

Pontificia Universidad Católica Argentina – Facultad de Ciencias Médicas – Instituto de Bioética

VIDA Y ÉTICA

Publicación semestral del Instituto de Bioética

25

años

EDICIÓN ANIVERSARIO



UCA

ISSN 1515-6850

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

AÑO 26

Nº 1

JUNIO 2025

VIDA Y ÉTICA

A Ñ O 2 6

N ° 1

2 0 2 5

**INSTITUTO DE BIOÉTICA
FACULTAD DE CIENCIAS
MÉDICAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA ARGENTINA**
Av. Alicia Moreau de Justo 1600
Ciudad de Buenos Aires
C1107AFF Argentina

TELÉFONO / FAX
(+5411) 4338-0634

E-mail
bioetica@uca.edu.ar

Web
[https://uca.edu.ar/es/facultades/
instituto-de-bioetica](https://uca.edu.ar/es/facultades/instituto-de-bioetica)

PERIODICIDAD
SEMESTRAL

INDEXADA EN
Latindex Catálogo 2.0, Malena, Ebsco,
Dialnet, LatinREV, Worldcat, Siu Bdu,
Red de Repositorios Latinoamericanos,
Repositorio UCA



DIRECCIÓN Pbro. Lic. Rubén O. Revello

**COORDINACIÓN
PERIODÍSTICA** Lic. Cecilia Díaz Arévalo

**DISEÑO
Y EDICIÓN** María Alejandra Ferrice

**TRADUCCIÓN Y
CORRECCIÓN
DE RESÚMENES** CODE Servicio Lingüístico

AÑO 2025

ISSN 1515-6850

e-ISSN 2683-6998

Queda hecho el depósito legal que marca la ley 11.723. Derechos reservados.
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. CC-BY-NC-SA

Los artículos que se publican en esta revista son de exclusiva responsabilidad de sus
autores y no comprometen la opinión del Instituto de Bioética ni de la Pontificia
Universidad Católica Argentina.

La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de reproducir los artículos
enteros en otros medios impresos y/o electrónicos.

SUMARIO

ARTÍCULOS

pág. 11

EMBARAZO ADOLESCENTE: ¿UN PROBLEMA? ANÁLISIS DEL EMBARAZO ADOLESCENTE VISTO COMO PROBLEMA SOCIAL Y/O DE SALUD PÚBLICA DESDE UNA PERSPECTIVA BIOÉTICA
María Del Pilar Baisi

pág. 79

LA ADOPCIÓN DE EMBRIONES CONGELADOS EN LA EXPERIENCIA DE DOS ASOCIACIONES
María Paula Casanova

OPINIÓN Y COMENTARIOS

pág. 151

LA CUESTION DEMOGRÁFICA ACTUAL
Martha Inés Passanante

pág. 163

LAS CIENCIAS FORENSES Y LA BIOÉTICA
Enrique Numa Banti

pág. 177

LA NEUROÉTICA DEL PACIENTE ESQUIZOFRÉNICO: INTEGRANDO PERSPECTIVAS TEÓRICAS Y CLÍNICAS, QUE ABORDA UNA DE LAS FRONTERAS MÁS EMERGENTES DE LA NEUROÉTICA CONTEMPORÁNEA.
Alberto Carrara

pág. 193

LA OPACIDAD ALGORÍTMICA Y SUS IMPLICANCIAS BIOÉTICAS
Fishel Szlajen

CONFERENCIA

pág. 207

BIOÉTICA E INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN LA EVALUACIÓN DE TECNOLOGÍAS SANITARIAS DE ARGENTINA
Manuel Donato

DOSSIER ESPECIAL

pág. 219

EL LEGADO DEL PAPA FRANCISCO: DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA
Enrique Numa Banti

pág. 229

ACADEMIA Y CIENCIA AL SERVICIO DE LA HUMANIDAD
BREVE COMENTARIO AL ÚLTIMO MENSAJE DE FRANCISCO A LA PAV
Leonardo Pucheta

pág. 241

ARTE TERAPÉUTICA
María de la Victoria Rosales

pág. 253

DESAÍOS Y PRINCIPIOS DEL BIODERECHO EN LAS ENSEÑANZAS DEL PAPA FRANCISCO
Jorge Nicolás Lafferriere

pág. 269

ECOLOGÍA INTEGRAL Y BIOÉTICA PERSONALISTA: UNA MIRADA AL LEGADO ECOLÓGICO DEL PAPA FRANCISCO
Silvia Birnenbaum

pág. 279

ALGUNOS APORTES DEL PAPA FRANCISCO VINCULADOS CON FAMILIA Y SEXUALIDAD
Zelmira Bottini

pág.289

HABLAR DE TECNOLOGÍA ES HABLAR DE LO QUE SIGNIFICA SER HUMANOS: REFLEXIONES DEL PAPA FRANCISCO SOBRE LA IA Y LA BIOTECNOLOGÍA. APORTES A LA BPOF.
María Agustina Toscani Gómez

APARTADO ALUMNOS

pág. 309

MATERNIDAD SUBROGADA Y DIGNIDAD: ENTRE EL VACÍO LEGAL Y LA CONCIENCIA MORAL A LA LUZ DE *DIGNITAS INFINITA*
Busamia, Candela; Díaz Bardales, Zaida; Mensi, Luana Victoria; Moran Ferrero, Victoria; Narvaez Ferrer, Andres; Tellechea, Maite

pág. 321

DILEMAS BIOÉTICOS EN DECISIONES MÉDICAS DIFÍCILES. APLICACIÓN DE LA DECLARACIÓN *IURA ET BONA* EN UN CASO DE GLIOBLASTOMA MULTIFORME DE ALTO GRADO.
Bondezan, Caroline; De Souza, Viana Roberta; Egaña Peralta, M. Trinidad; Lara Ordoñez, E. Roberto; Perez Alejandro, Carlos J.; Vilchez Lazo, Gianfranco

pág. 333

ENTRE LA CIENCIA Y LA CONCIENCIA: EL DGP A LA LUZ DE LA DIGNIDAD HUMANA
Bosquez, Wilson Marcelo; Ciolfi, Mateo; Coen Mitrani, Marco; Rodríguez Sammartino, Lucas; Ugalde, Juan Martin

pág. 355

MÁS ALLÁ DEL GÉNERO: DIÁLOGO ENTRE FE, CIENCIA Y MEDICINA
Barrientos, Micaela; García-Calderón, Alba; Gómez, Katherine; Gutierrez, Paula; Maslun, Eugenio; Saravia, Lourdes

DOCUMENTOS NACIONALES

pág. 375

CUIDAR A LAS PERSONAS EN SU FUNDAMENTAL IGUALDAD
Comisión Episcopal de Migrantes e Itinerantes

pág. 377

MENSAJE EN LA JORNADA DE ORACIÓN Y REFLEXIÓN CONTRA LA TRATA DE PERSONAS:
"JUNTOS PODEMOS CONSTRUIR UN MUNDO LIBRE DE EXPLOTACIÓN"
Monseñor José Larregain

pág. 379

DEFENSA DE LA VIDA Y LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: UN IMPERATIVO
ÉTICO Y EVANGÉLICO
ENDEPA y Comisión Episcopal de Pastoral Aborígen

pág. 381

MENSAJE EN EL DÍA INTERNACIONAL DE LA MUJER: "ESPERANZA PARA LAS MUJERES"
Comisión Episcopal para la Vida, Laicos y Familia

pág. 383

DÍA DE LA ANUNCIACIÓN Y DEL NIÑO POR NACER
Secretariado Nacional para el Cuidado de la Vida Naciente y la Niñez

DOCUMENTOS INTERNACIONALES

pág. 385

ANTIQUA ET NOVA. NOTA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL
Y LA INTELIGENCIA HUMANA
Dicasterio para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para la Cultura y la Educación

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Gran Canciller
S.E.R. Monseñor Jorge Ignacio García Cuerva

Rector
Dr. Miguel Ángel Schiavone

Vicerrectores
Dra. Graciela Cremaschi
Pbro. Gustavo Boquín
Dr. Gabriel Limodio
Dr. Horacio Rodríguez Penelas

Decano Facultad de Ciencias Médicas
Dr. Horacio Caviglia

Director
Instituto de Bioética
Pbro. Lic. Rubén Revello

Coordinador
Instituto de Bioética
Mg. Dr. Gerardo Perazzo

Investigadores
Dra. Mg. Graciela Moya
Mg. Dra. Silvia Birnenbaum



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

VIDA Y ÉTICA DIRECTOR

Pbro. Lic. Rubén Revello
*Pontificia Universidad Católica Argentina,
Argentina*

VIDA Y ÉTICA COMITÉ EDITORIAL

S. E. R. Mons. Alberto G. Bochatey, O. S. A.,
Universidad Católica de La Plata, Argentina

Mg. Dr. Lenin de Janon Quevedo
*Pontificia Universidad Católica Argentina,
Argentina*

Dr. Jorge Nicolás Lafferriere
*Pontificia Universidad Católica Argentina,
Argentina*

Dr. Mg. Enrique Numa Banti
*Pontificia Universidad Católica Argentina,
Argentina*

COMITÉ CIENTÍFICO

Prof. Dr. Dario Sacchini
Università Cattolica del Sacro Cuore. Italia

Dr. Prof. Sergio Götte
Universidad Católica del Uruguay, Uruguay

Dr. Francisco Javier León Correa
Universidad Central de Chile. Chile

Prof. Dra. María Liliana Lukac de Stier
*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
Pontificia Universidad Católica Argentina. Argentina*

Dra. Marta Fracapani de Cuitiño
Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

P. Gonzalo Miranda, L.C.
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Italy

Dra. Mg. Graciela Elena Sara Moya
Pontificia Universidad Católica Argentina. Argentina Prof.

Prof. Dra. Elena Postigo Solana
Universidad Francisco de Vitoria, Spain

EDITORIAL

ENCRUCIJADAS BIOÉTICAS: ENTRE LA COMPLEJIDAD DEL PRESENTE Y LA FIDELIDAD A LA DIGNIDAD HUMANA

Queridos lectores:

En este año que celebramos 25 años ininterrumpidos de profunda actividad científica y de difusión comprometida con la dignidad humana, compartimos este número de *Vida y Ética* que ofrece al lector como una cartografía de los dilemas más acuciantes que atraviesan la bioética hoy. No como una disciplina cerrada sobre sí misma, sino como un espacio dinámico, en constante diálogo con las ciencias, las tecnologías, las realidades sociales y, por sobre todo, con la vida concreta de las personas. La diversidad de artículos y documentos que conforman esta edición da cuenta de una bioética viva, plural, atenta a las tensiones de la actualidad, pero también enraizada en convicciones profundas sobre la dignidad de todo ser humano.

El trabajo que abre esta edición, de la Magister María del Pilar Baisi, nos invita a reflexionar sobre el embarazo adolescente desde un enfoque que trasciende las explicaciones puramente sanitarias. La autora interroga las condiciones estructurales que configuran esta realidad, integrando perspectivas sociales, culturales y éticas. La pregunta no es meramente si se trata de un problema, sino de qué modo lo entendemos como sociedad, y a qué discursos y políticas estamos dando lugar a partir de esa comprensión.

En la sección de opinión, Martha Inés Passanante retoma con lucidez el tema de la cuestión demográfica, ampliando la mirada hacia fenómenos contemporáneos como el envejecimiento poblacional, las migraciones forzadas y las asimetrías reproductivas. Enrique Numa Banti, por su parte, abre un campo de creciente relevancia: la relación entre ciencias forenses y bioética. En una sociedad marcada por la memoria herida y la necesidad de justicia, sus reflexiones recuperan la dimensión ética del trato con los cuerpos, incluso cuando ya no tienen voz.

Destaca especialmente el artículo de María Paula Casanova, centrado en la experiencia concreta de adopción de embriones criopreservados. Se trata de un fenómeno que interpela categorías jurídicas, médicas y teológicas, y que exige una mirada capaz de conjugar compasión, discernimiento y responsabilidad. En ese mismo registro de frontera se inscribe la contribución de Alberto Carrara, que aborda la neuroética del paciente esquizofrénico con un enfoque integrador entre teoría y praxis clínica, abriendo un diálogo fecundo entre el saber neurocientífico y la experiencia subjetiva del sufrimiento psíquico.

El Dr. Fishel Szljajen nos introduce a un desafío nuevo, pero cada vez más determinante: la opacidad algorítmica. Cuando decisiones médicas, jurídicas o sociales

comienzan a ser mediadas por sistemas automatizados, se vuelve imprescindible preguntarnos por los criterios que los guían, por su transparencia y por las consecuencias éticas que conllevan. Estas preguntas se profundizan en la Conferencia elaborada por Manuel Donato, centrada en la evaluación ética de tecnologías sanitarias con inteligencia artificial en Argentina. Su análisis constituye un aporte valioso para un discernimiento nacional que, sin desatender los avances tecnológicos, mantenga siempre como centro el bien integral de la persona.

En este primer número del 2025, el primero desde el aún reciente fallecimiento del papa Francisco, hemos querido reconocer la riqueza de su legado en bioética para lo cual publicamos junto con este número un Dossier especial dedicado a su memoria.

Así, docentes de nuestro instituto, fueron convocados para desarrollar temas del profuso magisterio del papá Bergoglio según sus intereses e importancia personal. El doctor Enrique Banti desarrolló lo que sería la base filosófica y antropológica de un personalismo ontológico desarrollado en profundidad en el documento dignitas infinita.

El doctor Leonardo Pucheta, prefirió destacar el mensaje póstumo a la Pontificia Academia para la vida, sobre el

servicio que la ciencia puede prestar a la dignidad humana, un aspecto que muchas veces es olvidado. La doctora María de la Victoria Rosales, prefirió centrarse en las enseñanzas del papa Francisco recomendando la terapéutica no como un elemento técnico, sino como un verdadero arte del encuentro de la persona del enfermo y de quien tiene a su cargo su acompañamiento.

El doctor Nicolás Lafferriere, especialista en bio derecho, optó por rastrear y reunir los principios jurídicos aplicados a la salud que quedan como legado del último pontífice. Por su parte, la doctora Silvia Birnenbaum, que ha ido especializándose en el tema de ecología y bioética, rescata lo que quizás sea con el correr del tiempo, uno de los legados más importantes del Santo Padre Francisco: Su inapreciable aporte a la preocupación por la ecología y la casa común juntos.

La doctora Zelmira Bottini de Rey, Quiere centrar su atención sobre los aportes hechos durante el pontificado del papa Bergoglio, en cuestiones tan profundas como la familia y la sexualidad humana. Concluye este suplemento un tema sumamente actual que aborda la doctora magister, María Agustina Toscani Gómez. Se trata del vínculo entre tecnología y dignidad humana, inteligencia artificial y biotecnologías. Temas de gran actualidad abordados en diversas ocasio-

nes por el Santo Padre, que hoy se vuelven un tesoro inapreciable.

Espero que disfruten de este Dossier especial que intenta honrar la memoria de este gran Sumo Pontífice y que sirvan como disparadores para seguir profundizando aún más, estos y otros temas.

Una de las secciones más vitales de este número es, sin duda, el apartado estudiantil (que hace algunos números estamos incluyendo, para fomentar la investigación en bioética y la capacidad de publicar artículos científicos). Las contribuciones de jóvenes autores dan cuenta de una bioética que se transmite, que se discute, que se vive en ámbitos formativos donde se cultiva tanto el pensamiento crítico como la sensibilidad ética. Sus trabajos abordan cuestiones complejas —la maternidad subrogada, el diagnóstico genético pre-implantatorio, los límites entre ciencia y fe, los dilemas clínicos en enfermedades terminales— desde una actitud reflexiva y comprometida. En tiempos donde la formación ética parece desdibujarse, estas voces juveniles nos recuerdan que la bioética también es una tarea educativa, generacional y comunitaria.

El recorrido se completa con una selección de documentos eclesiales y pontificios que nos enmarcan en una tradición viva. Desde los mensajes contra la

trata de personas y en favor de los pueblos indígenas, hasta los recientes posicionamientos del Dicasterio para la Doctrina de la Fe y la Pontificia Academia para la Vida sobre inteligencia artificial, estos textos insisten —con lenguaje propio, pero con notable convergencia— en una misma convicción: ninguna tecnología, ningún sistema, ningún argumento científico puede reemplazar el llamado ético a cuidar la vida humana en todas sus etapas y condiciones.

La bioética que promovemos desde Vida y Ética no es una ética abstracta ni neutra. Es una ética encarnada, que parte de la realidad concreta, con sus contradicciones, sufrimientos y esperanzas. Es una ética que no teme a la complejidad,

pero que se rehúsa a claudicar en su horizonte de dignidad, justicia y verdad.

En este tiempo de aceleración técnica y de incertidumbre antropológica, la bioética no puede ser mera observadora. Está llamada a ofrecer palabras prudentes, pero también firmes. Palabras que iluminen, acompañen y, cuando sea necesario, cuestionen. Y que lo hagan, siempre, desde la certeza de que, en cada rostro humano, incluso en el más frágil, se juega algo del sentido mismo de nuestra civilización.

P. Rubén Revello
*Director del Comité Editorial
Revista Vida y Ética*

EMBARAZO ADOLESCENTE: ¿UN PROBLEMA?

ANÁLISIS DEL EMBARAZO
ADOLESCENTE VISTO COMO
“PROBLEMA SOCIAL Y/O DE
SALUD PÚBLICA” DESDE UNA
PERSPECTIVA BIOÉTICA

Fecha de recepción: 12/03/2025

Fecha de aceptación: 10/06/2025

MARÍA DEL PILAR BAISI DE PETRONE

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3682-144X>

Contacto: mariabaisi@uca.edu.ar

- Magister en Bioética. Instituto de Bioética.
Universidad Católica Argentina
Prof. Catedra Inicio de la Vida. Facultad de
Medicina Universidad Católica Argentina.
Asesora Técnica Instituto para el Matrimonio y
la Familia de la Universidad Católica Argentina.

RESUMEN

Este trabajo de investigación trata acerca de la "**problematización**" del embarazo adolescente y la consecuente estigmatización de las jóvenes embarazadas.

El embarazo adolescente comienza a ser considerado un problema a partir de la Segunda Guerra Mundial. En esta investigación se muestra cómo el desarrollo de esa posición se convirtió en hegemónica y derivó en políticas públicas que sistemáticamente fomentaron campañas de prevención basadas en la anticoncepción y en el acceso legal al aborto.

El objetivo de esta revisión bibliográfica fue analizar la problematización del embarazo adolescente desde una perspectiva Bioética, a través de la mirada de las corrientes actuales: Principialista y Personalista Ontológicamente Fundada.

Se destacan dos resultados: en primer lugar, que hay evidencia suficiente para considerar que la problematización del embarazo adolescente y su consecuente estigmatización tienen efectos en las decisiones que toman las jóvenes a la hora de considerar el desenlace de su embarazo y, en segundo término, se verifica que si bien algunos autores han estudiado este tema desde una perspectiva Principialista, es escasa

ABSTRACT

This research paper explores the problematization of adolescent pregnancy and the subsequent stigmatization of pregnant adolescents.

Adolescent pregnancy began to be framed as a social problem following World War II. This study traces how that perspective became dominant and informed public policies that systematically emphasized prevention campaigns centered on contraception and legal access to abortion.

The aim of this literature review is to analyze the problematization of adolescent pregnancy through a bioethical lens, focusing on two contemporary approaches: Principlism and Ontologically Grounded Personalism.

The findings highlight two main points: first, there is sufficient evidence to suggest that the framing of adolescent pregnancy as a problem—and the resulting stigma—directly impact the decisions young women make regarding their pregnancies. Second, while some scholars have addressed this issue from a Principlist perspective, there is a notable lack of research grounded in Personalist Bioethics.

These findings underscore the need for Bioethics to adopt a proactive

la investigación desde la Bioética Personalista.

Estos motivos nos llevan a considerar la importancia de que la Bioética asuma una actitud proactiva tanto del abordaje del embarazo adolescente en todos sus aspectos, como de las políticas públicas que han resultado de su problematización

Palabras clave: embarazo adolescente, problematización, políticas pública, aborto, autonomía.

role, both in the comprehensive approach to adolescent pregnancy and in the critical evaluation of the public policies derived from its problematization.

Keywords: adolescent pregnancy, bioethics, stigmatization, Principlism, Personalist Bioethics, public policy, reproductive health

INTRODUCCIÓN

Planteo del Problema

El debate acerca del embarazo y maternidad adolescente visto como *problema social* comienza principalmente en los países desarrollados del hemisferio norte luego de la Segunda Guerra Mundial. Curiosamente, en dicho momento la realidad no acompañaba a esta preocupación puesto que las cifras de maternidad joven venían en sostenido declive, resultando ser sustancialmente menores que en décadas anteriores.

Frank Furstenberg, sociólogo que ha llevado la delantera en el estudio de la fecundidad adolescente en Estados Unidos, señala que la preocupación acerca del tema surge de una confluencia de causas, entre las cuales se destaca una nueva preferencia de las jóvenes por la crianza en soltería frente a la opción de un matrimonio impuesto por las circunstancias, desafiando así el paradigma social que aceptaba el embarazo adolescente mientras el nacimiento tuviera lugar dentro del matrimonio.

Pareciera que, hasta la década del 70, los nacimientos de hijos de madres adolescentes no generaban preocupación mientras ocurrieran dentro de una unión matrimonial (1) (5). Diversas tendencias demográficas simultáneas hacen aparecer a la maternidad adolescente bajo la apariencia de un urgente y creciente proble-

ma, naciendo con ello un nuevo estereotipo de adolescente. Furstenberg lo subraya citando a Campbell: *"En un sentido más comprensivo, el demógrafo Arthur Campbell sostuvo en un pasaje que se cita a menudo que «una niña que tiene un hijo ilegítimo a los 16 años de repente tiene el 90% del guión de su vida escrito para ella». Sea correcto o no, se daba por sentado, que la maternidad adolescente es un camino seguro hacia una situación de desventaja a largo plazo en la edad adulta."*¹ (1).

A partir de los años 70 la opinión pública y la política comienza a considerar al embarazo adolescente como un problema tanto de salud pública, como económico y demográfico (1) (2) (3) (4) (5), logrando consolidar una posición hegemónica.

Esta postura devenida hegemónica se ve desafiada por varios autores que a lo largo de las décadas posteriores, comenzaron a realizar investigaciones científicas llegando a demostrar que el embarazo *per se* no sería responsable de empeorar la vida de las embarazadas y sus hijos (6) (7) (8) (9) (1) (10) (11) (12), sino que las condiciones preexistentes en las vidas de estas jóvenes eran las causales de las situaciones de pobreza y salud que sus embarazos presagiaban.

Pregunta de Investigación y Justificación

El creciente interés despertado por el embarazo adolescente se ve reflejado en la amplia bibliografía que comienza a ser publicada a partir de los años 80 abarcando disciplinas como la sociología, la medicina y la economía, basta poner en cualquier buscador en línea la frase "embarazo adolescente", "teenage pregnancy" para que la lista exceda las decenas de miles. Dentro de tan extensa literatura, sin embargo, se encuentra un vacío importante de aportes desde el punto de vista de la Bioética lo cual nos lleva a plantearnos la relevancia de las siguientes preguntas: ***¿Debiera la Bioética ocuparse del embarazo adolescente como lo han hecho otras áreas del saber y las ciencias?; ¿Es verdaderamente el embarazo adolescente un problema social y/o de salud pública?*** (13) (14) (15) (2) (11) . También debemos detenernos a analizar por qué un fenómeno que ha movido a la opinión pública desde finales de la década del 70, con profundas consecuencias en el desarrollo de la vida de una adolescente (16) (17) (18), no ha causado interés suficiente para ser reflejado en una mayor producción académica desde la Bioética Personalista Ontológica.

1 Citado en Furstenberg. Traducción propia del artículo original en el idioma inglés.

Metodología

A través de una investigación cualitativa, siguiendo la revisión sistemática exploratoria con la metodología propuesta por Arksey y O'Malley (19) se realizó una búsqueda de literatura académica y científica utilizando para ello las bases de datos EBSCO, Jbstor y Scielo. La misma fue analizada siguiendo los parámetros propuestos por la declaración PRISMA para la presentación de resultados de revisiones bibliográficas exploratorias. Luego de una primera revisión en la que se preseleccionaron 2874 artículos académicos, se leyeron y confrontaron 284 trabajos de investigación. Se analizaron en profundidad 56 de los 284 artículos los cuales constituyen el hilo conductor de este trabajo.

Contexto General

En el actual contexto histórico que atraviesa la sociedad occidental se ha arraigado el concepto de que es inadecuado que una joven se embarace. Considerar, sin análisis previo, que el embarazo sea un *problema* no deja de ser simplista (20). A la luz de las estadísticas, resulta evidente que la generalidad de las madres adolescentes tiene niveles socioeconómicos inferiores a los de sus pares con menos hijos: tienen menor probabilidad de terminar el bachillerato; de ir a la universidad; además tienden a ganar menos y a caer en la pobreza. Sin embargo, lo que aún no se ha corroborado es si esos patrones de conducta son resultados de la fecundidad adolescente o si, por el contrario, la fecundidad adolescente es consecuencia de esos patrones (21).

No se trata de desconocer que en muchas circunstancias el embarazo en la adolescencia irrumpe y transforma de manera profunda la vida de una joven madre trayendo aparejadas consecuencias tanto para los progenitores como para el niño (20) (22) (23). Pero es importante evaluar las consecuencias que han derivado de problematizar el embarazo adolescente, poniéndolo como prioridad en materia de salud pública, y de evaluar las políticas llevadas adelante a lo largo de las últimas décadas por los sucesivos gobiernos que suscribieron esa postura y sus resultados.

Argentina, como muchos países de Latinoamérica, ha adherido a las políticas demográficas llevadas adelante por Naciones Unidas. Pareciera verificarse en nuestro país lo constatado por la investigadora Teresa Rentería (24) en México: la profunda caída de la natalidad experimentada localmente no ha dado lugar a una mejora sustancial en el bienestar económico. Mientras que en la Argentina

se verifica un abrupto descenso del embarazo adolescente del 62%², en el lapso 2014/2022, nada indica que se haya producido una mejora sustancial en la vida de esas jóvenes. Por el contrario, al momento de redacción de este trabajo el Observatorio de la Deuda Social publicaba: *"el derecho a la alimentación de NNyA³ en el país es una deuda pendiente cuyo balance general es negativo. En efecto, entre 2010 y 2022, la situación de inseguridad alimentaria se incrementó un 44%⁴"* (25).

OBJETIVO GENERAL

- Mostrar la evolución del concepto de embarazo adolescente hasta convertirlo en un problema social y de salud pública a partir de una revisión bibliográfica.
- Identificar los principios del Personalismo Ontológicamente Fundado y del Principialismo en el tratamiento del embarazo adolescente y sus implicancias.

OBJETIVOS PARTICULARES

1. Identificar los argumentos que se contraponen a que el embarazo adolescente sea considerado un problema social y de salud pública
2. Identificar la postura adoptada por la Bioética Personalista Ontológicamente Fundada y por la Bioética Principialista en relación con el embarazo adolescente.
3. Analizar algunas políticas públicas que promueven la anticoncepción y el aborto como alternativas al embarazo adolescente considerado un problema social y de salud pública.
4. Enunciar los criterios bioéticos utilizados por el sistema de salud argentino en la asignación de recursos presupuestarios para la cuestión del embarazo adolescente.

2 Estimación propia en base a cifras del DEIS (Dirección de Estadísticas e Información de Salud) entre el año 2014 y 2021.

3 Niñas, niños y adolescentes.

4 Se toma solo el parámetro de alimentación.

5. Subrayar la necesidad de que la Ciencia Bioética aborde la temática del embarazo adolescente y sus consecuencias.

CAPITULO I: ESTADO DEL ARTE

Hablar del estado del arte haciendo referencia al *problema* del embarazo adolescente, es hablar de una vasta producción de artículos académicos, notas en periódico, libros etc. Frank Furstenberg en su libro *Destinies of the Disadvantaged*⁵ (26) hace notar el incremento en la producción bibliográfica que se produjo desde el momento en el cual comenzó a investigar en la temática. Se refiere a ello diciendo: “*era capaz de leer todos los artículos que había mientras que hoy (haciendo referencia al 2007) basta realizar una búsqueda en Google con el parámetro embarazo adolescente y el resultado será inabarcable*” (26). En tiempos recientes nos encontramos con un océano de información no siempre bien fundamentada y actualizada, es por lo tanto necesario ser cuidadosos en distinguir los autores cuyas investigaciones han tenido mayor trascendencia e impacto en el debate.

Estado del arte en Estados Unidos y Reino Unido

A partir de la década del 70 aparecen las primeras investigaciones que van jugando un papel crucial al ser percibidas como relevantes o influyentes en la formación de opiniones (27). Furstenberg señala que, a partir de esas décadas, al crecer la preocupación acerca del embarazo adolescente, diferentes organismos gubernamentales y fundaciones comienzan a financiar investigaciones (1). Varios autores destacan la influencia que ha tenido el informe publicado en 1976 por el Instituto Alan Guttmacher “*eleven Million Teenagers*”⁶ ya que en él se publican estadísticas, que luego han sido replicadas como fuente secundaria por diversos estudios, y es por medio de las cuales que se señala a la maternidad adolescente como una “epidemia”. El historiador Maris Vinovskis, de la Universidad de Michigan, en “*An “Epidemic” of Adolescent Pregnancy? Some Historical considerations*”⁷ publicado en 1981, considera que el informe del Instituto Alan Guttmacher, si bien era incompleto y no reflejaba la verdadera realidad histórica del tema, sirvió para que la administración Carter hiciera del embarazo adolescente su primera prioridad (4).

5 Traducción propia del original: Destinos de los desfavorecidos.

6 Traducción propia del original: “Once Millones de jóvenes embarazadas”

7 Traducción propia del original: “Una “Epidemia” de embarazo adolescente? Algunas consideraciones Históricas.

La socióloga Kristin Luker destaca, no solo la influencia negativa que el mismo ha tenido a lo largo de los años, sino que las cifras presentadas en su momento incluyeron a adolescentes de 19 años, la mitad de ellas casadas las que a su modo de ver no constituirían problema alguno (10).

Furstenberg por su parte, hace hincapié en la importancia que toma la compilación realizada por el National Research Council en *Risking the Future*⁸, 1987, editado por Hayes y Hofferth, en el cual se denomina al embarazo adolescente como un verdadero problema por los costos que el mismo acarrea tanto para la madre como para sus hijos. Si bien el debate había comenzado con anterioridad, remarca el autor, quizás la publicación de dicho organismo oficial marcó una posición hegemónica que luego fue muy difícil de revertir: el embarazo adolescente fue definido como un *problema* de interés público (28) (1) (29).

Con el correr de los años 90, surgen autores que desafiando esta postura defendieron la posición de que se había sobredimensionado la importancia del daño que causa el embarazo adolescente en la vida de las jóvenes. Ellos consideran la necesidad de encarar estudios de índole cualitativa, más profundos, para poder entender el fenómeno y llevar adelante políticas públicas efectivas. Se trata de las publicaciones de A. Geronimus (1986,1987); A. Geronimus y S. Korenman (1991); Hoffman, Foster y Furstenberg (1993); K. Lukier (1991, 1997) y también Hotz, McElroy y Sanders (30).

Dentro de Estados Unidos son interesantes por innovadoras para su época las investigaciones longitudinales de Geronimus y Korenman en 1991 (14), la realizada por Hoffman, Foster y Furstenberg en 1993 (28) y luego los aportes de Furstenberg a lo largo de más de 30 años (1). Fueron estos los primeros trabajos realizados con cohortes de mujeres a lo largo de más de una década. El objetivo principal fue anular el sesgo que se consideraba traían las anteriores investigaciones: como los estratos económicos de los cuales partían las mujeres embarazadas en general eran peores a los de sus pares que no se embarazaban, el resultado de por sí contenía un sesgo desfavorable inicial. Estas nuevas investigaciones, según sus autores, al poner como grupo de control a mujeres del mismo estrato social, lograron anular dichos errores.

El artículo *"The Socioeconomics Consequences of Teen Childbearing Reconsidered"*⁹ publicado en mayo de 1991 por Geronimus y Korenman (en el cual desa-

8 Traducción propia del original: "Arriesgando el Futuro"

9 Traducción propia del original: "Las consecuencias socioeconómicas de la maternidad reconsideradas"

fían a la mayoría partidaria de las consecuencias negativas de la maternidad temprana), produjo un intenso debate que llevó a los investigadores Hoffman, Foster y Furstenberg, a publicar en febrero de 1993 *"Reevaluating the Costs of Teenage Childbearing"*¹⁰. La originalidad de la investigación de Geronimus y Korenman, residió en utilizar cohortes de hermanas mellizas de la National Longitudinal Survey of Young Women (NLSYW)¹¹ y fue luego replicado por Hoffman, Foster y Furstenberg utilizando datos del Panel Study of Income Dynamics (PSID)¹². Geronimus y Korenman, encontraron que no eran significativos los efectos del embarazo en la vida de las adolescentes. La evidencia empírica resumida en sus conclusiones fue que, si bien el embarazo adolescente modificó la existencia de las jóvenes, en sus palabras: *"Sería justo concluir (...) que las diferencias observadas en el estatus socioeconómico son el resultado de diferencias exógenamente determinadas en el calendario de la fecundidad de las mujeres"* (14).

Por su parte, Hoffman, Foster y Furstenberg sostienen que la vida de las mujeres fue modificada, no tanto como sugerían Hayes y Hofferth en *"Risking the Future"*, pero sí más de lo que sostienen Geronimus y Korenman. *"Encontramos que aun tomando en cuenta el origen socioeconómico de la familia, se reducen, pero no eliminan las consecuencias estimadas de la maternidad joven. Efectos estadísticamente como cuantitativamente significativos en cuanto a graduación de la escuela, el tamaño de la familia como el bienestar económico continúan siendo de destacar"* (28).¹³

Unos años después, en 1997, a dos años de que el gobierno del presidente Clinton hubiera declarado que en su país el embarazo adolescente era el mayor problema social, el economista Joseph Hotz, publica *"The impacts of teenage childbearing on the mother and the consequences of those impacts for government"* (12)¹⁴. Su objetivo fue determinar el efecto en las arcas gubernamentales de la política de subsidios a madres jóvenes llevada adelante en Estados Unidos. La pregunta que se hace es cómo hubiera sido el desarrollo posterior de las jóvenes considerando un entorno socioeconómico estable, si hubieran postergado la maternidad. Su contribución se centra en señalar la importancia de hacer un análisis

10 Traducción propia del original: "Reevaluando los costos de la Maternidad adolescente"

11 Traducción propia del original: Encuesta Longitudinal Nacional de Mujeres Jóvenes

12 Traducción propia del original: Estudios sobre la dinámica de los Ingresos.

13 Traducción propia del original

14 Traducción propia del original: "Los impactos de la maternidad adolescente en la madre y las consecuencias de esos impactos para el gobierno"

de largo plazo y no quedarse solo en los años posteriores al nacimiento del hijo. Por medio de un análisis considerando plazos mayores quedó demostrado que dichas madres no requirieron una mayor asistencia del gobierno, y que, si bien sus empleos no han sido de excelencia, al provenir estas madres de estratos socioeconómicos bajos, han accedido a puestos cuya capacitación se produce dentro del mismo y sus salarios tienden a subir en el mediano plazo equiparándose a sus pares del mismo estrato socioeconómico.

En 1991 Kristin Luker publica el artículo "*Dubious Conceptions: The controversy over teen pregnancy*"¹⁵ (5) y en 1997 un libro bajo el mismo nombre. En un pormenorizado análisis acerca del origen del tema en Estados Unidos la autora evalúa el impacto de las raíces puritanas en la sociedad americana, y con ello la sanción moral del embarazo fuera del matrimonio. Concluyó que la maternidad joven se problematizó cuando las madres embarazadas optaron por no casarse, lo que generó un fuerte impacto negativo en la opinión pública. Junto con otros autores fue de las primeras en contradecir la teoría de que el embarazo era la fuente de la pobreza al considerar que posponer la maternidad no iba a cambiar el futuro de las jóvenes. Según Luker, la pregunta debería ser "*¿tener un hijo siendo adolescente trae alguna nueva consecuencia?*". La autora remarca las desventajas originales de las jóvenes, desventajas que a su propio parecer no se verán modificadas si cursan un embarazo, concluyendo que el embarazo adolescente, en definitiva, trata menos de la vida sexual de las adolescentes que de sus expectativas de vida y progreso.

Varios de estos autores continuaron investigando durante la primera década de este siglo. Entre ellos, se destacan las contribuciones de Furstenberg y de Hoffman que llegan hasta los años 2007 y 2015 respectivamente. Furstenberg, según él mismo afirma, pudo seguir la vida de las primeras adolescentes entrevistadas durante tres décadas logrando con ello un análisis profundo de las consecuencias que acarrió para sus vidas y las de sus hijos la maternidad temprana (1). Reconoce las posibles fallas metodológicas que hoy¹⁶ se le podría atribuir a las primeras investigaciones, pero considera que los aportes de estas marcaron una época. La evidencia empírica resumida en sus conclusiones fue que, si bien el embarazo adolescente modificó la existencia de las jóvenes, al comparar su bienestar económico con el de sus pares que han pospuesto la maternidad, no se evidencia una desventaja socioeconómica sustancial en sus propias vidas ni en las de sus hijos (14).

15 Traducción propia del original: "Concepciones ambiguas: La polémica sobre el embarazo adolescente"

16 El Autor publica su libro original en el 1976 y luego artículos en los años 1993, 2003.

"No se puede concluir a la ligera que la paternidad en la adolescencia interrumpe inevitable o irreversiblemente el curso de la vida... Una proporción considerable de las madres jóvenes que participaron en nuestro estudio pudieron hacer frente con éxito a los problemas de la paternidad temprana... estas madres estaban bien como sus antiguas compañeras de clase que no habían quedado embarazadas antes del matrimonio" (1).¹⁷ Así, Furstenberg reconsidera, diez años después de su trabajo con Hoffman y Foster, las conclusiones de entonces, reafirmando y acentuando aún más su postura en un libro posterior publicado en 2007.

Mientras que Furstenberg ha hecho todos los aportes desde la sociología, Hoffman los hace desde la economía. En 2015 Hoffman publica *"Teen Childbearing and Economics: A Short History of a 25-Year Research Love Affair"* (31)¹⁸. Al momento de redactar el artículo, el autor advierte un marcado descenso en las cifras de embarazo adolescente respecto de su primera publicación, lo que lo lleva a cuestionarse tanto las causas de dicha disminución como su valoración en términos de impacto social. Si bien no concluye identificando una causa, considera que esto pudo haber ocurrido debido a los cambios en el sistema de ayuda a las jóvenes y a la mayor dificultad para acceder a trabajos si no se cuenta con capacitación. Considera que el costo de oportunidad de tener un hijo siendo joven se modificó y en consecuencia el comportamiento de las jóvenes también lo hizo y con ello la tasa de embarazos disminuyó (31).

Coincidiendo con Furstenberg, Hoffman reconoce que más allá de las dificultades metodológicas, y la imposibilidad de evaluar las consecuencias económicas concretas que un embarazo a temprana edad puede causar en la vida de una joven, ha sido muy importante la labor llevada adelante por la academia durante estos 25 años de investigación ya que con ello se ha podido demostrar que las consecuencias tanto para el fisco como para las madres adolescentes han sido exageradas en el pasado (31).

Mientras que en Estados Unidos el fuerte del debate se inició en el comienzo de los años 90, en el Reino Unido se intensificó en los albores del nuevo milenio (32). Debbie Lawlor y Mary Shaw, en su artículo *"Too Much Too Young"*¹⁹ (13) consideran que el puntapié inicial para que en el Reino Unido el embarazo adolescente fuera considerado un *problema* fue el discurso del entonces primer ministro,

17 Traducción propia del original.

18 Traducción propia del original: "La maternidad adolescente y la economía: Breve historia de una historia de amor a lo largo de 25 años de investigación".

19 Traducción propia del original: ¿Demasiado y a una edad demasiado temprana?

el laborista Tony Blair, al presentar su programa sobre el embarazo adolescente. En 1999 el gobierno implementa la *Teen Pregnancy Strategy* (TPS por sus siglas en inglés)²⁰ y dentro de ella el programa *Teen Pregnancy Unit*²¹ el cual específicamente intentaba que las madres continuaran con la educación y su empleo luego de la maternidad. Blair, al presentar dicho programa, se refiere a la "vergonzosa" situación que atraviesa Reino Unido señalando: *"Mientras que la tasa de embarazos adolescentes se ha mantenido alta aquí, en la mayor parte del resto de Europa occidental disminuyó rápidamente. Como país, no podemos permitirnos seguir ignorando este vergonzoso récord"*²² (13). La serie de artículos publicados entre Lawlor y Shaw, y su contrapunto expuesto por Gabriel Scally en *"Too much too young. Teenage Pregnancy is a public health, not a clinical, problem"*²³ (33) abren un debate que ha llegado a nuestros días.

En 2001 Aubrey J Cunningham publica *"What's so bad about teenage pregnancy?"*²⁴ (34) cuyo objetivo fue encontrar los riesgos médicos de la maternidad adolescente relacionados específicamente con la edad. La conclusión a la que llega es que los mayores riesgos estaban causados por factores sociales y económicos preexistentes. Solo en aquellos casos en los cuales la edad es menor de 15 años se asoció con un aumento de la prematuridad, el bajo peso al nacer y la muerte neonatal.

En 2004, la publicación de Denis Hawkes en 2004, *"The Socio-economic Consequences of Early Childbearing: Evidence from a Sample of UK Female Twins"*,²⁵ replicando la metodología impulsada por Geronimus y Korenman en Estados Unidos, corrobora la poca incidencia que tiene la edad de las madres al momento del embarazo y el posterior desarrollo económico de sus vidas²⁶.

En 2006, Graham and McDermott publican *"Qualitative Research and the Evidence Base of Policy: Insights from Studies of Teenage Mothers in the UK"*²⁷

20 Programa de Estrategia hacia el embarazo adolescente.

21 Unidad de Embarazo adolescente.

22 Traducción propia de la cita original.

23 Traducción propia del original: ¿Demasiado y a una edad demasiado temprana? El embarazo adolescente es un problema de salud pública, no clínico.

24 Traducción propia del original: ¿Qué tiene de malo el embarazo adolescente?

25 Traducción propia del original: Consecuencias socioeconómicas de la maternidad precoz: datos de una muestra con gemelas británicas.

26 Citado por Simon Duncan en *What's the Problem with Teenage Parents? And What's the Problem with Policy?*

27 "La investigación cualitativa y la base empírica de las políticas: Perspectivas de los estudios sobre madres adolescentes en el Reino Unido"

(35) enfatizan la relevancia de la maternidad temprana en la construcción de la identidad adulta, particularmente en los estratos de bajos recursos, donde la maternidad proporciona a las jóvenes una sensación de seguridad y pertenencia, en contraste con los beneficios de acceder a una educación superior y a un empleo mejor remunerado.

Se destaca la producción de Simon Duncan con varios trabajos publicados desde el 2000. En ellos marca la discrepancia que se produce entre la realidad que observan los investigadores y las políticas implementadas en su país. En 2007 publica *¿What's the problem with teenage parents? And ¿what's the problem with policy?*²⁸, donde hace una fuerte crítica a la política llevada adelante por el gobierno laborista *"El discurso público de Gran Bretaña considera a la maternidad adolescente como un problema social pernicioso (...), se concluye que la edad a la que se produce el embarazo tiene poco impacto sobre los resultados sociales"* (11). Duncan sostiene que el gobierno, y el público en general, ven a los adolescentes como personas que no tienen ningún interés en el futuro, o en postergar un embarazo, y considera que esta visión simplista y reducida de la realidad ha sido generada por analistas que no han realizado comparaciones adecuadas. Remarca la importancia que tiene no generalizar, ya que elegir el camino de la educación superior con un posterior trabajo puede ser la aspiración de las clases medio altas, pero no así las medias o bajas. El autor sostiene que las jóvenes que se embarazan actúan con diferente criterio de razonabilidad que los políticos, pero no de manera irresponsable o moralmente mala, reforzando su postura citando en su obra a Smithbattle, *"el pecado que hacen las adolescentes no es el del deseo sino el de no estar planeando racionalmente y eligiendo su futuro"* (11).

En el análisis de las políticas llevadas adelante por el gobierno, Duncan considera que la TPS del laborismo no ha sido dirigida a solucionar los problemas preexistentes como la pobreza, sino a desarrollar estrategias que apoyen a los padres de adolescentes a encausar a los jóvenes, vistos estos como sujetos ignorantes en cuanto a salud sexual, y que la representación de la joven plasmada en las leyes ha sido utilizada para llevar adelante políticas con un sesgo ideológico de reducción del embarazo adolescente. Si bien existe una correlación entre pobreza mal desempeño en la escuela y pobres resultados en salud, correlación no es lo mismo que causalidad. En su artículo, Duncan se propone entender qué es lo que ha llevado a los políticos a tener una visión tan diferente a la presentada

28 Traducción propia del original: ¿Cuál es el problema con los padres adolescentes? ¿Y cuál es el problema con la política?

en los estudios cualitativos de la época. Encuentra respuesta en tres fenómenos simultáneos: En primer lugar, la influencia del discurso popular fomentado por los medios de comunicación, en segundo considera que los políticos se basan en pocas investigaciones las que en general son cuantitativas con poco y limitado análisis, y por último el discurso laborista según el cual la única forma de generar valor es el trabajo remunerado.

Años después, en 2009, Lisa Arai en su artículo "*What a Difference a Decade Makes: Rethinking Teenage Pregnancy as a Problem*"²⁹ al analizar las políticas del nuevo laborismo, se cuestiona el rol que éste ha tenido en perpetuar la imagen negativa de la maternidad joven (32). La socióloga inglesa, en su análisis considera que estas políticas ponen demasiado foco en la finalización de los estudios y muy poco en el acompañamiento de la embarazada y sus otras necesidades. Es interesante su aporte, confrontando con la TPS al encontrar que las jóvenes recibieron buena ayuda de su entorno familiar, cosa que contradice lo argumentado por el programa estatal el cual muestra a la adolescente viviendo la maternidad en solitario. Arai apoya su postura citando entre otros a Macintyre and Cunningham-Burley's y concluye diciendo que, si bien no es su función ni el ánimo de sus estudios, considera que la TPS ha contribuido a resaltar una "*visión totalmente negativa de la maternidad precoz*" (32)

La problematización del embarazo adolescente en el Reino Unido y la efectividad de las políticas empleadas sigue siendo cuestionada hasta nuestros días. Ellis-Sloan en sus artículos "*Teenage mothers in later life: Time for a second look*"³⁰ y "*Former young mothers' pathways through higher education: a chance to rethink the narrative*"³¹ de 2019 y 2022 respectivamente, lleva adelante un análisis cualitativo en el que argumenta que los hacedores de políticas deben prestar más atención al análisis cualitativo y dentro del mismo a aquel de plazos largos. En su análisis cuestiona que esa relación entre la maternidad joven y los pobres rendimientos sea tal, motivo suficiente por el cual no debería ser considerado este un *problema social* (36). El punto fundamental de sus artículos es que mientras no se tome en cuenta que la vida de la adolescente embarazada cambia y con eso

29 Traducción propia del original: Qué diferencia hace una década: Replantearse el problema del embarazo adolescente.

30 Traducción propia del original: Madres adolescentes siendo más adultas. Tiempo de darle una segunda mirada.

31 Traducción propia del original: El camino de las madres jóvenes hacia la enseñanza superior: una oportunidad para replantear la narrativa

sus circunstancias no se podrá realizar una política pública efectiva. Expresa *“el potencial de cambio a lo largo de la vida rara vez se reconoce y, sin embargo, tiene importantes implicaciones para la forma en que entendemos la maternidad adolescente”* (37).

Estado del arte en Argentina y México

Tanto la socióloga Edith Pantelides (38) como el antropólogo Ariel Adaszko (9) coinciden en señalar que en América Latina y en especial en la Argentina, el fenómeno del embarazo adolescente comienza a ser visualizado como un *problema* unas décadas más tarde que en Estados Unidos, y es ese el momento en el cual comienzan a aparecer los primeros trabajos de investigación. Remarcan que, igual que sucedió en el país del norte, estas investigaciones han sido financiadas en su mayoría por organismos gubernamentales. La postura de Adaszko, al señalar como dos de los voceros más conspicuos de esta perspectiva, a la Academia Norteamericana de Pediatría y la Sociedad para la Salud del Adolescente a través de sus revista *Pediatrics* y *Journal of Adolescent Health* respectivamente (9) ha sido compartida por su par mexicano Carlos Stern. En palabras del autor mexicano: *“Aun cuando no se ha realizado ninguna investigación para esclarecer las razones y circunstancias que llevaron a definirlo como un problema (...) jugaron un papel destacado las agencias internacionales, en particular el Fondo de las Naciones Unidas para la Población (FNUAP) y diversas fundaciones norteamericanas que habían incluido el tema en sus agendas”* (39).

Ambos autores, como muchos de sus pares latinoamericanos, destacan que la problemática no es similar a la de los países del norte y señalan que suelen trasplantarse a nuestra realidad esquemas conceptuales, supuestos y resultados de investigaciones realizadas en otros países —particularmente en Estados Unidos— en los cuales el embarazo adolescente tiene lugar bajo condiciones muy diferentes (39).

Es escasa la literatura encontrada en América Latina antes de la década del 90 que sea específica al tema del embarazo adolescente y que lo trate como *problema social o de salud pública*. Tanto Pantelides, como Stern en México, coinciden con Furstenberg y con Geronimus, citándolos en sus trabajos de investigación, en destacar que se ha sobredimensionado al embarazo adolescente hasta convertirlo en un *problema social* con el consiguiente efecto negativo de estigmatización que se produjo en las adolescentes.

Stern publica en 1997 el artículo *"El embarazo en la adolescencia como problema público: una visión crítica"* (40),³² desmitificando en su análisis algunos supuestos tenidos por válidos hasta el momento, y plantea lo que según él debe ser tenido en cuenta al hablar de la maternidad adolescente en América Latina. El autor resume y refuta las causas por las cuales las sociedades del norte consideran *problema* al embarazo adolescente. Los resume en cuatro argumentos: "a) su supuesto incremento; b) su contribución al crecimiento acelerado de la población; c) sus efectos adversos sobre la salud de la madre y del niño; y, d) su supuesta contribución a la persistencia de la pobreza." (40). Considera que la visibilización se dio, entre otras cosas, por el crecimiento relativo de adolescentes en la población ("*Baby Boom*"). Junto con ello, aumentó la participación de mujeres que accedieron al sistema de salud público generando la impresión de que el embarazo adolescente había aumentado rápidamente. Mas allá de si estas causas han podido influir, Stern apunta a cambios sociales como la inserción de la mujer en el mercado laboral. Estos cambios sociales tienden a redefinir las normas con respecto a los embarazos, en donde ahora corresponden a la etapa de la adultez, y no a aquella etapa que debe dedicarse al estudio.

En un posterior artículo, publicado en 2003, *"Significado e implicaciones del embarazo adolescente en distintos contextos socioculturales de México: reseña de un proyecto en proceso"* (39). Stern resume: *"una de mis críticas más reiteradas a la definición del "problema" del embarazo adolescente (...) es que aparecían siempre totalmente descontextualizadas. Parecía partirse del supuesto de que se trata de un fenómeno cuyas características son universales y cuyas "causas" y "consecuencias" —estas últimas todas negativas— fueran generalizables. Como si un "embarazo adolescente" significara lo mismo y tuviera las mismas implicaciones para cualquier individuo, comunidad, grupo social o sociedad"* (39) se muestra en consonancia con Adasko, Pantelides, Gogna, Coll en nuestro país y tantos otros autores analizados con anterioridad en los países del norte.

En México se destaca Humberto González Galván, en cuyo trabajo *"Aspectos teóricos para el estudio sociodemográfico del embarazo adolescente"* realiza un pormenorizado análisis bibliográfico acerca de su país, llegando a iguales conclusiones que los autores antes mencionados: *"la construcción del embarazo adolescente como problema de investigación ha respondido, en buena medida, a paradigmas dominantes entre la comunidad científica, los que no siempre logran*

32 Estos artículos luego han sido editados bajo la forma del libro: *El "problema" del embarazo en la adolescencia : contribuciones a un debate* Carlos Stern.

captar, los aspectos esenciales de la situación particular de cada sociedad vinculados al problema tratado" (41).

Años después, en 2014, De Jesús Reyes y González Almontes, reflatán el debate generado por Stern y por González Galván al publicar *"Elementos teóricos para el análisis del embarazo adolescente"* (6). Retoman los grandes tópicos por lo cual en su país el embarazo es considerado un *problema* llegando a conclusiones muy similares a las que sus connacionales llegaron unos años antes donde parecía que el interés estaba puesto más en el gasto del Estado que en una preocupación genuina con respecto de las adolescentes. Señalan *"el abordaje tradicional que se ha preocupado más por las consecuencias para el erario, que por el significado que el embarazo en sí mismo tiene para los adolescentes"*. Los autores remarcán, por último, que *"el embarazo adolescente se tiene que investigar considerando aspectos macro y micro que lo rodean, pues las estructuras demográficas, sociales y políticas, así como el entorno familiar y de pares, permitirán comprender motivaciones, determinantes, causas y consecuencias y, en su caso, posibles intervenciones en política pública que permitan un buen impacto de esta situación en la adolescencia."* Los autores concluyen que considerar al embarazo adolescente como *problema* ha perdido poco a poco validez (6).

Un punto para destacar en estos últimos autores citados es que son quizás los primeros en hacer hincapié en la influencia que ha tenido, en la literatura y en las políticas públicas mexicanas y en sus pares Latinoamericanas, la participación de los Estados en la Conferencia de Población de El Cairo 1994. Citan que: *"fue así como el Estado Mexicano y demás países participantes promovieron medidas para que, en condiciones de igualdad, se pudiera asegurar el acceso universal a los servicios de salud, incluida la sexual y reproductiva. En la agenda pública de México, esto se operacionalizó en la prestación de servicios de salud, en programas y políticas públicas, en la transversalización de la perspectiva de género, en la revisión y modificación de normas oficiales, en el respeto y promoción de las decisiones que toman las personas y parejas en la sociedad"* (6).

En la Argentina es de destacar el trabajo de Edith Pantelides y el de Mónica Gogna, así como los aportes de Graciela Climent.

En su escrito de 1996, la socióloga Edith Pantelides, con amplia trayectoria en el análisis de la fecundidad en Argentina, señala que *"el interés por la sexualidad de los adolescentes, desde el punto de vista de las ciencias sociales, comienza a partir del interés por la fecundidad y, más tarde, se incrementa a raíz de la epidemia del sida"*. En 2004 publica *"Aspectos sociales del embarazo y la fecundidad adolescente en América Latina"* (38) en el cual destaca como razón fundante de

la problematización o visualización del embarazo adolescente al avance de los movimientos feministas de aquella época en donde se impone la preocupación de que las mujeres que así lo deseen tenga la oportunidad de trabajar, estudiar y tener otros objetivos y actividades además de la maternidad, dejando en segundo lugar la preocupación demográfica que se produjo frente a los cambios relativos en la distribución de la fecundidad. Observa, al igual que Stern en México, que la fecundidad de las adolescentes no ha descendido como si lo ha hecho la fecundidad en las mujeres adultas causando la preocupación del sector salud.

Cabe destacar el importante trabajo de investigación liderado en 2005 por Mónica Gogna *"Embarazo y maternidad en la adolescencia: estereotipos, evidencias y propuestas para políticas pública"* (42). Este trabajo de compilación destaca que si bien está ampliamente documentado que el embarazo no es un problema por los motivos que tradicionalmente se le atribuyen, debe ser investigado y analizado a fin de poder llevar adelante políticas públicas que verdaderamente ayuden a las mujeres. *"Creemos que abordar la cuestión del embarazo y la maternidad en la adolescencia en la Argentina es útil y necesario. Fundamentalmente para identificar aquellas situaciones que sin duda son fuente de inequidad y de sufrimiento para muchísimos adolescentes (...) y contribuir a pensar e implementar acciones tendientes a mejorar sus condiciones de vida y sus oportunidades(...)"* y que *el trabajo realizado contribuya al cuestionamiento de visiones "estereotipadas" (adulto-céntricas, sexistas y/o clasistas) que, generalmente, terminan culpabilizando a los adolescentes y diluyendo las responsabilidades de los adultos"* (42).

Merece la pena destacar varias de las investigaciones que ponen foco en el análisis cualitativo, realizados en las últimas dos décadas, con el fin de comprender el punto de vista de las adolescentes y mostrar cuáles son sus percepciones acerca del embarazo y el aborto en la adolescencia.

En 2009 Graciela Climent publica el artículo, *"Representaciones sociales sobre el embarazo en la adolescencia: Perspectiva de las adolescentes embarazadas"*, en el cual a través de una investigación cualitativa intenta descifrar el pensamiento de las jóvenes. En sus conclusiones remarca el efecto negativo que ha tenido el no tomar en cuenta el punto de vista de estas jóvenes: *"Entonces por su magnitud relativa, por sus consecuencias y por los sectores de población a los que afecta, el embarazo en la adolescencia suele ser considerado como un problema social desde los sectores salud, educación y desarrollo social. Al considerarlo así se están aplicando determinados criterios normativos que suponen implícita o explícitamente una valoración negativa del embarazo en la adolescencia"* (43). Siguiendo con esta línea, en su trabajo *"Reflexiones sobre la maternidad durante*

la adolescencia" las doctoras Mahumud et al. coinciden en considerar que *"caracterizar el embarazo adolescente como "problema" sin cuestionar las estructuras de desigualdad y los procesos de vulnerabilización que vienen afectando a los adolescentes y los jóvenes en general, es por lo menos simplista"* (20). Ana Coll, en su artículo *"Embarazo adolescente ¿un Problema?"* publicado en 2001 dentro de la compilación realizada por Solum Donas Burak, *"Adolescencia y Juventud en América"*, destaca también las consecuencias de la estigmatización del embarazo, entre ellas la presión que se suele ejercer sobre las adolescentes para concretar un aborto y descarta que los problemas de salud que el embarazo puede generar sean a consecuencia de la edad per se (18).

Así como Furstenberg en los Estados Unidos en su momento señalaba la dicotomía entre la academia y los hacedores de políticas públicas, pareciera que el mismo fenómeno ha sido vislumbrado a través de las investigaciones llevadas adelante en nuestro país. En *"Embarazo en la adolescencia en Argentina: Recomendaciones de política basadas en la evidencia"* Gogna et al. señalan: *"Esto es particularmente relevante para el caso de Argentina, donde existe una brecha considerable entre el conocimiento generado por los investigadores y la información sobre el embarazo adolescente que poseen decisores, políticos y público en general"* (44).

Como se ha hecho mención anteriormente en la revisión de la literatura surgida en estas últimas décadas en América Latina, se observa la profundización de las posturas del feminismo radical, que consideran que el problema está centrado en las diferencias de poder entre los géneros *"de sexualidades construidas en base a posiciones de poder socialmente construidas."* (45), e inculcadas culturalmente por el denominado *"patriarcado"* y sus consiguientes estructuras de poder.

Con respecto a esta postura es importante destacar lo sugerido por la investigadora Mónica Gogna en su artículo *"Estado del Arte. Investigación sobre sexualidad y derechos en la Argentina"*: *En nuestro medio el concepto "imágenes de género" adquirió gran peso explicativo a la hora de interpretar las mayores dificultades de los adolescentes de clase baja y media bajas para adoptar conductas de prevención y cuidado de la salud reproductiva (...) consideramos que existen otros factores no suficientemente resaltados y/o analizados. Nos referimos en particular a la ausencia de proyectos alternativos (empleo, estudio), a la violencia que en sus diferentes formas (social, familiar, policial) afecta a los adolescentes de los sectores más desprotegidos y a la "noción del tiempo" (lo que algunos autores han dado en llamar la "cultura de la inmediatez" o la "saturación de presente"). (...), el peso otorgado a las "imágenes de género" en*

los estudios reseñados parece opacar la compleja trama de sentimientos en juego (afecto, vergüenza, temor, etc.), la que contribuiría a comprender mejor las dificultades para adoptar "conductas racionales" cuando del comportamiento sexual se trata." (27).

CAPITULO II: MARCO TEÓRICO Y ANTECEDENTES

Para abarcar convenientemente el tema se ha dividido el marco teórico en cuatro apartados:

En el primero para comprender aquello que abarca el termino embarazo adolescente, se aborda el desarrollo del concepto de adolescencia y su evolución histórica, desde la Roma Antigua a nuestros días. Luego se incluyen cifras de embarazo adolescente que permiten realizar un análisis comparativo de los países estudiados.

En el segundo apartado se desarrolla desde la sociología el concepto de problema social.

En un tercer apartado se incluye la influencia que han tenido las Conferencias de Población llevadas adelante por las Naciones Unidas, en la problematización del embarazo adolescente, en especial a partir de aquella celebrada en El Cairo en 1994.

En el cuarto apartado se profundiza los conceptos de Bioética y su tratamiento del tema.

Embarazo adolescente

¿De qué hablamos cuando nos referimos a embarazo adolescente?

La adolescencia ha sido definida como una fase de transición entre la niñez y la edad adulta (46) (47). Existe un consenso en designar a esta etapa como "*poco definida*". En la adolescencia se produce una interacción entre la biología, con cambios físicos que irrumpen a partir de la pubertad, y lo cultural en donde algunos parámetros comunes, como puede ser el aprendizaje de una actividad para ejercer en la vida adulta, interactúan y varían de una cultura a otra. Dado que la persona siempre debe ser contemplada en el contexto en el que se encuentra inserta: una determinada época, sociedad, cultura, etc., la adolescencia no es un

concepto homogéneo. En este sentido, son varios los autores que remarcan que no puede ser tratada de manera uniforme.

Desde un abordaje social Ramon Mendoza Berjano en *"La adolescencia como Fenómeno Cultural"* destaca: *"No es un hecho universal que se dé o se haya dado en todas las sociedades humanas, hay culturas en las que los individuos pasan de ser considerados socialmente niños a ser tratados socialmente como adultos sin pasar por esa transición social relativamente dilatada que denominamos adolescencia, pero lo que si se da en todas las culturas es la necesidad de diferenciar quién es socialmente un adulto, y quién es todavía un niño, necesitado de protección y carente de los derechos y los deberes propios de los adultos en esa sociedad"* (48).

Podemos dar cuenta del significado del término "adolescencia" remontándonos al origen etimológico en la locución latina *adolescere*, que significa crecer, arder, también es carecer de algo, *adolescere*. De acuerdo con la definición de la Real Academia de la Lengua significa: *"Período de la vida humana que sigue a la niñez y precede a la juventud"* (49) por lo que es un término que en principio se refiere a menores de edad.

Mendoza Berjano sitúa el origen histórico del concepto relacionándolo con una etapa intermedia de formación, previa a la adquisición de la plenitud de los derechos ciudadanos: *"la adolescencia generada como etapa social a raíz de una escolarización prolongada más allá de la pubertad fue una creación de la civilización sumeria, la adolescencia como periodo que se inicia en la pubertad y se prolonga hasta que jurídicamente se puede ejercer de adulto fue probablemente una creación de la civilización romana."* (48). Este fenómeno, la adolescencia como etapa prolongada, se profundiza durante la revolución industrial al establecer la educación escolar como ámbito de formación durante la infancia y los años de pubertad.

Agustín Lozano Vicentin, en *"Teoría de teorías sobre la adolescencia"* señala que fue Stanley Hall con su obra *"Adolescence"* la que instaló en Estados Unidos la visión romántica de la adolescencia como periodo difícil: *"describe la adolescencia como un período personal de tendencias contradictorias. El adolescente puede expresar mucha energía y actividad desmedida y alternativamente mostrarse indiferente y desgano; puede pasar de la euforia a la depresión, de la vanidad a la timidez, del egoísmo al altruismo idealista."* (50)³³. Contrasta con

33 Citada en Agustín Lozano Vicentin: Teoría de teorías sobre la adolescencia

esta postura Mendoza Berjano *"la adolescencia, es quizás la etapa del ciclo vital sobre la que se ha difundido una visión más distorsionada desde hace más de un siglo circulan, como válidos y científicos, estereotipos que en realidad carecen de base empírica suficiente y que dificultan la comprensión de esta etapa vital y, también, la comprensión de las potencialidades y necesidades de los propios adolescentes"* (48).

Del trabajo de investigación realizado destacamos los aportes al tema generados por el antropólogo Ariel Adasko, el cual considera importante entender el concepto de adolescente remarcando que no se debe universalizar *"mientras algunas corrientes del campo de la psicología y la pedagogía redefinieron sus perspectivas y hoy la mayoría de los psicólogos rechazan la idea de que la adolescencia es tormentosa y tensa universal e inevitablemente, los discursos dominantes en el campo de la salud siguen ajenos a esta crítica."* (9), marcando las implicancias negativas de realizar generalizaciones sin tener en cuenta que las adolescencias son diferentes en cuanto se enmarcan en un momento histórico particular. También en México Carlos Stern, se refiere a las consecuencias de la homogenización: *"una de mis críticas más reiteradas a la definición del "problema" del embarazo adolescente (...). Parecía partirse del supuesto de que se trata de un fenómeno cuyas características son universales y cuyas "causas" y "consecuencias" —estas últimas todas negativas— fueran generalizables. Como si un "embarazo adolescente" significara lo mismo y tuviera las mismas implicaciones para cualquier individuo, comunidad, grupo social o sociedad"* (39).

Al margen de estas consideraciones, la Organización Mundial de la Salud (OMS) (51) adopta una definición estática y universal del término. Considera que la adolescencia es el periodo de vida comprendido entre los 10 y los 19 años, momento en el cual se realiza la transición de la niñez a la adultez.

Embarazo adolescente en cifras

Siguiendo el límite de edad establecido por la OMS (52), en esta investigación nos referiremos a jóvenes que han dado a luz hasta los 19 años, con la excepción de Reino Unido ya que los guarismos que registran en dicho país corresponden a madres menores de 18 años. Debe aclararse la diferencia que hay entre **embarazo y maternidad adolescentes**: no todo embarazo adolescente llega a su término, dado que es posible que acontezca un aborto espontáneo o provocado. La mayoría de los países no llevan cifras oficiales acerca de los abortos (53) lo cual puede generar una distorsión a la hora de establecer conclusiones.

El informe de la OMS (52) refleja que a partir del año 2000 las cifras de embarazo adolescente han comenzado a disminuir: *“A nivel mundial, la tasa de nacimientos en la adolescencia³⁴ ha disminuido de 64,5 nacimientos por cada 1000 mujeres en el año 2000 a 41,3 nacimientos por cada 1000 mujeres en el 2022. Sin embargo, las tasas de cambio han sido desiguales en diferentes regiones del mundo, con disminuciones más lentas en las regiones de América Latina y el Caribe, y África subsahariana (...) con 99,4 y 52,1 nacimientos por cada 1000 mujeres respectivamente, en 2022”* (52)

Estados Unidos: La tasa de embarazo adolescente ha venido declinando. En 1990 fue 52,2³⁵, y en 2019 17,6 nacimientos por cada 1000 jóvenes³⁶.

Reino Unido: En 1998 la tasa de embarazo en menores de 18 años fue de 46.6; en 2011 30.6 y, la última cifra publicada en 2021, 13,2 concepciones cada 1000 adolescentes. Es esta la más baja registrada desde que comenzó a llevarse estadísticas en 1969 (54)³⁷.

México: De acuerdo con el INEGI, en el trienio 2006-2008 la tasa de embarazo adolescente era de 70.9 por cada mil mujeres de 15 a 19 años; para 2011-2013 se incrementó a 77 nacimientos, y en el trienio 2015-2017 fue de 70.6.

Argentina: La tasa de fecundidad en el año 1991 fue de 69.9; 33,6 en el año 2010 y 15.5 para el año 2020. Cabe destacar, que durante el período comprendido entre 2014 y 2021, según los últimos datos disponibles de la Dirección Nacional de Estadísticas e Información de la Salud (DEIS), los embarazos adolescentes descendieron abruptamente en un 59% pasando de 116.952 a 47.630, de la mano de políticas públicas que han propiciado la anticoncepción de largo plazo (55) y en gran medida debido a la introducción a partir de Julio del 2014 del implantes subcutáneos como método anticonceptivo (56).

34 La tasa específica de fecundidad indica el número de nacimientos vivos por cada grupo de 1.000 mujeres de determinada edad durante un año determinado

35 https://www.cdc.gov/nchs/data/hestat/teenpreg1990-2002/teenpreg1990-2002_tables.pdf#2. Consultado el 11/09/2023

36 <https://www.cdc.gov/teenpregnancy/about/index.htm> . Consultado el 11/09/2023

37 <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity>. Consultado el 11/09/2023

2- Qué se entiende por Problema Social

Guillermo O'Donnell y Oscar Oszlak al referirse al estudio de las Políticas Públicas y sus impactos en América Latina en 1976 señalan que: *"Una Política Estatal o Pública, la concebimos como un conjunto de acciones y omisiones que manifiestan una determinada modalidad de intervención del estado en relación con una cuestión concreta que concita la atención, interés o movilización de otros actores en la sociedad civil. De dicha intervención puede inferirse una cierta direccionalidad, una determinada orientación normativa, que previsiblemente afectará el futuro curso del proceso social hasta entonces desarrollado en torno a la cuestión"* (57).

Como sintetiza también Federico Suárez en *"Problemas Sociales y Problemas de Programas Sociales Masivos"* una política estatal, no es una respuesta aislada, sino un conjunto de iniciativas para un momento histórico específico, en un determinado contexto que pretende dar solución a determinado problema de un sector de la sociedad. Lo cual nos lleva a adentrarnos a la definición o aproximación al concepto de **"Problema Social"**. Suárez lo define como *"una condición que afecta a un número significativamente considerable de personas, de un modo considerado inconveniente y que según se cree debe corregirse mediante la acción social colectiva"* (58). Destacamos dentro de esta definición los siguientes puntos: La presencia de una **condición**, en donde deberíamos ver quiénes son los que sufren esa condición, y dentro de ellos quienes tienen voluntad de que la misma se modifique. Luego, la condición debe ser **considerada perjudicial** para un gran número de personas y la misma debe poder ser **solucionada o paliada** por medio de una acción colectiva correctora. También nos recuerdan O'Donnell y Oszlak en la citada obra que ninguna sociedad posee la capacidad ni los recursos para resolver todas las listas de necesidades y demandas de sus integrantes. Solo algunas de las mismas podrán ser problematizadas para que luego pueda "hacerse algo" al respecto y se incluyan en la agenda de problemas socialmente vigentes.

Es dentro de este contexto que cabe preguntarse cómo fue la génesis que logró llevar al embarazo adolescente desde una situación socialmente aceptada o por lo menos ignorada dentro de la sociedad hasta convertirlo en un problema social merecedor de Políticas Públicas y Programas de acción específicos con la consiguiente asignación de partidas presupuestarias que ello conlleva.

La "Problematización" del embarazo adolescente

En 1976 en Estados Unidos el Instituto Alan Guttmacher tituló un informe: *"Once millones de adolescentes: ¿Qué se puede hacer con la epidemia de embarazos adolescentes en Estados Unidos?"* (59) (60), dando con ello lugar a la Administración Carter para poder avanzar con las primeras leyes destinadas específicamente a disminuir el embarazo adolescente. En 1999, Tony Blair en Reino Unido al presentar el Programa de Prevención al Embarazo Adolescente (TPS) de la Social Exclusion Unit se refirió al él como un *"vergonzoso récord"* (13). Mientras que, en los Estados Unidos en su discurso frente a la Nación en 1995 el presidente Bill Clinton habló del mismo tema como *"el problema más urgente"* al que se enfrentaba su gobierno (1) (29).

Sistemáticamente los informes de la OMS y de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) vienen hablando del *"flagelo"* del *"embarazo adolescente"*, con informes que lo asocian con la espiralización de la pobreza, la deserción escolar y graves consecuencias en la salud del neonato y la madre. *"El embarazo en la adolescencia tiene un efecto profundo en la trayectoria de vida de las adolescentes. (...) y contribuye a perpetuar los ciclos intergeneracionales de pobreza y mala salud"* (61).

El Banco Mundial en su informe del 2013 también sugiere que *"La pobreza y la falta de oportunidades están directamente asociadas con el embarazo adolescente y la maternidad temprana, que pueden convertirse en impedimentos para que las mujeres aprovechen al máximo sus oportunidades de desarrollo (...) la maternidad temprana puede tener implicaciones que fomenten círculos viciosos de pobreza entre generaciones, exclusión social y altos costos sociales. Atender este reto demandará políticas mejor diseñadas que tomen en cuenta la complejidad del fenómeno"*, (62).

Muchos son los autores que hasta nuestros días se preguntan cómo una situación aceptada por la sociedad luego se convierte o construye en problema social (11) (1) (10) (63). Siguiendo a Ariel Adaszko, la introducción del embarazo en la adolescencia como un *problema* de salud pública, surge en la década del '60, acompañando los cambios sociodemográficos, económicos, culturales, e ideológico-políticos que tuvieron lugar tras la Segunda Guerra Mundial (9).

En Estados Unidos, Furstenberg nos señala que la visibilización del nuevo problema fue desarrollándose con la conjunción de tres acontecimientos específicos de post guerra: Primero señala al resultado del llamado *"baby boom"* que generó que en la década del 60 la población adolescente fuera más alta y por ende se

registrara más embarazos. Segundo se produjo una caída de la maternidad en el segmento de las mujeres de mayor edad. Por último, siendo quizá el factor que más influyó, fue que a partir de la década del 60 una amplia mayoría de adolescentes embarazadas comenzó a optar por evitar el matrimonio, aumentando sensiblemente la visibilidad del fenómeno (1). En la sociedad americana la tendencia a postergar el matrimonio comienza verificándose primordialmente en la población negra. Furstenberg señala: *"En la década de 1960, los niveles de inestabilidad conyugal y maternidad fuera del matrimonio entre los negros eran notablemente más altos que los niveles comparables entre los blancos"* (1). Siendo este segmento social el más desfavorecido económicamente se asoció rápidamente el fenómeno del embarazo adolescente con la espiralización de la pobreza.

Paralelamente, se da lugar a los primeros fondos públicos asignados para estudiar el *nuevo fenómeno* lo cual se materializa en los primeros estudios de investigación acerca del tema, liderados por *Risking the Future* entre otros, profundizándose con ello la visión estereotipada de la joven *"problemática"* adolescente embarazada. Al ser analizados con posterioridad, al decir de Furstenberg, muchos de estas investigaciones presentaban errores metodológicos sistemáticos, sobre todo en la selección de los candidatos, pero cuando en la década del 90 esos errores fueron corregidos ya se había reforzado en la sociedad el estereotipo de la madre adolescente como autora de la pobreza. *"Los diseños de investigación y las técnicas estadísticas que se emplearon en la primera generación de investigaciones no abordaron adecuadamente que parte de las desventajas asociadas a la maternidad prematura se debían a estos problemas preexistentes. Así pues, la investigación en ciencias sociales reforzó en general el estereotipo del padre adolescente como autor de la pobreza"* (1).

3- Incidencia de la Conferencia sobre Desarrollo y Población El Cairo 1994

La Dra. María Luisa Di Pietro en *"Sexualidad y Procreación Humana"* (64) señala que fue la Conferencia celebrada en Belgrado (1965) en la cual se sugirió por primera vez la utilización de la esterilización y la contracepción como métodos para el control de los nacimientos. Con posterioridad, podemos destacar a la Conferencia celebrada en El Cairo (1994) como aquella en la cual se produce un cambio de dirección y es a partir de la misma en la que se comienza a considerar la problemática poblacional no tanto en sus aspectos demográficos sino con un enfoque de derechos humanos y, más específicamente, derechos de la mujer.

Cabe destacar en la citada Conferencia el papel que tuvo la Santa Sede y una minoría de países, entre los que se encontraba la Argentina, por su participación en defensa de la vida, habiendo sido esto crucial para contrarrestar a los grupos feministas que abogaron por incluir al aborto como método para reducir la natalidad.

Los medios de la época destacan el "intenso e inusual" trabajo diplomático previo llevado adelante por el Papa Juan Pablo II. El diario el País de España titula: "Dieciséis años de un pontificado que lanza ahora su más polémica ofensiva internacional" (65) en alusión a las conversaciones que venía realizando el Papa Juan Pablo II con los altos mandatarios de los países participantes. De manera excepcional, Su Santidad les envía a los presidentes una carta con su puño y letra. En ella señala: "La única respuesta a la cuestión demográfica (...) parece reducirse a la promoción de un estilo de vida cuyas consecuencias —si fuera aceptado como modelo y plan de acción para el futuro—, podrían revelarse especialmente negativas". (...). "la concepción de la sexualidad que subyace es totalmente individualista, en la medida en que el matrimonio aparece como algo superado. Ahora bien, una institución natural tan fundamental y universal como la familia no puede ser manipulada por nadie" (66). No es menor la preocupación expresada por el Papa Juan Pablo II con respecto a los capítulos destinados a la juventud: "¿Cómo no pensar en los jóvenes? ¿Qué se les propone? Una sociedad constituida por cosas y no por personas; el derecho a hacer todo, desde la más tierna edad, sin límite alguno, pero con la mayor seguridad posible." (66).

Paralelamente a la misiva enviada a los mandatarios, le envió una carta a la secretaria general de la Conferencia Internacional, Sra. Nafis Sadik. En ella marca su postura acerca de lo que deberían ser las políticas demográficas. Su Santidad escribe: "es importante que cualquier discusión sobre políticas demográficas tenga en cuenta el desarrollo actual y futuro de las naciones", remarca "todo desarrollo digno de este nombre ha de ser integral, es decir, ha de buscar el verdadero bien de toda persona y de toda la persona. El auténtico desarrollo no puede consistir en la simple acumulación de bienestar (...)" (67).

En sus intervenciones se pueden destacar tres puntos concretos en los cuales pone la preocupación Su Santidad: El primero el aborto, cuya práctica no estaría limitada. El segundo, una concepción individualista de la sexualidad y por último la liberalización de las costumbres sexuales de los adolescentes.

Las intervenciones de la Iglesia tuvieron sus frutos y se logró frenar la inclusión del aborto en la redacción de los documentos finales y del Programa de Acción.

A posteriori de El Cairo, en 1995, se celebra en Pekín la Conferencia sobre La Mujer y La Igualdad de Género. A partir de esta última se consolidan los llamados "Derechos Humanos de cuarta generación". Categoría dentro de la cual se ha querido incluir al derecho al aborto como un derecho humano fundamental de la mujer³⁸. Gamboa Bernal al analizar la evolución de los derechos humanos sostiene que éstos se instrumentalizan logrando con ello darle un piso jurídico y alcance global a intereses específicos utilizando un lenguaje cargado de eufemismos donde se crean conceptos nuevos como salud sexual y reproductiva entre otros tantos. *"Las estrategias que utiliza la ONU son muy diversas. Algunas de estas tácticas son las siguientes: establecer y promover planes de acción nacionales; lograr que las recomendaciones se conviertan en políticas vinculantes"* (68). Es de esta manera como a través del Programa de Acción Cairo 95 y de los subsiguientes hasta llegar a la actual agenda 2030 los países van incorporando en sus políticas prácticas antinatalistas dentro de sus políticas públicas.

4- Bioética

Personalismo Ontológico

El personalismo filosófico es un movimiento amplio que nació a principios de siglo XX. Según uno de sus fundadores, E. Mournier nace *"como respuesta a la expansión de la erupción totalitaria, ha nacido de ella, contra ella y acentúa la defensa de la persona contra la opresión de esos sistemas"* (69). Como perspectiva, opone al idealismo y al materialismo abstracto un realismo espiritual. La Dra. Lukac considera este movimiento ha sido *"más que un sistema filosófico, una actitud vital que considera a la persona como valor supremo y principio fundamental para la explicación de la realidad"* (70). Mournier destaca que la *"la persona no es una célula, ni aun social, sino una cima de donde salen todos los caminos del mundo"* (69). El hombre se contempla bajo todas las dimensiones, corporal, espiritual y trascendente, oponiéndose así a cualquier individualismo contemporáneo donde la persona se convierte en un ser para sí mismo, encerrado en su yo predominante e incapaz de salir al encuentro del otro.

Siendo el personalismo un movimiento amplio, que presenta exponentes de corte existencialista, como Marcel, y otros que hacen hincapié en el devenir de la persona a través de sus actos, Mons. Sgreccia basa la Bioética Personalista en una

38 A la fecha de redacción de este trabajo, Francia se convirtió en el Primer país de occidente en incluir al aborto en su constitución como derecho fundamental

concepción ontológica para entender a la persona (70). Toma para ello la clásica definición de persona de Boecio *"sustancia individual de naturaleza racional"* y funda en ella las bases necesarias para establecer criterios objetivos de valoración y no caer en subjetivismo ético. Fundamenta la dignidad del ser humano en su esencia y no en los hechos fácticos. Ahí está la antropología de referencia que permite tener un criterio de discriminación entre lo que es técnica y científicamente posible y lo que es lícito éticamente (71).

Se es persona por el origen, no por el ejercicio de sus capacidades las que puede estar o no presente en determinado momento. De manera que a partir de la existencia de un ser humano (fecundación), se es persona cualquiera sea el estado de madurez intelectual. La dignidad del cigoto es idéntica a la del anciano, y lo es, no por sus capacidades operativas, sino porque ambos pertenecen a la misma categoría de ser, cuya vida trasciende después de la muerte.

Es fundamental reconocer que la persona humana es una corporeidad y espiritualidad unidas *"la persona es ante todo un cuerpo espiritualizado un espíritu encarnado, que vale ante todo por lo que es y no solo por las opciones que lleva"* (72). Nos alejamos así de todo dualismo en el cual cuerpo y espíritu son dos *"esencias"* separadas, imprescindibles, pero que corren por caminos paralelos. La frase *"mi cuerpo es mío"* tan utilizada por el feminismo de los años 70, de donde se desprende el concepto de que el cuerpo me pertenece en el sentido posesivo, es contrapuesta por esta otra visión de que yo soy mi propio cuerpo, mi cuerpo me integra como persona, y no dispongo de él como se dispone de una cosa. Podemos decir *"yo tengo un cuerpo"* pero de modo impropio, en sentido propio es más correcta la afirmación *"yo soy mi cuerpo"* (73). Frente a la concepción materialista y/o utilitarista de la vida, donde el cuerpo es considerado un objeto, algo que se posee y del cual el hombre puede disponer de la manera que considere oportuno, se nos presenta el Personalismo Ontológico con una visión antropológica donde el cuerpo *"es"* la persona, la existencia.

Cada ser humano se enfrenta al mundo a través de su propia corporeidad, por medio de su cuerpo realiza su experiencia de vida. Cada uno con sus propios rasgos particulares como resume la Dra. Lukac: *"El ser humano no inventa ni crea su corporeidad, sino que se halla viviendo en un cuerpo que no ha elegido"* (70). La concepción de la persona tiene implicancias concretas en el plano de la sexualidad ya que existe una relación sexo-persona (74). La visión personalista entiende a la sexualidad como un componente estructural de la persona humana en donde el cuerpo no existe si no está sexuado y esta condición sexuada marca toda la persona. Mons. Sgreccia señala que *"el cuerpo transcribe la fisonomía profunda"*

de todo ser humano” y la Dra. Di Pietro lo resume “se trata de un hecho, de una diferencia no solo biológica y fisiológica, sino que atañe a toda la experiencia-autoconciencia del individuo” (64).

Esta visión antropológica de la persona humana junto con los invalorable aportes del Magisterio de la Iglesia son los que considera Mons. Sgreccia necesarios tomar como marco de referencia al encarar los temas que atañan a la sexualidad y procreación humana. Comenzando con la Encíclica Humanae Vitae, en la cual proféticamente, el Papa Paulo VI alertaba acerca de los problemas que originaría la introducción de las pastillas anticonceptivas en la vida de la mujer y la sociedad. Esa misma doctrina la encontramos plasmada luego en el documento conciliar Gaudium et Spes al referirse a la Paternidad Responsable, la Declaración sobre el aborto de 1974, luego el documento pastoral Donum Vitae en 1987 y en 1995 la siempre actual Evangelium Vitae. Es necesario recorrer el camino llevado adelante por el Magisterio de la Iglesia a lo largo de las décadas en donde ha mantenido una sola visión, un solo objetivo y una continuidad doctrinal inamovible en lo que se refiere a la sexualidad humana. Defendiendo al matrimonio legítimo, a la dimensión unitiva y procreativa del acto conyugal y a la responsabilidad procreadora de los cónyuges y condenando a su vez al aborto, la anticoncepción, a los métodos de esterilización y a la fecundación artificial.

Dentro de los Principios Bioéticos sustentados por el Personalismo Ontológicamente Fundado tres interesan específicamente en esta investigación por su relación con el embarazo adolescente:

- Defensa de la Vida física
- Libertad y Responsabilidad
- Sociabilidad y Subsidiariedad.

Como destacábamos anteriormente, el Personalismo sienta sus bases antropológicas en la dignidad de la persona humana, y esta, la persona, no puede existir sin su cuerpo y es así como el primer principio a defender ha de ser la vida física. Es imposible validar la supresión deliberada de cualquier persona en favor de la vida ajena o de mejores condiciones ya que la persona es una totalidad de valor en sí misma, no una mera parte de la sociedad (72). En palabras de Mos. Sgreccia *“es necesario subrayar que el respeto de la vida, así como de su defensa y promoción representan el primer imperativo ético para del hombre para consigo mismo y para con los demás” (72).*

Pasando al principio de libertad y responsabilidad, Antes que el derecho a la libertad está el derecho a la defensa de la vida (72). vale la pena resaltar que la libertad no puede existir si no es dentro de una vida. Juan José García destaca: *"cuando la libertad suprime la vida es una libertad que se suprime a sí misma"* (75). El hombre es libre para hacerse el bien a sí mismo y hacia los demás. No puede celebrarse la libertad sin la responsabilidad. La libertad permite hacerse cargo de la propia vida y de la de los demás. Señala Mons. Sgreccia *"La Bioética no puede ser una Bioética simplemente del libertinaje, de una libertad sin responsabilidad sino, por el contrario, debe ser una Bioética de la responsabilidad"* (73).

En el marco de la Bioética Personalista Ontológicamente Fundada, adquiere especial relevancia el principio de Sociabilidad y Subsidiariedad. La persona esta inserta y se desarrolla en sociedad, Y es por ello que ser debe respetado y promovido el bien que las personas asociadas realizan y se refleja en la comunidad. En términos prácticos implica la ayuda a aquellos que no pueden ayudarse por sí mismos, que no tienen posibilidad de buscar lo necesario para su alimentación, su salud, su instrucción. Como nos señala el Prof. Dr. Insua (76) está en el principio de subsidiariedad el tomar a la vida como bien social, y la promoción del bien común para lograrlo.

A la luz de esta filosofía, el embarazo adolescente concebido como un "problema" pareciera vislumbrarse justamente como una consecuencia de las políticas anti-vida, esa *"antilife mentality"* a decir de Mons. Sgreccia (72), y de las políticas demográficas propuestas en la Conferencia de El Cairo. Vale volver a mencionar las palabras de Juan Pablo II a los mandatarios de los países *"¿cómo no pensar en los jóvenes? ¿Qué se les propone? Una sociedad constituida por cosas y no por personas; el derecho a hacer todo, desde la más tierna edad, sin límite alguno, pero con la mayor seguridad posible."* (66). La sociedad moderna ha optado por no ayudar a los jóvenes a encauzar sus instintos en aquellos momentos en los cuales más necesitan de una guía, sino por promover conductas irresponsables acompañados del uso de anticonceptivos y en su defecto, frente a un embarazo inoportuno recurrir al aborto.

Principalismo

La Bioética Principalista nace como resultado del trabajo conjunto que Tom Beauchamp y James Childress plasmaron en su libro *"Principles of Biomedical Ethics"*. Publicado en 1979, en ella desarrollan las bases de la Bioética anglosajona o Principalismo. Los autores generaron una especie de "Paradigma" ético, por medio del cual intentan ayudar a aquellos que trabajan en el campo de la salud frente a casos concretas. Los puntos fundamentales para la toma de decisiones

se centran en que no existen normas intrínsecas a la práctica médica, hay cuatro principios básicos: Autonomía, Beneficencia, No maleficencia, y Justicia que serán los que ayudan y orientan en la resolución de un caso concreto. La formulación de estos principios intenta ser independiente de cualquier filosofía de fondo, creando un lenguaje común para la bioética internacional y han sido concebidos como un punto de partida. Son "*prima facie*" obligan siempre a menos que entren en conflicto con el otro, en cuyo caso serán las circunstancias particulares las que deban tenerse en cuenta en la toma de decisión. Autores indiscutidos en el mundo anglosajón, han sido imprescindibles en el nacimiento de la Bioética (77).

El principio de autonomía se basa en el derecho de la persona a la autodeterminación mediante el cual se debe respetar la decisión del paciente. García lo resume: "*En el ámbito médico significa que los valores, criterios y preferencias del enfermo gozan de prioridad en la toma de decisiones, en virtud de su dignidad como sujeto*" (75). Este principio fundamenta el consentimiento informado, así como también el rechazo o aceptación de un tratamiento médico. En el análisis de este, la Dra. Lukac nos recuerda: "*el principio aludido suele identificarse con el derecho que cada paciente tiene para hacer lo que quiera en lo referente a su vida y a su salud. Visto de este modo, este supuesto principio implica la negación de todo orden moral, pues la voluntad no se subordina a él en la medida en que se proclama autónoma con respecto a la moralidad*" La Dra. Lukac plantea con ello la licitud del paciente de disponer de su existencia (78).

Analizando el principio de beneficencia, este respondería al fin primario de la medicina, que es promover el bien para el paciente. Se presenta acá el problema acerca de lo que el paciente puede entender por beneficio o perjuicio, lo cual queda librado a la valoración netamente personal sin un parámetro objetivo donde se sustente tal decisión. Por otra parte, La Dra. Lukac. remarca, y es oportuno citarlo en este momento, que en ningún momento se expresa a través de este principio la prohibición de causar daño, y es por ello por lo que al utilizarse puede dar por resultado una acción que importe un daño al prójimo (78), marcando con ello el trasfondo utilitarista que subyace.

El principio de no maleficencia nos obliga a no dañar a los demás. Es imperativo hacer el bien y evitar el mal.

El Principio de justicia se refiere a la obligación de igualdad en los tratamientos médicos y, respecto al Estado, a la distribución equitativa de los servicios de salud en la comunidad. Según la perspectiva Principialista es el principio rector para decidir a qué individuos adjudicar determinadas terapias. Debiéndose luchar por una distribución justa y equitativa de los siempre limitados recursos sanitarios para

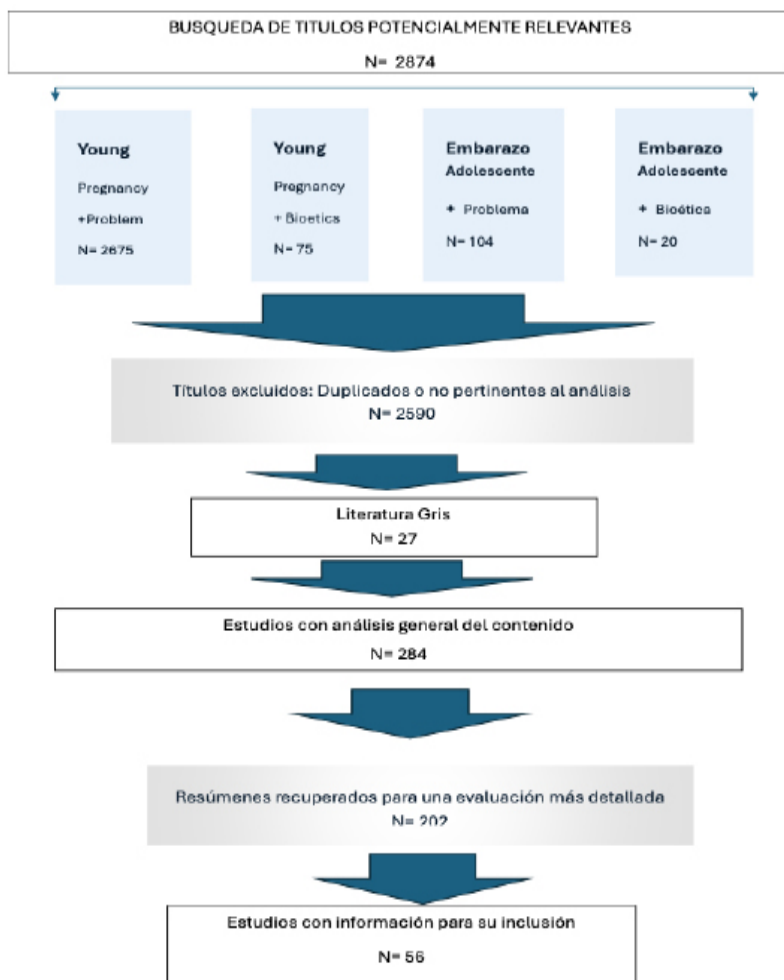
conseguir el máximo beneficio para la comunidad, evitando las desigualdades en la asistencia sanitaria (75).

Al analizar el concepto de justicia sobrevuela el origen liberal de esta postura y nos acercamos a un concepto utilitarista de Justicia en donde todo aquello que no sea beneficioso para la sociedad podrá ser descartado. Beauchamp y Childress apoyan su postura en las filosofías de Rawls y Nozick, ambos liberales, de formación analítica con raíces en el utilitarismo y el contractualismo.

Es oportuno destacar las falencias encontradas a estos principios: Primero, carecen de una antropología de base que ayude a su interpretación y luego, carecen de orden jerárquico, motivo por el cual queda en la subjetividad del que evalúa la prioridad de un principio sobre el otro. Mons. Sgreccia considera al respecto que *"en cuanto que estando desvinculados de una teoría ética unificada carecen de una correlación sistemática y a menudo entran en conflicto entre sí"*. Mons. Sgreccia continua en su reflexión señalando que *"el paradigma "Principialista" poniendo atención sobre la aplicación de los principios en la práctica, corre el riesgo de olvidar la experiencia moral"*. Si bien destaca el gran aporte que ha sido su sencillez metodológica y la unificación de conceptos (72).

CAPITULO III: TRABAJO DE CAMPO

De los 2874 trabajos de investigación que surgieron de las búsquedas originales han quedado 56 los que han sido el eje de esta investigación.



A través de las siguientes tablas se detalla el análisis de los artículos elegidos para llevar adelante esta investigación:

Tabla1: Autores mas prominentes contrarios a considerar el embarazo adolescente un Problema Social y/ o de Salud Pública. Estados Unidos y Reino Unido.

Tabla 2: Principales autores latinoamericanos.

Tabla 3: Aportes desde la Bioética.

Tabla 1: Autores más prominentes contrarios a considerar el embarazo adolescente un Problema Social y de Salud Pública

Estados Unidos				
Autor	Obra Principal	Especificidad	Citaciones ¹	Aporte
Furstenberg 1976	- Reevaluating the Costs of Teenage Childbearing - Teenage Childbearing as a Public Issue and Private Concern	Análisis con mellizas Análisis continuo durante 4 décadas	1841	Es el autor con más trabajos realizados en este campo. Señala que las consecuencias del Embarazo adolescente son casi imperceptibles. Reconoce la influencia negativa que han tenido los primeros investigadores en consolidar una posición hegemónica. Hace una relación entre la aceptación del embarazo adolescente y perspectivas de progreso en las jóvenes. Remarca que la amplia mayoría de las madres se sintió contrariada al enterarse de su embarazo pero luego cambio el sentimiento y la llegada del mismo fue fuente de alegría.
Vintakis 1981	An "epidemic" of adolescent pregnancy? Some Historical considerations	Análisis histórico	186	Señala que los políticos no han tenido en cuenta el contexto histórico y han considerado un problema a algo que no lo era. Pionero en identificar al Instituto Alan Guttmacher detrás de los informes que instalaron el embarazo como <i>Problema</i> en la sociedad.
Geronimus y Korenman 1991	The socioeconomic consequences of teen childbearing reconsidered.	Análisis con hermanas	987	Depura el sesgo que presentaban las anteriores investigaciones. Su análisis fue innovador y marcó un hito al lograr comparar mujeres de similar estrato social.
Luker 1991	- Dubious Conceptions - Dubious Conceptions: The controversy over teen pregnancy	Análisis sociológico	1353	Expresa que la raíz puritana de la sociedad americana magnifica el evento del embarazo adolescente hasta considerarlo un problema. Se plantea: Qué significa estar lista para tener hijos? La pregunta debería ser "tener un hijo siendo adolescente trae alguna nueva consecuencia"
Hotz, McElroy y Sanders 1997	The impacts of teenage childbearing on the mother and the consequences of those impacts for government	Análisis con mujeres que han sufrido un aborto espontáneo	257	Su análisis tiene el objetivo de saber si este grupo de mujeres debía recibir subsidios del gobierno. Se plantean la siguiente pregunta: ¿si las jóvenes hubieran decidido postergar la maternidad como hubiera sido su desarrollo posterior considerando el entorno socioeconómico estable? Destacan que en el análisis de largo plazo, los efectos para el fisco son imperceptibles. Y eso es por el tipo de trabajo al que acceden las embarazadas.

¹ Se utiliza como estadística la cantidad de citas según el portal www.researchgate.net. La cual coincide con Google. La cantidad de citas corresponde solo al artículo seleccionado

Autor	Obra Principal	Especificidad	Citaciones	Aporte
Hoffman 1998	• Teenage Childbearing Is Not So Bad After All...Or Is It? A Review of the New Literature • Teen Childbearing and Economics: A Short History of a 25-Year Research Love affair	Revisión Bibliográfica Revisión 25 años después	416	Considera muy importante no homogeneizar a las adolescentes. Marca un punto al considerar que ningún académico está tomando en cuenta los cambios culturales. Hoffman es un autor que cambia su postura a lo largo de las décadas de análisis. Considera que si bien el efecto de un embarazo adolescente no es neutro, no es como lo considero Campbell en los 70.
Mollborn 2007	Making the Best of a Bad Situation: Material Resources and Teenage Parenthood	Análisis cuantitativo	152	Remarca la influencia que ejerce sobre las jóvenes embarazadas la sociedad de consumo. Las jóvenes perciben que serán bien vistas en su rol materno en tanto logren un estándar adecuado de bienestar económico, pasando la edad a un segundo plano.
Díaz And Fiel 2017	The Effect(s) of Teen Pregnancy: Reconciling Theory, Methods, and Findings	Análisis cuantitativo y revisión bibliográfica	171	Considera que en las comunidades donde hay más embarazos son las poblaciones en las cuales el costo de oportunidad de postergar el estudio superior es bajo, aquellas de menores ingresos y donde la "penalidad social" por llevar adelante un embarazo adolescente es menor. Las consecuencias dependerán de las herramientas que cada mujer tenga para llevar adelante la maternidad y las mismas dependen del entorno en el cual han crecido y como han sido acompañadas durante este evento.
Moseson 2019	"Society is, at the end of the day, still going to stigmatize you no matter which way": A qualitative study of the impact of stigma on social support during unintended pregnancy in early adulthood	Análisis cuantitativo y revisión bibliográfica	35	Concluye que el estigma experimentado durante un embarazo no planificado en la adolescencia es a vez perjudicial y como consecuencia las jóvenes retrasan el anuncio de estado lo cual repercute en su salud y la del niño.
Barker Subramanian Selman 2019	Gender Perspectives on Social Norms Surrounding Teen Pregnancy: A Thematic Analysis of Social Media Data	Análisis cualitativo a través de redes sociales	7	Sostiene que las normas de la sociedad contra el embarazo adolescente crean un entorno social de estigma, de vergüenza y de dificultades en la vida de las jóvenes.

Tabla 1 (cont.): Autores más prominentes contrarios a considerar el embarazo adolescente un problema social y de Salud Pública. Reino Unido

Autor	Obra Principal	Especificidad	Citaciones ¹	Aporte
Bronars and Groger 1993	The Socioeconomic Consequences of Teenage Childbearing: Findings from a Natural Experiment	Análisis cuantitativo	226	Utiliza como control madres que han tenido mellizos con aquellas que han tenido un solo hijo. Encuentra una consecuencia de la maternidad joven que es solo significativa en las madres negras.
SmithBattle 1995	Teenage mothers' narratives of self: an examination of risking the future	Análisis cualitativo	79	Hace un análisis crítico de <i>Risking the Future</i> . La maternidad provee un fuerte impulso hacia la madurez ya que les da a algunas madres sensación de propósito en la vida
Cunnington 2001	What's so bad about teenage pregnancy?	Revisión bibliográfica de artículos médicos.	244	Descarta que los problemas médicos en mayores de 15 años sean causados por la edad del embarazo.
Lawlor and Shaw 2002	Too much too young	Artículo de difusión	249	Profundizan el debate cuestionando que el Embarazo adolescente sea un problema de Salud. Expresan que los políticos reflejan los imperativos culturales y económicos actuales.
Arai 2003	British policy on teenage pregnancy and childbearing: the limitations of comparisons with other European countries	Revisión Bibliográfica	92	Considera importante remarcar que los políticos no utilizaron las políticas para paliar los problemas económicos que rodean a la jóvenes que se embarazan ya que consideraron que el problema del embarazo adolescente era más una falta de instrucción o "ignorancia" que un problema de bajas expectativas económicas.
Bonell 2004	Why Is Teenage Pregnancy Conceptualized as a Social Problem? A Review of Quantitative Research from the USA and UK	Revisión Bibliográfica	205	Realiza una comparación con el objetivo de establecer similitudes y diferencias en el análisis del embarazo adolescente entre Reino Unido y USA. Destaca es que en Reino Unido el tema es estudiado a raíz de los problemas de salud mientras que en USA los estudios se centran en determinar los problemas socioeconómicos y el aporte que debe hacer el estado para mantener a las jóvenes.

¹ Se utiliza como estadística la cantidad de citas según el portal www.researchgate.net. La cual coincide con Google. La cantidad de citas corresponde solo al artículo seleccionado

Autor	Obra Principal	Especificidad	Citaciones	Aporte
Graham and McDermott 2005	Qualitative Research and the Evidence Base of Policy: Insights from Studies of Teenage Mothers in the UK	Revisión bibliográfica	205	Apoya la necesidad de incorporar el análisis cualitativo. Destaca la importancia que tiene la maternidad temprana en la construcción de una identidad adulta. En los estratos de bajos recursos la maternidad les da a las jóvenes una sensación de seguridad y pertenencia frente a la ganancia que obtienen al alcanzar una buena educación. Remarca la importancia de la resiliencia en las madres.
Duncan 2007	What's the Problem with Teenage Parents? And What's the Problem with Policy?	Revisión bibliográfica	399	Considera que los políticos al usar análisis cuantitativo no entienden bien las características del problema por lo que deberían utilizar más análisis cualitativo. Afirma que no se debe generalizar a las adolescentes. Destaca la diferencia entre embarazo no planeado pero aceptado. Considera que las leyes parecerían tener un objetivo eugenésico
Hawkes 2012	Age at Motherhood and Child Development: Evidence from the UK Millennium Cohort	Análisis con mellizas	44	Corroboró la poca incidencia de la edad de la madre en los resultados socioeconómicos.
Hoggart 2012	'I'm pregnant ... what am I going to do?' An examination of value judgements and moral frameworks in teenage pregnancy decision making.	Interrelación de tres análisis cualitativos	75	Analiza la toma de decisiones acerca del desenlace de un embarazo inesperado y muestra la influencia del contexto de la joven y su escala de valores. Mientras que la decisión que haya tomado sea continuar o terminar el embarazo haya sido acorde a su escala de valores y sin presión (de padres y/o pareja) ella se siente contenta y convalida la decisión que tomó.
Banister 2013	Becoming respectable: low-income young mothers, consumption and the pursuit of value.	Análisis cualitativo	36	Destaca la importancia que toma el contexto material y como esto se refleja a través de la presión social. Para ser una buena madre las jóvenes se sienten presionadas a acceder a mostrar un buen pasar económico.
Anwar 2015	It has not ruined my life; it has made my life better'	Análisis cualitativo	67	Remarca la importancia de entender la resiliencia de las madres. Descubrir que pudieran ser madres les ha dado una nueva identidad y consideran que las afectó mucho la estigmatización con la que se trata a las madres adolescentes en el Reino Unido.
Ellis-Sloan 2019	-Teenage mothers in later life: Time for a second look -Former young mothers' pathways through higher education: a chance to rethink the narrative	Análisis cualitativo de entrevistas	20	Sostiene que los políticos deben utilizar análisis cualitativo y de plazos largos. Cuestiona la construcción del concepto adolescente, vs adultez el que ha reforzado la idea que un embarazo adolescente es problemático porque interrumpe la educación

Tabla 2: Autores Latinoamericanos. Aportes principales

Autor	Obra Principal	Especificidad	Citaciones	Aporte
Coll Argentina 2001	Embarazo adolescente ¿un Problema?	Análisis cualitativo	79	Analiza los riesgos en la salud de las adolescentes y subraya la importancia de trabajar en los controles prenatales. Destaca la diferencia en las probables consecuencias que un embarazo acarrea según la edad de la joven.
Climent Argentina 2003	La maternidad adolescente, una expresión de la cuestión social. El interjuego entre la exclusión social	Análisis cualitativo	71	Hace una descripción de la exclusión de las adolescentes pobres, fenómeno acentuado con las políticas neoliberales. Hace alusión a que en las sociedades capitalistas todo aquello que no genere valor invisibiliza a la persona.
Pantelides Argentina 2004	Aspectos sociales del embarazo y la fecundidad adolescente en América Latina.	Análisis cualitativo y sociológico	246	Destaca que el embarazo no es el causal de las desigualdades económicas y que para grandes grupos de adolescentes, no es evidente que la maternidad temprana tenga más costos que beneficios. Remarca la carencia de Planes gubernamentales acordes a las necesidades de las adolescentes.
Adasko Argentina 2005	Perspectivas Socio antropológicas sobre la adolescencia, la Juventud y el embarazo	Revisión bibliográfica	105	Considera que es este un problema impostado hacia Latinoamérica a través de los países del norte. Destaca la importancia de no homogeneizar a la adolescente.
Gogna Argentina 2005	Embarazo y maternidad en la adolescencia: estereotipos, evidencias y propuestas para políticas pública	Compilación	105	Concluye que si bien está ampliamente documentado que el embarazo no es un problema por los motivos que tradicionalmente se le atribuyen, este debe ser investigado y analizado minuciosamente a fin de poder llevar adelante políticas públicas que verdaderamente ayuden a las mujeres
Gogna et al Argentina 2008	Embarazo en la adolescencia en Argentina: recomendaciones de política basadas en la evidencia	Análisis cualitativo	9	Analiza para quienes puede resultar un problema el embarazo adolescente, y qué tipo de problema configura.
Mahumud et al. Argentina 2014	Reflexiones sobre la maternidad durante la adolescencia	Ensayo	4	Destaca la importancia de no homogeneizar al adolescente y señala que existe una tendencia cultural actual a considerar que el embarazo y la maternidad durante la adolescencia no son adecuados, independientemente de que se produzcan o no efectos adversos en la salud. Tendencia que considera simplista.
González Galván México 2000	Aspectos teóricos para el estudio sociodemográfico del embarazo adolescente	Análisis teórico	51	Toma en cuenta la desigual forma en que se plantea la problematización del embarazo adolescente en los países, y considera importante analizar la situación demográfica en que se encuentran las adolescentes.

Tabla 2 Cont.
Autores Latinoamericanos

Autor	Obra Principal	Especificidad	Cantidad de citaciones	Aporte
González Galván México 2000	Aspectos teóricos para el estudio sociodemográfico del embarazo adolescente	Análisis teórico	51	Toma en cuenta la desigual forma en que se plantea la problematización del embarazo adolescente en los países, y considera importante analizar la situación demográfica en que se encuentran las adolescentes.
Stern México 2003	- El embarazo en la adolescencia como problema público: una visión crítica. - Significado e implicaciones del embarazo adolescente en distintos contextos socioculturales de México: reseña de un proyecto en proceso	Análisis cualitativo	404	Refuta todos argumentos por los cuales al Embarazo adolescente debería ser considerado un problema. Analiza el fenómeno en Latinoamérica considerando que no se puede trasladar a la realidad local las problemáticas del Norte.
De Jesús Reyes González Almontes México 2014	Elementos teóricos para el análisis del embarazo adolescente	Revisión bibliográfica	106	Considera que si bien las evidencias empíricas sugieren que las adolescentes tienen peores resultados socioeconómicos, si se anclan esas evidencias al contexto específico de un país, se advierte que las características sociales, económicas y culturales no lo constatan. El embarazo adolescente tiene características particulares que no necesariamente se dan en otros lugares: los adolescentes no conforman grupos homogéneos

Tabla 3: Aportes desde la Bioética

Autor	Obra Principal	Aporte
Rentería México 2001	Bioética de las Políticas de Población.	Considera que se debe tener en cuenta que al hablar de políticas demográficas se está hablando de la intimidad de la persona. Las políticas como hoy se entienden solo apuntan a disminuir la población y no a generar mejoras sustanciales en el nivel socioeconómico de la población. Considera que la Bioética y las políticas de población no van de la mano.
Peláez Mendoza CUBA 2008	Aborto en la adolescencia: Consideraciones bioéticas en torno a la decisión de abortar.	Analiza el principio de autonomía en las menores de edad a la hora de abortar. Destaca la controversia que se genera entre pedir consentimiento de los padres y la autonomía de la joven. Afirma que al limitar la autonomía de las adolescentes se está reduciendo su capacidad mientras que liberar su autonomía sin prepararla para saber usarla, puede conducirla a decisiones que no sean las correctas y dañen su salud.
Aznar España 2011	Ética de la contracepción.	Sostiene que se deben centrar los esfuerzos en profundizar en el conocimiento de los datos biológicos sobre el inicio de la vida, constatando en forma fehaciente que ésta empieza con la fecundación. Cualquier intento por terminar con el embarazo traerá como consecuencia el eliminar una vida humana.
Olivari et al. USA 2014	Female Adolescent Attitudes and Decision-Making Towards a Hypothetical Unplanned Pregnancy: An Exploratory Research.	Considera importante realizar mayores investigaciones sobre los anticonceptivos hormonales. Realiza una investigación a través de la simulación virtual, con mujeres que no han cursado un embarazo trabaja las percepciones.
American College of Pediatricians USA 2011	Parental Notification/Consent for Treatment of the Adolescent.	Considera que el aborto es visto como salida cuando la joven entiende que no va a encontrar ayuda dentro de su entorno. Consideran imprescindible continuar con sus estudios aun embarazada. Destaca que en el proceso de decisión pesan más los aspectos negativos cualquiera sea la decisión, y en base a ellos la misma es tomada.
Hasselbacher et al. USA 2015	Factors Influencing Parental Involvement Among Minors Seeking an Abortion: A Qualitative Study.	Destaca la importancia de los estudios en neurociencia para dar validez a la necesidad de acompañamiento a los menores en situaciones difíciles. Así como estudios que han demostrado que pedir el consentimiento de los padres no ha incrementado el aborto.
A. Gamboa-Bernal Colombia 2019	Universario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: ¿más pena que gloria?	Constata que las menores en su mayoría estaban motivadas para involucrar a sus padres y a otros adultos que participaban en sus vidas en el momento del embarazo si es que al hacerlo contaban con su ayuda a la hora de abortar. Finalmente los estudios en su revisión bibliográfica demostraron que los menores en su amplia mayoría buscan ayuda en los padres.
Gonzalo-Cirac, Roque-Sánchez España 2015	Demografía, población vulnerable y bioética	Destaca la injerencia en la cultura de los países que a través del lobby realiza la ONU, la cual fomenta que el verdadero patriotismo está en hacer parte de una comunidad global de responsabilidad mutua, donde es imprescindible cumplir unos objetivos comunes dictados por la ONU, los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).
Lafferrère Argentina 2017	¿Solos con su cuerpo? Capacidad de los adolescentes para actos médicos en Argentina	Considera que las campañas de control demográfico parecen tener dos motivaciones. Una es el "humanismo paternalista" que sostiene que para la gente lo mejor es tener menos hijos. La otra, es que se ha dejado que la ONU lleve la voz cantante de los programas de población.

CAPITULO IV: ANÁLISIS DE RESULTADOS

Problematización de embarazo adolescente: Bioética y Políticas Publicas

A través de la exploración bibliográfica los autores seleccionados han ido mostrando cómo se construyó la visión del embarazo adolescente como problema social y de salud pública a partir de mediados de siglo pasado. Esta visión se ha ido profundizando hasta el momento actual en el cual la sociedad considera que el embarazo antes de los 19 años es por lo menos inoportuno (20).

Así como en cada país se destacan eventos específicos que han dado origen a la problematización del embarazo adolescente, hay que remarcar la influencia de dos factores que afectan globalmente y por igual en los países analizados: los medios de comunicación y las agencias internacionales que dependen de la ONU.

Vinovskis en 1981, Luker en 1997 y Duncan en el 2007 ya señalaban que en el desarrollo de la problematización del embarazo adolescente como posición hegemónica han tenido una gran influencia los medios de comunicación conformando un círculo vicioso con la política. Esta posición es retomada por Elaine Neiman en *"Constructing and Deconstructing Teen Pregnancy as a Social Problem"* se refiere al tema: *"generalmente el embarazo adolescente es representado en los medios como consecuencia de un comportamiento irresponsable por parte de la joven madre asociándolo siempre a comportamientos de riesgo o de inmadurez"* (63). Coinciden en señalar al poder que detentan "the media" entre los motivos por los cuales los políticos sancionan leyes que quizás no son las más acordes a las necesidades de las adolescentes. Duncan específicamente se refiere a ello como "pánico moral".

El historiador americano Maris Vinovskis³⁹, destaca que gran parte de los políticos involucrados en el debate de la *"Adolescent Health Services, and pregnancy Prevention Act of 1978"*⁴⁰, se dejaron influenciar por un sentido de "urgencia" y "epidemia" reinante en el ambiente, el cual, según su visión, no tenía sustento histórico. En el análisis llevado adelante en su artículo *"An "epidemic" of Adolescent Pregnancy, Some historical considerations"* hace hincapié en la influencia que tuvo el citado informe *"Eleven million Teenagers: What can be done about the epidemic of adolescent pregnancies in the United States"*. Según Vinovskis, el

39 Maris Vinovskis académico de la Universidad de Michigan.

40 Al acta de 1978 se asigna una partida presupuestaria de 150 millones de dólares, vista como extraordinaria para esos tiempos en los cuales el llamado era a la austeridad

"folleto" carecía de exactitud en cuanto a las cifras, pero estaba muy bien presentado y apuntaló la teoría de la *"epidemia"* ayudando a aprobar una de las primeras leyes destinadas al embarazo adolescente. Si los políticos, continua Vinovskis, hubieran analizado las cifras demográficas del embarazo adolescente de esas últimas décadas hubieran entendido que las mismas estaban disminuyendo y por lo tanto la sanción de una ley tan agresiva no hubiera tenido lugar.

Años después, durante la administración Clinton, el presidente retoma el discurso del informe del Instituto Alan Guttmacher, y habla del embarazo adolescente como de una *"situación catastrófica"* que vive el país imprimiéndole a su gestión una política marcadamente antinatalista. Frank Furstenberg señala: *"el Instituto Alan Guttmacher y su revista Family Planning Perspectives publicaron un flujo constante de investigaciones que mostraban que la paternidad adolescente era costosa para los contribuyentes, los padres jóvenes y sus hijos"* (1). El autor destaca que, si bien dicho organismo no tenía específicamente la función de influir en las políticas a seguir, tuvo una fuerte influencia en los medios y en los políticos. Furstenberg señala también a la publicación de *"Risking the Future"* como otro elemento importante que ayudó a generar el perfil de la *"adolescente problemática"* y fundamentalmente, que requiere de fondos del fisco para salir delante de la espiral de pobreza en la cual se ve sumergida.

En el Reino Unido, Duncan destaca la influencia que ha tenido **UNICEF** con su reporte del 2003, *"Teenage Births in Rich Nations report"* en el cual se enfatiza: *"En las naciones ricas del mundo más de tres cuartos de millón adolescentes serán madres en los próximos doce meses (...) Dar a luz en la adolescencia está estrechamente relacionado con desventajas en la edad adulta"* (11). A decir de Duncan, éste y otros informes han sido el sustento de leyes que han estigmatizado a la adolescente, creando un estereotipo de *"ignorante e irresponsable"* (11). Según los autores, deberíamos plantearnos el rigor científico de los *"papers"* en los que los políticos se han basado, o por lo menos, si éstos han sido seleccionados correctamente (82).

Como hemos señalado con anterioridad, la influencia de los organismos internacionales en Latinoamérica ha sido muy importante, remarcado desde la bioética por Rentería, Gamboa Bernal, Di Pietro, y Gonzalvo-Cirac y Roqué-Sánchez entre otros.

La aplicación de políticas demográficas antinatalistas es un fenómeno que se presenta de modo simultáneo en casi todos los países en vías de desarrollo a finales del siglo pasado. En México se destacan en 2007 el PROMAJOVEN y ya en 2015 la Estrategia Nacional de Prevención del Embarazo Adolescente (ENAPEA).

En Argentina desde 2002 con la sanción de la Ley de Salud Sexual y Reproductiva (SSyR), seguida por la Ley de Educación Sexual Integral (ESI) en 2006, y en el 2017 el Programa Embarazo no Intencional en la Adolescencia (ENIA). La conjunción de estas políticas ha contribuido a una caída profunda de la maternidad adolescente, y en ambos países, como señalábamos anteriormente, no se ha visto reflejado en mejoras en el bienestar de las jóvenes.

A esta altura es necesario incluir una **reflexión Bioética** sobre el camino transitado por los gobiernos y sus políticas llevadas adelante con el fin de paliar lo que se ha dado en llamar el "*problema*" del embarazo adolescente.

A las distintas políticas demográficas, la Dra. Di Pietro las denomina "*intervenciones de ingeniería demográfica*" donde la personas son objetos que deben manejarse según las conveniencias gubernamentales del momento. "*Donde los números se reducen, se promueve la natalidad y la apertura de las fronteras a los inmigrantes. Todo ello sin detenerse a pensar que detrás de un número, de un aborto, hay una persona con dignidad y con derechos que deben ser respetados*" (64). En el mismo sentido, el Papa Juan Pablo II ya lo había advertido en la Conferencia de El Cairo al señalar que cualquier discusión sobre políticas demográficas debe tener en cuenta el desarrollo real de los países mientras que lo propuesto por la ONU ha sido lo opuesto, escribe: "*En cambio, «abordar los asuntos de población en términos de derechos individuales respecto a la sexualidad y la reproducción, o incluso en términos de derechos de la mujer, es cambiar el punto de vista que debería ser el propio de los gobiernos (...) la salvaguarda de la familia exige que se preste particular atención a garantizar que los padres puedan decidir responsablemente, libres de toda coerción legal o social, el número de hijos y el intervalo entre los nacimientos»*" (66).

Las políticas de población tienen un impacto directo en la vida de las personas afectando sus decisiones libres. Rentería en "*Bioética de las Políticas de Población*" considera que pareciera existir una relación opuesta entre Bioética Personalista y políticas de población. Expresa: "*Hablar de "planificación", dado que se trata de personas, no se puede planificar como si se tratase de seres inertes o irracionales, carentes de libertad. (...) se sabe que en una mayoría de países las políticas de población adolecen de la ausencia de un marco ético, que garantice la no instrumentalización de las personas en la consecución de los objetivos*" (24).

Por su parte, Gonzalvo-Cirac y Roqué-Sánchez consideran necesario que la Bioética se involucre en los temas demográficos por su alta incidencia en la vida personal: "*Por su incidencia directa con la persona humana y, además, en los momentos más vulnerables del hombre (...) es un asunto que debe interesar a todos*

los que formamos parte de la sociedad a la que están afectando esas políticas” (83). Las autoras remarcan también que el problema se centra en que las políticas demográficas actuales no son conforme a la naturaleza humana y no han ayudado a cumplir la meta más importante que es crear mejores condiciones de vida e impulsar una mejora humana.

La Dra. Di Pietro considera importante encontrar respuestas bioéticas al tema, y se plantea la pregunta: ¿Es necesario una política de control de la natalidad o sería suficiente una mejor repartición de los recursos? Y en el supuesto en el cual se considere oportuno, ¿existen alternativas al paquete contracepción – aborto-esterilización? (64).

Nos hacemos eco de algunas propuestas en políticas de población citadas por Gonzalvo-Cirac y Roqué-Sánchez en *“Demografía, población vulnerable y bioética”*:

- *Reforzar la garantía de ingresos de las parejas jóvenes.*
- *Aliviar la tensión entre los estudios superiores y la creación de una familia.*
- *Estimular los ideales familiares y profesionales de las mujeres: las mujeres tienen diferentes preferencias vitales, y también necesitan del equilibrio entre su carrera profesional y cualquier otra esfera personal.*
- *Promover el ahorro: cada vez más, los jóvenes están endeudados.*
- *Sanear la cultura: los medios de comunicación juegan un papel fundamental en el declive de las tasas de fecundidad. (...) los medios envían un potente mensaje: una vida centrada en lo familiar es anticuada* (83).

Estos aportes nos llevan a considerar la posibilidad de encontrar soluciones señalando un posible camino a recorrer.

Embarazo adolescente y aborto: Consideraciones Bioéticas

Cuando una adolescente se embaraza, se enfrenta a varias opciones, entre ellas la de realizarse un aborto. (84) (85) Podrían plantearse algunas preguntas: ¿Qué diferencia hay en el proceso de decisión de realizarse un aborto entre una mujer adulta y una adolescente?, ¿Por qué debiera la Bioética ocuparse del aborto adolescente de una manera diferente a aquel realizado por una mujer mayor? ¿La estigmatización del embarazo adolescente, promueve que la joven opte por el

aborto? ¿Los padres y/o la pareja presionan a una adolescente para que aborte por considerar que un hijo no es oportuno en ese momento de la vida?

En nuestra revisión bibliográfica no hemos encontrado artículos con referato que traten al embarazo adolescente desde el punto de la Bioética Personalista mientras que han sido escasos aquellos que tratan el tema dentro de la Corriente Principialista. En esta bibliografía ligada al Principialismo se destacan dos temas: el respeto por la autonomía de la embarazada y el consentimiento informado, ambos estrechamente vinculados entre sí por su relación con la capacidad de la menor para comprender la decisión a tomar y sus consecuencias.

A partir de las ultimas Conferencias de Población, se ha generalizado la concepción de que el aborto constituye un derecho básico de la mujer. Con un enfoque sanitarista y de derechos, se recomienda a los países firmantes incorporar al *"aborto seguro"* dentro de las políticas de salud reproductiva orientadas específicamente a las adolescentes, ejerciendo con ello una presión implícita a la legalización del aborto.

Una de las estrategias de la OMS es presentar al aborto en toda circunstancia como un procedimiento inocuo: *"El aborto provocado (o interrupción voluntaria del embarazo) es un procedimiento médico sencillo y habitual"* (86). El aborto es introducido también en los países en desarrollo como mecanismo de "intercambio" para recibir ayuda económica. Señala Rentería: *"Es de todos conocido que, para acceder a los préstamos de las instituciones crediticias, como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), etc., los países deben ajustarse a ciertas condiciones, para dar cumplimiento a las metas demográficas concretadas en cada préstamo"* (24).

En la presentación del aborto como una solución, el manejo de las cifras estadísticas ha sido clave. En general la literatura tiende a replicar los guarismos que presenta la OMS, los que reiteradamente aseguran que las cifras de aborto ilegal son elevadísimas. Un ejemplo local han sido las cifras estimadas y publicadas por la CEPAL, cuando aún estábamos lejos de que en el país se legalice el aborto. En un trabajo encargado por dicho organismo a Pantelides y Mario en 2005 (87), los autores hacían referencia a casi medio millón de abortos realizados anualmente. Para su estimación se utilizaron dos modelos estadísticos que arrojaron resultados entre los 371.965 y 522.000 abortos, según el modelo elegido. Es interesante contrastar esas cifras hoy, cuando el aborto es legal libre y gratuito. Las cifras alcanzaron los 73.487 y 96.664 (88) en el 2021 y 2022 respectivamente, las cuales, aun cuando pueden considerarse elevadas, distan mucho de aquel medio millar pronosticado.

Es necesario reconocer que son miles las adolescentes que por distintos motivos y circunstancias se enfrentan a un embarazo inesperado. Si bien la bibliografía habla de que las adolescentes no eligen el aborto como una opción preferida y la suelen considerar estigmatizante (89) (22) (20) lo cierto es que se estima que por lo menos 1 de cada 3 adolescentes recurrirán al aborto. Y la decisión que tome la adolescente de abortar o de dar a luz siempre va a repercutir en su vida futura (90). Las sensaciones de impotencia, incertidumbre, temor y sobrecarga física emocional son comunes en las adolescentes al enterarse de su embarazo y la bibliografía refleja el conflicto interno por el que atraviesan cuando ocurre, en paralelo con la súbita toma de conciencia de la responsabilidad que implica la gestación. La joven debe afrontar este proceso, que se ve agravado muchas veces por la presión social circundante generando situaciones que en muchos casos la obligan a pensar en la autolesión y el aborto como opciones sucumbiendo al caos interno que experimentan (91).

Es un hecho que la presión social ejercida sobre ella tendrá un papel fundamental en la decisión final, ya que existe una dependencia crítica entre la adolescente y el entorno en el cual se encuentra inserta. Una de las consecuencias más profundas de la problematización del embarazo adolescente es haber instaurado una visión negativa de la sociedad con respecto al embarazo adolescente (92) (93) (91) (94) (63) (82) (95).

En el proceso de toma de decisión, el acompañamiento de los padres, o de un adulto mayor resulta de singular importancia. De hecho, la literatura confirma que, contrario a la opinión generalizada, las adolescentes suelen buscar refugio y ayuda en un primer momento en sus padres, luego en sus parejas, y por último lo hacen en su grupo de pares. Prada Rincón et al en *"El aborto en adolescentes, factores de riesgo y consecuencias: revisión de literatura"* (96) señalan que cuando las adolescentes eligen abortar sobresale como causa la falta de soporte por parte de los padres y la pareja, es decir, si la adolescente siente que se ve abandonada por ellos recurre al aborto. A similar conclusión arriba Figueroa Peñafiel et al. en su reciente trabajo, *Percepción de las adolescentes frente al embarazo: revisión sistemática* (91). Las autoras remarcan el impacto positivo que generan los afectos y el entorno: *"La discriminación o rechazo social, las disfunciones familiares son agravantes para las percepciones negativas; el apoyo familiar es para la joven embarazada el pilar fundamental para afrontar la gravedad precoz; y la ausencia de este factor determinante provoca apreciaciones negativas que conllevan a la inestabilidad emocional, deserción escolar y conductas de riesgo para la diada materno-neonatal."* (96). Para la adolescente el apoyo familiar es esencial para afrontar los eventos importantes de su vida (91), así como tam-

bién el conjunto de normas y valores que encuentra en su comunidad se vuelve relevante. Hoggart en su artículo *"I'm pregnant ... what am I going to do?" An examination of value judgements and moral frameworks in teenage pregnancy decision making*⁴¹ considera que en aquellas zonas en las cuales el embarazo en edades tempranas es aceptado, ayudará a las adolescentes que ahí residen a optar por continuar con sus embarazos, mientras que en aquellas sociedades en las cuales el aborto es visto sin una valoración negativa, la proporción de mujeres que acuden a él es mayor, así como son las que tampoco presentan sentimientos ambivalentes (93).

Paradójicamente, la revisión bibliográfica nos muestra que dentro del grupo que ha decidido abortar, una gran cantidad de mujeres lo hicieron bajo presión de su familia directa o de la pareja (97). Así mismo, aquellas que han optado por la decisión opuesta, lo han podido hacer debido al apoyo de los padres, especialmente de la madre y también el de la pareja (97).

Si bien el Principialismo insiste en la importancia del principio de autonomía, que daría a la adolescente embarazada las herramientas para tomar una decisión favorable al aborto, se rehúsa a profundizar en el modo concreto y real en el que se desarrolla esta decisión en una menor de edad. El concepto de autonomía, principio fundamental dentro de la Bioética Principialista, se basa en el respeto hacia las preferencias del enfermo en la toma de decisiones, en virtud de su dignidad como sujeto. Como señalan Beauchamp y Childress en *"Principles of Bio-medical Ethics"*: *"La autonomía personal es, como mínimo, el autogobierno libre de interferencias de control por parte de otros y de limitaciones como la falta de comprensión, que impiden la elección consciente fundada."* (98). Los autores remarcan la necesidad de que exista competencia y libertad en las decisiones clínicas. Según esta corriente, se deberá acatar la voluntad del paciente competente adecuadamente informado. El sujeto deberá comprender y poder evaluar los riesgos que cada procedimiento conlleva. También este Principio sostiene que deberá protegerse a toda persona cuya capacidad de autodeterminación no es completa o está restringida.

Como dijimos anteriormente la aplicación fría de este principio desconoce las circunstancias reales de la toma de decisión. Es crucial entender que la capacidad de tomar decisiones complejas, como es realizarse un aborto es difícil para una

41 Traducción propia del original: «Estoy embarazada... ¿qué voy a hacer?» Un examen de los juicios de valor y los marcos morales en la toma de decisiones sobre el embarazo adolescente»

persona adulta. Se trata de una decisión que demanda un análisis profundo y compromete la totalidad de las energías vitales. En el caso de una adolescente la decisión tiene complejidades adicionales, por las características propias de la edad.

El estudio realizado desde la neurociencia durante los últimos años muestra cómo actúa el cerebro adolescente cuando se enfrenta a la necesidad de tomar una decisión de esta magnitud. Estudios llevados adelante por el Dr. Jay Giedd en 2005, citados por el American College of Pediatricians, ponen en evidencia que *"el área del cerebro involucrada en el pensamiento crítico y la capacidad de tomar decisiones no llega a su completo desarrollo sino hasta la mitad de los veinte años"* (99). Estos estudios sostienen la importancia de involucrar a los padres en el proceso para paliar esta carencia. Varios estudios demuestran que son los padres aquellos que acompañan a los hijos en la toma de decisión acerca de continuar o terminar con un embarazo, negando la postura que sostiene que el solicitar el consentimiento de los padres retrasa el eventual pedido de realización de un aborto.

Aquellos que se pronuncian en favor de la autonomía plena suelen sostener que requerir del consentimiento de los padres limitaría a la joven que quiera abortar. Y que los padres se opongan, iría contra la autonomía de la joven y por ende contra sus derechos esenciales. Se insiste en que es habitual que las jóvenes tarden en adquirir conciencia de su embarazo, y posteriormente, en comunicar la noticia a su entorno familiar, con lo cual la decisión del aborto se suele posponer aumentando su riesgo, y el consentimiento de los padres sólo agravaría dicha situación. En un estudio llevado adelante por Hasselbacher *et al* (100). -utilizando datos de un Estado en el cual no se requiere el consentimiento de los padres- verificó que, aun no siendo requerido, más del 70% de las jóvenes acude a ellos como soporte ya sea por la relación de confianza previa existente; por la sensación de que igual se van a enterar, y/o por la necesidad de ayuda financiera y logística. En la misma línea, el American College of Pediatricians, fuerte defensor de solicitar el consentimiento de los padres, cita a trabajos de Levine, Joyce y News en donde los autores verifican que al involucrar a los padres se ha disminuido la tasa de aborto, sin aumentar la de nacimientos. (99).

Sostenido por la UNESCO⁴² en su declaración de Bioética, el principio de autonomía ha sido aceptado en los diversos países bajo análisis. Sin embargo, la evidencia empírica no proporciona fundamentos suficiente para determinar si la

42 Declaración Universal Sobre Bioética y Derechos Humanos. UNESCO. 2005

ausencia de participación de los progenitores en el proceso de decisión obra en beneficio de la adolescente o, por el contrario, se le resta de este modo un apoyo fundamental en el medio de una situación que suele ser angustiante.

En la Argentina, producto de la modificación del Código Civil y Comercial (CCyC) en 2015 se han fijado las edades por las cuales se considera autónomo a un menor. Para Kemelmajer de Carlucci *"El gran abanico de actos que compromete el derecho a la salud de niños, niñas y adolescentes interpelado de manera constante por la noción de dinamismo, ínsita en toda cuestión que compromete el campo de la bioética, obligó a la legislación civil y comercial a adoptar un criterio flexible"* (101). Esta postura se vio reflejada en el CCyC a partir del cual no es necesario involucrar a los padres en la toma de decisiones en cuanto a Salud Sexual y Reproductiva por parte de un mayor de 14 para procedimientos no invasivos. (101). Para la realización de un aborto, entre los 14 y los 16 años se necesita el asentimiento de alguno de los representantes legales del menor y si este se opusiera, interviene el Ministerio Público. A partir de los 16 años se asume que la menor cuenta con la capacidad plena y por lo tanto podrá decidir con total libertad. El Dr. Lafferriere considera inoportunas las modificaciones: *La mayoría de edad anticipada para actos médicos a los 16 años se establece como regla sin una adecuada fundamentación, sin considerar la armonización con las normas sobre responsabilidad parental y sin considerar los complejos matices que presentan las decisiones sobre actos médicos.* (102). Destacamos también aquello que, con anterioridad a la sanción del CCyC sostenía la Dra. Basset: *"La persona es la que se desarrolla progresivamente. Sin embargo, la implicancia jurídica de esa progresividad de capacidades tiene una inmediata derivación contextual en las ayudas naturales de dicho desarrollo progresivo, a saber: el auxilio de su familia hasta la autonomía jurídica plena. ¿Quién puede reclamar el lugar del auxilio con mayor legitimidad que los mismos padres que altruistamente concibieron la vida del niño?"* (103)

No debe dejarse de lado, que para verdaderamente cumplir con los postulados de la Bioética Principialista y que exista una verdadera autonomía, **la joven deberá contar con información completa y certera reflejada en el consentimiento informado.** En su artículo *"Aborto en la Adolescencia. Consideraciones Bioéticas en torno a la decisión de abortar"*, Pelaez Mendoza considera oportuno remarcar la importancia que tiene la comprensión cuando una menor se enfrenta a solicitar un aborto *"Este principio puede cumplir su objetivo cuando la demandante conoce sus necesidades, la sociedad colabora con su educación y satisfacción, y ella está consciente de las consecuencias de sus decisiones. De lo contrario, puede convertirse en una autonomía dañina"* (89). El autor afirma que es imprescindible

ble, para poder cumplir con este principio, la educación, sobre todo si no se requerirá del consentimiento o notificación a los padres del evento de un aborto, ya que considera que *"liberar su autonomía sin prepararla para saber usarla, puede conducirla a decisiones que distorsionen sus necesidades y dañen su salud"* (89).

Continuando con el punto de vista de la Bioética Principialista, frente al embarazo adolescente además del principio de autonomía, debe analizarse el principio de no maleficencia. Este principio simplemente sostiene que las decisiones médicas deben basarse en no hacerle mal al paciente, considerando el daño en un sentido restringido, es decir, limitado al aspecto clínico.

Bajo la guía de este principio se considerará que el aborto ilegal compromete la salud de la joven ya que no siempre será realizado en condiciones sanitarias adecuadas. Por lo tanto, es necesario contar con leyes que lo permitan, para que pueda ser realizado bajo estándares médicos idóneos.

Las políticas que promueven en la mayoría de los países occidentales la legalización del aborto han utilizado como fundamento principal estas dos premisas: respetar la autonomía y la lograr la no maleficencia. Haciendo referencia al aborto inseguro y sus consecuencias, Gómez-Dávila señala *"El aborto inseguro es considerado un problema de salud pública, de derechos humanos y de justicia social, ya que su discusión se relaciona con el respeto de la dignidad de las personas, en tanto puedan hacer uso de su autonomía reproductiva en el ejercicio pleno de sus derechos"* (104).

El principio de no maleficencia, la necesidad de no dañar al paciente es esgrimido como razón fundante y es un tema recurrente en los informes sobre la salud de las adolescentes realizados tanto por UNICEF; CEPAL y UNFPA: *"Los embarazos no deseados pueden concluir en aborto, que es a menudo peligroso en este grupo etario debido a las leyes restrictivas en materia de aborto. (...) y pueden considerarse como abortos en condiciones peligrosas"* (105)

En Argentina señalan las autoras del reporte del CEDES: *"La mortalidad materna y particularmente las defunciones maternas por aborto históricamente han sido indicadores relevantes para evidenciar el daño de los abortos inseguros e impulsar cambios normativos"* (88). Esta postura es rebatida entre otros por el Dr. Elard Koch que en su informe de 2014 (realizado a través de un estudio de estadísticas en Chile durante los años 1909-2009), muestra la caída de la mortalidad materna. Señala que la prohibición del aborto en Chile en 1989 no incrementó la mortalidad materna como proclaman los defensores del aborto. (106). El Dr. Schiavone en 2018 expresó una idea similar: *"La mortalidad materna se redujo*

*en los países que llaman desarrollados no por la legalización del aborto sino por mejores condiciones de vida, con sistemas de salud y educativos dignos."*⁴³ De este modo, la Bioética Principialista ha servido como herramienta para fundamentar la legalización del aborto, que, a la vez, se presenta como el modo más sencillo y eficaz para "solucionar" el problema del embarazo adolescente.

Llegados aquí, consideramos oportuno comparar el principio de autonomía sustentado por Beauchamp y Childress y sus seguidores con el principio de libertad y responsabilidad de la Bioética Personalista desarrollado en la obra de Mons. Sgreccia.

El concepto de persona libre, supera al de autonomía porque lo contiene. La persona humana es libre, no sólo porque es capaz de actuar autónomamente, sino porque es capaz de autodeterminarse a la consecución del bien, de sí mismo en primer lugar, pero luego, al bien de las otras personas y en general al bien común de la sociedad, ya que el mundo ha sido confiado a la responsabilidad humana. No puede celebrarse la libertad sin celebrar la responsabilidad. Se debe procurar una Bioética de la responsabilidad frente a las otras personas, frente a sí mismo y, ante todo, a la propia vida, a la vida de los otros hombres y de los otros seres vivientes (75).

El principio de libertad y responsabilidad nos lleva a una nueva orbita conceptual, donde se contempla no solo el bien de la adolescente en gestación, llamémosle "la paciente", sino también el interés del ser humano por nacer: la acción supeditada al bien mayor de la vida. Enseñar a actuar bajo los principios éticos de la libertad, implica fomentar una educación en valores que respeten la vida desde su inicio. Actuar con libertad y responsabilidad, implica entender que debemos enfrentarnos a elecciones que conciernen no solo a la propia vida sino implican la vida y la salud de los otros (64). Sobre el principio de libertad y responsabilidad nos recuerda Mons. Sgreccia: *"(...) antes que el derecho a la libertad está el derecho a la defensa de la vida; en otras palabras, ante todo la libertad debe hacerse cargo responsablemente de la vida propia y de la ajena"* (72).

Siendo la vida humana el primer principio a defender, nunca un embarazo podrá ser catalogado como problema. La palabra "problema" contiene una valoración negativa, que cuando queda asociada a "adolescente" se convierte en

43 Ponencia en la reunión de las comisiones de Salud, Justicia y Asuntos Constitucionales del Senado de la Nación, 24 de julio de 2018.

estigmatizante, situación que puede influir en la joven para la toma de decisiones contrarias a la vida.

Compartimos que un embarazo inesperado puede ser causante de múltiples inconvenientes, que puede irrumpir en un proyecto de vida, requerir esfuerzos económicos adicionales, y aportar elementos de conflicto y stress. Pero también hay que destacar que el arribo de un hijo suele ser un punto de inflexión positivo para muchas jóvenes. Más allá de que un embarazo inesperado puede traer problemas, no puede considerársele en sí mismo como tal, ni perder de vista que es a través de un embarazo que se gesta una nueva vida humana, única e irrepetible.

Análisis de la asignación presupuestaria para la temática embarazo adolescente a través de los resultados del PLAN ENIA en Argentina.

O'Donnell y Oszlak nos recuerdan el postulado económico básico: los recursos para paliar las necesidades son siempre escasos. Esto se traduce en que, aunque todas las cuestiones sociales pueden problematizarse, no todas reciben una solución por parte del Estado. Las diversas áreas para las cuales un gobierno asigna fondos deberán ser cuidadosamente elegidas por los hacedores de políticas de manera que se les garantice a todos los ciudadanos las mismas oportunidades de vida.

Hablar de distribución de los recursos en salud implica hablar de justicia social. Este es el concepto que debe primar para lograr el bien común de manera que todos los miembros tengan los bienes que le son debidos. Como sostiene de Janon Quevedo: *"Cuando la sociedad otorga a sus miembros los bienes que son debidos, pone en práctica un tipo de justicia llamada distributiva"* (107). Proponemos dejar planteado en este punto la pertinencia de distribuir los recursos, siempre escasos en un plan orientado específicamente a disminuir el *problema del embarazo adolescente*.

Desde el 2007 en la Argentina se suceden los programas orientados a disminuir el *problema del embarazo adolescente*. Todos estos programas fueron implementados con un enfoque de "género, derechos y diversidad" lo que denota una ideología subyacente que no contempla una prevención humanizada del embarazo adolescente. Aunque la Ley de Salud Sexual y Reproductiva de 2002 incluyó a los jóvenes en sus programas y la Ley de Educación Sexual Integral (ESI) fue sancionada en 2006, las acciones se fortalecieron recién el 2017 con el Plan ENIA (Plan Nacional de Prevención del Embarazo No Intencional en la Adolescencia): *"El Plan ENIA se implementa a partir de una visión integral del problema, con perspectiva de derechos y enfoque de género."* Enfocándose en *"consejerías, provisión de métodos anticonceptivos (en especial métodos de larga duración), prevención de*

embarazos forzados y acceso a la interrupción del embarazo" (108). Está estructurado a través de cuatro áreas de acción:

- Dispositivo de Educación sexual en Escuelas
- Dispositivo Asesoría en Salud Sexual en Escuelas y Servicios de Salud
- Dispositivo para el Fortalecimiento de la Oferta en Salud Sexual y Reproductiva
- Dispositivo de Base Comunitaria

El gasto total del Plan en el año 2019⁴⁴ ascendió a 1,157,786,937 de pesos, su equivalente en dólares 25,169,281. Al realizar un breve análisis de la estructura de este⁴⁵ entre los diferentes dispositivos se refleja la importancia relativa que tiene cada uno de los componentes del ENIA: casi un 80 % está destinada a implementación, capacitación, consejerías y distribución de métodos anticonceptivos *"especialmente aquellos de larga duración"*. En ninguna de estos cuatro dispositivos se ha encontrado acción alguna de apoyo o fomento a la joven embarazada.

Por la magnitud de los guarismos, es imprescindible mencionar la abrupta caída de la natalidad de madres jóvenes registrada en el país desde mediados de la década pasada, y en especial en los últimos cuatro años en los cuales la implementación del Plan ENIA se ha profundizado como se muestra en la Tabla 4.

Tabla 4 : Total de nacidos vivos por edad de la madre

EDAD	10 a 14	15 a 19	TOTAL
<i>Año</i>			
2014	3,007	113,945	116,952
2015	2,787	108,912	111,699
2016	2,419	96,905	99,324
2017	2,493	91,586	94,079
2018	2,350	84,768	87,118
2019	1,938	69,803	71,741
2020	1,293	51,967	53,260
2021	1,394	46,236	47,630
2022	1,087	43,210	44,297
Variación			
2022/2014	-63.9%	-62.1%	-62.1%

44 Elaborado en conjunto entre la UBA y UNICEF para 2019. Realizar un análisis económico del Plan ENIA es considerada una tarea compleja por los mismos miembros que han elaborado dicho informe. No hemos encontrado un informe similar para los años posteriores a 2019.

45 Análisis elaborado en base al Resumen Ejecutivo Consolidado del Plan ENIA del año 2019.

Se podrían realizar comparaciones, por ejemplo ver cuanto significa con respecto al gasto total en Salud, cuantos tratamientos de alguna otra especialidad podrían financiarse con esa suma, pero al igual que en su momento lo han hecho Lawlor y Shaw al discutir las leyes laboristas, se considera que desde la Bioética Personalista debe objetarse un Plan de estas características para solucionar un *problema* que no debería ser considerado como tal, y además debe analizarse detenidamente las consecuencias que el mismo ha generado sobre la salud integral de las adolescentes.

Es evidente que hay muchos aspectos a analizar en esta política pública y convendría profundizar en una futura investigación.

V. CONCLUSIONES

A lo largo del camino recorrido hemos expuesto la necesidad de que la *problematización del embarazo adolescente* sea abordada desde la perspectiva de la Bioética Personalista. Esta preocupación surge de la estrecha vinculación del tema con el aborto y las políticas públicas implementadas en gran parte del mundo occidental desde principios de los años 80.

Por medio de la revisión bibliográfica hemos constatado cómo se fue desarrollando y consolidando la problematización social del embarazo adolescente. También cómo se fue convirtiendo en un problema de Salud Pública. La academia, liderada por autores que han priorizado estudios cuantitativos, así como los medios de comunicación y la cultura en general, han respaldado esta postura, que en pocas décadas se ha convertido en dominante, a pesar de que desde los años 90 hubo autores que cuestionaron estas primeras conclusiones.

A partir de los años 70 la construcción del *embarazo adolescente como problema* trasladó el foco de la persona humana, sujeto particular, hacia un adolescente universal, objeto de políticas públicas. Esta postura convertida en hegemónica y consolidada en base a informes que sistemáticamente magnificaron los efectos negativos de la maternidad en las jóvenes, se enfocó en el proyecto vital de la adolescente y actuó ignorando la realidad del niño e ignorando las consecuencias positivas que la maternidad podría tener en la vida de la joven. Afirmó que ese cambio repentino en el proyecto de vida siempre tendría un impacto negativo.

Es evidente que un hijo inesperado puede alterar los planes de una joven y requerir ayuda especial para que pueda continuar con sus estudios y reorientar su vida incorporando el cuidado de su hijo a su proyecto de vida. Se ha discutido

acerca de la menor probabilidad que las jóvenes tendrán de terminar la escuela secundaria, asistir a la universidad o ganar un buen sueldo, minimizando los argumentos de los estudios que han demostrado con solidez que muchas jóvenes encuentran, a través de la maternidad, su realización personal y logran con autodeterminación superar la situación que inicialmente se presentaba como catastrófica. Se han minimizado también aquellos estudios que demuestran que las carencias socioeconómicas previas al embarazo son las que potencian las desigualdades y no la edad de la madre adolescente en sí misma.

De la mano del actual *problema* se instala en la sociedad la solución. Esta ha sido presentada en su amplia mayoría en forma de políticas antinatalistas. A simple vista toda política pública propuesta en el marco de una política demográfica cuya finalidad sea disminuir el embarazo adolescente se percibe como positiva y se acepta como promotoras de los Derechos Sexuales y Reproductivos de la mujer. Estas políticas promueven un cambio cultural que penetra en las costumbres y valores arraigados en cada sociedad.

Con el correr de los años, y ya instalada esta postura devenida hegemónica, la escasa literatura disponible se enmarca en la corriente Principialista que pone el acento en la importancia de respetar a rajatabla la autonomía de la joven. Desde la Bioética Personalista encontramos un vacío de bibliografía con algunas pocas voces que han tratado el tema desde las políticas demográficas.

La evidencia de la carencia de aportes académicos desde el Personalismo Ontológicamente Fundado subraya la necesidad de realizarlos dado que estos contemplarían a la persona humana de manera integral pudiendo ser base para diseñar políticas públicas que abarquen el desarrollo integral de las adolescentes y el respeto por la vida. A partir de una mirada personalista que entiende y respeta la dignidad de la persona, se pueden desarrollar políticas que reflejen el verdadero significado de la sexualidad humana.

En la corriente Principialista prima la libertad y autonomía de la persona como bien supremo. Desde esta óptica, el embarazo adolescente se considera un "problema" que debe ser solucionado y prevenido. La joven deberá contar con total autonomía para poder tomar decisiones sobre su vida sexual sin intervención de los padres y/o adultos. Desde esta postura se avala: primero la disminución de la edad para acceder a anticonceptivos sin consultar a los progenitores, segundo la creación de consultorios "amigables con el adolescente" y por último la posibilidad de acceder a un aborto legal. Todas estas medidas promueven la separación entre los jóvenes y su familia en aras a preservar la autonomía. Al mismo tiempo, desde la corriente Principialista se argumenta que basado en el principio de no

maleficencia se privilegie el aborto legal para, entre otras cosas, reducir la mortalidad materna.

En la Argentina, durante las últimas dos décadas hemos observado un fortalecimiento de las políticas dirigidas a la salud sexual y reproductiva de las mujeres, particularmente de las adolescentes. Se han realizado acciones tendientes a promover la utilización de métodos anticonceptivos de larga duración, (incluso cuyo uso en niñas esta discutido por sus efectos adversos y secundarios). Se ha instalado la idea de que el comportamiento sexual responsable es el que aplica métodos anticonceptivos. No se toma en cuenta que promover la libertad dejando de lado su contracara de responsabilidad banaliza la sexualidad humana. Todas estas acciones promovidas por programas gubernamentales se encuentran financiadas por un presupuesto que corresponde a un país cuyos índices de pobreza han sobrepasado el 55%⁴⁶. Tanto desde la Bioética Principialista a través del Principio de Justicia, como desde la Bioética Personalista a través del Principio de Sociabilidad y Subsidiariedad debe cuestionarse la oportunidad de un gasto de tal envergadura que posterga otras inversiones igualmente necesarias.

Es crucial destacar que, desde la perspectiva de la Bioética Personalista, el embarazo adolescente se analiza a la luz del bien mayor que es la vida por nacer. Por lo tanto, sin ignorar ni minimizar el impacto que puede tener en la vida de la joven, el embarazo adolescente no puede considerarse de por sí a priori un problema. En contraste con la mirada que ve a la joven embarazada como un sujeto irresponsable que, producto de una conducta irreflexiva, ahora enfrenta ahora frente a un *verdadero problema*, la perspectiva Personalista permite conceptualizar a la joven embarazada como una madre portadora de vida humana, única e irrepetible.

Trabajar en pos de alternativas que ayuden a los jóvenes a encauzar su vida de manera plena y alejarlos de la posibilidad de enfrentarse al dilema del aborto a una edad tan temprana debería ser una prioridad en la agenda de la Bioética Personalista Ontológicamente Fundada.

Para terminar, parece oportuno recordar las palabras de Benedicto XVI al comenzar su pontificado: *"No somos el producto casual y sin sentido de la evolución. Cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario."*

46 Publicado por el Observatorio de la Deuda Social Argentina en la red X junio 2024.

BIBLIOGRAFÍA

1. Furstenberg F. Teenage Childbearing as a Public Issue and a Private Concern. *Annual Review of Sociology*. 2003 June; 29(23-39).
2. Martínez E; Montero G I.; Zambrano R. El embarazo adolescente como un problema de salud pública en latinoamérica. *Revista Espacios*. 2020 Noviembre; 41(47).
3. Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). Datos sobre embarazo adolescente en la Argentina. <http://www.unfpa.org.ar>. UNFPA; 2013.
4. Vinovskis M. An "Epidemic" of Adolescent Pregnancy? Some Historical considerations. *Journal of Family History*. 1981 June.
5. Luker K. Dubious Conceptions: The controversy over teen pregnancy. *The American Prospect*. 1991; 5(75).
6. Reyes, D ; González Almontes, E. Elementos teóricos para el análisis del embarazo adolescente. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*. 2014 Agosto;(17).
7. García Baños, L G.; López Baños, L; Alonso M. La bioética y el derecho de las adolescentes en el aborto. *Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología*. 2013; 39(4).
8. Stern C. El "problema" del embarazo en la adolescencia : contribuciones a un debate. Primera ed. México DF:ECdMCdES, editor. Mexico; 2012.
9. Adaszko A. Perspectivas Socio-antropológicas sobre la adolescencia, la juventud y el embarazo. In CEDES-UNICEF, editor. *Embarazo y maternidad en la adolescencia: estereotipos, evidencias y propuestas*. C1173AA) Buenos Aires - Argentina: CEDES (Centro de Estudios de Estado y Sociedad); 2005. p. 328.
10. Luker K. *Dubious Conceptions: The Politics of Teenage Pregnancy*: Harvard University Press; 1997.
11. Duncan S. What's the Problem with Teenage Parents? And What's the Problem with Policy? *Critical Social Policy*. 2007 July; 27(207).
12. Hotz J. The impacts of teenage childbearing on the mother and the consequences of those impacts for government.; 1997.
13. Shaw, M ; Lawlor, D. Too much too young. Teenage pregnancy is not a public health problem. *International Journal of Epidemiology*. 2002; 31.

14. Geronimus, A ; Korenman,S. The socioeconomic consequences of teen childbearing reconsidered. NBERW National Boureau of Economics Research Massachuttes. 1991 May.
15. Pantelides E. Aspectos sociales del embarazo y la fecundidad adolescente en America Latina. Notas de Poblacion Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL. 2004; XXXI(78).
16. Fernández BorbónH ; Gerez Mena S. Caracterización de la terminación voluntaria del embarazo. Revista Cubana de Ginecología y obstetricia. 2014; 40(2).
17. Loredó-Abdalá, Arturo et al. Embarazo adolescente: sus causas y repercusiones en la diada. Revista Medica Instituto Mexicano Seguro Social. 2017 noviembre; 55(2).
18. Coll A. Embarazo adolescente ¿un Problema? In Burak SD, editor. Adolescencia y juventud en América Latina. Cartago, Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica.; 2001. p. 415-435.
19. Arksey H, O'Malley L. Scoping Studies: Towards a Methodological Framework. International Journal of Social Research Methodology. 2005 February; 8(1).
20. Mahumud, Y et al. Reflexiones sobre la maternidad durante la adolescencia. EVIDENCIA. 2014 Octubre; 17(4).
21. Díaz, C ; Fiel, J. The Effects of Teen Pregnancy: Reconciling Theory, Methos and Findings. Population Association of America. 2016.
22. Weisbrot MA, Fraguas L, Espósito ME, Camoirano J, et a. Percepciones de los adolescentes del Bajo Boulogne, Buenos Aires, Argentina, sobre elembarazo en la adolescencia. estudio cualitativo. ArchArgent Pediatr. 2019 Sep.; 117((5)): p. 314-322.
23. Binstock, Pantelides. La fecundidad adolescente en la Argentina al comienzo del Siglo XXI. Revista Argentina de Sociologia. 2007 jul./dic.; 5(9).
24. Rentería Rodríguez, MT. Bioética de las políticas de población. Persona y Bioética. 2002; 61(15).
25. Tuñón I. Barometro de la deuda social de la Infancia. Documento Estadístico. Barómetro de la Deuda Social de la Infancia. Serie Agenda para la Equidad (2017-. Edición para Fundación Universidad Católica Argentina ed. Buenos Aires: Fundación Universidad Católica Argentina; 2023.

26. Furstenberg F. Destinies of the Disadvantaged. First Edition ed. Foundation RS, editor. New York: The Russell Sage Foundation; 2007.
27. Gogna M. Estado del arte. Investigación sobre sexualidad y derechos en la Argentina: 1990-2002 Buenos Aires: CEDES; 2005.
28. Hoffman, SD; Foster M, y Furstenberg F. Reevaluating the Costs of Teenage Childbearing. *Demography*. 1993 February; 30(1).
29. Hoffman SD. Teenage Childbearing Is Not So Bad After All. Or Is It? A Review of the New Literature. *Family Planning Perspectives*. 1998 September/October; 30(5).
30. Hotz, McElroy and Sanders. Teenage Childbearing and Its Life Cycle Consequences: Exploiting a Natural Experiment. *The Journal of Human Resources*. 2005 june; 40(5).
31. Hoffman SD. Teen Childbearing and Economics: A Short History of a 25-Year Research Love Affair. *Societies*. 2015 September; 5.
32. Arai L. What a Difference a Decade Makes: Rethinking Teenage Pregnancy as a Problem. *Social Policy & Society*. Cambridge University Press. 2009; 8(2).
33. Scally G. Too much too young. Teenage Pregnancy is a public health, not a clinical, problem. *International Journal of Epidemiology*. 2002;(31).
34. Cunningham AJ. What's so bad about teenage pregnancy? *The Journal of Family Planning and Reproductive Health Care*. 2001 Marzo; 27(1).
35. Graham H, McDermott E. Qualitative Research and the Evidence Base of Policy: Insights from Studies of Teenage Mothers in the UK. *Journal of Social Policy*. 2006; 35(1).
36. Ellis-Sloan K. Teenage mothers in later life: Time for a second look. *Journal of Adolescence*. 2019; 77.
37. Ellis-Sloan K. Former young mothers' pathways through higher education: a chance to rethink the narrative. *EDUCATIONAL REVIEW* Taylor & Francis Group. 2022 February.
38. Pantelides E. Aspectos sociales del embarazo y la fecundidad adolescente en América Latina. *Notas de Poblacion Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL*. 2004; XXXI(78).

39. Stern C. Significado e implicaciones del embarazo adolescente en distintos contextos socioculturales de México: reseña de un proyecto en proceso. *Estudios Sociológicos*. 2003 Septiembre-diciembre; XXI(3).
40. Stern C. El embarazo en la adolescencia como problema público: una visión crítica. Instituto Nacional de Salud Pública Mexico. 1997 marzo-abri; 39(2).
41. González Galbán H. Aspectos teóricos para el estudio sociodemográfico del embarazo adolescente. *Frontera norte*. 2000 junio; 12(23).
42. Gogna M et al. Embarazo y maternidad en la adolescencia. Estereotipos, evidencias y propuestas para políticas públicas. 1ra. ed. UNICEF C, editor. Buenos Aires: CEDES; 2005.
43. Climent G. Representaciones sociales sobre el embarazo y el aborto en la adolescencia: Perspectiva de las adolescentes embarazadas.. *CUADERNOS FHyCS-UNJu*. 2009;(37).
44. Gogna, M ; Binstock, G ; Fernández, S; Ibarlucía, I ; Zamberlin, N. Embarazo en la adolescencia en Argentina: recomendaciones de política basadas en la evidencia. *Reproductive Health Matters*. 2008; p. 192 - 201.
45. Sosa-Sánchez IA. Embarazo y sexualidad adolescentes en México: una lectura desde el pánico moral y sexual. *Debate Feminista*. 2021 julio; 61(31).
46. Florenzano. El adolescente y sus conductas de riesgo Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.; 1997.
47. Romero, M. Cuadernillos de trabajo. Cuaderno 9. Chile: Universidad Catolica de Chile, Desarrollo del Niño y el adolescente.; 2010.
48. Mendoza B R. La adolescencia como Fenomeno Cultural. In Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva; 2008; huelva.
49. RAE. Real Academia Española Diccionario. [Online].; 2022 [cited 2023 julio 24. Available from: HYPERLINK "<https://www.rae.es/>" <https://www.rae.es/> .
50. A LV. Teoría de teorías sobre la adolescencia. *Última Década*. 2004 julio; 40(40): p. 11-36.
51. Organización Mundial de la Salud (OMS). Salud para los adolescentes del mundo: Una segunda oportunidad en la segunda década. Ginebra.; 2014.
52. Organizacion Mundial de la Salud. WHO. [Online].; Sep. 2022 [cited 2023 abril 20. Available from: HYPERLINK "<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/>

detail/adolescent-pregnancy" <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-pregnancy> .

53. Guillaume A, Rossier C, P R. Abortion Around the World: An Overview of Legislation, Measures, Trends, and Consequences. Institut national d'études démographiques. 2019;; p. 91.

54. University of Bedfordshire. Teenage pregnancy a short briefing. University of Bedfordshire, Teenage Pregnancy Knowledge Exchange; 2023.

55. Presidencia de la Nación. Plan ENIA; 2017 - 2019.

56. Ayzaguer M. Dato auspicioso: en la ciudad, el embarazo adolescente bajó un 59% en cinco años. La Nación. 2021 Agosto.

57. O'Donnell, G; Oszlak, O. Estado y Políticas Estatales en América Latina: Hacia una estrategia de Investigación. Buenos Aires;; 1976.

58. Suárez F. Problemas Sociales y Problemas de Programas Sociales Masivos. Centro Interamericano para el Desarrollo Social (CIDES). .

59. Klerman I. Adolescent Pregnancy: A New Look at a Continuing Problem. American Journal of Public Health. 1980 August; 70(8).

60. Fonda, M. , Eni, R. , Guimond, E. Socially Constructed Teen Motherhood: A Review. The International Indigenous Policy. 2013 Dec; 4(1).

61. Organización Panamericana de la Salud (OPS). Acelerar el progreso hacia la reducción del embarazo en la adolescencia en América Latina y el Caribe. Informe de consulta técnica. Washington, D.C., EE. UU.: UNFPA LACRO; 2016.

62. López-Calva LF. "Embarazo adolescente y oportunidades en América Latina y el Caribe: sobre maternidad temprana, pobreza y logros económicos". Banco Mundial. 2013 Diciembre.

63. Neiterman E. Constructing and Deconstructing Teen Pregnancy as a Social Problem. Qualitative Sociology Review. 2012; VIII(3).

64. Di Pietro M. Sexualidad y Procreación Humana. 2005 EUDUCA Buenos Aires

65. Rodríguez A. La reunión de El Cairo ha movido a Juan Pablo II a lanzar su mayor cruzada. El País. 1994.

66. Juan Pablo II. Carta a los Jefes de estado de todo el mundo y al Secretario

General de la Organización de las Naciones Unidas Ante la Conferencia de El Cairo. Marzo 1994. Carta Apostólica.

67. Juan Pablo II. Carta de su Santidad Juan Pablo II a la Secretaria General de la Conferencia Internacional de la ONU sobre Poblacion y Desarrollo. 1994..

68. Gamboa-Bernal G. Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: ¿más pena que gloria? Persona y Bioética. 2019; 23(1).

69. Mournier E. ¿Qué es el Personalismo? Primera ed. Buenos Aires: Editorial Criterio; 1956.

70. Lukac de Stier M. Importancia de la persona como fundamento de la bioética. Vida y ética. 2002 junio; 3(1).

71. Sgreccia E. La persona y el respeto de la vida humana. El Primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 1997.

72. Sgreccia E. Manual de Bioética I. Fundamentos y Ética biomédica Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 2009.

73. Sgreccia E. La Bioética Personalista. Vida y Etica. 2001 Diciembre.

74. Lukac de Stier, M. Ontología de la corporeidad. La dimensión exterior de la persona humana. Visa y Etica. 2005 jUNIO; 6(1).

75. García JJ. Bioética Personalista y Bioética Principalista. Perspectivas. Cuadernos de Bioética. 2013; XXIV(1).

76. Insua T. Principialismo, Bioética Personalista y Principios de acción en medicina y en servicios de salud. PERSONA Y BIOÉTICA • J. 2018 Diciembre; 22(2).

77. Revello, R. La contribución del Principalismo anglosajón a la Bioética. VIDA Y ÉTICA. 2013 Junio; 14(1).

78. Lukac de Stier, M. Fundamentos Filosoficos de la Bioetica Contemporanea. In Disertación en el ateneo interno del Instituto de Bioética de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas; 2007; Buenos Aires.

79. Fernández-Sánchez H, Kingb K, Enríquez-Hernández CB. Revisiones Sistemáticas Exploratorias como metodología para la síntesis del conocimiento científico. Enfermería Universitaria. 2020 marzo; 17(1).

80. Eduardo Gómez-Luna et. Metodología para la revisión bibliográfica y la gestión de información de temas científicos, a través de su estructuración y sistematización. scielo. 2014 February.
81. Borsotti C. Temas de metodología de la investigación en ciencias sociales empíricas. 2nd ed. Davilas My, editor. Madrid: Miño y Davilas; 2017.
82. Wilson,H ; Huntington,A. Deviant (M)others: The Construction of Teenage Motherhood in Contemporary Discourse. Jnl Soc. Pol. Cambridge University Press. 2005 Cambridge University Press; 35(1).
83. Gonzalbo-cirac M, roqué-sánchez Mv. Demografía, población vulnerable y bioética. pers.bioé. 2015 Mayo
84. Olivari, M; Ionio, C;Bonanomi, A;Confalonieri, E. Female Adolescent Attitudes and Decision-Making Towards a Hypothetical Unplanned Pregnancy: An Exploratory Research. Journal of Child & Family Studies is the property of Springer Science & Business Media. 2014; 215(24).
85. Quintero Paredes P. Caracterización de los factores de riesgo del embarazo en la adolescencia en el Policlínico Universitario "Pedro Borrás Astorga". Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología. 2016; 42(3).
86. Organizacion Mundial de la Salud. www.who.int. [Online].; 2023 [cited 2024 Enero 23..
87. Mario, S; Pantelides, EA. Estimación de la magnitud del aborto inducido en la Argentina. Notas de Población - CEPAL. 2009.
88. Romero M, Ramón Michel A, Krause M, Keefe-Oates B, Ábalos E, Molina S, Ramos S. Los rumbos de la experiencia argentina con el aborto legal. Proyecto Mirar. Reporte anual. Buenos Aires: CEDES;; 2023.
89. Pelaez Mendoza J. Aborto en la Adolescencia. Consideraciones Bioeticas en torno a la desicion de abortar. Revista Cubana de Obstetricia y Ginecologia. 2008.
90. Fernández Borbón, H et al.. Caracterización de la terminación voluntaria del embarazo adolescente. Revista Cubana de Ginecología y Obstetricia. 2014; 40(2).
91. Figueroa-Peñañiel M, Rivera-Solís KX, Vinueza-Domo K, Yépez-Carpio JS, Rebolledo-Malpica D. Perception of adolescents against pregnancy: systematic review. Archivos de Medicina. 2020 junio; 20(1).
92. Mollborn S. Making the Best of a Bad Situation: Material Resources and Teenage Parenthood. Journal of Marriage and Family. 2007; 69(1).

93. Hoggart L. 'I'm pregnant. what am I going to do?' An examination of value judgements and moral frameworks in teenage pregnancy decision making. *Health, Risk & Society*. 2012 september; 14(6).
94. Climent GI. Voces, silencios y gritos: Los significados del embarazo en la adolescencia y los estilos parentales educativos. *REVISTA ARGENTINA DE SOCIOLOGÍA*. 2009; 7(12): p. 186-213.
95. Banistera, E ; Hoggart, Margaret et al. Becoming respectable: low-income young mothers, consumption and the pursuit of value. *Journal of Marketing Management*. 2015; 32(7).
96. Prada Rincón et al. El aborto en adolescentes, factores de riesgo y consecuencias: revisión de literatura. *Salud Areandina*. 2012 Enero a junio; 4(1).
97. Norma Isaura Doblado Donisl; Idania De la Rosa Batistall; Ana Junco. Aborto en la adolescencia un problema de salud. *Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología*. 2010; 36(3).
98. Beauchamp, T; Childress, J. *Principles of Biomedical Ethics*. 5th ed. Oxford: Oxford University Press; 2001.
99. American College of Pediatricians. de Miranda, F. Parental Notification/Consent for Treatment of the Adolescent. *Issues in Law & Medicine*. 2015; 30(1).
100. Hasselbacher et al. Factors Influencing Parental Involvement Among Minors Seeking an Abortion: A Qualitative Study. *American Journal of Public Health*. 2014; 104(11).
101. Kemelmajer de Carlucci, et al. El principio de autonomía progresiva en el Código Civil y Comercial. Algunas reglas para su aplicación. *INFOJUS*. 2015.
102. Lafferriere J. ¿Solos con su cuerpo? Capacidad de los adolescentes para actos médicos en Argentina. *Revista de Derecho (UCUDAL)*. 2017 diciembre; 13(16).
103. Basset U. Autonomía progresiva. Tendencias jurisprudenciales a partir de la Gillick-competence. *DFyP*. 0010
104. Gómez-Dávila J. El Aborto: Una Mirada desde la Salud Pública, los derechos y la Justicia Social. *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecol*. 2018 Marzo; 69(1).
105. Organización Panamericana de la Salud, (OPS) Fondo de Población de las Naciones Unidas, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. *Acelerar el progreso hacia la reducción del embarazo en la adolescencia en América Latina y el Caribe*. Washington; 2013.

106. Koch E. Epidemiología del aborto y su prevención en Chile. Revista chilena de obstetricia y ginecología . 2014 October ; 79(5).
107. de Janon Quevedo, L. Salud Y Justicia. Vida Y Ética. 2019 Diciembre; 20(2).
108. Ministerio de Salud de la Argentina. Informe anual de monitoreo, 2022. Plan de Prevención del Embarazo no Intencional en la Adolescencia (Plan Enia). , Ministerio de Salud, Ministerio de Desarrollo Social, Ministerio de Educación; 2023.
109. Janet Rich-Edwards. Teen pregnancy is not a public health crisis in the United State. It Is time we made it one. International Journal of Epidemiology. 2002.
110. Crosby Et Holtgrave, Binstock Et Pantelides. Plan Nacional de Disminución del Embarazo no intencional en la adolescencia
111. Rocío Manchado Garabito et al. Revisiones Sistemáticas Exploratorias. Medicina y Seguridad del trabajo. 2009 julio; 55(217).
112. Bonell C. Why Is Teenage Pregnancy Conceptualized as a Social Problem? A Review of Quantitative Research from the USA and UK. Culture, Health Et Sexuality. 2004 may; 6(3).
113. Aluga,D; Okolie, E. Socioeconomic determinants of teenage pregnancy and early motherhood in the United Kingdom: A perspective. Health Promot Perspect. 2021 December; 11(4).
114. Rodríguez Durán, A; Muro, M. Género y juventudes Argentinas: ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de "el problema del embarazo adolescente"? Sexualidad, Salud y Sociedad. 2020 Diciembre;(36).
115. España-Paredes, Quintal-López, Paredes-Guerrero. El embarazo adolescente en Quintana Roo: debates y aportes de investigación para políticas públicas de prevención y atención. LiminaR. 2019 enero; 17(1).
116. ONU. Los Derechos de las Mujeres son Derechos Humanos Comisionado para los Derechos Humanos. 2014.
117. Enríquez Domínguezl, B et al.. Comportamiento del aborto inducido en la adolescencia. Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología. 2010 febrero.
118. Oviedo, M; García, M. El embarazo en situación de adolescencia: una impostura a la subjetividad femenina. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. 2010 septiembre; 2(9).

119. Mendoza JP. Aborto en las adolescentes: ¿Quién Toma la decisión? Sociedad Cubana de Obstetricia y Ginecología. 2007; 13(33).
120. Hofferth S. Teenage pregnancy and its resolution. In Hofferth SL HC, editor. *Risking the Future: Adolescent Sexuality, Pregnancy, and Childbearing, Volume II: Working Papers and Statistical Appendices*. Washington (DC): National Academies Press (US); 1987.
121. Hakkert, R; Guzmán, J ; Contreras, J ; Falconier de Moyano., M. Diagnostico sobre salud sexual y reproductiva de adolescentes en América Latina y el Caribe, D.F, Mexico: Fondo de Poblacion de las Naciones Unidas.; 2001.
122. Juan Pablo II. Varon y Mujer. 11th ed. Madrid: PALABRA; 2023.
123. Siniša F. Adolescent Pregnancy is a Serious Social Problem. *Journal of Gynecological Research and Obstetrics*. 2018; 4(1).

LA ADOPCIÓN DE EMBRIONES CONGELADOS EN LA EXPERIENCIA DE DOS ASOCIACIONES

Fecha de recepción: 02/05/2025

Fecha de aceptación: 04/07/2025

MARÍA PAULA CASANOVA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7030-9757>

Contacto: mpaulacasanova@outlook.it

- Investigación post-doctoral, Pontificia Universidad Lateranense. Accademia Alfonsiana (Roma).

Doctorado en Sacra Teología, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Ciudad del Vaticano).

Investigadora independiente

RESUMEN

Este trabajo es el fruto de una investigación postdoctoral realizada en la Academia Alfonsiana de la ciudad de Roma. En ella la autora quiso conocer directamente de las personas involucradas, cómo fue la experiencia de haber adoptado embriones congelados abandonados, los llamados "sobrantes" de las técnicas de fecundación médicamente asistida, que lo han logrado con la ayuda de dos asociaciones confesionales: la Asociación *Comunità Papa Giovanni XXIII*, italiana, católica y la *Nightlight Christian Adoptions* de USA, cristiana no católica. Luego de una primera parte donde se desarrollan los aspectos médicos y antropológicos del embrión y los aspectos bioéticos a tener en cuenta, se presentan las posturas favorables y contrarias a este tipo de adopción. En un segundo momento, los resultados de una encuesta realizada a los padres adoptivos pretenden dar luz sobre las perplejidades presentadas por *Dignitas Personae* y sobre la necesidad de que la Iglesia se exprese claramente sobre la moralidad de este acto. Por último, se presenta una revisión bibliográfica que puede ayudar a profundizar en la temática presente.

Palabras clave: Adopción. Embriones congelados. FIVET. *Dignitas Personae*.

ABSTRACT

This work is the fruit of postdoctoral research conducted at the Alphonsian Academy in Rome. In it, the author sought to learn directly from the individuals involved about their experience of adopting abandoned frozen embryos, the so-called "leftovers" from medically assisted fertilization techniques. This was achieved with the help of two religious associations: the Italian Catholic Association *Comunità Papa Giovanni XXIII*, and the non-Catholic Christian *Nightlight Christian Adoptions* of the USA. After an initial section that explores the medical and anthropological aspects of the embryo and the bioethical considerations to be taken into account, the authors present both the pro- and con-positions regarding this type of adoption. The second section examines the results of a survey of adoptive parents, which aims to shed light on the concerns raised by *Dignitas Personae* and the need for the Church to clearly express itself on the morality of this act. Finally, a bibliographic review is presented that may help further explore the topic at hand.

Keywords: Adoption. Frozen embryos. FIVET. *Dignitas Personae*.

INTRODUCCIÓN

A inicios del año 2000 participé de una conferencia en Buenos Aires donde el Dr. Ricardo Rabinovich-Berkman contaba cómo había descubierto por una nota del diario la existencia de miles de embriones congelados en las clínicas de fertilidad y cómo había descubierto con gran sorpresa que esta noticia no escandalizaba a casi nadie. Así tomó en mano la causa de estos pequeños abandonados hasta que logró que se instaure la figura y ser nombrado el primer tutor general de los embriones congelados por la justicia nacional argentina en lo civil, cargo que ejerció entre el 2004 y el 2006.

Veinticinco años después la situación no sólo no mejoró, sino que se incrementó. Se incrementó el número de los embriones congelados y se incrementó el número de quienes son indiferentes ante semejante drama. Con el paso del tiempo y la instauración de legislaciones permisivas, la congelación de embriones sobrantes aparece como una práctica normal que forma parte de los tratamientos de fertilidad que para la mayoría resulta ser un derecho del que pueden gozar aquellos que por distintos motivos -esterilidad, parejas homosexuales, mujeres que desean ser madres solteras, etc.- no logran un embarazo del modo tradicional.

Si bien no hay datos oficiales, se estima que en el mundo se encuentran entre 4 y 6 millones de embriones congelados, gran parte de ellos en estado de declarado abandono. Consideramos prioritario hacer un trabajo de concientización para que esta práctica sea prohibida y este número no siga incrementándose.

Mientras tanto, estos embriones que ya existen exigen de nuestra parte una respuesta ante esta injusticia sufrida que clama al cielo.

Las propuestas sobre su destino son variadas. Están quienes los consideran cosas, células, por lo que proponen utilizarlos para investigación médica, eliminarlos o "donarlos" a quienes quieran, por distintos motivos, implantárselos. Otros, que consideran que los embriones son personas, piensan que lo único lícito que se puede hacer con ellos es descongelarlos para dejar de perpetuar una injusticia y dejarlos morir. Otros, que también reconocen la personalidad del embrión, grupo al cual pertenecemos, consideran que dejarlos morir sin darles la posibilidad de desarrollarse es una injusticia que reemplaza a otra, ya que eso no favorece a los primeros interesados. Así es que proponen la adopción como única medida lícita que les daría la posibilidad de desarrollarse y nacer en el seno de una familia que los acoja como hijos.

El magisterio de la Iglesia tomó este delicado argumento en la Instrucción *Dignitas Personae (DP)*, ofrecida por la Congregación por la Doctrina de la Fe en el

año 2008 pero no dio una respuesta definitiva y el argumento fue desarrollado de manera tan ambigua que cada uno pudo darle la interpretación que confirmaba su propuesta.

Pero para los católicos y para muchos que no lo son pero valoran las opiniones de la Iglesia fundadas en el Evangelio o la ley natural y que están discerniendo sobre la posibilidad de adoptar un embrión -ya sea por problemas de esterilidad, ya sea por darle una posibilidad de vivir a estos embriones abandonados- es importante que la Iglesia se defina y el magisterio pontificio hable con claridad para orientar la conciencia de los fieles.

En este trabajo quisimos primero hacer una presentación general de los aspectos biomédicos y antropológicos que interesan a los embriones congelados y un desarrollo de los aspectos bioéticos que nos permitan, en su conjunto, comprender la amplitud de la problemática propuesta.

En un segundo momento, quisimos conocer la experiencia de quienes han adoptado embriones acompañados por dos asociaciones cristianas, la Asociación *Comunità Papa Giovanni XXIII*, asociación internacional privada de fieles de derecho pontificio, de origen italiana y presente en los cinco continentes, y la *Nightlight Christian Adoptions*, asociación cristiana no católica de EEUU. Utilizando un cuestionario hemos querido conocer, mediante su experiencia, si las perplejidades presentadas por DP constituyeron realmente un problema para las familias adoptantes y si les es indiferente, o no, el juicio de la Iglesia sobre la moralidad de este acto.

Por último, presentamos una reseña bibliográfica donde de forma discriminada se puede encontrar bibliografía actualizada de biomedicina, criopreservación y adopción de embriones.

I - PRIMER APARTADO: STATUS QUAESTIONIS

I.1. Los embriones congelados: aspectos biomédicos

Los embriones congelados son fruto de las técnicas de procreación artificial extracorpóreas que al no ser transferidos al momento de la realización (los embriones pueden permanecer en el cultivo donde fueron generados por un máximo de seis días) son sumergidos en nitrógeno líquido a -196°C para su almacenamiento suspendiendo su desarrollo hasta que se decida su destino.

Las técnicas de fecundación extracorpóreas utilizadas son principalmente dos: la FIVET (fecundación *in vitro* con transferencia de embriones) y la ICSI (inyección del espermatozoide dentro del ovocito).

En ambas técnicas, los gametos son tomados durante la estimulación y el monitoreo de la ovulación a través de una laparoscopia y la aspiración del folículo maduro (pick-up), y de la obtención y tratamiento del espermatozoide. En la FIVET la fertilización se realiza en la probeta mientras que cuando se utiliza la técnica ICSI los espermatozoides son introducidos con una micropipeta al interior del óvulo¹. Una vez realizada la fecundación, los embriones, en ambas técnicas, pueden ser implantados en el útero de una mujer o congelados. El mejor momento para la implantación del embrión es cuando se encuentra en estadio de blastocisto (día 5)².

Como regla general, se transfieren dos embriones, pero, para evitar hacer pasar nuevamente a la mujer por el proceso de estimulación ovárica y recolección de ovocitos con sus posibles efectos colaterales, se producen más embriones de los que se van a implantar para tener una "reserva" por si falla la implantación de los transferidos o desean tener otros hijos en el futuro³. Los embriones de buena calidad no transferidos son congelados⁴ y los de "mala calidad" son destruidos.

Puede haber otros motivos por los cuales se congelan los embriones: porque no se ha podido realizar la transferencia de los embriones en el mismo ciclo de la estimulación por problemas relacionados con la salud de la mujer, o cuando el endometrio no se ha engrosado lo suficiente, o simplemente porque conviene esperar a que en la mujer baje el estrés y las emociones propias de la estimulación para obtener una mejor recepción del embrión; cuando quieren implantarselos

1 Cf. Gardner D. K, Schoolcraft W. B. In Vitro Culture of Human Blastocysts. En Jansen R, Mortimer D. Editores. Towards Reproductive Certainty: Fertility and Genetics Beyond. New York-London: Parthenon Publishing Group; 1999. 378-388.

2 Este estudio explora la práctica de transferir embriones en la fase de blastocisto para mejorar las tasas de implantación y la sincronización con el endometrio: Balaban B, Urman B. Blastocyst Culture and Transfer: A Prospective Randomized Study. Human Reproduction. 2006; 21/1: 180-185.

3 Esta revisión explica por qué se suelen producir embriones adicionales para la transferencia, detallando los beneficios de tener una "reserva" de embriones y los casos en los que los ciclos de estimulación y transferencia no se sincronizan. Devroey P, Fauser B. C. A Review of Assisted Reproductive Technologies. Human Reproduction Update. 2003; 9/5: 463-472.

4 Algunos autores consideran que la crioconservación no es sólo éticamente justificable, sino que se presenta como algo fundamental para el éxito de la fecundación médicamente asistida. Cf. Zegers-Hochschild F, Crosby JA, Salas SP. Fundamentos biomédicos y éticos de la criopreservación de embriones. Revista Médica de Chile. 2014; 142/7: 896-902. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-98872014000700010&lng=en&nr=iso&lng=en

en otro momento de la vida, cuando decidan que es el momento de ser padres; cuando se ha hecho una biopsia como parte de un diagnóstico pre implantacional y se debe esperar varios días para obtener el resultado; cuando se quieren donar los embriones pero no se han sincronizado los ciclos con la mujer receptora.

También puede pasar que algunos embriones sean congelados y descongelados dos veces porque una vez descongelados, si se comprueba que el número de idóneos a la transferencia es mayor al deseado, los sobrantes deben volver a ser congelados. Para ello se los hace madurar un poco más⁵.

En los inicios de la reproducción asistida se utilizaba una técnica de congelación de embriones que muchas veces alteraba la estructura y la funcionalidad celular por el proceso de congelación-descongelación, lo que generaba una baja tasa de supervivencia celular. Actualmente se utiliza de manera rutinaria la técnica llamada "vitrificación" que evita la pérdida de calidad de los embriones que se producía con la congelación ofreciendo una tasa de supervivencia de los embriones que supera el 90%. Para realizar el proceso de vitrificación es necesario utilizar un kit con los medios y el soporte adecuado. El más utilizado a nivel mundial es el *Cryotop* de la marca *Kitazato*⁶.

La técnica de vitrificación consiste en congelar en el mínimo volumen y de forma ultrarrápida los embriones evitando la formación de cristales intracelulares mediante unas sustancias llamadas "crioprotectores" evitando así que se causen grandes daños en el interior de las células que les provoquen la muerte. Por eso, los embriones vetrificados pueden conservarse durante un tiempo indefinido sin perder las características que tenían en el momento de la criopreservación.

El proceso de vitrificación consta de cuatro pasos: la deshidratación de los embriones y la sustitución de su interior celular por crioprotectores. Para ello, se pasan los embriones por diferentes medios líquidos con concentración creciente de crioprotectores. Luego, se colocan los embriones en un sistema de soporte, en una pajuela que a su vez se introduce en una cubeta pequeña con nitrógeno líquido. La pajuela viene tapada y se la coloca dentro del tanque de nitrógeno líquido para su conservación.

5 Cf. Faggioni M. P. Embrioni congelati. En RUSSO G. Editor. Nuova Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia. Leumann: Elledici-Velar-CIC; 2018. 1000-1006.

6 Cf. Kuwayama M. Highly Efficient Vitrification for Cryopreservation of Human Oocytes and Embryos: The Cryotop Method. *Theriogenology*. 2007; 67/1: 73-80. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0093691X06005073?via%3Dihub>

Durante todo este proceso, los embriones pasan de la temperatura de cultivo (37 °C) a la temperatura de congelación en nitrógeno líquido (-196 °C) en tan solo unos segundos.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que los embriones deben tener una calidad mínima para poder resistir los procesos de congelación y descongelación, por eso quienes no cumplan con los requisitos serán eliminados.

Para la desvitrificación, se saca la pajuela con los embriones del nitrógeno líquido, se saca la tapa y se introduce en un medio a 37 °C. Luego se despegan los embriones de la pajuela tirándoles medio de cultivo encima y se van pasando los embriones por varios medios con concentraciones decrecientes de crioprotectores. De esta forma se consigue la rehidratación celular, reemplazando los crioprotectores por agua. La desvitrificación embrionaria se realiza el mismo día de la transferencia, aunque con unas horas de antelación para comprobar el estado del embrión⁷.

El procedimiento para transferir embriones que estuvieron congelados no es diferente al que se realiza con los embriones en fresco⁸.

Teniendo en cuenta a embriones que han sido analizados genéticamente, según el informe estadístico de la Sociedad Española de Fertilidad (SEF) del 2021, la tasa de embarazo por transferencia de embriones en fresco es del 46,7%; mientras que la tasa de embarazo por transferencia de embriones congelados es del 53,0%.

Por otra parte, la tasa de parto por transferencia de embriones en fresco es del 39,3% y la tasa de parto por transferencia de embriones congelados es del 42,0%.

Lograr el embarazo tras una transferencia de embriones criopreservados va a depender de la supervivencia de los embriones tras la descongelación, de la calidad y la capacidad de desarrollo que presente el embrión y de la receptividad del endometrio en el momento de la transferencia⁹. De todos modos, todo método de

7 Cf. Vajta G, Nagy Z. P. Advances in Vitrification of Mammalian Embryos. *Theriogenology*. 2006; 65/1: 74-88.

8 El informe de la SEF proporciona estadísticas detalladas sobre las tasas de éxito en la transferencia de embriones frescos y congelados, mostrando porcentajes específicos de embarazo y parto. Sociedad Española de Fertilidad (SEF). Informe Estadístico SEF 2021. [ACCESO: 25.06.2024] https://www.registrosef.com/public/docs/sef2021_JAFIV.pdf

9 Cf. Cobo A, Díaz C. Clinical Application of Oocyte Vitrification: A Systematic Review and Meta-Analysis of Survival and Pregnancy Rates. *Fertility and Sterility*. 2011; 96/2: 277-285. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1046/j.1445-5781.2002.00004.x>

congelación conlleva el riesgo de perder embriones, ya sea por el proceso mismo de descongelación, por fallos en los tanques donde se conservan, por la poca tolerancia de los embriones a la congelación y de la calidad del mismo, por falta de pericia del embriólogo, etc.¹⁰.

En relación a los posibles riesgos futuros para la salud de quien estuvo criopreservado en su estado embrionario, actualmente, no existen pruebas concluyentes sobre efectos específicos físicos o mentales a largo plazo en adultos nacidos de embriones congelados, aunque algunos estudios han encontrado que los niños nacidos por transferencia de embriones congelados no parecen mostrar diferencias significativas en su desarrollo mental o en tasas de problemas de comportamiento en comparación con los niños concebidos de manera natural. Sin embargo, se están observando ciertos riesgos y complicaciones obstétricas, como ser hipertensión en el embarazo, aumento del riesgo de nacimiento con grandes dimensiones y macrosomía fetal, además de un mayor número de muertes perinatales¹¹.

1.2. El embrión humano: aspectos antropológicos

1.2.1 Estatuto ontológico del embrión humano.

Una cuestión preliminar es la que concierne al estatuto ontológico del embrión y, en particular, la pregunta sobre si el embrión es una persona en sentido estricto y, por lo tanto, se le deba reconocer la dignidad y los derechos propios de las personas.

Algunos autores consideran que sólo se puede hablar de persona cuando el embrión ya se ha implantado (ya que sin implantación no hay posibilidad de desarrollo) en el día decimocuarto (DHEW), o cuando se ha formado la estría primitiva

10 Se puede profundizar en el proceso en Gómez E et al. Cryopreservation: An Alternative for Delaying Pregnancy in Assisted Reproduction. *Reproductive Biology and Endocrinology*. 2013; 11/1: 11-9.

11 Hart R, Norman R. J. The longer-term health outcomes for children born as a result of IVF treatment. Part II. Mental health and development outcomes. *Human Reproduction Update*. 2013; 19/3: 244-250. <https://academic.oup.com/humupd/article-abstract/19/3/244/728245?redirectedFrom=fulltext>. Se puede ver una revisión que ofrece un análisis de los estudios sobre la salud a largo plazo de los niños nacidos de embriones criopreservados, incluyendo la posibilidad de riesgos físicos, como bajo peso al nacer y parto prematuro: Wennerholm U. B, Söderstrom-Anttila V. Children Born after Cryopreservation of Embryos or Oocytes: A Systematic Review of Outcome Data. *Human Reproduction*. 2009; 15/2: 141-152. Ver también Orvieto R, et al.. Is Embryo Cryopreservation Causing Macrosomia-and What Else? *Front Endocrinol (Lausanne)*. 2020 Jan 28;11:19. doi: 10.3389/fendo.2020.00019. PMID: 32047479; PMCID: PMC6997460; Wennerholm UB, et al. Perinatal outcomes of children born after frozen-thawed embryo transfer: a Nordic cohort study from the CoNARTaS group. *Hum Reprod*. 2013 Sep;28(9):2545-53. doi: 10.1093/humrep/det272. Epub 2013 Jul 5. PMID: 23832793.

(Mc Laren) que dará origen al sistema nervioso que permitirá, a su tiempo, el uso de las facultades superiores que caracterizan al hombre como persona (por ser de naturaleza racional)¹².

También está quien, observando el fenómeno de los gemelos monocigotos, plantea que mientras que las células mantengan su capacidad de pluri-potencialidad, es decir que sean capaces de diferenciarse en los distintos tipos celulares, generando un nuevo embrión (entre el decimocuarto y el decimoctavo día), no se puede decir que el embrión sea persona porque eso haría pensar que en el primer embrión co-habitan de alguna forma las dos personas que luego se individualizan¹³. Sin embargo, este planteo no puede considerarse ya que no puede pensarse que una persona estaba dentro de la otra, sino que en el momento en que se desprende la célula, con todo su potencial de diferenciación, se da el origen a otra persona.

Otros autores opinan que no puede considerarse persona al ser humano antes de la octava semana cuando se forman los órganos principales, o hasta que muestre actividad electro encefálica o el cerebro tenga la capacidad de ejercer ciertas funciones como ser la sensación, la percepción de sensaciones, la memoria o el aprendizaje, en la vigésima semana¹⁴. Algunos posponen aún más la personalización del feto y la consideran cuando alcanza un estado de madurez que le permita una vida autónoma del cuerpo de la madre¹⁵ o cuando aparece la autoconciencia, más allá de la vida intrauterina¹⁶.

Con un enfoque sensorial, algunos autores, cuyo exponente más conocido es Peter Singer, sostienen que es persona quien tiene la posibilidad de sentir dolor o placer¹⁷, excluyendo del grupo a quienes todavía no han desarrollado el sistema nervioso y a quienes han perdido esas facultades e incluyendo en el colectivo "personas" a sujetos no humanos como ser algunos animales.

Son diversos los enfoques que no tienen en cuenta los datos biológicos para definir el estatuto ontológico del embrión, sino que consideran una existencia

12 McLaren A. Ethical and Social Considerations of Assisted Reproduction. *Human Reproduction*. 1999; 14: 1-6.

13 Pastrana J. Bioética y Dignidad Humana: Aspectos Fundamentales y Controversias Actuales. Pamplona: Euns. 2010.

14 Koren J. Ontological Status of the Human Embryo. *Perspectives in Biology and Medicine*. 1997; 40/3: 402-413.

15 Conseil Consultatif National d'Ethique (CCNE), Avis sur l'Assistance Médicale à la Procréation. 2001. [ACCESO: 5.06.2024] <https://www.ccne-ethique.fr/>

16 Engelhardt H. T. *The Foundations of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press; 1996. 138.

17 Singer P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press; 1993.

como personal sólo cuando ésta entra en relación, lo que hace que su valor personal no sea algo intrínseco, sino que depende de las relaciones que sepa instaurar¹⁸.

Estos enfoques no naturalistas presentan diversas corrientes de interpretación. Por ejemplo, McCormick propone que la persona es aquella capaz de tener relaciones interhumanas; J. M. Malherbe considera que el ser humano es persona cuando es capaz de introducirse en el universo de la comunicación simbólica¹⁹, mientras que X. Thévenot²⁰ considera a la persona como un ser bicultural, fruto y socio activo en las relaciones sociales.

El enfoque funcionalista-actualista define a la persona a partir de algunas operaciones consideradas propias de la persona humana como son el pensamiento, la consciencia, la libertad y las relaciones, negándole a un grupo de seres humanos, como ser los embriones, quienes poseen una discapacidad cognitiva grave, quienes sufren demencia o han perdido la consciencia, la pertenencia al estatus de persona. En cambio, otros seres no humanos, como los ángeles o algunos mamíferos superiores, podrían, según estos autores, considerarse personas. Un autor que propone este enfoque es H. T. Engelhardt²¹. Sin embargo, tenemos que decir que, aunque el actuar sigue al ser, son dos órdenes que no pueden identificarse totalmente. Esto impide cualificar al ser según su obrar.

Sin embargo, la dignidad del embrión humano, al igual que en cualquier ser humano independientemente del estadio de desarrollo en el cual se encuentre, está sustentada principalmente por su condición de ser personal.

En este sentido, las personas son seres libres que tienen con la propia naturaleza una relación diversa a la que tienen los demás seres vivientes no personales ya que, si bien también las personas tienen una naturaleza, su existencia no se agota en ella, son más que su naturaleza. Es decir que tienen una relación subjetiva con ella, sin llegar al extremo de Sartre que propone una pura subjetividad privada de esencia que se da después de un cierto modo de ser.

De aquí que el ser persona no sea una característica más del hombre, algo accidental, sino que es su *ser* y, por lo tanto, no puede comenzar a serlo en un

18 Frydman R. *L'Embryon: Statut et Enjeux*. Paris: Presses Universitaires de France; 2001. Ver también McCormick R. A. Who or What is the Preembryo? *Theological Studies*. 1974; 35/2: 330-337.

19 Malherbe J. M. *La Bioética o la Vida en Juego: Definición, Fundamentos y Perspectivas*. Barcelona: Herder Editorial; 2006.

20 Thévenot X. *Éthique de la Vie et de la Mort*. Paris: Bayard; 2001.

21 Engelhardt H. T. *The Foundations of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press; 1996.

momento sucesivo a aquel que comienza a existir una nueva vida humana no idéntica al organismo de sus padres²², aunque esta presunción -de que el embrión humano sea persona- no es aceptada por unanimidad y es una discusión filosófica que excede los claustros académicos ya que es una pregunta que se repite siempre, en cualquier ambiente, cuando se trata de legitimar o no prácticas que podrían perjudicar o suprimir la vida del embrión²³.

Considerando el sentido ontológico del embrión necesitamos comprender cuándo podemos considerarlo un individuo de naturaleza racional, es decir cuándo es un ser individual animado por el alma espiritual, según la definición de persona de Santo Tomás de Aquino²⁴.

Esta sustancia individual es la individualidad biológica en la cual radica la profundidad de la persona. Por eso podemos afirmar que el individuo es un ser humano, perteneciente a la especie humana, en sentido biológico, y al mismo tiempo es persona si lo consideramos en el sentido metafísico, de manera tal que ambas condiciones son indisociables. Por eso nos animamos a afirmar que el embrión, al ser un miembro de la especie humana, es persona, aunque debe actuar toda su potencialidad, lo que no quiere decir que sea una persona en potencia sino todo lo contrario: una persona es un alguien, no un algo.

Para los teólogos, el alma espiritual, es creada inmediatamente por Dios cuando se hace presente el mínimo humano en sentido biológico ya que no es posible un paso continuativo de algo a alguien. Consideramos que el momento de la concepción de la persona es cuando las membranas citoplasmáticas de los gametos de los padres se inician a fusionar ya que es a partir de ahí que nos encontramos con una realidad diversa, un nuevo individuo que autónomamente inicia el proceso de fusión celular, de división y de formación del núcleo, con su propio código genético, que guiará, una vez formado, el resto del proceso²⁵. Por eso, compartimos la propuesta de Juan Pablo II que en EV dice que "la creación del alma humana por parte de Dios está, por así decirlo, "inscrita" en el acto de la generación humana" (EV 43).

22 Spaemann R. *Persons: The Difference between 'Someone' and 'Something'*. Oxford: Oxford University Press; 2006.

23 Para un desarrollo más pormenorizado se puede consultar a Faggioni M. P. *La vita nelle nostre mani*. Bologna: Dehoniane; 20174. 272-293.

24 Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

25 Cf. Mc Cormick R. A. *The Human Embryo and the Question of when Human Life Begins*. *Theological Studies*. 1994; 55/1: 124-142.

Sin embargo, cuál sea este mínimo humano en sentido biológico no es algo en lo cual todos coincidan.

Dado que el embrión humano es un individuo de la especie humana que posee un patrimonio genético único, el cual le permite ser quien dirige su propio desarrollo (siendo autónomo de la madre que le aporta el ambiente y los nutrientes necesarios pero que no es participe activo de su desarrollo) desde el primer instante hasta la muerte, y dada la gran relevancia del genoma que además posee toda la información de los caracteres del individuo, algunos consideran que la formación del genoma del nuevo individuo, que sucede entre 21 y 22 horas después de la fecundación, es el momento de la concepción de la nueva persona (teoría de la cariogamia de K. Dawson²⁶²⁷).

1.2.2. Estatuto ético y jurídico del embrión humano

La respuesta a la pregunta sobre el estatuto ético del embrión, que tendrá sus repercusiones en el plano jurídico, está intrínsecamente ligada a la consideración que se tenga sobre el estatuto ontológico: ¿es el embrión un qué o un quién?

Nuestra respuesta es que el embrión humano es un quién, un ser humano que merece el respeto incondicionado que es moralmente debido a todo ser humano y, por lo tanto, tiene derecho a que sea respetada su vida, su integridad física y su dignidad y que las leyes lo protejan²⁸. En este sentido, más allá de la discusión sobre si el embrión es persona o no, *Donum vitae* afirma que “el ser humano ha de ser respetado —como persona— desde el primer instante de su existencia (I.1) porque su dignidad y el valor de su vida son una consecuencia de su existir como seres humanos.

Por otro lado, quienes consideran al embrión un conjunto de células que podríamos llamar “cosa”, un “qué”, el valor de su vida no sería intrínseco a él, sino que le sería concedido por la sociedad en la cual se encuentra. Así sus derechos, si

26 Dawson K. The Biology of Personhood and the Ontological Status of the Human Embryo. *Journal of Medical Ethics*. 2001; 27/5: 327-331.

27 Para profundizar cada una de las posturas, recomendamos leer Pascal I. ¿Es el embrión humano una persona? Estado de la cuestión y determinación. En PAV. El embrión humano en la fase de preimplantación. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas, Madrid: BAC; 2008. 141.

28 Ver McCormick R. A. The Human Embryo and the Question of when Human Life Begins. *Theological Studies*. 1994; 55/1: 124-142. Otros autores, en cambio, proponen que son los padres los que tienen el derecho a decidir sobre la suerte de sus embriones. Se puede consultar Beca J.P. et al. Aspectos médicos, éticos y legales de la criopreservación de embriones humanos. *Revista Médica de Chile*. 2014; 142/7: 903-908.

tiene alguno, le serán otorgados y no reconocidos. Por eso estos podrían variar según las circunstancias (según la sociedad y su cultura, el momento histórico, etc.).

De todas maneras, dado que la consideración del embrión como un ser personal –y por lo tanto poseedor de derechos intrínsecos– es una argumentación filosófica y no comprobable empíricamente, es obligatorio recurrir al principio moral que dice que ante la duda no se debe actuar: “aunque hubiese duda sobre la cuestión de si el fruto de la concepción es ya una persona humana, es objetivamente un pecado grave el atreverse a afrontar el riesgo de un homicidio”²⁹. Traducido en términos jurídicos, llamaríamos en causa al antiguo principio general del Derecho que reza *in dubio pro reo*, es decir que en la duda es preciso colocarse a favor del imputado, que en nuestro caso es el embrión: *in dubio pro embryo*, es decir, *in dubio pro vita*³⁰.

1.3. Los embriones congelados: aspectos bioéticos

1.3.1. Las técnicas de fecundación extracorpóreas

Como ya hemos adelantado al inicio de este artículo, los embriones de los cuales nos estamos ocupando son fruto de las técnicas de fecundación artificial extracorpórea, es decir de aquellas técnicas que tomando los gametos de los padres (o de donantes externos a la pareja³¹) generan uno o varios embriones que luego serán implantados en el útero de una mujer (la que donó los óvulos o no, la que será su madre legal, o no), descartados (si poseen alguna anomalía genética o no son considerados con la calidad suficiente para continuar el desarrollo) o congelados hasta decidir si serán implantados en otro momento, en la misma o en otra mujer, o serán descartados o utilizados para otros fines.

Las técnicas extracorpóreas son principalmente dos (pueden encontrarse otras pero son variantes de las mismas): la fecundación *in vitro* con transferencia de embriones (FIVET) que deposita en una caja de Petri los óvulos y los espermatozoides con los nutrientes necesarios para la formación de los embriones, que una

29 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el aborto procurado*, 13. [on line] 1974. [consultado 08.10.2023]. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html

30 Cf. Bauzon S. *In Dubio Pro Vita. Le Principe de Précaution et la Santé dans l'église Catholique*. Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem. 2009; 3/1: 119-131.

31 Existen comunidades que tienen como fin facilitar la donación de óvulos. Por ejemplo, el proyecto *Ovodonante* de la Eureka Ferility S. L. Que se presenta como “la mayor comunidad de ayuda para la donación de óvulos”. <https://ovodonante.com/>

vez alcanzado el desarrollo esperado (mórula o blastocisto) serán transferidos; y la Inyección intracitoplasmática de esperma (ICSI) que inyecta el esperma directamente dentro del óvulo para continuar su desarrollo de la misma manera que en FIVET.

Ambas técnicas pueden realizarse con los gametos de quienes asumirán la paternidad (fecundación homóloga) o con algún gameto de un externo a la pareja (fecundación heteróloga)³².

Desde el punto de vista ético la fecundación artificial presenta fundamentalmente dos problemas: en primer lugar, porque el hijo tiene derecho a ser llamado a la existencia mediante la unión y la relación personal de los padres, porque es la forma que se condice con su dignidad humana; en segundo lugar, porque viola la dignidad, la integridad y en muchos casos la misma vida del embrión.

El primer punto es un argumento antropológico que para muchos podría no tener importancia. El segundo, en cambio, que incluye la manipulación del embrión, el diagnóstico pre-implantatorio, la selección de embriones, la destrucción de los embriones considerados defectuosos, la generación de embriones en un número mayor al que se piensa implantar, la criopreservación, etc., presenta interrogantes que no se pueden dejar pasar.

1.3.2. Ética de la criopreservación

La obtención con técnicas artificiales de un embarazo a término no justifica ni la formación de un número excesivo de embriones ni su reducción mediante el aborto cuando se hayan implantado en número demasiado grande ni la previa selección eugenésica ni su congelación.

Los defensores de la crioconservación dicen que la congelación salva a los embriones frescos de la destrucción, cuando no se los puede transferir por dificultades surgidas o por exceso de número. Pero el salvamento sería auténtico si después se garantizara a cada embrión la posibilidad de reiniciar su camino de diferenciación y perfeccionamiento hacia la madurez y el nacimiento. Desgraciadamente, el limbo de vida en suspenso al cual los sujeta la congelación frecuentemente se transforma en antesala de la muerte.

32 Para profundizar se puede ver Keenan J. F. Ethics of Human Reproduction: In Vitro Fertilization and the Question of Parenthood. Theological Studies. 2005; 66/2: 325-350.

Prescindiendo de la suerte de los embriones, la congelación constituye en sí misma una lesión de la dignidad de la criatura humana y del derecho del embrión a desarrollar su teleología inmanente y de proceder con autonomía hacia su propio fin. La congelación bloquea el devenir de esta existencia y podría ser justificada –entramos en el campo de lo futurible– solamente si fuera el único medio para tutelar la subsistencia de una vida naciente que se encontrara accidentalmente en peligro, pero no ciertamente si es puesta directamente en peligro a causa de las manipulaciones. La destrucción de criaturas inocentes, inherente a ciertos procedimientos (fecundación extracorpórea y congelación, en particular), no puede ser el precio a pagar para hacer nacer otros, si no es en una óptica teleológico-utilitarista que privilegia sobre todo la obtención de un resultado y que no atribuye al embrión precoz ningún valor, o un valor inferior al de un feto llegado a término, según la inaceptable idea de una gradualidad en el valor de las vidas humanas.

A la luz de estas reflexiones permanece actual la condena que la instrucción *Donum vitae* hizo de la congelación de embriones porque «aunque se haga para garantizar una conservación del embrión vivo, la crio-conservación constituye una ofensa al respeto que se debe a los seres humanos, en cuanto los expone a graves riesgos de muerte o de daño para su integridad física, los priva por lo menos temporalmente de la acogida y de la gestación materna y los pone en una situación susceptible de ulteriores ofensas y manipulaciones» (DV I,6).

San Juan Pablo II después de un llamamiento a la grave responsabilidad de los científicos, en un discurso del 1996 se dirige así a los juristas y a los gobernantes: «Mi voz se dirige también a todos los juristas para que se ocupen a fin de que los Estados y las instituciones internacionales reconozcan jurídicamente los derechos naturales del mismo surgir de la vida humana y además se hagan tutores de los derechos inalienables que los millares de embriones congelados han adquirido, intrínsecamente, desde el momento de la fecundación. Los mismos gobernantes no pueden substraerse a este empeño, para que desde sus orígenes se tutele el valor de la democracia, la cual hunde sus raíces en los derechos inviolables reconocidos a cada individuo humano»³³.

Sin embargo, aunque en el contexto de la FIVET la congelación de embriones se presenta como un agravante moral a la práctica en sí, no podemos decir que

33 https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1996/may/documents/hf_jp-ii_spe_19960524_evangelium-diritto.html

el recurso a la criopreservación sea un acto intrínsecamente malo, es decir que siempre y bajo cualquier circunstancia lo sea porque el avance de la ciencia podría presentar situaciones donde la congelación de embriones se presente como una posibilidad terapéutica a favor del embrión concebido naturalmente. Por ejemplo, si la técnica permitiese "rescatar" al embrión de un embarazo ectópico, el congelamiento podría permitirle al embrión permanecer en vida mientras se realiza la recomposición del cuerpo materno para la nueva recepción en útero o también se podría exportar del cuerpo materno para salvarlo de la muerte segura o de graves daños permanentes por un tratamiento médico impostergable de la madre, situaciones en las que muchas veces se recurre a un aborto mal llamado terapéutico³⁴.

1.3.3 La suerte de los embriones supernumerarios.

Con respecto a qué destino se le puede dar a estos embriones concebidos "de más" y que fueron abandonados³⁵ encontramos distintas propuestas:

- Utilizarlos para experimentación

La experimentación con embriones se realiza en vista a diversos fines: estudiar los mecanismos de diferenciación y de morfogénesis del embrión y las posibles prácticas en el diagnóstico pre implantacional de enfermedades genéticas con la finalidad de implantar sólo embriones sanos, conocer la eficacia de nuevos medicamentos abortivos, estudiar las propiedades de las células estaminales y su posibilidad de utilización en trasplantes, estudiar las terapias génicas, aumentar el conocimiento sobre el ADN, las compatibilidades inmunológicas y la acción de nuevos fármacos, realizar fecundaciones inter especies, intentar la clonación, etc.³⁶

Todas estas incursiones en el embrión, que no son a beneficio de este, no pueden ser consideradas técnicas neutras o moralmente buenas ya que casi siempre implica la destrucción del embrión y la falta de reconocimiento que es, como toda persona, un fin en sí mismo, que no puede ser utilizado jamás como un medio para

34 Cf. Faggioni M. P. Embrioni congelati. Oc.

35 Sobre cómo declarar a los embriones en estado de abandono se puede ver American Society for Reproductive Medicine. Disposition of embryos: a committee opinion. Fertility and Sterility. 2013; 99/7: 15-282. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0015028213002811>

36 Singer P. Ethics of Human Experimentation. Journal of Bioethics. 2000; 8/3: 120-135 <https://www.cambridge.org/core/journals/law-medicine-and-healthcare/article/abs/5-debate-embryo-research-the-ethics-of-embryo-research/5CBCC707102AF6E3E7B860B08CB14635> y Garrard E. The Ethics of Stem Cell Research and Human Cloning. Bioethics Review. 2004; 19/4: 332-349.

obtener un fin, por más valioso que aparente ser, como es la búsqueda de nuevos tratamientos para enfermedades o discapacidades³⁷.

Algunos consideran lícita la investigación en embriones muertos. También nosotros podríamos considerarlo si sus restos son tratados con la misma dignidad que los restos de cualquier persona fallecida, independientemente de que físicamente no sea más que un puñado de células y si cuentan con la autorización de los padres³⁸.

- Destruirlos

Los embriones que fueron congelados pueden descongelarse y destruirse cuando los padres lo piden³⁹ porque no quieren seguir pagando el mantenimiento y tampoco se los quieren implantar, cuando superaron el límite legal para estar congelados, cuando haya pasado mucho tiempo y se dude de que mantengan una buena calidad, si fueron abandonados, etc.⁴⁰.

El respeto por la vida humana es un derecho humano fundamental por eso, atentar directamente contra ella es un acto intrínsecamente malo que no puede en absoluto encontrar algún tipo de justificación.

- Dejarlos morir

La Conferencia episcopal española propone que dejar morir a los embriones que no son implantados en la mujer que inició un tratamiento (ya sea por no congelarlos como por descongelarlos y no implantarlos en otra mujer) no es lo mismo

37 Buchanan A. The Ethics of Human Cloning: Why We Should Allow it The Hastings Center Report. 2004; 34/5: 15-22 y Anderson G. Reproductive Ethics: Issues Surrounding Human Cloning and Stem Cell Research. Journal of Medical Ethics. 2007; 33/6: 294-305. También está quien propone hacer una distinción entre los embriones viables, que podrían ser dados en adopción y aquellos no viables que podrían ser utilizados para la investigación "de forma solidaria a beneficio de la salud colectiva". Cf. Salvatore B. La sorte degli embrioni soprannumerari: il rilievo del valore della persona e la irragionevolezza della conservazione sine die. Annali della SISDic. 2024; 11: 71-95. <https://www.iris.unina.it/retrieve/60c186c2-8b96-43b4-b99f-24c097643345/Annali%20ok%202024.pdf>

38 Dresser R. Ethics in the Use of Human Embryos. Journal of Medical Ethics. 2000; 26/4: 257-262.

39 Presentamos un estudio reciente sobre esta situación desde el punto de vista legal en Argentina: Marrama S. Doctrina de la Procuración General de la Nación sobre la protección debida a los embriones congelados frente a la solicitud de su destrucción o descarte: análisis a la luz del derecho comparado y de la jurisprudencia de los organismos jurisdiccionales supranacionales de protección de derechos humanos. Temas de Derecho de Familia, Sucesiones y Bioética. 2024. [consultado 18-03-2025]. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/18016>

40 Germain M. The Ethics of Freezing Human Embryos: Social, Legal and Moral Implications. Reproductive Health Journal. 2008; 12/2: 45-59; Munoz F. Embryo Freezing: Ethical Considerations in the Context of Reproductive Medicine. Bioethics Today. 2012; 14/3: 217-227.

que matarlos⁴¹ ya que esto sería la consecuencia del mal originario que fue el de producirlos en un laboratorio y no la eliminación directa de una vida humana inocente. De esta forma, siempre según la CEE, se pondría fin al abuso que significa la congelación y se permitiría que la naturaleza siga su curso, es decir, que se produzca la muerte natural (por falta del medio donde desarrollarse).

También otros autores consideran que dejarlos morir es tolerar un mal menor ante la ausencia de otra opción buena posible⁴².

Casi siempre, quienes postulan esta opción como la única moralmente válida para los embriones sobrantes consideran que implantarlos en el útero de otra mujer sería un "ensañamiento terapéutico"⁴³. Sin embargo, en el proceso de implantación en otra mujer que no es la madre, no encontramos los elementos de desproporcionalidad terapéutica, inutilidad y/o gravosidad que deben estar presentes para poder considerar un ensañamiento. En cambio, podemos considerarlo en los casos en los cuales se tiene la certeza de la no viabilidad de los embriones porque a causa del gran número de células muertas se presume que el embrión está muriendo y que ni siquiera la implantación en un útero le dará la posibilidad de desarrollarse y vivir.

En esta situación encontramos alguna dificultad no tanto en la situación del embrión cuanto a la mujer que lo recibe poniendo en riesgo tanto su salud física como emocional.

El Comité nacional para la bioética perteneciente a la Presidencia del Consejo de ministros de Italia se pronunció de la siguiente manera: "La transferencia que es el único medio para hacer nacer al concebido, no puede ciertamente considerarse ensañamiento terapéutico puesto que esto implica el recurso a medios desproporcionados para proseguir una vida ya terminada o de todas formas condenada a terminar en brevísimo tiempo. En cambio, nada es más proporcionado

41 Cf. Conferencia Episcopal Española, Una reforma para mejor, pero muy insuficiente. [on line] Madrid. [consultado 25-7-2003]. http://www.conferenciaepiscopal.es/DOCUMENTOS/Conferencia/embriones_julio03.htm

42 Cf. Zurriarain R. G. Los embriones humanos congelados. Un desafío para la bioética. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias; 2007.

43 Ver Carrasco M. A. Rescate y adopción de embriones criopreservados: ¿solidaridad o encarnizamiento reproductivo? Teología y vida. 2014; 55/4: 680-719. <https://www.scielo.cl/pdf/tv/v55n4/art06.pdf>

para un concebido que un útero, la única "residencia" que le ofrece la posibilidad de sobrevivir y después de nacer"⁴⁴.

Los embriones congelados no se encuentran en un proceso irreversible de muerte, por eso al descongelarlos y no reanimarlos, no sólo se los deja morir como una forma de liberarlos de la injusticia sufrida al haberlos congelados, sino que su muerte será debida a no haber recibido tratamiento y el respeto que podría ofrecerles una esperanza de vida. Esta omisión sería la verdadera causa de muerte por eso consideramos que hasta que no se haga presente una mujer que lo geste para darle una familia que lo acoja, no se deben descongelar los embriones que ya están congelados.

- Rescatarlos.

También se ha hipotizado la posibilidad de que voluntarias "rescaten" embriones abandonados para darles una posibilidad de vivir pero que después del parto no asuman la maternidad legal, sino que den al niño en adopción.

Si bien la intensión por la cual la mujer lo haría es buena -darle la posibilidad de vivir a un embrión abandonado- el acto en sí es similar al de la maternidad subrogada por lo cual, aunque sea un acto altruista, no podemos considerarlo moralmente bueno ya que nunca podemos utilizar el cuerpo de la mujer, es decir a la persona, como una incubadora, como un medio para alcanzar un fin, por más bueno que éste sea, y tampoco podemos adrede incrementar el trauma del embrión que ya fue abandonado una vez⁴⁵.

- Darlos en adopción.

Para discutir esta opción iniciaremos profundizando en la antropología de la adopción que nos permitirá, en un segundo momento, evaluar si es posible hablar de adopción de embriones y cuáles son los problemas que concretamente presenta.

44 Comitato Nazionale Per la Bioetica, L'adozione per la nascita (Apn) degli embrioni crioconservati e residuali derivanti da procreazione medicalmente assistita (PMA). [on line]. 18-11-2005. [consultado 5-02-2024]. <https://bioetica.governo.it/it/documenti/pareri/adozione-per-la-nascita-degli-embrioni-crioconservati-e-residuali-derivanti-da-procreazione-medicalmente-assistita-pma/>.

45 Se puede consultar Berkman J. Virtuous Parenting and Orphaned Embryos. En Berg T., Furton E (eds.). Human Embryo Adoption. Philadelphia: The National Catholic Bioethics Center and the Westchester Institute for Ethics and the Human Person; 2006. 13-36.

I.4. Aspectos antropológicos de la adopción

La adopción es el acto de recibir como hijo al que no lo es naturalmente según la dinámica de la acogida gratuita de un don ya que esta es la única forma en que una persona puede ser dignamente recibida.

Para comprender algunos aspectos de la adopción⁴⁶ es necesario revisar el proceso que se vive en el hijo que es abandonado, en los padres que abandonan y en los adultos que acogen como hijo propio al niño abandonado y que en la mayoría de los casos vivieron el drama de la esterilidad⁴⁷.

Sin lugar a duda, en todo el drama que implica la realidad de un niño que necesita de "nuevos padres", la parte más lastimada del proceso es quien es abandonado, quien pierde la incondicionalidad del amor que es el elemento calificante en la relación entre los padres y los hijos y que se da por descontado en la relación filial. Es justamente la relación filial la que estructura la identidad personal del niño, por este motivo, el abandono genera una herida que nunca va a ser sanada, aunque se aprenda a convivir con ella. Aunque sea la parte inocente del proceso, el niño abandonado vive en resentimiento y con sentimiento de culpa porque asume la responsabilidad moral del abandono.

La identidad personal, la conciencia, el "yo", es el fruto de una virtuosa relación entre experiencia y libertad; la conciencia personal se constituye en la historia que está marcada contemporáneamente por la pasividad de tantas experiencias no decididas y la actividad de la libertad. Y en esta historia de vida la relación filial está al origen porque todos somos "hijos".

Para comprender en profundidad el vacío existencial que genera el abandono es fundamental comprender el "bien" que significa ser "hijo". Teniendo como telón de fondo este "bien" es que se puede superar el abandono mediante la adopción donde se puede reencontrar la relación filial perdida, prometida sin embargo en la

46 En este apartado tomamos como guía algunos puntos de Chiodi M. *Dramma, dono, accoglienza*. Antropologia e teologia dell'adozione. Milano: San Paolo; 2021 y de Faggioni M. P. *Il bambino fra abbandono e accoglienza*. En Zamboni S (ed.). *Etica dell'infanzia*. Questioni aperte Ciudad del Vaticano: Lateran University Press; 2013, 109-155.

47 Muchas veces entre quienes donan y quienes reciben los embriones hay diferentes miradas sobre el mismo hecho. Se puede ver un informe donde se estudia la posición de ambas partes: Collard Ch, Kashmeri Sh. De embriones congelados a siempre familias: Ética del parentesco y ética de la vida en la circulación de embriones entre las parejas donantes y las adoptantes en el programa Snowflakes. *Revista de Antropología Social*. 2019; 18: 43-65. <https://madressolterasporelecccion.org/wp-content/uploads/2019/02/De-embriones-congelados-a-siempre-familias.pdf?>

generación y se puede iniciar una historia nueva que asume el riesgo, las fatigas y la incógnita de la libertad.

Cada generación, aunque suceda a través de la carne, es un acto espiritual que une a padres e hijos con un vínculo definitivo e incondicionado mediante dos libertades que se donan y acogen. Y es justamente por esto que la relación puede ser rota o perdida y que también puede ser encontrada.

El abandono es la prueba de la libertad que llama a la acogida por parte de un nuevo padre y una nueva madre. Su círculo se rompe cuando el hijo, acogiendo como padre y como madre a quienes no lo han generado, reconoce en ellos a un padre y una madre que, acogiéndolo como hijo le dieron la vida en el espíritu, regenerándolo en el amor.

En relación a los padres que abandonan al hijo (generalmente es la madre quien abandona, que previamente había sido abandonada ella misma por el padre del hijo) puede haber muchos motivos para la toma de esa decisión, incluso el bien del propio hijo, pero es seguramente el hijo abandonado quien sufre los efectos de todo lo que pasó anteriormente, donde muchas veces hay historias dolorosas, complejas y difíciles a nivel personal, familiar o social.

Si pensamos en el caso de los embriones abandonados, ya hemos señalado las causas que llevan a generar más embriones de los que se implantarán, pero es necesario remontarnos a los motivos primarios por lo cual una mujer o una pareja decide acceder a la reproducción artificial que comprende el abandono de embriones.

Seguramente a la base se encuentra la confusión contemporánea de considerar que sea un derecho el cumplimiento de un deseo, las circunstancias sociales y culturales que bajan las tasas de fecundidad de quienes quieren ser padres (edad, estrés, condiciones ambientales, etc.), la presión social que se ejerce sobre las mujeres para que sean madres (de niños lindos, sanos e inteligentes), etc.

En cambio, quien adopta, acoge un niño que fue abandonado como un hijo propio a quien había perdido la condición de hijo y lleva la herida del abandono. Esta acogida puede hacer descubrir a la pareja justamente en la esterilidad física, la fecundidad de su amor. Para que esto suceda es fundamental que la pareja no busque en la adopción un "remedio" a la esterilidad, aunque esta haya sido la ocasión para abrir las puertas de su hogar a un hijo no generado en la carne, sino regenerado en el amor.

Desde la perspectiva de la acogida, los padres adoptivos lo son en sentido propio y no por analogía ya que padres son quienes esperan al hijo, lo reciben y

acompañan en el camino de la vida. El hijo, siempre es un otro distinto de los padres, aunque haya nacido físicamente de los padres. El hijo nunca es igual a quien lo ha generado.

Si bien la adopción aparece siempre como remedio a algo que falló -la relación con quien lo generó, tantas veces como otra forma de acceder a la maternidad/paternidad ante una situación de esterilidad- pone de relieve que la generación humana no es solamente una realidad física, sino que debe ser asumida y querida para que no se pierda. Análogamente podemos decir que todos los hijos son adoptados porque no es suficiente generar físicamente, sino que hay que asumir la responsabilidad de dedicarse a ellos.

Tanto para los padres como para el hijo, la adopción es una nueva historia, una nueva forma de generación y filiación que también pasa a través de la carne mediante el compartir, las elecciones y las fatigas cotidianas, los gestos y las palabras, mediante lo cual el hijo asumiendo y transformando el dolor del abandono, aprende que puede contar con ese hombre y esa mujer que no lo han generado, como con una madre y un padre.

La institución de la adopción les da a quienes no tienen padres y a quienes no tienen hijos la posibilidad de formar una familia que es por naturaleza el lugar de la acogida y la comunión donde lo más importante son los vínculos espirituales que deben ser desarrollados también con los hijos biológicos porque estos son más fuertes que los carnales.

El hijo, sea biológico que adoptivo, es siempre un don de Dios y es un signo precioso de la paternidad y maternidad divina, fuente de toda paternidad, así como de nuestra propia adopción a hijos de Dios⁴⁸.

¿Podemos pensar que este proceso sea válido también para los niños adoptados en estadio embrionario?

Creemos que sí, ya que la adopción prenatal, responde plenamente a la dinámica antropológica de la adopción como acogida por parte de una pareja a un niño que no es un hijo biológico pero que se convertirá en hijo gracias a la fecundidad intrínseca de su amor. Cuando esta adopción es realizada por una pareja marcada por la esterilidad, ésta le da la posibilidad de expresar la intrínseca fecundidad de su amor.

48 Para profundizar el tema de la adopción como reflejo de la paternidad de Dios sugerimos leer de Faggioni M. P. «Il bambino fra abbandono». O.c. 142-155.

De todas formas, hay aspectos que deben ser tenidos en consideración porque modifican la vivencia de los actores.

En relación a los padres que abandonan, lamentablemente y a causa de una escasa formación, muchos no consideran que hayan abandonado hijos sino algo así como un proyecto de hijo, un "material biológico" que podría desarrollarse hasta llegar a ser un hijo pero que todavía no lo es. Otros, sin embargo, viven con mucha angustia el abandono ante la imposibilidad de implantarlos en el cuero de la madre (porque ya cumplieron con el sueño de ser padres, por problemas de salud, porque la pareja ya no está junta y uno de los dos se opone, etc.). Está también quien, sin implantárselos, se niega a abandonarlos en el refrigerador y encuentra una mujer dispuesta a adoptarlos.

En relación a los padres que adoptan, el vínculo también es diferente porque, aunque el hijo no tenga el mismo ADN hay un lazo "hormonal" con la madre, un vivir juntos el desarrollo prenatal y una ausencia de situaciones traumáticas que generalmente acompañan a los niños adoptados que hará que la relación sea casi la misma que con un hijo biológico.

Sin embargo, para quien es adoptado, el drama del abandono persiste y es condimentado con elementos que generalmente están ausentes en una adopción tradicional. Nos referimos al hecho de que la persona es el fruto de la ciencia, que muchas veces pareciera ser una transacción comercial, y así puede ser vivida por el principal protagonista; que luego de un "control de calidad" han decidido darle la oportunidad de desarrollarse y vivir en su madre a otro que presentaba mejores condiciones mientras que a él lo han descartado, congelado y abandonado, salvándolo de la muerte y de la indiferencia unos extraños ajenos al proceso; con la consciencia de que si tuvo la oportunidad de ser congelado es porque contaba con un estado general bueno porque si hubiese presentado algún tipo de discapacidad o problema general no hubiese sido considerado digno, ni siquiera, de ser congelado para utilizarlo como una segunda opción.

1.5. El debate sobre la adopción prenatal

Después de haber examinado la adopción en sus aspectos antropológicos debemos preguntarnos si podemos hablar de adopción de embriones en sentido estricto, es decir, si la adopción de embriones es una verdadera adopción y si tiene sentido hablar de adopción prenatal.

La adopción prenatal (APN) es el acto de recibir como hijo al embrión que no lo es naturalmente para gestarlo dándole la posibilidad de desarrollarse para ser luego acogido en el seno de la familia.

Consideramos que ésta es la solución más digna al problema de los embriones congelados. Si bien no resuelve el problema en sí, permite salvar la vida de al menos algunas de los millones de estas personas que se encuentran en estado de abandono en todo el mundo⁴⁹. Es un acto de amor que reconoce la personalidad del embrión⁵⁰ y evidencia el valor y la dignidad de toda vida humana desde el momento de la concepción. En el ámbito de la moral católica hay quienes consideran a la adopción un acto de caridad elogiable y quienes lo consideran un acto intrínsecamente inmoral.

Unos y otros, sin embargo, están de acuerdo en al menos cuatro puntos: es intrínsecamente inmoral generar vidas humanas fuera del ámbito del acto conyugal; la fidelidad de los esposos incluye el recíproco derecho a ser padre y madre el uno a través del otro; es intrínsecamente mala la maternidad subrogada; el uso de la natural disposición generativa es lícita solamente en el matrimonio⁵¹.

A partir de estos pilares compartidos, examinamos los argumentos en pro y en contra de la adopción prenatal.

I.5.1. Argumentos contrarios

La APN justifica las técnicas de fecundación extracorpóreas.

Algunos autores consideran que la APN podría de alguna forma justificar las técnicas de fecundación extracorpóreas o estimular su recurso al tranquilizar la conciencia de quienes los realizan⁵².

La APN compromete la fidelidad de los esposos.

49 Recomendamos el excelente artículo de Pessina A. La disputa sobre la adopción de embriones congelados. *Medicina y Ética*. 2015; 26/2: 245-258. <https://www.medicinaemorale.it/index.php/mem/article/view/74>

50 El Prof. Carlo Flamigni, miembro del Comité Nacional de Bioética de Italia deja sentada en las Postille (apostillas) finales del documento ya citado de dicho Comité sobre la adopción de embriones, su oposición a ésta, porque al darlos en adopción "se afirma en modo dogmático y definitivo que el embrión es persona, individuo, uno de nosotros". Por eso sugiere hablar de "donación" de embriones que en la práctica sería lo mismo, pero sen tratar al embrión como persona.

51 Cf. May W. The Object of the Acting Woman in Embryo Rescue. En Berg T, Furton E. *Human Embryo Adoption*. O.c. 139-140.

52 Se puede ver Smith J. A. Ethical concerns surrounding embryo adoption. *The National Catholic Bioethics Quarterly*. 2009; 9/1: 45-60; Spaemann R. Ética y derechos del embrión. *Communio: Revista Enternacional de Teología y Cultura*. 2010; 37/2: 125-139; Grabowski J. S, Gross Ch. Dignitas personae and the Adoption of Frozen Embryos. *The National Catholic Bioethics Quarterly*. 2010; 10/2: 307-328. https://www.researchgate.net/publication/344126464_Dignitas_personae_and_the_Adoption_of_Frozen_Embryos_A_New_Chill_Factor

Un argumento muy difuso para condenar la APN se basa en aplicar a esta situación lo expresado por *Donum Vitae*: "la fidelidad de los esposos comporta el recíproco respeto de su derecho a llegar a ser padre y madre exclusivamente el uno a través del otro" (DV II, 1)⁵³.

La APN es similar a la maternidad subrogada.

Una de las objeciones que tiene más fuerza a la hora de considerar la ADP es la que la equipara a la maternidad subrogada ya que, en ambos casos, la mujer gesta a un niño que no es su hijo biológico⁵⁴.

La APN se realiza fuera del matrimonio y compromete uso de la natural disposición generativa.

También hay autores que consideran a la APN un adulterio ya que el uso de la natural disposición generativa es lícito solamente en el matrimonio y cada uno de los cónyuges tiene el derecho exclusivo sobre el poder generativo del otro y en la APN es el médico quien realiza la actividad generativa⁵⁵.

La llamada APN en realidad es una donación de embriones.

Muchos laboratorios de fecundación *in vitro* ofrecen "donaciones" de embriones que los comitentes han rechazado u olvidado como una posibilidad más económica y menos gravosa desde el punto de vista de la salud de la mujer, a quienes están interesados en "adquirir un hijo" prescindiendo de la herencia genética o cuando algún miembro de la pareja no posee gametos aptos para la fecundación, o a las parejas del mismo sexo o a personas solas.

53 Cf. Tonti- Filippini N. The debate over embryo adoption and the moral status of the embryo. The National Catholic Bioethics Quarterly. 2011; 11/1: 59-72; May W. E. The Moral Status of Embryo adoption. The Linacre Quarterly. 2008; 75/3: 236-244. <https://epublications.marquette.edu/lnq/vol59/iss4/9/>; Robertson C. On the moral objections to embryo adoption: An analysis of fidelity and justice. Thomistic Studies Journal. 2013; 14/2: 157-174.

54 Aznar J, Martínez M, Navarro P. Moral Assessment of Frozen Human Embryo Adoption in the Light of the Magisterium of the Catholic Church. Acta Bioethica. 2017; 23/1: 137-149. <https://actabioethica.uchile.cl/index.php/AB/article/view/46188>; Berkman J. Adopting Embryos. En Dena S (ed.). The Oxford Handbook of Religious Perspectives on Reproductive Ethics. Oxford Academic [on line]. 19 Sept. 2024 [consultado 20/11/2024]. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190633202.013.20>.

55 May W. E. Catholic Bioethics and the Gift of Human Life. Huntington (IN): Our Sunday Visitor. 2008 y Vacca M. Equivalence of the Moral Object in Embryo Adoption and Heterologous IVF. [on line]. [consultado 15/09/2024]. <https://healthcarecivilrights.org/equivalence-of-the-moral-objects-en-embryo-adoption-and-heterologous-ivf/>

Si bien todos los que hoy en día “adoptan embriones” en realidad están recibiendo una donación del embrión (ya que como veremos no hay leyes de adopción de embriones, sino que algunos Estados permiten la donación), esta propuesta demuestra un desconocimiento o una negación de la personalidad del embrión que es tratado como una cosa, objeto de una transacción económica.

1.5.2. Argumentos favorables

La APN no justifica las técnicas de fecundación extracorpóreas.

La adopción de embriones abandonados (congelados o no) no niega en absoluto ni reduce la gravedad de la maldad moral que comporta la producción de embriones mediante las técnicas de fecundación extracorpórea⁵⁶.

La moralidad del acto de generar vidas humanas fuera del acto conyugal no varía porque puedan, en parte, remediarse algunas consecuencias de este acto. Por eso mismo, la ADP no justifica los actos anteriores responsables de la situación en la cual se encuentran los embriones, sino que se realiza en un acto extremo por salvar estas vidas inocentes y sólo por ese motivo. Y aunque a algunos les dé tranquilidad de conciencia, esto no modifica la cualificación del acto moral de adoptar un embrión, sino que se necesitará hacer un mayor esfuerzo de formación moral para quienes quieran en conciencia actuar bien, aunque no logren ver la malicia de la manipulación de embriones y todo lo que ello significa.

La generación de embriones humanos mediante la utilización de técnicas de fecundación extracorpórea es un acto intrínsecamente malo y ningún fin aparentemente bueno puede justificarlo, por eso, la ADP es un acto bueno sólo si se realiza con el fin de darle una posibilidad de desarrollo y vida a los embriones, pero nunca si éstos últimos son generados con el fin de darlos en adopción.

La APN no compromete la fidelidad de los esposos.

La APN no interfiere con la fidelidad de los esposos ya que, si bien la mujer debe gestar al niño, tanto la madre como el padre se encuentran en la misma

56 Cf. Rodrigues M. Adopting embryos sounds noble – but is it really? The Catholic Weekly. [on line]. 26 Agosto 2019. [consultado 3/06/2023]. <https://www.catholicweekly.com.au/adopteng-embryos-sounds-noble-but-is-it-really/>; Robenson M. The Magisterial Liceity of Embryo Transfer. The National Catholic Bioethics Quarterly. 2015; 15/4: 703-706.

situación: ambos son padres adoptivos del niño, no hay un componente genético que pertenezca sólo a uno de los dos⁵⁷.

La APN no es igual a la maternidad subrogada.

Sin dudas, la APN tiene algunos elementos en común con la maternidad subrogada ya que en ambos casos hay una mujer que recibe un embrión que genéticamente no es su hijo, pero el acto humano es absolutamente diverso ya que en la maternidad subrogada el cuerpo de la mujer –y por lo tanto la mujer misma– es utilizada como una incubadora con el único objetivo de gestar al niño que inmediatamente después del parto será entregado a quien la contrató. En este caso la mujer es cosificada, no respetada en su dignidad, y el hijo es visto como una mercancía, una transacción económica.

En cambio, en la APN la mujer acoge en su cuerpo un embrión para que sea su hijo y lo recibe en su familia. Su cuerpo ya no es utilizado por otros, sino que es ella misma la que le entrega al ahora su hijo, es la persona que lo acoge, lo gesta, lo da a luz y lo cría en el mismo ambiente familiar en el cual crecería a cualquier otro hijo.

La APN no compromete el uso de la natural disposición generativa en el matrimonio.

La adopción de un embrión no se realiza mediante un acto sexual por eso, aunque involucre al sistema reproductivo de la mujer, no puede considerarse que comprometa al uso de la disposición generativa exclusiva del matrimonio.

La llamada APN no es una donación de embriones.

En la actualidad las personas que “adoptan embriones” están recibiendo una donación del embrión sin que esto implique necesariamente la cosificación del embrión por parte de los padres adoptantes, cuando estos tendrían la intención de realizar una verdadera adopción que cumpla con los requisitos de una adopción tradicional⁵⁸. La realidad jurídica obliga a recibir de este modo a los embriones ya que no hay en la actualidad leyes de adopción de embriones, sino que algunos Estados permiten y regulan la donación.

57 Wack K. J. A Catholic Approach to the Ethics of Embryo Adoption: What Current Church Teachings on Sexuality, Reproduction and Adoption Reveal About the Morality of Embryo Adoption. [tesis doctoral]. Emory University; 2013. <https://etd.library.emory.edu/concern/etds/m326m239k?locale=en>

58 Ver la distinción en Hallich O. Embryo donation or embryo adoption? Conceptual and normative issues. Bioethics. 2019; 33: 653–660.

La APN es una verdadera adopción ya que cumple con los requisitos que la definición de adopción propone: la adopción es “el acto de recibir como hijo al que no lo es naturalmente”⁵⁹.

1.5.3. Condiciones de licitud de la APN

-Aceptación incondicionada

El recibir a un embrión que no es fruto del propio cuerpo como hijo implica el recibirlo como un don gratuito, es decir, aceptarlo en la situación en la cual se encuentre sin la posibilidad de poner condiciones o de elegir entre varios.

Esto implica que para que la APN sea lícita no se pueden hacer diagnósticos genéticos preimplantacionales que evalúen el estado general del embrión, sino que se aceptará y se transferirá al cuerpo de la madre adoptiva al o a los embriones que fueron descongelados⁶⁰.

-Relaciones con los Centros de fertilidad

Un punto importante es la no colaboración al mal en cuanto no ser parte del negocio de los centros de fertilidad que tienen a los embriones congelados. Para ello se puede pautar el pagar sólo el mínimo de los gastos que el transferir los embriones genere, evitando que esto sea una ganancia económica (como veremos más adelante que realiza la Comunidad Papa Giovanni XXIII) o retirar a los embriones de esas clínicas que los generaron y llevarlo a otras para su implantación (como hace la NCA).

-El consentimiento informado.

Es muy importante que la mujer que adopta un embrión sea informada de todos los riesgos que el embarazo pueda traerle, tanto por la preparación hormonal para recibir al embrión como todos los riesgos propios y del hijo con los cuales

59 Real Academia Española, Diccionario de la lengua española, 22ª ed. www.rae.es.

60 La diagnosis pre implantacional es contraria a la dignidad del ser humano porque permite la discriminación según parámetros subjetivos, lo que hace que sea incompatible con la disposición a recibir un embrión como hijo cuando la principal motivación es darle a este la posibilidad de desarrollarse y vivir. Además, esta práctica lesiona al embrión y aísla células totipotenciales que dan origen a nuevos embriones que serán destruidos en la práctica diagnóstica. Se puede consultar Eusebi L. Crioconservazione e adottabilità degli embrioni umani. En Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati. Quale Futuro?* Siena: Edizioni Cantagalli. 2013, 57-64. https://www.scienzaevita.org/wp-content/uploads/2015/04/quaderno_131.pdf y Alvarado Marambio J.T, Santos Alcántara M. Ethical Problems with the Preimplantation Genetic Diagnosis of Human Embryos. *Acta bioethica*. 2018; 24/1:75-83. <https://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2018000100075>

pueda deber enfrentarse y que serán los mismos sufridos por las mujeres que se someten a una FIVET.

Un elemento muy importante es que la mujer sepa y entienda el alto porcentaje de abortos espontáneos que se dan en estos procedimientos y cuáles pueden llegar a ser las consecuencias físicas, psicológicas y emocionales que podría llegar a tener que enfrentar.

-El derecho a la verdad.

El derecho a la verdad y a conocer el propio origen es un derecho fundamental para la persona humana. Como con cualquier adopción es importante que los niños adoptados conozcan que lo son y puedan acceder a la información disponible sobre su familia de origen.

En la APN es más fácil de ocultar la adopción del hijo que en una adopción tradicional por eso es muy importante que los padres adoptivos sean conscientes de la importancia de informar a sus hijos sobre su origen y de contar con una adecuada educación al respecto⁶¹.

1.6. Aspectos jurídicos de la adopción prenatal

Al momento no hemos encontrado información sobre algún Estado que haya legislado sobre la adopción de embriones, pero son varios los que legislan, per-

61 Sobre el interés superior del niño a conocer su origen biológico, se puede consultar Esparza-Pérez RV. Regulación de la donación de gametos y embriones en las técnicas de reproducción humana asistida: ¿anónima o abierta? Gaceta Médica de México. 2019; 155/1: 3-14 <https://www.medigraphic.com/pdfs/gaceta/gm-2019/gm191b.pdf>. También Riaño-Galán I, Martínez González C, Gallego Riestra S. Cuestiones éticas y legales del anonimato y la confidencialidad en la donación de gameto. Anales de Pediatría. 2021; 94/5: 337.e1-337.e6. <https://www.analesdepediatria.org/es-cuestiones-eticas-legales-del-anonimato-articulo-S1695403321001405>; Blyth E. Information on genetic origins in donor-assisted conception: is knowing who you are a human rights issue? Human Fertility. 2002; 5/4: 185-192 <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12477961/>. También se puede ver un interesante artículo que aborda la necesidad de develar la verdad de su origen a los niños adoptados en estado embrional desde un punto de vista psicológico: Gil M. A, Guerra Díaz D. Los orígenes en la donación de gametos: una revisión. En Medicina reproductiva y embriología clínica. 2015; 2/3: 71-126 https://www.academia.edu/16543913/Desvelar_los_or%C3%ADgenes_en_la_donaci%C3%B3n_de_gametos_una_revisi%C3%B3n_Donor_conception_disclosure_a_review; Igareda Gonzalez N. La donación anónima de gametos para reproducción humana asistida en España: problemas y retos. Revista de Bioética y Derecho. 2016; 38: 71-86. https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1886-58872016000300006.

mitiendo o prohibiendo, la donación de embriones que muchos consideran una adopción pero que ni desde lo legal ni desde lo conceptual, lo es⁶².

En Argentina la ley tampoco regula la donación de embriones. Sin embargo, la ley N° 26.862⁶³ que garantiza el acceso integral a los procedimientos y técnicas médico-asistenciales de reproducción médicamente asistida permite la donación de gametos y/o embriones, siempre que carezca de carácter lucrativo o comercial y los embriones provengan de bancos de embriones inscritos en el Registro Federal de Establecimientos de Salud (ReFES). Esta ley establece que los tratamientos deberán estar disponibles para cualquier persona, independientemente de su orientación sexual o estado civil, y que el sistema de Salud Público deberá cubrir los costos de las personas que quieran acceder, pero no posean otra cobertura de salud⁶⁴.

Las legislaciones europeas son diferentes según los Estados. Por ejemplo, la donación de embriones está permitida en España, Inglaterra, Bélgica y Francia mientras que está prohibida en Alemania, Suiza y Austria⁶⁵. En Italia la donación de embriones no está legislada⁶⁶.

También varían los límites temporales establecidos para la crioconservación de embriones. Algunas legislaciones para prevenir problemas jurídicos relacionados con estos “hijos” congelados y por las dudas que surgen sobre los posibles efectos adversos de la permanencia en el congelador por tanto tiempo, indican un tiempo máximo de duración de la crioconservación. Este límite varía de país en país y, en

62 Sobre la distinción entre la adopción y la donación de embriones se puede consultar Guerzoni C. S. Moral and Ethical Dilemmas of Italian Embryo Recipients. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*. 2025; 14/1: 89-112. <https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/view/19010>

63 <https://www2.hcdn.gob.ar/genero/mas-leyes-mas-derechos/salud/Ley26862.html>

64 Para profundizar en la situación jurídica de los embriones criopreservados en Argentina recomendamos Sema M D. Hacia una nueva concepción y regulación de los derechos de los embriones criopreservados en el ordenamiento jurídico argentino [tesis doctoral]. Morón: UM repositorio institucional, Universidad de Morón; 2021. https://repositorio.unimoron.edu.ar/bitstream/10.34073/283/1/TESIS_JUNIO%202021_corregida-firmado.pdf. Si bien la situación es similar en los distintos países de América Latina, se puede conocer la situación de Ecuador en Mora J E C. Embriones crioconservados como sujetos de derecho Lineamientos generales para la inclusión de la institución de la adopción prenatal en el ordenamiento jurídico ecuatoriano. *AXIOMA*. 2015; 2/131: 10-17. <https://axioma.pucesi.edu.ec/index.php/axioma/article/view/427> y de Perú en Salas Valdivia C, Carpio Valderrama G, Bernedo Moscoso, A, Torres Flor, A, Berrios Garaycochea M. Adopción embrionaria: estado de la cuestión ético-jurídica en el Perú. *Persona y Bioética*. 2022; 26/2: e2627. <https://doi.org/10.5294/pebi.2022.26.2.7>

65 <https://www.enstitutobernabeu.com/es/faq/hay-muchas-diferencias-en-las-legislaciones-de-los-distan-tos-paises-en-cuanto-a-reproduccion-asistida/>

66 Se puede consultar una tesis de laurea en jurisprudencia de la Universidad de Genova que analiza las distintas legislaciones europeas en materia de Reproducción asistida: Bregante M. I problemi giuridici della procreazione medicalmente assistita. [tesis de grado]. <https://unire.it/handle/123456789/7487>

general, oscilan entre los 3 y 10 años. Países como Brasil y Portugal limitan la crío preservación a 3 años, mientras que otros como Australia, Austria, Israel y Hungría lo permiten hasta 10 años. El Reino Unido ha cambiado en el 2022 su tiempo permitido y los embriones pueden almacenarse hasta por 55 años, siempre que se renueve el consentimiento cada 10 años⁶⁷. Después del período preestablecido, los embriones que no son reclamados son destruidos.

En España, la Ley 14/2006 sobre *Técnicas de Reproducción Humana Asistida* define al embrión de hasta 14 días como "preembrión", y dispone que aquellos que se encuentran crío conservados pueden ser utilizados por la propia mujer o su cónyuge, o pueden ser donados para ser utilizados con fines reproductivos o de investigación o también pueden dejar de conservarlos, es decir que pueden ser destruidos.

Los propietarios de los embriones deberán renovar cada dos años el consentimiento informado firmado previamente para que sus embriones tengan el destino que hayan elegido. Si durante dos renovaciones consecutivas no se obtuviera la firma correspondiente, el Centro en el que se encuentren crío conservados los embriones podrá disponer de ellos para cualquiera de los fines anteriormente citados, manteniendo las exigencias de confidencialidad, anonimato, gratuidad y ausencia de lucro.

Como requisitos simplemente se necesita que los progenitores firmen un consentimiento renunciando a cualquier acción para demostrar su paternidad y aceptando el carácter no lucrativo de su acto. Los embriones donados sólo podrán ser transferidos a parejas residentes en otras comunidades autónomas o países, para evitar la coincidencia de hermanos. Si bien no es excluyente, se recomienda que la mujer receptora sea menor de 35 años y el hombre no mayor de 50. Se transfieren de dos a tres embriones y en todos los casos la donación es anónima⁶⁸.

En Italia, de acuerdo con la ley 40 aprobada en 2004 está penalizada la crío preservación de embriones, el descarte o la generación de embriones con gametos donados y se limita la posibilidad de fecundación a tres ovocitos, que deben ser transferidos. Sin embargo, la prohibición de la criopreservación no se aplica

67 Bertini I. The new UK storage limit for gametes and embryos: are we ready? *Journal of Medical Ethics* [on line]. 2022 [consultado 25/01/2025]. <https://blogs.bmj.com/medical-ethics/2022/07/20/the-new-uk-storage-limit-for-gametes-and-embryos-are-we-ready/>.

68 García Fernández D. Adopción de embriones humanos en la ley de reproducción humana española. *Dereito*. 2008; 17/2: 49-63. <https://minerva.usc.gal/rest/api/core/bitstreams/e593d758-317b-400a-80b7-e823125be351/content>

cuando tiene como objetivo tenerlos a salvo cuando por alguna razón médica no fue posible implantarlos en la madre para poder hacerlo cuando sea posible y así permitirles de retomar su normal desarrollo existencial (sentencia de la Corte Constitucional n. 151/2009).

En el ámbito de la discusión de la ley 40/2004⁶⁹ se propuso la adopción para el nacimiento como respuesta al problema de los embriones abandonados, como algo provisorio, en vista a la aprobación de la ley que prohibiera la creación de más embriones que los que serían implantados por la madre. Pero el tema de la adoptabilidad de los embriones generó una gran polémica al punto que fue rechazada por quienes veían en la declaración de adoptabilidad del concebido una equiparación de los no nacidos con los ya nacidos. Otros, en cambio, se opusieron porque veían en esta opción la posibilidad de que algunos pudieran hacer pasar como adopción a la fecundación heteróloga, prohibida por la ley. Como conclusión a estos debates la ley 40 deja desprotegidos a los embriones que serán abandonados en los congeladores de las clínicas de fecundación artificial.

También intervino el Comité Nacional de Bioética (CNB) quien en el 2005 aconsejó a los legisladores que tomen en consideración la adopción de embriones y lo re propuso en el 2007 con el documento que ya hemos citado: "Destino de los embriones derivados de la procreación médicamente asistida y ya no implantables"⁷⁰ que fue compartido por la Comisión de estudio sobre los embriones crioservados en la centros de procreación médicamente asistida en cuya relación final afirma que la adopción para el nacimiento, no prevista por ahora en Italia, podría resolver muchos problemas bioéticos que nacen de la crioconservación de embriones abandonados.

La cuestión de los embriones abandonados fue tratada antes de la sentencia 162/2014, que al eliminar la prohibición de la fecundación heteróloga hace caer también los reparos de quienes veían en la adopción una posibilidad de evadir dicha prohibición. Por ejemplo, el PDL 4308 "normas en materia de donación de

69 Para profundizar en el argumento sugerimos leer CASINI M, CASINI C. Il dibattito sulla PMA eterologa all'indomani della sentenza costituzionale n.162 del 2014. In particolare: il diritto a conoscere le proprie origini e "l'adozione per la nascita". *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*. 2014 ;2: 135-155. <https://teseo.unitn.it/biolaw/article/view/849>. En este sentido es importante mostrar como las nuevas formas de maternidad/paternidad son tan complejas desde el punto de vista bioético que son difíciles de traducir en términos jurídicos. Se puede ver SANTENON P, PACCHIONI A. New forms of reproduction between juridical aspects and psycho-analytical questions. Working Paper of Public Health. [on line]. 2024 [consultado 25/01/2025]; 12:1. <https://doi.org/10.4081/wp-ph.2024.9619>.

70 Ver la nota 43.

embriones a fines de nacimiento y de destinación de los mismos con fines de investigación científica" que presentado en la Cámara pretendía alargar los límites de la ley 40 (Farina Coscioni y otros, presentada el 22 de abril de 2011), mientras que el PDL2058 "Disposiciones para consentir el implanto de los embriones abandonados en los centros italianos de RMA" (Palagiano y otros, presentada el 12 enero 2009) ofrece alguna tutela al derecho a la vida del concebido.

Con respecto a la donación de embriones la ley italiana no la prohíbe, aunque tampoco las regula por lo que este vacío legal mantiene en el tiempo la situación de los embriones congelados que la ley expresamente dice tutelar al aceptar esta situación como una excepción temporaria a la prohibición de la crioconservación.

Estados Unidos fue el primer país que se tenga noticia que haya permitido la transferencia de embriones a una pareja adoptiva en 1983 y a partir de 1999 la donación de embriones está autorizada. Allí, los embriones son considerados una propiedad de quienes iniciaron el tratamiento reproductivo por eso los donadores, que son los "propietarios" de los embriones les transfieren el derecho de propiedad a quienes se presentan para adoptarlos⁷¹.

Esta transacción se realiza mediante un documento en el cual la familia donadora renuncia a los derechos y a la responsabilidad en relación a los embriones y a ellos cuando hayan nacido y, mediante otro documento, les permite a quienes reciben los embriones de asumir todos los derechos y las responsabilidades paternas sobre los mismos, al igual que cuando hayan nacido.

Como en Estados Unidos la madre de un niño es aquella que lo da a luz y si ésta está casada se presume que el marido es el padre, al momento del nacimiento los padres adoptivos son reconocidos como los padres legales del neonato.

Recientemente, la Corte Suprema del Estado de Alabama⁷² dictaminó que los embriones congelados pueden considerarse niños según la ley estatal ya que como escribió el juez Jay Mitchell "los niños no nacidos son niños sin excepciones basadas en la etapa de desarrollo, la ubicación física o cualquier otra característica complementaria" por lo cual se espera que este fallo tenga repercusiones en la consideración de los embriones como una propiedad y en la posibilidad de dis-

71 EMBRYO ADOPTION AWARENESS CENTER. Frequent FAQs. <https://embryoadooption.org/embryo-adoption/faqs/>

72 SUPREME COURT OF ALABAMA, Decision date 02/09/2024. SC-2022-0515 y SC-2022-0579. Rel [on line]. February 16, 2024 [consultado 21/02/2024]. <https://publicportal.alappeals.gov/portal/court/68f021c4-6a44-4735-9a76-5360b2e8af13/publication/106a9507-109f-4205-9c59-dd6ca46be969>.

poner de ellos al antojo de los padres. Seguramente esta consideración deberá poner en acto la activación de una reglamentación para que estas donaciones se conviertan en verdaderas adopciones con todo el peso que la ley les otorga.

En Australia está legislado que no se puede criopreservar por más de cinco años, por lo que hay que decidir si los embriones se descartan, se donan a otras parejas con fines asistenciales o se donan para investigación,⁷³ mientras que en Nueva Zelanda se aprobó en el 2005 la legislación que permite la donación de embriones con fines asistenciales.

I.7. El Magisterio de la Iglesia y la adopción prenatal

Como ya hemos hecho referencias, el Santo Padre San Juan Pablo II en 1996 lanzó un llamado a la conciencia de los responsables del mundo científico y en modo particular a los médicos para que sea frenada la producción de embriones humanos teniendo en cuenta que no se ve una salida moralmente lícita para el destino humano de miles y miles de embriones "congelados", los cuales son y permanecen siempre titulares de derechos esenciales y por lo tanto deben ser tutelados jurídicamente como personas humanas⁷⁴.

Al mismo tiempo *L'Osservatore Romano* publicó un artículo publicado por el padre M. P. Faggioni, que presentaba las razones de la posición católica e introducía los términos del debate sobre la adopción de los embriones⁷⁵.

En *Dignitas Personae* el Magisterio trata directamente el tema de la adopción de los embriones supra numerarios fruto de las técnicas de reproducción extracorpórea, aunque no lo hace en profundidad y no ofrece un juicio definitivo.

Dignitas Personae.

La Instrucción *Dignitas Personae* (DP), ofrecida por la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 2008, es un documento perteneciente al magisterio ordinario del Papa, dirigida a los fieles y a todos aquello que buscan la verdad, que pretende "promover la formación de las conciencias" (10).

73 Álvarez-Díaz J. A. Donación de embriones en países desarrollados. *Gaceta Médica de México*. 2010; 146/3: 228-241. <https://www.medigraphic.com/pdfs/gaceta/gm-2010/gm103l.pdf>

74 Giovanni Paolo II. Discorso ai partecipanti al Simposio su "Evangelium vitae e diritto" e all'XI Colloquio internazionale romanistico canonistico. AAS 88. 1996; 6: 943-944. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1996/may/documents/hf_jp-ii_spe_19960524_evangelium-diritto.html

75 Faggioni M. P. La questione degli embrioni congelati. *L'Osservatore Romano*. 30 agosto 1996: 6.

Este documento se interroga sobre cómo solucionar el problema de los miles de embriones que se encuentran congelados y analiza las propuestas más habituales: usarlos para la investigación científica o destinarlos a usos terapéuticos, ponerlos a disposición de las parejas infértiles como "remedio" a la esterilidad, proceder a una forma de adopción prenatal.

Ante estas posibilidades, el documento condena firmemente las primeras opciones mientras que en la última sostiene que la intención en el acto de adopción de embriones, cuando se realiza para salvar la vida de los embriones, es moralmente loable, aunque "presenta problemas no diferentes de los ya mencionados", es decir, "problemas de tipo médico, psicológico y jurídico". *DP* no afirma que el objeto de este acto sea intrínsecamente malo. Sólo expresa su preocupación por el hecho de que las circunstancias del acto sean inciertas⁷⁶.

"Traduttore traditore" ("Traductor, traidor") dice un antiguo adagio italiano y esto podemos tomarlo metafóricamente, en cuanto que al no presentar un juicio definitivo sobre la cuestión y estar redactado de modo ambiguo, la interpretación que se haga sobre el documento muchas veces dependerá de la sensibilidad, conocimientos y posturas ya tomadas sobre el tema. Sin embargo, este adagio también puede tomarse literalmente ya que los traductores del documento oficial a la lengua española han agregado a las problemáticas expuestas por el documento que son de tipo psicológico, médico y legal, la problemática ética dando una valoración a la adopción que no estaba en el espíritu del documento y seguramente condicionando la postura de tantos estudiosos y principalmente la opinión negativa que en general tiene la Conferencia episcopal española sobre la adopción de embriones como solución a la problemática de la vida en suspenso de tantas personas en estado embrionario.

Son muchos los autores que cuando el documento hace referencia a "problemas no diferentes a los ya mencionados" consideran que se refieren a los recién mencionados, es decir a los problemas de tipo psicológico, médico y legales (W. May, Miranda, la Conferencia episcopal de Estados Unidos). Sin embargo, otros autores consideran que este párrafo hace referencia a los problemas mencionados en todo el documento que incluiría los suscitados por las prácticas de la procreación artificial heteróloga y la maternidad subrogada y por eso consideran que la adopción de embriones merece la misma calificación moral que estas situaciones.

76 Furton E. J. Embryo Adoption Reconsidered. *National Catholic Bioethics Quarterly*. 2010; 10/4: 329-347.

En la opinión del Prof. M. P. Faggioni, “las perplejidades magisteriales, si bien no son insuperables, deben acogerse como autorizadas indicaciones de cautela y, sin excluir *a priori* la posibilidad de adopción embrionaria, nos obligan a una sabia ponderación de las situaciones concretas y de los progresos de la medicina”⁷⁷.

Podemos concluir que el documento hace referencia a que la adopción de embriones cuando se trata de salvar la vida de los embriones es una práctica loable que presenta problemáticas de varios tipos, pero no realiza un juicio definitivo sobre la moralidad del acto.

II - SEGUNDO APARTADO. LA VOZ DE LA EXPERIENCIA

En este apartado presentamos los resultados de una investigación empírica cualitativa que nos ha permitido hacer preguntas cuyas respuestas no se pueden poner fácilmente en números, con el fin último de conocer la experiencia de las personas que han adoptado embriones. Este tipo de investigación explora y proporciona una visión más profunda de los problemas que se quieren estudiar, reúne las experiencias, percepciones y comportamientos de los participantes respondiendo a los cómo y a los porqués.

Uno de los puntos fuertes de esta investigación de enfoque cualitativo es su capacidad para explicar procesos y patrones del comportamiento humano que pueden ser difíciles de cuantificar. Ciertas actitudes y comportamientos pueden ser difíciles de capturar cuantitativamente con precisión, mientras que un enfoque cualitativo permite a los propios participantes explicar cómo, por qué o qué estaban pensando, sintiendo y experimentando con respecto a esta cosa en particular.

Por eso, nos pareció que este tipo de investigación nos ayudaría a conocer qué piensan quienes han adoptado embriones, qué los motivó a hacerlo, qué problemáticas encontraron, qué dudas éticas surgieron, cómo llegaron a tomar la decisión, cuál fue su recorrido para lograrlo, qué problemáticas encontraron en el camino, cuál fue el éxito de la adopción.

Para realizar nuestra investigación hemos relevado las experiencias existentes tanto en la Asociación *Comunità Papa Giovanni XXIII*, una asociación católica in-

77 Faggioni M. P. La sorte degli embrioni congelati: aspetti teologico-morali. En Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati, Quale Futuro?* Siena: Edizioni Cantagalli. 2013. 44. https://www.scienzaevita.org/wp-content/uploads/2015/04/quaderno_131.pdf

ternacional originaria de Italia, como en la Asociación *Nightlight Christian Adoptions*, una asociación cristiana no católica de Estados Unidos de América. Con esto quisimos determinar qué piensan las parejas que han adoptado embriones acompañadas en el proceso por comunidades cristianas, es decir que no lo hacen con un fin comercial ni avalan las técnicas de fecundación extracorpóreas que les han dado origen.

Los resultados de la investigación se mostrarán como una síntesis e interpretación.

II.1. La Comunidad Papa Giovanni XXIII

II.1.1. Los antecedentes

"Cuando una vida ya ha iniciado no tiene importancia como fue concebida, si mediante una violación o por medio de una técnica deshumana, prevalece el derecho inviolable de esa criatura que tiene que ser recibida a toda costa"⁷⁸, por eso, cuando en julio de 2005 venció por primera vez el plazo de los cinco años que la ley inglesa ponía como límite máximo de conservación de los embriones congelados fruto de la FIVET y fueron cuatro mil los embriones congelados abandonados destruidos al término del plazo, desde Italia cien parejas provenientes del *Movimento per la Vita* dieron su disponibilidad a adoptar algunos de ellos, pero el gobierno inglés rechazó la propuesta y todos fueron destruidos.

A partir de ese momento, el P. Oreste Bensi, fundador de la Asociación *Comunità Papa Giovanni XXIII*, comprendió que no podía permanecer indiferente ante la injusticia patente sufrida por tantos embriones: aquellos congelados abandonados y aquellos destruidos después de un diagnóstico de enfermedad, discapacidad o pocas posibilidades de desarrollarse y nacer, así como por considerarse dañados o de más. En una editorial de la revista *Sempre* del 4 de septiembre del 2005, intitulada "Adoptar los embriones congelados. Una elección de amor. Un acto de justicia", el P. Oreste escribe:

"que sea bien claro: nosotros somos contrarios a la fecundación artificial y a la producción de embriones humanos en el laboratorio. El implante de los embriones congelados en el seno de una mujer disponible es una medida extrema para salvar vidas humanas ya producidas. ¡El grito del pobre sube a Dios! Los seres

78 Bensi O. L'adozione degli embrioni è conforme all'insegnamento della Chiesa? Lettere a don Oreste. Corriere Ceseate, 10-6-2005.

humanos congelados invocan su liberación. Estando con el Señor, se escucha en lo profundo este grito. Estos niños nos gritan: "Mientras tienen discusiones interminables, nosotros corremos el riesgo de morir. Hagan algo por nosotros"⁷⁹.

Así fue como varias parejas de la Asociación se ofrecieron para adoptar a estos embriones humanos descartados, pero a causa de que las clínicas no encontraran ganancias económicas en esta propuesta, fracasó.

En el año 2000 los embriones congelados en Italia eran 24.276 de los cuales 250 se encontraban en estado de abandono y fueron llevados al hospital Maggiore de Milán. La Comunidad, en línea con la ley 40/2004 que no permite la supresión del concebido, solicita que sean declarados en estado de adoptabilidad para salvarlos de una muerte segura.

En ese momento 20 parejas de la Asociación más una decena de parejas simpatizantes dieron su disponibilidad a acoger uno o más embriones abandonados para regenerarlos en el amor como hijos propios. En su mayoría se trata de familias con hijos naturales o acogidos, conscientes de que el hijo que nacerá podrá ser portador de alguna discapacidad.

El 20 de enero de 2004 P. Oreste envía un mail al ministro de la salud de Italia, Prof. Girolamo Sirchia, presentando la disponibilidad de 15 matrimonios con hijos propios o acogidos a adoptar embriones humanos abandonados.

En la misma, escrita al momento que era inminente la aprobación de la ley sobre la procreación asistida, solicita que los padres biológicos de cada embrión sean conscientes de los riesgos que corren sus hijos al estar congelados, instándolos a recibirlos en familia, bajo pena de perder cualquier derecho sobre ellos y aclara que sabe que al ser acogidos en el útero de una mujer, muchos morirán, pero al menos lo harán dignamente y otros nacerán con alguna discapacidad pero serán acogidos y amados en su diversidad. Por último, P. Oreste presenta también su disponibilidad a sostener una acción cultural que haga sensible y consciente al pueblo italiano respecto a la suerte de estos pequeños que corren el riesgo de ser eliminados.

En el año 2005, miembros de la Comunidad entran en conocimiento de que el Instituto Marqués de Barcelona junto con el Centro Internacional de Medicina Avanzada (CIMA), inicia un programa de adopción de embriones⁸⁰ (que en reali-

79 Benzi O. Adoptar los embriones congelados. Una elección de amor. Un acto de justicia. Sempre. 4-9-2005, 3.

80 Programa de adopción de embriones. http://www.enstitutomarques.com/programa_adopcion_embriones.html

dad es de donación de embriones) que pretendía dar salida a embriones sobrantes procedentes de pacientes que ya habían completado su deseo reproductivo, con el ánimo de ofrecer a esos embriones la posibilidad de vivir y ayudarlos a encontrar unos padres. Aunque la donación de embriones es gratuita, el proceso conlleva un costo que es de aproximadamente 2250 euros, con una probabilidad de éxito de aproximadamente el 32%.

El procedimiento consiste en preparar el útero de la mujer mediante unos parches que se aplican a la piel y unos comprimidos vaginales, para recibir los embriones. Al cabo de unos días se procede a la descongelación de los embriones asignados y a su transferencia. Pasados 14 días se hace una prueba de embarazo, si resulta positiva se sigue con el tratamiento inicial dos meses más y después la mujer puede llevar los controles del embarazo con su ginecólogo habitual.

El 20 de enero de 2005 P. Oreste escribe al Dr. Olivares de la clínica Marqués e inicia poniendo en el contexto del carisma comunitario la intención de adoptar embriones:

Nuestra Asociación se ocupa desde hace 30 años de aquellos que, en nuestra sociedad y en las más diversas formas, son marginados, abandonados, olvidados hasta el punto de ser eliminados negándoles hasta la existencia cuando se encuentran en las primerísimas fases de vida que van desde la concepción hasta el nacimiento. Esto se realiza compartiendo la vida, dando una familia a quien no la tiene y removiendo las causas que generan la marginación. (...) Una vez tomado conocimiento de la injusticia del mantener embriones humanos congelados y del gravísimo riesgo que corren nos estamos ocupando para que estos sean acogidos nuevamente por sus padres biológicos. Y, si estos lo rechazasen los embriones se encontrarían en estado de abandono por lo cual damos la disponibilidad a acogerlos mediante la adopción prenatal con el fin de darles una posibilidad de vida y una familia que los ame por siempre.

II.1.2. Programa de adopción de embriones de la asociación Comunità Papa Giovanni XXIII.

Si bien la adopción de embriones está presente en el directorio de la *Comunità*, la Asociación no tiene un verdadero "programa de adopción de embriones" sino que, estimulados por su fundador, P. Oreste Benzi, orienta y en algunos casos, acompaña a los matrimonios que quieren adoptar embriones (aunque en realidad se trata de recibir embriones donados) teniendo algunos criterios que son condición *sine qua non* para tal acompañamiento.

Lo que mueve a la Comunidad es el interés de dar una esperanza de salvación a los embriones humanos congelados y abandonados de sus padres biológicos que están en riesgo de perder la vida, porque "son seres humanos prisioneros que hibernan, prisioneros de la voluntad de otros. Ellos tienen el derecho a nacer. Nosotros tenemos que responder a su derecho"⁸¹. Especialmente, la Comunidad se interesa por aquellos que no son elegidos por quienes se suman al proyecto de donación de embriones propuestos por las clínicas de fertilidad a quienes tienen problemas de fertilidad y desean ser padres, por miedo al mayor riesgo de malformaciones o con menos probabilidad de nacer, es decir aquellos que llevan más de 5 años congelados o tienen un porcentaje alto de células muertas.

Las condiciones que deben aceptar las parejas que son acompañadas por la Comunidad en el proceso de la adopción, considerando que la adopción es un proyecto de salvataje no especulativo y no selectivo de los embriones abandonados, sin sacrificar a ninguno y sin lucrar con ello consiste en acoger sólo los embriones humanos que son descartados durante la selección que lamentablemente sucede en la práctica de las parejas que piden la donación o realizan la FIVET, dando la disponibilidad para adoptar no sólo a los embriones con bajas probabilidades de desarrollarse y nacer, sino también de aquellos que se sabe que presentan algún tipo de discapacidad; o bien acoger todos los embriones que fueron descongelados que tengan al menos una célula probablemente viva. Para ello es necesario no descongelar más embriones de aquellos que serán transferidos.

II.2 "Snowflakes", el programa de adopción de embriones de *Nightlight Christian Adoptions*.

Si bien también en USA se trata de donación de embriones y no de adopción, hay asociaciones, como ser la *Nightlight Christian Adoptions*⁸², que se dedican

81 Benzi O. Adottare gli embrioni. Il Cenacolo. 4/2005.

82 En 1997, un grupo de cristianos evangélicos blancos provida de Estados Unidos creó el primer programa de adopción de embriones del país para «salvar» los miles de embriones humanos congelados que quedaban de los procedimientos de reproducción asistida. Aunque se trata de una pequeña parte de los servicios de fertilidad estadounidenses, la adopción de embriones ha desempeñado un papel destacado en la política conservadora, desde las batallas de alto nivel sobre la inversión pública en la investigación con células madre de embriones humanos hasta la anulación del caso Rose contra Wade. La adopción de embriones promueve ambiciosos objetivos políticos para ampliar la influencia de los valores y el poder cristianos conservadores. Se puede profundizar en Cromer R. *Conceiveng Christian America: Embryo Adoption and Reproductive Politics*. New York: New York University Press. 2023.

a las adopciones en general, que tienen un verdadero programa de adopción de embriones ya que realizan la evaluación de los postulantes a padres adoptivos, quienes deben obtener el certificado de aptitud para poder adoptar.

El programa de adopción de embriones de esta Asociación se llama *Snowflakes* y consiste en evaluar a los candidatos a ser padres adoptivos y ponerlos en contacto (*Matching Snowflakes*) con los padres biológicos de los embriones que están congelados y no van a ser implantados en la madre. Para ello tratan de ajustarse lo mejor posible a los criterios de ambas familias. El proceso de emparejamiento comienza con la familia de origen y se utilizan perfiles familiares para que ambas familias se conozcan. Ambas familias acuerdan mutuamente cómo seguirá la relación entre ambas.

Una vez acordada la compatibilidad, *Snowflakes* proporciona un contrato legal para finalizar la adopción en el cual se incluye un acuerdo de comunicación. *Snowflakes* les permite elegir el nivel inicial de contacto que tendrá con la familia receptora, con flexibilidad para el futuro, aunque se fomentan las relaciones abiertas en beneficio de todos: las familias de origen, las familias adoptivas y los niños implicados. El programa no ofrece adopciones anónimas.

Como mínimo, la familia de origen debe revisar el perfil familiar de la familia adoptiva y será puesta al día sobre el nacimiento del niño. Todos los niños que resulten de la adopción podrán acceder a su expediente de adopción a la edad de 18 años.

Este programa prevé un examen médico de las madres adoptivas para confirmar que no exista ninguna contraindicación para el embarazo, es decir que no hay un mayor riesgo para sí misma o para el bebé si fuera a llevar un embarazo a término. Si el médico determina que la madre adoptiva no puede llevar un embarazo sin contraindicaciones, *Snowflakes* permite a las familias contratar los servicios de una portadora gestacional.

Las familias adoptivas deben completar una evaluación que incluye la comprobación de antecedentes penales, un examen físico de ambos progenitores, una revisión financiera, educación sobre adopción de embriones, cartas de referencia y al menos una visita al hogar.

Los padres adoptivos deben aceptar que todos los embriones viables sean transferidos o congelados nuevamente. *Snowflakes* no permite a las familias adoptivas reducir selectivamente ni interrumpir ningún embarazo conseguido, a menos que la vida de la madre adoptiva esté en peligro. Además, si la familia adoptiva tiene

sus propios embriones restantes de ciclos de FIV anteriores, debe tomar una decisión con respecto a esos embriones antes de presentar su solicitud a *Snowflakes*.

Las preferencias de las familias de acogida determinan la edad máxima y mínima de los solicitantes. Se aceptan solicitudes de familias en las que la madre adoptiva sea menor de 45 años y el padre adoptivo sea menor de 50 años y deben estar legalmente casados desde por lo menos 2 años. Las mujeres solteras que son realmente solteras (no en una relación) son elegibles para solicitar el programa; las familias de origen determinarán si desean emparejarse con una mujer soltera.

Todas las solicitantes deben estar libres de delitos menores o mayores, así como de abuso de sustancias (alcohol, medicamentos recetados, drogas ilícitas) durante 5 años. Se prohíbe el consumo activo de marihuana o THC por parte de las familias adoptivas, independientemente de que sea legal en su estado de residencia.

Para aquellos que ya son padres y desean adoptar un embrión es necesario que el niño menor de la familia de los solicitantes lleve al menos nueve meses en el hogar antes de que puedan solicitar una adopción de embriones a través de *Snowflakes*. Esta política está diseñada para proporcionar el tiempo adecuado para el apego y la vinculación con el niño antes de traer otro niño a la familia.

La participación simultánea en más de un programa de adopción se examina caso por caso. Además, los solicitantes deben finalizar todos los tratamientos de fertilidad y suspender cualquier otra lista de donación de embriones antes de unirse al programa *Snowflakes*.

II.3. Las encuestas

Nuestra encuesta ha sido enviada a más de 3500 personas que han participado a los programas de adopción de embriones de las comunidades nombradas, de las cuales hemos obtenido 129 respuestas. De ellas, 124 provienen de la *Nightlight Christian Adoptions* (NCA) y 5 de la *Comunità Papa Giovanni XXIII* (CPG). 106 encuestas fueron respondidas por mujeres y 23 por varones.

También hemos enviado el cuestionario al *National Embryo Donation Center* cuyo director no ha querido participar de nuestra investigación por cuestiones de tiempo ya que para hacerlo debería antes discutir la reformulación o cancelación de algunas preguntas alegando que no estaba dispuesto a enviar el cuestionario en la forma en que le fue presentado.

La CPG ha aceptado el cuestionario sin objeciones, mientras que la NCA, que se ha mostrado muy disponible en la persona de su vicepresidente, ha instaurado un

diálogo sobre las preguntas, pidiendo la modificación de algunas y la eliminación de otras. Entre estas últimas, se encontraba la que consultaba sobre la aceptación del diagnóstico pre implantacional ya que consideraban superfluo porque NCA no lo permite. Sin embargo, la pregunta buscaba conocer el pensamiento de quienes habían adoptado independientemente de que se haya realizado o no y logramos dejar la pregunta en el cuestionario. De hecho, aunque nadie lo había realizado, sólo el 55,1% respondió que no estaban de acuerdo con la selección embrionaria.

Otra pregunta que fue cuestionada y que debimos quitar porque fue condición para seguir adelante, aunque era una pregunta fundamental para nosotros, era si consideran importante la opinión de la Iglesia Católica sobre esta temática en particular. Alegando que la asociación es confesional, cristiana no católica, no la consideraron pertinente, aunque de forma transversal hemos obtenido alguna respuesta cuando dimos espacio a comentarios y los mismos padres han lamentado el silencio o la no claridad de la Iglesia Católica sobre la moralidad de esta práctica.

Según nuestro entender, la pregunta era pertinente porque sabemos que, para muchas personas, aunque pertenezcan a otra denominación cristiana, a otra religión o incluso que no tienen fe, ven en la Iglesia Católica un faro al cual seguir o al menos se interesan en saber su opinión en determinados temas de relevancia social. Podemos pensar en la conocidísima Oriana Fallaci y en tantos hombres y mujeres de a pie que nos consta que escuchan a la Iglesia cuando habla.

El contacto con los padres fue mediado por las Asociaciones. Fueron ellas las que distribuyeron las encuestas. En la CPG, el responsable de acompañar a los padres en el proceso de adopción fue quien los contactó personalmente. En el caso de NCA la encuesta fue enviada a una *mailing list* y reenviada tres días después a quienes no habían abierto el mail.

Antes de entrar en el tema presentamos resumidamente a los participantes a la encuesta:

Al momento de la adopción, 125 personas estaban casadas y 4 eran solteras o divorciadas.

Las parejas acompañadas por la CPG son todas italianas mientras que aquellas acompañadas por la NCA son en su mayoría de Estados Unidos (117) y algunas de Canadá (7).

De un lado a otro del océano varía la legalidad de la práctica de adopciones (si bien, como hemos dicho, se trata de donación de embriones): el 93% de los

encuestados son de América del Norte (USA e Canadá) donde la práctica está legalizada, al contrario de lo que sucede en Italia que hay un vacío legal.

Esto explica por qué algunas parejas (7.8%) debieron viajar al extranjero para adoptar sus embriones.

En cuanto a la religión, todas las parejas han respondido que pertenecen a alguna denominación religiosa, siendo que ninguna se ha declarado atea o no creyente. Las parejas de la CPG son todas católicas, mientras que aquellas acompañadas por la NCA son 17 católicas, 2 judías y 105 cristianos pertenecientes a distintas denominaciones protestantes. Si bien sólo el 25% es miembro de alguna asociación religiosa para el 59,7% de ellos es importante la opinión de sus líderes religiosos y para el 17,1% podría llegar a serlo.

Las edades en las cuales se ha iniciado a buscar un embarazo abarcan un rango que va de los 19 a los 44 años, teniendo un pico a los 27 y el 69% presenta un diagnóstico de esterilidad.

Por este motivo, casi la mitad de los participantes (47.3%) realizaron previamente a la adopción tratamientos para lograr un embarazo. Algunos lo intentaron 1 o 2 veces, pero la mayoría lo intentó entre 3 (19.20%) y 6 veces (6,8%).

Pero no es la situación de todos ya que el 41,1% previamente a la adopción habían logrado embarazos que en el 45.2% llegaron a término con el nacimiento del hijo vivo.

Con respecto a los tratamientos realizados, vemos que el 37.6% ha realizado la FIVET mientras que otros han realizado la inseminación artificial, incluso con semen de un donante externo a la pareja.

Entrando de lleno en el tema de la adopción vemos que las edades de las mujeres que recibieron en adopción a los embriones son en algunos casos alta con un mayor porcentaje en los rangos de entre 30 y 39 años, pero con varios casos de más de 40 llegando a los 47.

Teniendo en cuenta la totalidad de las transferencias (adopciones) realizadas por mujer, aunque en distintos ciclos, vemos que la mayoría han adoptado 2 (34,4%) o 1 embrión (34,4%), pero está también quien ha adoptado hasta 7 embriones (2.3%).

Por cada transferencia, el 42,5% ha recibido 2 embriones, seguido por quien recibió 1 (el 40,2%).

De ellos, la mayoría ha logrado el embarazo: 63% una vez, mientras que el 22.8% lo ha logrado 2 veces.

Y un poco menos (57.2), pero en su mayoría, han logrado llevar a término el embarazo y dar a luz al menos a un niño.

Si bien sólo el 9,4% ha adoptado otro niño mediante la adopción tradicional, el 76% podría considerar la opción.

A las mujeres que ya habían sido madres biológicas, les preguntamos si habían notado alguna diferencia psicológica o emocional en la experiencia del embarazo del embrión adoptado y sólo el 6% respondió afirmativamente, mientras que el 19.4% dijo que podría ser y el restante 74.6% no han notado diferencia alguna.

Ante la consulta sobre las emociones o diferencias psicológicas con otros embarazos, las mujeres que notaron alguna diferencia refirieron en algunos casos estar más apegados a los embriones adoptados porque habían sido deseados con mucha intensidad; en otros casos generó miedo a repetir experiencias dolorosas pasadas con otros embarazos; también generaron dolor el hecho que los embriones no estén genéticamente emparentados con la familia que los acoge; en algún caso la adopción generó en la madre el temor a no saber amarlos como ama a sus otros hijos.

También quisimos saber sobre los problemas de salud que podrían haber derivado de la preparación del cuerpo femenino para recibir a los embriones: El 78% ha expresado no haber sufrido ningún problema, mientras que el 19.2% dijo que sí y el restante que podría ser.

Los problemas de salud manifestados por las madres debido a los medicamentos para preparar su cuerpo no revistieron gravedad, pero requirieron tratamiento y seguimiento: mayoritariamente la aparición de pólipos uterinos que requirieron la extirpación, alta de presión, daño nervioso en cadera debido a las múltiples inyecciones de progesterona, fisura rectal, herpes en boca no ETS, cambios de humor, aumento de peso, altos niveles de náuseas, dolor por las inyecciones, estados de ánimo fuertes, muy emocionales.

También hemos preguntado quienes han sido los intermediarios que los han hecho encontrar con sus hijos adoptivos. Las parejas norteamericanas han respondido así: el 56.1% por medio de agencias de adopción, el 40.7% por medio de organizaciones sin fines de lucro y el resto por medio de las clínicas de fecundación *in vitro* u otros. Mientras que aquellas acompañadas por la CPG ha sido la Asociación quien las ha acompañado a España, como ya hemos hecho referencia.

Los costos de la adopción varían de caso a caso, en un rango que va de los u\$2000 hasta los u\$30.000 aunque el promedio de la mayoría es de u\$10.000. La gran mayoría de los padres (91.1%) han afrontado ellos mismos los gastos, aunque un porcentaje ha sido financiado por terceras partes.

Si bien tanto la NCA como la CPG no aceptan la selección de embriones y, por lo tanto, como ya hemos dicho, ninguna de las parejas entrevistadas la han realizado, el 31,4% está de acuerdo con la selección en sus embriones y el 13,6% podría estarlo.

II.3.1. Motivaciones que se encuentran a la base de la APN

Al consultar sobre lo que los motivó a pensar en la adopción de embriones, casi todas las parejas entrevistadas, aunque no todas, lo hicieron movidas por un problema de esterilidad y por el deseo de experimentar, a pesar de ella, el proceso del embarazo y el parto.

Entre aquellos que no poseen problemas de esterilidad están quienes optaron por la adopción de embriones por ser portadores de una enfermedad genética que no querían transmitir al hijo, otras por ser mujeres solteras que de todas maneras querían ser madres y otros, simplemente para darle la posibilidad de desarrollarse y vivir a los embriones que de otra forma quedarían congelados hasta su muerte natural o por destrucción.

Agrupamos en 3 bloques las consideraciones recurrentes de los encuestados:

a- Rechazo a la FIVET.

Si bien casi la mitad de las personas que respondieron la encuesta (47,3%) se habían sometido previamente a una FIVET o habían hecho algún tipo de tratamiento para lograr un embarazo, varios manifestaron que habían optado por la adopción de embriones, como una opción ética a la FIVET que consideran inmoral en sí misma porque genera embriones de más que después son abandonados y ellos desean "ser parte de la solución y no del problema".

Alguna pareja con esterilidad femenina ha considerado que la adopción era una mejor opción a la de comprar óvulos y otras, con esterilidad masculina, han manifestado que preferían la adopción a la donación de espermatozoides. Algunos participantes pertenecientes a este grupo han expresado que rechazaban la donación de espermatozoides como un medio para embarazarse porque ésta las haría madres del embrión junto al donante mientras que la adopción ponía en la misma condición de relación genética a la madre y al padre. De esta forma, ambos son de la misma manera padres adoptivos.

También hemos encontrado quien ha hecho la elección movido por la practicidad: han valorado el aspecto económico, teniendo en consideración la ética de la FIVET y sus costos, que sea más económico y traiga mayores beneficios o que sea mejor que la FIVET en cuanto a que los resultados son más alentadores.

No todos los encuestados consideran algo malo la FIVET. Sin embargo, quienes son favorables, han aclarado que sólo sería aceptable si se produjera un embrión a la vez (aunque esto sería muy costoso y llevaría mucho tiempo) y que las leyes deberían ser restrictivas permitiendo la formación de cuantos embriones puedan ser implantados inmediatamente y que, si por algún motivo esto no sucede, los padres genéticos deberían pagar los gastos de la adopción y mantener económicamente al hijo aunque no sea querido.

Otro problema expresado es que muchas veces quienes se someten a una FIVET no comprenden el peso de sus decisiones y las consecuencias que pueden traer para otra persona.

Por último, están quienes rechazan la FIVET por motivos religiosos. Una persona ha expresado que su decisión de adoptar embriones estaba sustentada en que la Iglesia Católica que condena la FIVET no lo hace con la adopción de embriones, aunque sabe que tampoco la bendice.

b- Dificultades encontradas en la adopción tradicional.

Una motivación muy recurrente a la hora de adoptar embriones por parte de las parejas con problema de esterilidad tiene que ver con las dificultades encontradas a en el proceso de adopción tradicional, ya sea por los altos costos económicos, por los distintos obstáculos que se encuentran en el proceso de adopción, por haber pasado por vinculaciones que han fracasado, o como han manifestado varias personas, por haber pasado por la experiencia o simplemente tener el miedo a que una vez pactada la adopción la madre biológica se arrepienta o algún familiar reclame al chico por lo cual después de un tiempo de tener al niño bajo su cuidado, deban restituirlo a la familia de origen.

Un punto importante que valoraron los participantes que han preferido la adopción de embriones antes que la adopción tradicional tiene que ver con los traumas que la mayoría de los niños adoptados parecerían tener y que generan malas experiencias que son padecidas por toda la familia. Con la adopción de los niños en estado embrionario, los padres adoptivos se ahorrarían la vivencia de las consecuencias de los traumas.

c- Ofrecer una posibilidad de vida a los embriones congelados

Un porcentaje importante de los entrevistados manifestó que su motivación a la hora de pensar en la adopción de embriones tuvo que ver con darles una posibilidad de vivir a los embriones que se encuentran congelados y abandonados ya que "cualquier cosa que se pueda hacer por sacarlos del congelador y llevarlos a una familia será una gran bendición".

11.3.2. La relación con las familias biológicas.

La posibilidad de encontrar a la familia biológica del embrión adoptado fue muy importante para varias familias y ha sido un valor fundamental para muchos a la hora de pensar en la adopción de embriones. Esta cercanía les permite conocer la historia genética del hijo, les da la posibilidad de tener varios hijos adoptados genéticamente hermanos y les ofrece también a los padres biológicos la oportunidad de conocer a quien han engendrado y a mantener alguna relación con ellos. Algunos padres adoptivos han querido traerles serenidad y darles la oportunidad a los padres genéticos que no querían implantarse a los embriones, pero tampoco querían dejarlos indefinidamente congelados o eliminarlos, de tener la serenidad de que sus hijos tendrían la oportunidad de vivir y desarrollarse en una familia que los reciba como hijos.

Son muchas las familias que, conscientes de que no podrán implantarse los propios embriones que dejaron congelados en la clínica de fertilidad, buscan a otra familia para que puedan darle una posibilidad de vida a sus hijos.

La relación con los padres biológicos varía de familia en familia. Están quienes al inicio se han mantenido en contacto, por ejemplo enviando fotos del bebé, pero después han lamentado que la familia de origen haya cortado toda comunicación; también están quienes tienen una relación fluida, quienes consideran que con la adopción han agrandado la familia extensa teniendo a los hermanos de sus hijos como familiares; quienes llaman a sus padres biológicos "tíos", quienes esperan que cuando sus hijos sean grandes entren en relación con sus padres biológicos y con sus hermanos.

De todas maneras, para quienes no se ha instaurado la relación con la familia de origen desde el inicio, se hace notar la importancia de la educación de las familias para que sepan dar a conocer a sus hijos la historia de la adopción como parte del derecho a la identidad.

Quienes han participado del programa de adopción de embriones de *Nightlight* han valorado especialmente la importancia y la consideración que estos tie-

nen también con la familia biológica ya que, a diferencia de otras agencias de adopción de embriones, ellos no separan a los embriones hermanos para darlos a distintas familias, sino que tratan de que el mismo matrimonio adopte a todos los hermanos provenientes de los mismos padres biológicos.

Si bien son muchas las familias que se han encontrado con las familias biológicas de los embriones, ninguna adopción está vinculada en la generación de embriones. Es decir que todas las adopciones de las cuales hemos tenido conocimiento se realizaron con embriones en estado de abandono y ningún embrión fue generado con el objetivo de darlo en adopción.

II.3.3. La influencia de la fe religiosa.

Las creencias religiosas y la fe en Dios creador que ha dado el mandamiento de cuidar a los más pequeños e indefensos ha impulsado a muchos de los entrevistados a tomar la decisión de adoptar embriones.

En nuestra investigación, todos los que han adoptado sin tener problemas de esterilidad lo han hecho por motivos religiosos considerando al embrión congelado el último de los últimos, el más necesitado de todos los necesitados. Gran parte de quienes han adoptado teniendo problemas de esterilidad, también han sustentado su decisión en valores religiosos.

Alguna pareja había desechado la idea porque un sacerdote católico les había dicho que la Iglesia era contraria a la práctica hasta que varios años después encontraron a otro que les dijo lo contrario y los animó a iniciar el camino que los llevó a ser padres adoptivos de un niño que fue un embrión congelado abandonado.

La adhesión a la Biblia fue explicitada como fuente para considerar el altísimo valor de la vida humana que es diferente a cualquier otra por ser imagen de Dios y que además presenta el mandato de proteger a los más pequeños. Por eso, algunos han percibido que el tener hijos no se trata de ser padres sino de criar a los hijos de Dios en obediencia y amor a Él.

La falta de claridad de la Iglesia Católica en relación a la moralidad de la adopción de embriones ha causado sufrimiento a la hora de tomar la decisión porque aunque la conciencia de quien lo manifiesta esté en paz, desearía que la Iglesia se exprese para aclarar las dudas de quienes esperan su guía para vivir según el Evangelio de Cristo.

Varias personas han manifestado que consideran que la adopción de embriones ha sido una bendición de Dios para sus familias.

II.3.4. El fracaso de la adopción.

Mientras que muchos embriones adoptados logran sobrevivir y nacer, muchos otros no y dejan a los padres adoptivos sumidos en una profunda tristeza que no se puede ignorar. Especialmente nos referimos en quienes por problemas de esterilidad abrieron las puertas a la adopción como posibilidad de ser padres. El dolor por la pérdida de un hijo, natural o adoptado que sea, es muy grande y algunas parejas han manifestado este dolor y la necesidad de una ayuda psicológica para sobreponerse del proceso ya que los ha dejado con mucha pena y deudas económicas por lo cual no volverían a hacerlo.

En cambio, quienes son también padres biológicos y han sufrido la pérdida de sus embriones adoptados, consideran que de todos modos estos son sus hijos, que han desarrollado una relación especial con ellos y que no se arrepienten de lo realizado porque ha sido "un honor" poder hacerlo.

En especial una pareja ha comentado que a pesar de haber adoptado 14 embriones de los cuales sólo pudieron implantarles algunos ya que muchos estaban muertos, sólo uno logró implantarse, desarrollarse y nacer gracias a la persistencia y a haber realizado una eclosión asistida que es una técnica de micro manipulación de embriones que realizando un orificio en la zona pelúcida del embrión favorece la eclosión de este para facilitarle la implantación.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

La *Dignitas Personae* hace presente algunas problemáticas en relación a la adopción de embriones congelados que, sin embargo, no tienen un peso relevante para las asociaciones que hemos presentado, como tampoco lo tienen para las familias adoptantes que hemos entrevistado.

En la escucha de las familias se ha evidenciado que la mayoría de las parejas han recurrido a la adopción de embriones por problemas de esterilidad porque para muchos de ellos la adopción de embriones era otra posibilidad más para lograr el hijo que no habían logrado por otros medios (de forma natural o mediante tratamientos, incluso FIVET). Además, han manifestado que la adopción presenta mayores beneficios que recurrir a la FIVET: ya sea por las probabilidades de éxito, ya sea para la salud de la mujer, ya sea por el aspecto económico.

De este punto de vista no podemos negar que la intención de estas parejas no sea la de salvar la vida de los embriones sino la de ser padres, así como en una adopción tradicional, los adultos adoptan un menor no siempre pensando en el

interés superior del niño que tiene derecho a vivir en una familia, cuanto por el cumplimiento del deseo de ser padres.

Creemos que la adopción para el nacimiento es lícita y realmente virtuosa cuando se realiza con la intención de salvar la vida del embrión ya concebido, pero, aunque imperfecta en la intención, no podemos considerar la adopción de embriones por motivos de esterilidad un acto intrínsecamente malo a condición de que se lleve a cabo con embriones abandonados y que nunca haya una relación directa entre su generación y la adopción.

Para actuar este objetivo es necesario que la mujer candidata a la adopción posea una adecuada salud reproductiva que le permita gestar al bebé. Por un lado, porque ya que el objetivo es darle una chance de vida al embrión hay que asegurarse que al menos de parte de quien lo reciba eso sea posible; por otro lado, porque someter a la mujer a un riesgo mayor que el esperable de sufrir un aborto espontáneo es exponerla a una situación de deterioro de su salud física, psicológica y emocional lo que atentaría, de alguna forma, contra su propia vida o al menos contra su calidad de vida.

Muy importante nos parece que el consentimiento informado que acepten las mujeres adoptantes incluya las consecuencias físicas y emocionales que podrían presentarse ante un eventual aborto espontáneo, dada la alta probabilidad que esto ocurra.

Con respecto a la situación de los embriones consideramos una condición necesaria la aceptación e implantación de todos los embriones descongelados que se consideren viables en la mujer adoptante prohibiendo absolutamente la selección mediante el diagnóstico pre-implantacional.

Una problemática, a nuestra consideración importante, es que en la actualidad no existe una legislación de adopción de embriones. Sabemos que para muchos la dificultad radica en que una tal legislación implicaría el reconocimiento de la personalidad del embrión, con todas las consecuencias secundarias que eso traería al entrar en contradicción con otras leyes que autorizan el aborto y la procreación artificial.

La actual donación de embriones, legislada en algunos países, no reconoce la personalidad del embrión lo que resulta en una cosificación de la persona humana. Por eso, urge promover una legislación de adopción de embriones que, como toda adopción sea regulada por el Estado, donde sea la justicia quien declare al embrión en estado de adoptabilidad luego de comprobar que fue abandonado (intentando, como se hace siempre que una madre o un padre quiere abandonar

un hijo, de remover los obstáculos que impiden que dichas personas asuman su responsabilidad parental), que los candidatos a adoptar sean evaluados adecuadamente de la misma manera (aunque con otros tiempos más acorde a las circunstancias) que se realiza en una adopción post natal.

Además, la actual donación de embriones, en aquellos lugares donde es anónima, podría generar el matrimonio entre hermanos con todas las problemáticas que eso podría traer.

La adopción de personas en estado embrionario presenta nuevos desafíos para la sociedad en general y para la proclamación del Evangelio de la familia en particular ya que se presentan nuevos modelos donde los "tíos" resultan ser los padres biológicos de aquellos que fueron abandonados porque ya fue satisfecho el deseo que los movió a generarlos en un laboratorio pero que han reconocido el valor de la vida de ese hijo y han buscado a otra familia que los acepte. ¿Cómo será la relación entre el adoptado y sus padres biológicos sabiendo que estos lo dejaron congelado? ¿Y con sus hermanos que sí fueron aceptados y que fueron preferidos en menoscabo de ellos?

Urge una ley de adopción de embriones y urge que la Iglesia, madre y maestra, de una palabra que ilumine a quienes se interrogan sobre la posibilidad de adoptar un niño en estado embrionario, pero quieren vivir en consonancia con el Evangelio de Cristo.

IV. BIBLIOGRAFÍA

IV.1 Magisterio

Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración sobre aborto procurado. 18-11-1974. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html

ID, Dignitas Personae [=DP], Instrucción sobre algunas cuestiones de bioética. 18-9-2008. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_it.html

ID, Donum Vitae [=DV] Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. 22-02-1987. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html

Conferencia Episcopal Española. La dignidad de la persona y los problemas de la bioética actual. 2001.

ID. Una reforma para mejor, pero muy insuficiente. Madrid. 25-7-2003. http://www.conferenciaepiscopal.es/DOCUMENTOS/Conferencia/embriones_julio03.htm

Conferenza Episcopale Italiana. Evangelizzazione e cultura della vita umana. Roma: Conferenza Episcopale Italiana. 2008.

Giovanni Paolo II. Discorso ai partecipanti al Simposio su "Evangelium vitae e diritto" e all'XI Colloquio internazionale romanistico canonistico. AAS 88. 1996; 6: 943-944. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1996/may/documents/hf_jp-ii_spe_19960524_evangelium-diritto.html

United States Conference of Catholic Bishops (USCCB). Life-Giving Love in an Age of Technology. 2009: USCCB Publishing.

IV.2. Datos biomédicos

Balaban B, Urman B. Blastocyst Culture and Transfer: A Prospective Randomized Study. Human Reproduction. 2006; 21/1: 180-185.

Barik M, et al. Development of New Method and Protocol for Cryopreservation related to Embryo and Oocytes Freezing in Terms of Fertilization Rate: A Comparative Study Including Review of Literature. Advanced Biomedical Research. 2016; 5: 117. <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC4964661/>

Basirat Z, et al. Comparison of Pregnancy Rate Between Fresh Embryo Transfers and Frozen-Thawed Embryo Transfers following ICSI Treatment. International Journal of Reproductive Biomedicine. 2016; 14: 39-46. <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC4837924/>

Bdolah Y, et al. Frozen-Thawed Embryo Transfer Success Rate is Affected by Age and Ovarian Response at Oocyte Aspiration Regardless of Blastomere Survival Rate. JBRA Assisted Reproduction. 2015; 19: 210-215. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/27203194/>

Chang E. M, et al. Use of the Natural Cycle and Vitrification Thawed Blastocyst Transfer Results in Better In-Vitro Fertilization Outcomes. Journal of Assisted Reproduction and Genetics. 2011; 28: 369-374.

Check J.H. Effect of Embryo Cryopreservation on Subsequent Pregnancies. Journal of Assisted Reproduction and Genetics. 2009; 26/9-10: 495-499.

- Cobo A, Díaz C. Clinical Application of Oocyte Vitrification: A Systematic Review and Meta-Analysis of Survival and Pregnancy Rates. *Fertility and Sterility*. 2011; 96/2: 277-285. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1046/j.1445-5781.2002.00004.x>
- Dawson K. The Biology of Personhood and the Ontological Status of the Human Embryo. *Journal of Medical Ethics*. 2001; 27/5: 327-331.
- Fahy G.M, et al. Vitrification as an Approach to Cryopreservation. *Cryobiology*. 1984; 21/4: 407-426. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0011224084900798?via%3Dihub>
- Devroey P, Fauser B. C. A Review of Assisted Reproductive Technologies. *Human Reproduction Update*. 2003; 9/5: 463-472.
- Gardner D. K, Schoolcraft W. B. In Vitro Culture of Human Blastocysts. En Jansen R, Mortimer D. Editores. *Towards Reproductive Certainty: Fertility and Genetics Beyond*. New York-London: Parthenon Publishing Group; 1999, 378-388. https://journals.lww.com/co-obgyn/abstract/1999/06000/culture_and_transfer_of_human_blastocysts.13.aspx
- Gómez E et al, Cryopreservation: An Alternative for Delaying Pregnancy in Assisted Reproduction. *Reproductive Biology and Endocrinology*. 2013; 11/1: 11-9.
- Hart R, Norman R. J. The longer-term health outcomes for children born as a result of IVF treatment. Part II. Mental health and development outcomes. *Human Reproduction Update*. 2013; 19/3: 244-250. <https://academic.oup.com/humupd/article-abstract/19/3/244/728245?redirectedFrom=fulltext>
- Hernandez García L. Análisis de los resultados de un programa de TEC (Transferencia de Embriones Congelados), en base a dos protocolos de sustitución hormonal de la fase lútea. <http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/27048>
- Keenan J. F. Ethics of Human Reproduction: In Vitro Fertilization and the Question of Parenthood. *Theological Studies*. 2005; 66/2: 325-350.
- Kolibianakis E. M, Zikopoulos K, Devroey P. Implantation potential and clinical impact of cryopreservation – A review. *Placenta*. 2003; 24: 27-33. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/14559027/>
- Koreen J. Ontological Status of the Human Embryo. *Perspectives in Biology and Medicine*. 1997; 40/3: 402-413.

Kuwayama M. Highly Efficient Vitrification for Cryopreservation of Human Oocytes and Embryos: The Cryotop Method. *Theriogenology*. 2007; 67/1: 73-80. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0093691X06005073?via%3Dihub>

ID et al. Highly Efficient Vitrification Method for Cryopreservation of Human Oocytes. *Reproductive BioMedicine Online*. 2005; 11/3: 300-308.

Lacey D, et al. Live Birth from a Frozen-Thawed Pronuclear Stage Embryo Almost 20 Years After its Cryopreservation. *Fertility and Sterility*. 2010; 95: 1120.e1-1120.e3. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/20887984/>

Levrán D, et al. Pregnancy Potential of Human Oocytes—the Effect of Cryopreservation. *New England Journal of Medicine*. 1990; 323: 1153-1156. <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJM199010253231701>

Mc Cormick R. A. Who or What is the Preembryo? *Theological Studies*. 1974; 35/2: 330-337. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11645698/>

ID. The Human Embryo and the Question of when Human Life Begins. *Theological Studies*. 1994; 55/1: 124-142.

ID. Ethical and Social Considerations of Assisted Reproduction. *Human Reproduction*. 1999; 14: 1-6.

Michelmann H. W, Nayudu P. Cryopreservation of Human Embryos. *Cell and Tissue Banking*. 2006; 135: 137-138. https://www.researchgate.net/publication/269166119_Cryopreservation_of_Human_Embryos

Pantos K, et al. Cryopreservation of embryos, blastocysts, and pregnancy rates of blastocysts derived from frozen-thawed embryos and frozen-thawed blastocysts. *Journal of Assisted Reproduction and Genetics*. 2001; 18: 579-582. <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC3455699/>

Pavone M. E, et al. Comparing Thaw Survival, Implantation and Live Birth Rates from Cryopreserved Zygotes, Embryos and Blastocysts. *Journal of Human Reproductive Sciences*. 2011; 4: 23-28. https://journals.lww.com/jhrs/fulltext/2011/04010/comparing_thaw_survival_implantation_and_live.7.aspx

Raju G. A, et al. Vitrification of human 8-cell embryos, a modified protocol for better pregnancy rates. *Reproductive Biomedicine Online*. 2005; 11: 434-437. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1472648310611352>

Riggs R, et al. Does Storage Time Influence Post-thaw Survival and Pregnancy Outcome. An Analysis of 11,768 Cryopreserved Human Embryos? *Fertility*

and Sterility. 2010; 93: 109–115. [https://www.fertstert.org/article/S0015-0282\(08\)04122-8/fulltext](https://www.fertstert.org/article/S0015-0282(08)04122-8/fulltext)

Shapiro B. S, et al. Frozen–Thawed Embryo Transfer is Associated with Significantly Reduced Rates of Preterm Birth. *Fertility and Sterility*. 2014; 101/5: 1327–1332.

Vajta G, N. Are Programmable Freezers Still Needed in the Embryo Laboratory? Review on vitrification. *Reproductive BioMedicine Online*. 2006; 12: 779–796. [https://www.rbmojournal.com/article/S1472-6483\(10\)61091-7/pdf](https://www.rbmojournal.com/article/S1472-6483(10)61091-7/pdf)

ID. Advances in Vitrification of Mammalian Embryos. *Theriogenology*. 2006; 65/1: 74–88.

Sociedad Española de Fertilidad (SEF). Informe Estadístico SEF 2021. https://www.registrosef.com/public/docs/sef2021_IAFIV.pdf

Valojerdi M. R, et al. Vitrification Versus Slow Freezing gives Excellent Survival, Post Warming Embryo Morphology and Pregnancy Outcomes for Human Cleaved Embryos. *Journal of Assisted Reproduction and Genetics*. 2009; 26: 347–354. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10815-009-9318-6>

Veleva Z, et al. Factors affecting the outcome of frozen–thawed embryo transfer. *Human Reproduction*. 2013; 28: 2425–2431. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/23756705/>

Veeck L. L, et al. High Pregnancy Rates can be achieved after Freezing and Thawing Human Blastocysts. *Fertility and Sterility*. 2004; 82: 1418–1427. [https://www.fertstert.org/article/S0015-0282\(04\)02262-9/pdf](https://www.fertstert.org/article/S0015-0282(04)02262-9/pdf)

Wennerholm U. B, Söderstrom-Anttila V. Children Born after Cryopreservation of Embryos or Oocytes: A Systematic Review of Outcome Data. *Human Reproduction*. 2009; 15/2: 141–152. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/19458318/>

Yuan Y, et al. What was the Fate of Human Embryos following Long-Term Cryopreservation (12 years) and Frozen Embryo Transfer? *Human Reproduction*. 2019; 34: 52–55. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/30517678/>

IV.3. Aspectos éticos y jurídicos de la criopreservación

Anderson G. Reproductive Ethics: Issues Surrounding Human Cloning and Stem Cell Research. *Journal of Medical Ethics*. 2007; 33/6: 294–305.

Arias Pardo L. M, et al. Alternativas bioéticas para el tratamiento de embriones supernumerarios a propósito de las técnicas de reproducción asistida. *Dominio De Las Ciencias*. 2025; 11/1: 1157–1170. <https://www.researchgate.net/>

publication/389126199_Alternativas_bioeticas_para_el_tratamiento_de_embriones_supernumerarios_a_proposito_de_las_tecnicas_de_reproduccion_asistida

ID. Análisis bioético de la normativa jurídica internacional para el tratamiento de embriones supernumerarios de las técnicas de reproducción asistida: comparativa entre España y Ecuador. *Dominio De Las Ciencias*. 2025; 11/1: 2017–2030.

Bauzon S. In *Dubio Pro Vita*. Le Principe de Précaution et la Santé dans l'église Catholique. *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*. 2009; 3/1: 119-131. https://www.researchgate.net/publication/271178915_In_dubio_pro_vita

Beca J.P. et al. Aspectos médicos, éticos y legales de la criopreservación de embriones humanos. *Revista Médica de Chile*. 2014; 142/7: 903-908. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-98872014000700011

Bertini I. The new UK storage limit for gametes and embryos: are we ready? <https://blogs.bmj.com/medical-ethics/2022/07/20/the-new-uk-storage-limit-for-gametes-and-embryos-are-we-ready/>.

Bregante M. I problemi giuridici della procreazione medicalmente assistita. [tesis de grado]. <https://unire.unige.it/handle/123456789/7487>

Browne C. M, Hynes, J. B. Legal Status of Frozen Embryos: Analysis and Proposed Guidelines for a Uniform Law. *Journal of Legislation*. 1991; 17: 97-112. <https://scholarship.law.nd.edu/jleg/vol17/iss1/6/>

Buchanan A. The Ethics of Human Cloning: Why We Should Allow it *The Hastings Center Report*. 2004; 34/5: 15-22

Cirotto C. La vita in Freezer. En Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati. Quale Futuro*. Siena: Edizioni Cantagalli. 2013. 35-39.

Cohen I. G, Adashi E. Y. Embryo Disposition Disputes: Controversies and Case Law. *Hastings Center Report*. 2016; 46: 13-19. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/27417864/>

Conseil Consultatif National d'Ethique (CCNE), Avis sur l'Assistance Médicale à la Procréation. 2001. <https://www.ccne-ethique.fr/>

Dickens B, Cook, R. J. The Legal Status of In Vitro Embryos. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*. 2010; 111: 91-94. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/20705291/>

Dresser R. Ethics in the Use of Human Embryos. *Journal of Medical Ethics*. 2000; 26/4: 257-262.

Eberl J. T. Metaphysical and Moral Status of Cryopreserved Embryos. *Linacre Quarterly*. 2012; 79: 304-315. <https://philarchive.org/rec/EBEMAM>

Engelhardt H. T. *The Foundations of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press; 1996.

Evans J, et al. Fresh Versus Frozen Embryo Transfer: Backing Clinical Decisions with Scientific and Clinical Evidence. *Human Reproduction*. 2014; 20: 808-821. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24916455/>

Fabris A. Embrioni Crioconservati. Tre Argomenti per la Riflessione. Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati, Quale Futuro?* Siena. Edizioni Cantagalli. 2013. 35-39

Faggioni M. P. La questione degli embrioni congelati. *L'Osservatore Romano*. 30 agosto 1996: 6. [traducido en la edición castellana: «La cuestión de los embriones congelados», in *Osservatore romano* 30-8-1996, 9.11].

ID. Embrioni congelati. Situazione e problemi emergenti. *Studia Moralia*. 1996; 34: 351-387.

ID. La cuestión de los embriones congelados. *Verdad y Vida*. 2001; 49: 133-138.

ID. La sorte degli embrioni congelati: aspetti teologico-morali. Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati, Quale Futuro?* Siena: Edizioni Cantagalli. 2013, 44. https://www.scienzaevita.org/wp-content/uploads/2015/04/quaderno_131.pdf

ID. Da Donum Vitae a Dignitas personae. En Russo G (ed.). *Dignitas personae, Commenti all'Istruzione sulla Bioetica*. Messina & Leumann Torino: Editrice Coop. S. Tom & Editrice Elledici. 2009. 79.

ID., Embrioni congelati. En RUSSO G. Editor. *Nuova Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*. Leumann: Elledici-Velar-CIC; 2018. 1000-1006.

ID., La vita nelle nostre mani. Bologna: Dehoniane; 2017. 272-293.

Fitzpatrick F. J. The Status of the Human Embryo: Perspectives from Moral Tradition. *Journal of Medical Ethics*. 1989; 15: 216-217. <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC1375841/>

Forster H. The Legal and Ethical Debate Surrounding the Storage and Destruction of Frozen Human Embryos: A Reaction to the Mass Disposal in Britain and the Lack of Law in the United States. *Washington University Law Quarterly*. 1998; 76: 759-780.

Garrard E. The Ethics of Stem Cell Research and Human Cloning. *Bioethics Review*. 2004; 19/4: 332-349.

George R. P, Lobo A. The Moral Status of the Human Embryo. *Perspectives Biology and Medicine*. 2005; 48: 201-210. <https://muse.jhu.edu/article/181352>

Germain M. The Ethics of Freezing Human Embryos: Social, Legal and Moral Implications. *Reproductive Health Journal*. 2008; 12/2: 45-59; Muñoz F. Embryo Freezing: Ethical Considerations in the Context of Reproductive Medicine. *Bioethics Today*. 2012; 14/3: 217-227.

Gordon J. S. The Status of the in Vitro Embryo. En Maio G (ed.). *Bioethics*. 2008; 22/5: 296-298. <https://philpapers.org/rec/GORTSO-2>

Howell S. D. The Frozen Embryo: Scholarly Theories, Case Law, and Proposed State Regulation. *DePaul Journal of Health Care Law*. 2013; 14: 407-440. <https://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1032&context=jhcl>

Kain P. Kant's Defense of Human Moral Status. *Journal of the History of Philosophy*. 2008;47: 59-101. <https://philpapers.org/rec/KAIKDO>.

Leone S. Embrioni Umani. Diritti. En Russo G (ed.). *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*. Torino: Editrice Elledici. 2004. 810-812.

Malherbe J. M. La Bioética o la Vida en Juego: Definición, Fundamentos y Perspectivas. Barcelona: Herder Editorial; 2006.

Marrama S. Doctrina de la Procuración General de la Nación sobre la protección debida a los embriones congelados frente a la solicitud de su destrucción o descarte: análisis a la luz del derecho comparado y de la jurisprudencia de los organismos jurisdiccionales supranacionales de protección de derechos humanos. *Temas de Derecho de Familia, Sucesiones y Bioética*. 2024 <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/18016>

Massip A. Cryopreservation of Embryos: An Overview. *Reproduction, Fertility and Development*. 2017; 29/1: 7-19.

Moutel G et al. Developments in the storage of embryos in France and the limitations of the laws of bioethics. Analysis of procedures in 17 storage centres

and the destiny of stored embryos. *Med Law*. 2002; 21: 587-604. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12437205/>

Muñoz F. Embryo Freezing: Ethical Considerations in the Context of Reproductive Medicine. *Bioethics Today*. 2012; 14/3: 217-227.

Palermo G.D, et al. New Frontiers in Embryo Freezing. *Reproductive BioMedicine Online*. 2015; 30/2: 123-130.

Pascal I. ¿Es el embrión humano una persona? Estado de la cuestión y determinación. En PAV. El embrión humano en la fase de preimplantación. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas, Madrid: BAC; 2008. 141.

Pasquale P. The beginning of the end of the embryo wars. *The Lancet*. 2009; 373: 1074-1075. [https://www.thelancet.com/pdfs/journals/lancet/PIIS0140-6736\(09\)60638-3.pdf](https://www.thelancet.com/pdfs/journals/lancet/PIIS0140-6736(09)60638-3.pdf)

Pastrana J. Bioética y Dignidad Humana: Aspectos Fundamentales y Controversias Actuales. Pamplona: Eunsa; 2010.

Perry C, Schneider K. Cryopreserved Embryos: Who Shall Decide Their Fate. *Journal of Legal Medicine*. 1992; 13: 463-500.

Porcu E. Cenni Storici sul Congelamento degli Embrioni. En Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati, Quale Futuro?* Siena: Edizioni Cantagalli. 2013. 47-49.

Robertson J.A. Ethics and Policy in Embryo Transfer. *Science*. 2010; 328/5978:1275-1276.

Salvatore B. La sorte degli embrioni soprannumerari: il rilievo del valore della persona e la irragionevolezza della conservazione sine die. *Annali della SISDic*. 2024;11:71-95. <https://www.iris.unina.it/retrieve/60c186c2-8b96-43b4-b99f-24c097643345/Annali%20ok%202024.pdf?>

Sgreccia E. Non c'è un alternativa sicura alla sorte degli embrioni congelati. *Avvenire*. 27 luglio 1996.

ID. Il Vicolo Cieco del Congelamento degli Embrioni. *L'Osservatore Romano* 08-04-2009.

Singer P. Ethics of Human Experimentation. *Journal of Bioethics*. 2000;8/3:120-135 <https://www.cambridge.org/core/journals/law-medicine-and-healthcare/article/abs/5-debate-embryo-research-the-ethics-of-embryo-research/5CBCC707102AF6E3E7B860B08CB14635>

ID. Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press; 1993.

Spaemann R. Persons: The Difference between 'Someone' and 'Something'. Oxford: Oxford University Press; 2006.

Steinbock B. Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses. Oxford: Oxford University Press, 2003.

The Ethics Committee Of The American Society For Reproductive Medicine. Disposition of abandoned Embryos: A Committee Opinion. Fertility and Sterility. 2013; 99: 1848-1849. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/23481274/>

Thévenot X. Éthique de la Vie et de la Mort. Paris: Bayard; 2001.

Tsarapatsanis D. Embryonic Human Life and Dignity: The French Connection. Laws. 2015 ;4: 755-770. <https://www.mdpi.com/2075-471X/4/4/755>

Zegers-Hochschild F, Crosby JA, Salas SP. Fundamentos biomédicos y éticos de la criopreservación de embriones. Revista Médica de Chile. 2014;142/7:896-902. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-98872014000700010&lng=en&nr=iso&lng=en

Zurriarain R. G. Los embriones humanos congelados. Un desafío para la bioética. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias; 2007.

ID. Posibles soluciones a los embriones humanos "sobrantes": ¿la adopción prenatal y la congelación indefinida? Medicina y Ética. 2016; 27/7: 469-484.

IV.4. Aspectos éticos y jurídicos de la adopción de embriones.

Alvarado Marambio J.T, Santos Alcántara M. Ethical Problems with the Preimplantation Genetic Diagnosis of Human Embryos. Acta bioethica. 2018; 24/1:75-83. <https://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2018000100075>

Álvarez-Díaz J. A. Donación de embriones en países desarrollados. Gaceta Médica de México. 2010;146/3:228-241. <https://www.medigraphic.com/pdfs/gaceta/gm-2010/gm103l.pdf>

American Society for Reproductive Medicine. Disposition of embryos: a committee opinion. Fertility and Sterility. 2013;99/7:15-282. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0015028213002811>

Anderson J. New Life: The Science and Ethics of Embryo Adoption. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Aznar J, Martínez M, Navarro P. Moral Assessment of Frozen Human Embryo Adoption in the Light of the Magisterium of the Catholic Church. *Acta Bioethica*. 2017;23/1:137-149. <https://actabioethica.uchile.cl/index.php/AB/article/view/46188>

Bensi O. L'adozione degli embrioni è conforme all'insegnamento della Chiesa? Lettere a don Oreste. *Corriere Cesenate*, 10-6-2005.

ID. Difendiamo il diritto alla vita di questi bimbi. *Corriere Romagna*. 25-8-2002.

ID. Solidarietà. Adottare gli embrioni. *Il Cenacolo*. 4/2006.

ID. Embrioni e aborto: l'incontro da Storace. *Corriere Romagna*. 14-8-2005.

ID. Comunicato stampa: Primo embrione umano abbandonato accolto con successo. Ufficio stampa. Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII. 13-1-2007.

ID. Adottare gli embrioni congelati. Una scelta d'amore, un atto di giustizia. *Sempre*. aprile 2005.

ID. Salviamo quei 30 mila embrioni congelati. *Corriere Romagna*. 15-2-2004.

ID. Ecco le coppie adotta-embriani. *Corriere Romagna*. 27-11-2005.

ID. Adottare gli embrioni. *Il Cenacolo*. 4/2005.

ID. Una vita per gli embrioni dimenticati. *Corriere Romagna*. 23-9-2007.

ID. L'embrione è già vita, Lettere a don Oreste. *Corriere Cesenate*. 15-2-2002.

ID. Far nascere un embrione danneggiato può essere un atto di crudeltà? Lettere a don Oreste. *Corriere Cesenate*. 17-6-2005.

Berg K. Special Respect: For Embryos and Progenitors. *George Washington Law Review*. 2006; 74: 506-528.

Berg T. V. Introduction. En Berg T. V, Furton E. J. (eds.). *Human Embryo Adoption. Biotechnology, Marriage, and the Right to Life*. Philadelphia (PA), and Thornwood (NY): National Catholic Bioethics Center and Westchester Institute for Ethics and the Human Person. 2006. 1-2.

Berkman J. Virtuous Parenting and Orphaned Embryos. En Berg T, Furton E (eds.). *Human Embryo Adoption*. Philadelphia: The National Catholic Bioethics Center and the Westchester Institute for Ethics and the Human Person; 2006. 13-36.

ID. Adopting Embryos. En Dena S (ed.). The Oxford Handbook of Religious Perspectives on Reproductive Ethics. Oxford: Oxford Handbooks. 2024. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190633202.013.20>

ID. Adopting Embryos in America: A Case Study and an Ethical Analysis. Scottish Journal of Theology. 2002; 55/4: 438-460. <https://www.cambridge.org/core/journals/scottish-journal-of-theology/article/abs/adopting-embryos-in-america-a-case-study-and-an-ethical-analysis/B45504390DB2F5B30E35C374D7CBAE7D>

ID. Gestating the Embryos of Others: Surrogacy? Adoption? Rescue? National Catholic Bioethics Quarterly. 2003; 3/2: 309-329. https://www.pdnet.org/collection/fshow?id=ncbq_2003_0003_0002_0309_0329&pdffname=ncbq_2003_0003_0002_0309_0329.pdf&file_type=pdf

ID. Adopting Embryos. En Dena S. D (ed.). The Oxford Handbook of Religious Perspectives on Reproductive Ethics. Oxford: Oxford Handbooks, 2024.

Blyth E. Information on genetic origins in donor-assisted conception: is knowing who you are a human rights issue? Human Fertility. 2002; 5/4: 185-192 <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12477961/>.

Brakman S. V. Real Mothers and Good Stewards: The Ethics of Embryo Adoption. En Brakman S. V, Weaver D. F (eds.). The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition. Moral Arguments, Economic Reality and Social Analysis. Dordrecht-New York: Springer 2007. 121-124.

Brakman, S. V, Weaver D. F. Embryo Adoption Before and After Dignitas personae: Defending an Argument of Limited Permissibility. En Eberl J. T (ed.). Contemporary Controversies in Catholic Bioethics, Dordrecht-New York: Springer. 2017. 147-167.

ID. Introduction: The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition. En Vaughan S, Brakman D. F, Weaver (eds.). The Ethics of Embryo Adoption and the Tradition. Moral Arguments, Economic Reality and Social Analysis. Dordrecht-New York: Springer. 2007. 3-23.

Breed G. The Only Moral Option is Embryo Adoption. The National Catholic Bioethics Quarterly. 2014; 14: 441-447. <https://adoptembryos.org/wp-content/uploads/2017/10/Catholic-Bioethics.pdf>

Carrasco M. A. Rescate y adopción de embriones criopreservados: ¿solidaridad o encarnizamiento reproductivo? Teología y vida. 2014;55/4:680-719. <https://www.scielo.cl/pdf/tv/v55n4/art06.pdf>

Casini M, Casini C. Il dibattito sulla PMA eterologa all'indomani della sentenza costituzionale n.162 del 2014. In particolare: il diritto a conoscere le proprie origini e "l'adozione per la nascita". *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*. 2014;2:135-155. <https://teseo.unitn.it/biolaw/article/view/849>.

Chiodi M. *Dramma, dono, accoglienza. Antropologia e teologia dell'adozione*. Milano: San Paolo; 2021.

Clark P. A. Ethical Implications of Embryo Adoption. <http://dx.doi.org/10.5772/58592>

Collard Ch, Kashmeri Sh. De embriones congelados a siempre familias: Ética del parentesco y ética de la vida en la circulación de embriones entre las parejas donantes y las adoptantes en el programa Snowflakes. *Revista de Antropología Social*. 2019;18:43-65. <https://madressolteraspoereleccion.org/wp-content/uploads/2019/02/De-embriones-congelados-a-siempre-familias.pdf>

Comitato Nazionale Per la Bioetica. L'adozione per la nascita (Apn) degli embrioni crioconservati e residuali derivanti da procreazione medicalmente assistita (PMA). 18-11-2005. <https://bioetica.governo.it/it/documenti/pareri/adozione-per-la-nascita-degli-embrioni-crioconservati-e-residuali-derivanti-da-procreazione-medicalmente-assistita-pma/>.

Cromer R. *Conceiveng Christian America: Embryo Adoption and Reproductive Politics*. New York: New York University Press. 2023.

Eberl J. T. What Dignitas personae does not Say. *The National Catholic Bioethics Quarterly*. 2010; 10: 89-110. <https://philpapers.org/rec/EBEWDp>

Elisabeth E, Falker S. The Disposition of Cryopreserved Embryos: Why Embryo Adoption is an Inapposite Model for Application to Third-Party Assisted Reproduction. *Law Review*. 2009; 35: 489-523. <https://open.mitchellhamline.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1282&context=wmlr>

Esparza-Pérez RV. Regulación de la donación de gametos y embriones en las técnicas de reproducción humana asistida: ¿anónima o abierta? *Gaceta Médica de México*. 2019;155/1:3-14 <https://www.medigraphic.com/pdfs/gaceta/gm-2019/gm191b.pdf>.

Eusebi L. Crioconservazione e adottabilità degli embrioni umani. En Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati. Quale Futuro?* Siena: Edizioni Cantagalli. 2013, 57-64. https://www.scienzaevita.org/wp-content/uploads/2015/04/quaderno_131.pdf

Faggioni M. P. Il bambino fra abbandono e accoglienza. En Zamboni S (ed.). *Etica dell'infanzia. Questioni aperte* Ciudad del Vaticano: Lateran University Press; 2013. 109-155.

Filippini, N. T. The Embryo Rescue Debate: Impregnating Women, Ectogenesis, and Restoration from Suspended Animation. En Berg T. V, Furton E. J (eds.). *Human Embryo Adoption. Biotechnology, Marriage, and the Right to Life*. Philadelphia (PA) and Thornwood (NY): The National Catholic Bioethics Center and Westchester Institute for Ethics and the Human Person. 2006. 69-114.

Finnis J. Understanding Dignitas personae on Embryo Adoption. En Brugger E. C (ed.). *Symposium on Dignitas personae*. The National Catholic Bioethics Quarterly. 2009; 9.3: 474-477.

Frith L, Blyth E, Lui S. Family Building using Embryo Adoption: Relationships and Contact Arrangements between Provider and Recipient Families—a Mixed-Methods Study. *Human Reproduction*. 2017; 32: 1092-1099. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/28333272/>

Frydman R. *L'Embryon: Statut et Enjeux*. Paris: Presses Universitaires de France; 2001.

Furton E. J. In This Issue. En Furton E. J (ed.). *Response to Dignitas personae Part I of II*. The National Catholic Bioethics Quarterly. 2010; 10: 19-20.

ID. Embryo Adoption Reconsidered. *National Catholic Bioethics Quarterly*. 2010; 10/4: 329-347.

Garcia H. Legal Issues in Cross-Border Embryo Adoption. En Ray M (Ed.). *Global Perspectives on Family Law*. London: Routledge. 2022. 131-149.

García Fernández D. Adopción de embriones humanos en la ley de reproducción humana española. *Dereito*. 2008;17/2:49-63. <https://minerva.usc.gal/rest/api/core/bitstreams/e593d758-317b-400a-80b7-e823125be351/content>

Geach M. Are there any Circumstances in which it would be Morally Admirable for a Woman to seek to have an orphan embryo implanted in her womb? En Gormally L (ed.). *Issues for a Catholic Bioethics: Proceedings of the International Conference to celebrate the Twentieth Anniversary of the Foundation of the Linacre Centre*. London: The Linacre Centre.1999. 341-346.

ID. Reply to Finnis on Embryo Adoption. En Furton E. J (ed.). *Response to Dignitas personae Part I of II*. The National Catholic Bioethics Quarterly. 2010; 10:9 -11.

ID. Frozen Embryos. En Furton E. J (ed.). What Is Man, O Lord? The Human Person in a Biotech Age. Boston: National Catholic Bioethics Center. 2002, 217-230.

Gil M. A, Guerra Díaz D. Los orígenes en la donación de gametos: una revisión. En Medicina reproductiva y embriología clínica. 2015;2/3:71-126 https://www.academia.edu/16543913/Desvelar_los_or%C3%ADgenes_en_la_donaci%C3%B3n_de_gametos_una_revisi%C3%B3n_Donor_conception_disclosure_a_review

Grabowski J. S, Gross Ch. Dignitas personae and the Adoption of Frozen Embryos. The National Catholic Bioethics Quarterly. 2010;10/2:307-328. https://www.researchgate.net/publication/344126464_Dignitas_personae_and_the_Adoption_of_Frozen_Embryos_A_New_Chill_Factor

Green P. Embryo Adoption: Ethical and Legal Challenges. Oxford: Oxford University Press. 2023.

Guerzoni C. S. Moral and Ethical Dilemmas of Italian Embryo Recipients. L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo. 2025;14/1:89-112. <https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo/article/view/19010>

Guevin B. M. Reproductive Technologies in Light of Dignitas personae. En Furton E. J (ed). Response to Dignitas personae Part I of II. The National Catholic Bioethics Quarterly. 2010; 10: 51-59.

Hallich O. Embryo donation or embryo adoption? Conceptual and normative issues. Bioethics. 2019; 33: 653-660. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/30303261/>

Igareda Gonzalez N. La donación anónima de gametos para reproducción humana asistida en España: problemas y retos. Revista de Bioética y Derecho. 2016;38:71-86 https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1886-58872016000300006

Jamison T. Embryo Adoption and the Design of Human Nature – The Analogy between Artificial Insemination and Artificial Impregnation. En Furton E. J (ed.). Response to Dignitas personae Part I of II. The National Catholic Bioethics Quarterly. 2010; 10: 111-122.

Johnson M, Smith,L. Ethical Considerations in Embryo Adoption. Journal of Bioethics. 2023; 28/2: 145-162.

Kellmeyer S. Embryo Adoption: A form of In Vivo Organ Donation? National Catholic Bioethics Quarterly. 2007 ;7: 263-270. <https://www.pdcnet>.

org/collection/fshow?id=ncbq_2007_0007_0002_0263_0270&pdfname=ncbq_2007_0007_0002_0263_0270.pdf&file_type=pdf

Lee S. The Role of Cultural Factors in Embryo Adoption Decisions. Doctoral thesis, Harvard University. 2023.

Lopez J. J. La valoración moral de la adopción prenatal: el debate teológico contemporáneo. *Annales Theologici*. 2016; 30: 159-202. <https://www.annalestheologici.it/article/view/3400>

Malone J. R. Ethics of Cryopreserved Embryo Adoption: Defrosting Dignitas Personae. HCEUSA. <https://www.chausa.org/publications/health-care-ethics-usa/article/fall-2019/ethics-of-cryopreserved-embryo-adoption-defrosting-dignitas-personae>

Mantovani C. Embrioni Crioconservati e Adozione per la Nascita (APN): Alcune Riflessioni Interrogative. En Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati. Quale Futuro?* Siena: Edizioni Cantagalli. 2013, 85-91. https://www.scienzaevita.org/wp-content/uploads/2015/04/quaderno_131.pdf

Masini E. Testimonianza sull'Adozione di Embrioni Umani Abbandonati. En Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati. Quale Futuro?* Siena: Edizioni Cantagalli. 2013, 93-97. https://www.scienzaevita.org/wp-content/uploads/2015/04/quaderno_131.pdf

Malone J. R. Ethics of Cryopreserved Embryo Adoption: Defrosting Dignitas Personae. HCE-USA. <https://www.chausa.org/publications/health-care-ethics-usa/article/fall-2019/ethics-of-cryopreserved-embryo-adoption-defrosting-dignitas-personae>

Mattai G. Adozione. En Pacomio L, Mancuso V (edd.). *Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato: Piemme, 2004.

May W. E. *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*. Huntington (IN): Our Sunday Visitor. 2008

ID. On 'Rescuing' Frozen Embryos: Why the Decision to Do So Is Moral. *The National Catholic Bioethics Quarterly*. 2005; 5/1: 57. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15887339/>

ID. The Object of the Acting Woman in Embryo Rescue. En Berg T, Furton E. *Human Embryo Adoption. Biotechnology, Marriage, and the Right to Life*. Philadelphia (PA), and Thornwood (NY): National Catholic Bioethics Center and Westchester Institute for Ethics and the Human Person. 2006.139-140.

ID. The Object of the Acting Woman in Embryo Rescue. En Berg T. V, Furton E. J (eds.). Human Embryo Adoption. Biotechnology, Marriage, and the Right to Life. Philadelphia (PA) and Thornwood (NY): The National Catholic Bioethics Center and Westchester Institute for Ethics and the Human Person. 2006.

ID. The moral status of embryo adoption. The Linacre Quarterly. 2008; 75/3: 236-244.

Mayer R. C. Is Embryo Adoption a form of Surrogacy? The National Catholic Bioethics Quarterly. 2011; 11: 249-266. https://eurekamag.com/research/084/998/084998756.php?srltid=AfmBOorw1TNMixGcUtYGsZ_teVyxRq03gxr_HgDIG-R28RUtDntdK38T

Mccarty, C. R. What to Do with the Least of Our Brothers? Finding Moral Solutions to the Problem of Endangered Embryos. Gastonia (NC): Saint Benedict Press. 2013.

Mcqueen M. Dignitas Personae - A Brief Commentary in Canadian Catholic Bioethics Institute. Bioethics Matters. 2009. 71-4.

Martinez A, Brown T. Psychological Impact of Embryo Adoption on Donors and Recipients. Human Reproduction. 2022; 37/4: 456-468.

Miranda G. L'Adozione Prenatale nella Dignitas Personae. Studia Bioethica. 2009; 2: 58-65. <https://www.apg23.org/downloads/files/La%20vita/Maternit%C3%A0%20Difficile/altro/Articolo%20G%20Miranda.pdf>

Mora E C. Embriones criopreservados como sujetos de derecho Lineamientos generales para la inclusión de la institución de la adopción prenatal en el ordenamiento jurídico ecuatoriano. AXIOMA.2015; 2/131: 10-17. <https://axioma.pucesi.edu.ec/index.php/axioma/article/view/427>.

Murphy T. F. Dignity, Marriage and Embryo Adoption: a look at Dignitas personae. Reproductive Biomedicine Online. 2011; 23: 860-868. [https://www.rbmojournal.com/article/S1472-6483\(11\)00316-6/pdf](https://www.rbmojournal.com/article/S1472-6483(11)00316-6/pdf)

Nguyen T. Embryo Adoption and its Impact on Traditional Notions of Family. Master's Thesis. Stanford University. 2022.

Okechukwy Nnadi A. Adozione di embrioni congelati. Dilemmi etici. Padova: Libreria del Santo. 2021.

Pacholczyk T. Some Moral Contradictions to Embryo Adoption. En Berg T. V, Furton E. J (eds.). Human Embryo Adoption. Biotechnology, Marriage, and the Right to

Life. Philadelphia (PA) and Thornwood (NY): The National Catholic Bioethics Center and Westchester Institute for Ethics and the Human Person. 2006. 37-53.

ID. On the Moral Objectionability of Human Embryo Adoption. En Brakman S. V, Weaver D. F (eds.). *The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition. Philosophy and Medicine*. Dordrecht-New York: Springer. 2007. 69-83.

Patterson C. Embryo Adoption: Some further considerations. *The Linacre Quarterly*. 2015; 82: 34-48. <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC4313434/>

Pessina A. La disputa sobre la adopción de embriones congelados. *Medicina y Ética*. 2015;26/2:245-258. <https://www.medicinaemorale.it/index.php/mem/article/view/74>

Riaño-Galán I, Martínez González C, Gallego Riestra S. Cuestiones éticas y legales del anonimato y la confidencialidad en la donación de gameto. *Anales de Pediatría*. 2021;94/5:337.e1-337.e6. <https://www.analesdepediatría.org/es-cuestiones-eticas-legales-del-anonimato-articulo-S1695403321001405>

Robertson J. A. Embryos, families, and procreative liberty: the legal structure of the new reproduction. *Southern California Law Review*. 1986; 59: 939-1041. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11655852/>

ID. Ethical and Legal Issues in Human Embryo Donation. *Fertility and Sterility*. 1995; 64: 885-94. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/7589629/>

Robertson C. D. Birth: An Important Element in the Embryo Adoption Debate. *The Linacre Quarterly*. 2018; 85: 35-48.

ID. On the moral objections to embryo adoption: An analysis of fidelity and justice. *Thomistic Studies Journal*. 2013; 14/2: 157-174.

Robenson M. The Magisterial Liceity of Embryo Transfer. *The National Catholic Bioethics Quarterly*. 2015; 15/4: 703-706.

Rodrigues M. Adopting embryos sounds noble – but is it really? *The Catholic Weekly*. 26 Agosto 2019. <https://www.catholicweekly.com.au/adopteng-embryos-sounds-noble-but-is-it-really/>

Romano L. Embrioni Crioconservati: Quale Futuro? En Ricci Sindoni P, Marchionni P (edd.). *Embrioni Crioconservati, Quale Futuro?* Siena: Edizioni Cantagalli. 2011. 13-19. https://www.scienzaevita.org/wp-content/uploads/2015/04/quaderno_131.pdf

Ryan P. F. Our Moral Obligation to the abandoned Embryo. En Berg T. V, Furton E. J (eds.). *Human Embryo Adoption. Biotechnology, Marriage, and the Right to Life*. Philadelphia (PA) and Thornwood (NY): The National Catholic Bioethics Center and Westchester Institute for Ethics and the Human Person. 2006, 318.

Salas Valdivia C, Carpio Valderrama G, Bernedo Moscoso A, Torres Flor A, Berrios Garaycochea M. Adopción embrionaria: estado de la cuestión ético-jurídica en el Perú. *Persona y Bioética*.2022; 26/2: e2627. <https://doi.org/10.5294/pebi.2022.26.2.7>

Santenon P, Pacchioni A. New forms of reproduction between juridical aspects and psycho-analytical questions. *Working Paper of Public Health*. 2024;12:1. <https://doi.org/10.4081/wp-ph.2024.9619>

Sarmiento Y. *The ethics of frozen embryo transfer: A moral study of "embryo adoption"*. Roma: Ed. Santa Croce. 2005.

Sema M D. *Hacia una nueva concepción y regulación de los derechos de los embriones criopreservados en el ordenamiento jurídico argentino [tesis doctoral]*. Morón: UM repositorio institucional, Universidad de Morón; 2021. https://repositorio.unimoron.edu.ar/bitstream/10.34073/283/1/TESIS_JUNIO%202021_corregida-firmado.pdf.

Smith J. A. Ethical concerns surrounding embryo adoption. *The National Catholic Bioethics Quarterly*. 2009; 9/1: 45-60

Spaemann R. Ética y derechos del embrión. *Communio: Revista Internacional de Teología y Cultura*. 2010; 37/2: 125-139

Stempsey W. Heterologous Embryo Transfer: Metaphor and Morality. En Brakman S.V, Weaver D. F (eds.). *The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition: Moral Arguments, Economic Reality and Social Analysis*. Dordrecht-New York: Springer. 2007.

Supreme Court of Alabama, Decision date 02/09/2024. SC-2022-0515 y SC-2022-0579. Rel: February 16, 2024. <https://publicportal.alappeals.gov/portal/court/68f021c4-6a44-4735-9a76-5360b2e8af13/publication/106a9507-109f-4205-9c59-dd6ca46be969>

Terrell J, Modell J. Anthropology and Adoption. *American Anthropologist*. 1994; 96: 155-161. <https://www.jstor.org/stable/682656>

Tollefen C. Divine, Human, and Embryo Adoption – Some Criticisms of Dignitas personae. *The National Catholic Bioethics Quarterly*. 2010; 10: 75-85. <https://doi.org/10.1177/0898010110381111>

[tps://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=ncbq_2010_0010_0001_0075_0085&pdfname=ncbq_2010_0010_0001_0075_0085.pdf&file_type=pdf](https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=ncbq_2010_0010_0001_0075_0085&pdfname=ncbq_2010_0010_0001_0075_0085.pdf&file_type=pdf)

ID. Could Human Embryo Transfer Be Intrinsically Immoral? En Brakman S.V, Weaver D. F (eds.). *The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition: Moral Arguments, Economic Reality and Social Analysis*. Dordrecht-New York: Springer. 2007. 85-101.

Thompson R. Ethical Dilemmas in Embryo Adoption. En Lewis S (Ed.). *Advances in Reproductive Ethics*. Dordrecht: Springer. 2023. 221-238.

Tonti- Filippini N. The debate over embryo adoption and the moral status of the embryo. *The National Catholic Bioethics Quarterly*. 2011;11/1:59-72; May W. E. The Moral Status of Embryo adoption. *The Linacre Quarterly*. <https://epublications.marquette.edu/lnq/vol59/iss4/9/>. 2008;75/3:236-244

Vacca M. Equivalence of the Moral Object in Embryo Adoption and Heterologous IvF. <https://healthcarecivilrights.org/equivalence-of-the-moral-objects-en-embryo-adoption-and-heterologous-ivf/>

Wack K. J. A Catholic Approach to the Ethics of Embryo Adoption: What Current Church Teachings on Sexuality, Reproduction and Adoption Reveal About the Morality of Embryo Adoption. [tesis doctoral]. Emory University; 2013. <https://etd.library.emory.edu/concern/etds/m326m239k?locale=en>

Watt H. Are there any Circumstances in which it would be Morally Admirable for a Woman to seek to have an orphan embryo implanted in her womb? En Gormally L (ed.). *Issues for a Catholic Bioethics: Proceedings of the International Conference to celebrate the Twentieth Anniversary of the Foundation of the Linacre Centre*. London: The Linacre Centre. 1999. 347-352.

ID. Becoming Pregnant or becoming a Mother: Embryo Transfer with and without a Prior Maternal Relationship. En Berg T. V, Furton E. J (eds.). *Human Embryo Adoption. Biotechnology, Marriage, and the Right to Life*. Philadelphia (PA) and Thornwood (NY): The National Catholic Bioethics Center and Westchester Institute for Ethics and the Human Person. 2006. 55-67.

Weaver D. F. Embryo Adoption Theologically Considered: Bodies, Adoption, and the Common Good. En Brakman S. V, Weaver D. F (eds.). *The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition. Moral Arguments, Economic Reality and Social Analysis*. Dordrecht-New York: Springer. 2007. 141-160.

Williams D. Heterologous Embryo Transfer and the Meaning of 'Becoming a Mother', En Berg T. V (ed.). Human Embryo Adoption: Biotechnology, Marriage and the Right to Life. Philadelphia: The National Catholic Bioethics Centre. 2006. 229-249.

Williams R, Davis K. Legal Frameworks for Embryo Adoption: A Comparative Analysis. International Journal of Reproductive Law. 2022; 17/1: 101-119.

Williamson T. D. The Least of my Brethren: The Ethics of Heterologous Embryo Transfer. Human Life Review. 2005; 30: 3187-3198.

Yogev Y, et al. Attitudes of Israeli Gynecologists Regarding Candidates Screening and Personal Responsibility in Assisted Reproductive Technologies Versus Adoption in Israel. European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology. 2003; 110: 55-57. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12932872/>

IV.5. Páginas Webs útiles

https://www.apg23.org/it/altri_interventi/

https://www.registrosef.com/public/docs/sef2021_IAFIV.pdf

<https://www.reproduccionasistida.org/>

<https://www.catholicbioethicsquarterly.com>

<https://www.institutobernabeu.com>

<https://blogs.bmj.com/medical-ethics/>

<https://embryooption.org/embryo-adoption/faqs/>

<http://www.institutomarques.com>

<https://ovodonante.com/>

<https://www2.hcdn.gob.ar/genero/mas-leyes-mas-derechos/salud/Ley26862.html>

LA CUESTIÓN DEMOGRÁFICA ACTUAL: HACIA UN INVIERNO DE LA POBLACIÓN

Fecha de recepción: 21/04/2025

Fecha de aceptación: 13/06/2025

MARIA INES PASSANANTE

ORCID: <https://orcid.org/0009 0007 7978 7633>

Contacto: inespassanante@gmail.com

- Doctora en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Pontificia Universidad Católica Argentina.

Profesora Titular Ordinaria, de Metodología de Investigación Social, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina

Profesora de Metodología de Investigación I, Maestría en Ética Biomédica, Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Católica Argentina (post-grado)

Profesora especial, Instituto para el Matrimonio y Familia, Pontificia Universidad Católica Argentina

Miembro del Instituto de Bioética de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas desde 2019 a la actualidad.

Miembro de la Academia del Plata desde 2023 hasta la actualidad.

Consejera electa en representación de los profesores titulares de la Facultad de Ciencias Sociales en el Consejo Superior de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 2015-2023

Miembro de la Carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET 1985-2008

RESUMEN

La evolución del número de nacimientos y su relevancia para el crecimiento poblacional preocupa a las naciones europeas y latinoamericanas, entre ellas Argentina. La disminución de la natalidad es una nueva cuestión porque en varias naciones el número promedio de hijos por mujer no alcanza el nivel mínimo de reemplazo generacional. Esto es un fenómeno global, y es la causa principal del envejecimiento demográfico.

El artículo se refiere a la crisis poblacional actual de la Argentina, atribuida no solo a políticas antinatalistas sino también a factores culturales. Describimos el problema a partir de cifras que, en caso de sostenerse, pronostican un "invierno demográfico", es decir, una situación sombría caracterizada por el descenso del número de matrimonios y de los nacimientos, la postergación de la maternidad, y el consiguiente envejecimiento de la población.

Los cambios demográficos reflejan decisiones personales que a su vez responden a normas y valores culturales. Educar a los jóvenes transmitiendo valores que los orienten en un proyecto de vida familiar es una prioridad en una sociedad posmoderna cuyo individualismo es una de las "sombras de un mundo cerrado" a la prolongación de la vida en los hijos.

ABSTRACT

The evolution of the number of births and their relevance to population growth is a concern for European and Latin American nations, including Argentina. The decline in the birth rate is a new issue because in several countries the average number of children per woman falls below the minimum generational replacement level. This is a global phenomenon and is the main cause of demographic aging.

This article addresses Argentina's current population crisis, attributed not only to anti-natalist policies but also to cultural factors. We describe the problem based on figures that, if sustained, predict a "demographic winter," that is, a grim situation characterized by a decline in the number of marriages and births, the postponement of motherhood, and the consequent aging of the population.

Demographic changes reflect personal decisions that, in turn, respond to cultural norms and values. Educating young people by instilling values that guide them in a family life plan is a priority in a postmodern society whose individualism is one of the "shadows of a world closed" to the prolongation of life on children.

Palabras clave: Población. Natalidad. Tasa global de fecundidad. Envejecimiento demográfico. Invierno demográfico. Individualismo

Keywords: Population. Birth rate. Total fertility rate. Demographic aging. Demographic winter. Individualism

La demografía estudia la población humana, su estructura, composición y procesos. Los hechos vitales propios de las personas y de las familias como la nupcialidad, la fecundidad y la esperanza de vida al nacer, inciden en el presente y futuro de las sociedades. La evolución del número de nacimientos y su relevancia para el crecimiento poblacional constituye una nueva cuestión que preocupa a las naciones europeas y latinoamericanas, entre ellas Argentina. Desde los últimos años, la demografía es objeto de interés y debate en ámbitos académicos y periodísticos.

En este artículo nos referimos a la crisis poblacional actual de la Argentina, atribuida no solo a políticas antinatalistas sino también a factores culturales. Describimos el problema a partir de cifras que en caso de sostenerse, pronostican un "invierno demográfico".

1. LA NUEVA CUESTIÓN DEMOGRÁFICA

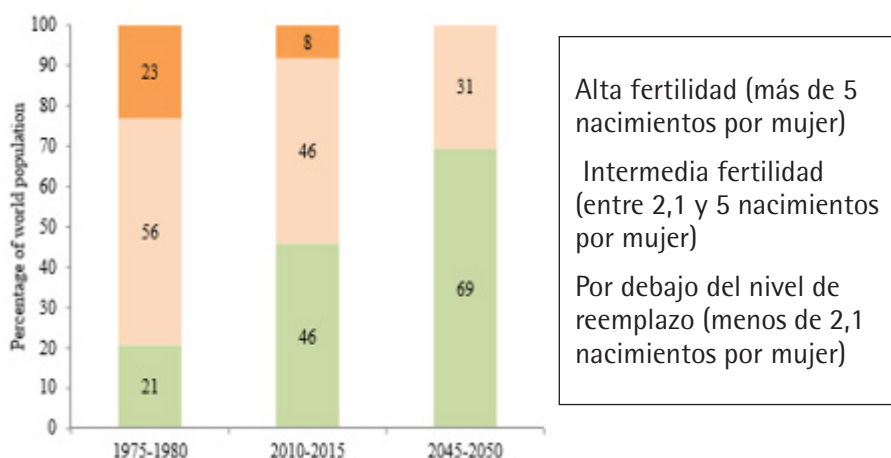
Hacia fines del siglo XVIII, Thomas Malthus sostuvo la tesis del crecimiento excesivo de la población que podría ser superior a la producción de alimentos. La teoría malthusiana planteaba un dilema: no cabría más gente en el "banquete de la vida". En el siglo XX, la década de 1960 fue particularmente negativa en promover la natalidad. Durante los años 60 y la década de 1970 el paradigma neo-malthusiano con su hipótesis de la "explosión demográfica" siguió manteniéndose.

El cardenal López Trujillo, con la imagen del banquete, señala que San Paulo VI y San Juan Pablo II han respondido con un criterio diferente: "no se trata de impedir el acceso a más comensales en el banquete de la vida, sino de hacer posible que participen otros, que haya más pan, solidaridad, posibilidades" (López Trujillo: 2000).

En la actualidad, el ritmo de crecimiento de la población se ha desacelerado en muchos países donde la tasa global de fecundidad, o número promedio de hijos por mujer no alcanza el nivel mínimo de reemplazo generacional. El umbral mínimo para garantizar la sustitución es 2,1 hijos por mujer para las naciones desarrolladas. Las proyecciones indican que la población mundial comenzara a descender entre los años 2045 y 2060. Esta es una nueva cuestión demográfica de carácter global.

La figura 1 muestra la distribución de la población mundial según niveles de fertilidad. Mientras en el periodo 1975-1980, el 23% del total de habitantes presentaban alto nivel de fertilidad (más de 5 nacimientos por mujer), el 56% un nivel intermedio (entre 2,1 y 5 nacimientos por mujer), y el 21% un nivel por debajo del umbral de reemplazo (menos de 2,1); entre los años 2010 y 2015, el porcentaje de población con nivel de fertilidad alto descendió al 8% y se duplicó la proporción de quienes presentan un nivel de fertilidad por debajo del mínimo requerido (menos de 2,1 nacimientos por mujer). Según las proyecciones de las Naciones Unidas, hacia los años 2045-2050, habrá un 69% de la población mundial con un nivel de fertilidad inferior al necesario para el reemplazo generacional.

Figura 1. Distribución de la población mundial por nivel de fertilidad



Fuente: Naciones Unidas, World Population Prospects. Revision 2017, New York

Mons. Michel Schooyans, quien fue un estudioso de la demografía, catedrático de la Universidad de Lovaina y miembro de la Academia Pontificia para la Vida y de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, se refirió al "invierno demográfico" para expresar la crisis poblacional. En Francia, se habló de "des-natalidad", un concepto antecedente del de crisis demográfica cuyas consecuencias se advierten en el envejecimiento de la población.

Alfred Sauvy, co-fundador del Instituto Nacional de Estudios Demográficos (INED) de Francia, en 1946 definió el "envejecimiento demográfico" como el aumento de la proporción de personas mayores (65 años y mas) en la población. Una sociedad envejece no solo porque "la gente vive más años", sino que la causa principal es la disminución de la tasa global de fecundidad. El proceso de envejecimiento poblacional presenta dos aspectos:

- 1) el aumento de la esperanza de vida al nacer (número promedio de años que se pueden esperar vivir a partir del nacimiento), y
- 2) la disminución de la tasa global de fecundidad (número promedio de hijos por mujer)

El nuevo dilema poblacional es el "invierno demográfico": un panorama "sombrio" debido a un conjunto de hechos demográficos: 1) la disminución de las tasas de nupcialidad, 2) los matrimonios celebrados más tardíamente y los primeros nacimientos a edades tardías, 3) el descenso de las tasas de fecundidad, y 4) el envejecimiento de la población. El invierno demográfico tiene causas culturales, entre las que podemos mencionar el proceso de secularización, el individualismo, la búsqueda de la autorrealización personal más que un proyecto familiar. A estos factores culturales, cabe agregar las políticas antinatalistas que incluyen el aborto.

Los cambios demográficos tienen implicancias en la prosperidad de la economía de varias naciones, ocasionando empobrecimiento a causa de la disminución de personas en edad de trabajar. Los países de Europa Occidental, Estados Unidos y China han tenido durante décadas un gran número de habitantes en edad productiva. Ello ha contribuido a su desarrollo económico. Actualmente, estas sociedades están envejeciendo y esto podría alterar su crecimiento económico. Según un análisis del "New York Times" y del "Wall Street Journal", en el año 2050, Japón, Italia, Alemania, Francia, el Reino Unido, Estados Unidos y China ya no serán las naciones con mayor población en edad activa.

La riqueza de las naciones y el comportamiento de grandes sectores de la economía moderna dependen en gran parte del futuro de la familia, sostuvo el Social Trends Institute en un Informe que analiza la función clave que el matrimonio y la fecundidad juegan en el crecimiento económico a largo plazo, en la viabilidad del Estado de bienestar, en la cantidad y calidad de mano de obra y en la productividad.

En el año 2009, Benedicto XVI se refirió a esta cuestión en su encíclica *Caritas in Veritate*:

"La apertura moralmente responsable a la vida es una riqueza social y económica. Grandes naciones han podido salir de la miseria gracias también al gran número y a la capacidad de sus habitantes. Al contrario, naciones en un tiempo florecientes pasan ahora por una fase de incertidumbre y en algún caso de decadencia, precisamente a causa del bajo índice de natalidad, un problema crucial para las sociedades de mayor bienestar".

2. EL DESCENSO DE LA NATALIDAD EN AMÉRICA LATINA Y EN ARGENTINA

América Latina y Argentina se encaminan hacia un proceso demográfico similar al de los países europeos. En América Latina y el Caribe, el Observatorio Demográfico 2024 (Celade, Cepal) destaca entre sus conclusiones:

- 1) La velocidad de la transición demográfica es mayor de la que se había previsto: en el año 2024, la población de América Latina y el Caribe es de 663 millones de personas, un 3,8% menos de lo proyectado en el año 2000.
- 2) La fecundidad ha caído en forma acelerada en las últimas décadas. En los años 1960, las tasas de crecimiento superaban el 2,5 % anual. Desde entonces comenzó la tendencia decreciente.
- 3) La tasa global de fecundidad (número promedio de hijos por mujer) fue 1,85 en el año 2022 en América Latina y el Caribe. Según proyecciones la TGF descenderá a 1,68 en 2100.
- 4) La disminución de la fecundidad coincide con más mujeres que son madres por primera vez a una mayor edad. La edad media al nacimiento del primer hijo era de 26,9 años en el 2000 y de 27,6 años en 2022.
- 5) En América Latina, Brasil, México, Colombia, Argentina, Perú, Venezuela y Chile concentran el 80% de la población regional de mujeres en edad reproductiva (15-49 años).

En países muy pobres de América Latina y el Caribe, por ejemplo en Haití, la disminución de la tasa global de fecundidad se debe a las políticas demográficas

de control de la natalidad. En otras naciones, como Argentina, se advierte que, como veremos a continuación, la caída de los nacimientos coincide con la implementación de medidas antinatalistas.

La población argentina ha visto descender su tasa anual media de crecimiento del 18 por mil en el periodo intercensal 1970-1980 al 11,9 por mil entre los censos de 2010 y 2022. En el año 2004, hubo 738.261 nacimientos; en el año 2014, los nacidos vivos fueron 777.012. Desde ese año, esta cifra comenzó a descender, siendo 460.902 en el año 2023, según datos del último informe Estadísticas Vitales del Ministerio de Salud de la Nación. La tasa de natalidad disminuyó del 18,2 por mil en 2014 al 9,9 por mil en 2023.

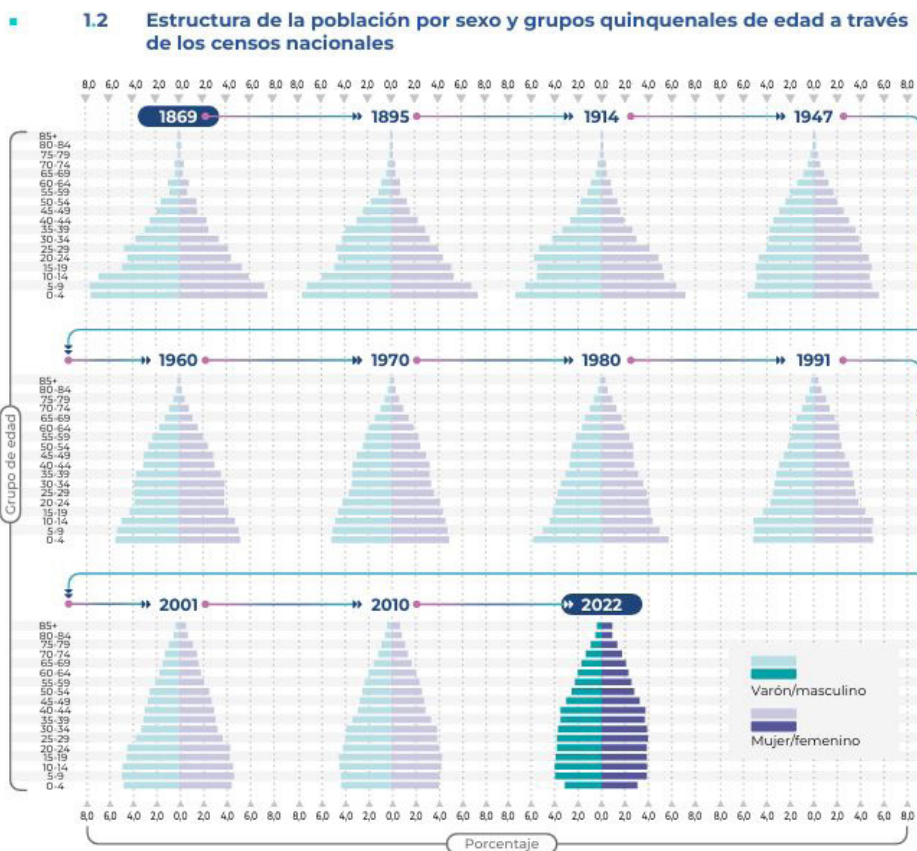
Las políticas públicas antinatalistas se implementaron en Argentina en los siguientes años:

- 1) 2002: Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable: distribución gratuita de anticonceptivos, algunos abortivos.
- 2) 2014: Ministerio de Salud: implante subdérmico anticonceptivo de larga duración (Plan Remediar)
- 3) 2015: Protocolo de aborto
- 4) 2017: Plan ENIA (Embarazo no intencional en la adolescencia)
- 5) 2018: autorización de la venta en farmacias del misoprostol
- 6) 2020: Ley 27.610 (aborto)
- 7) 2022: Guía de Anticoncepción inmediata post evento Obstétrico (DIU post-parto). Esta guía cita la Agenda 2030: garantizar el acceso universal a servicios de salud sexual y reproductiva.

3. EL ENVEJECIMIENTO DEMOGRÁFICO EN ARGENTINA

La pirámide de la población argentina muestra la distribución de la población por grupos de edades. Su evolución entre el primer Censo Nacional de Población de 1869 y el último del año 2022 se advierte en la Figura 2.

**Figura 2. Pirámides de la población argentina.
Censos Nacionales 1869-2022**



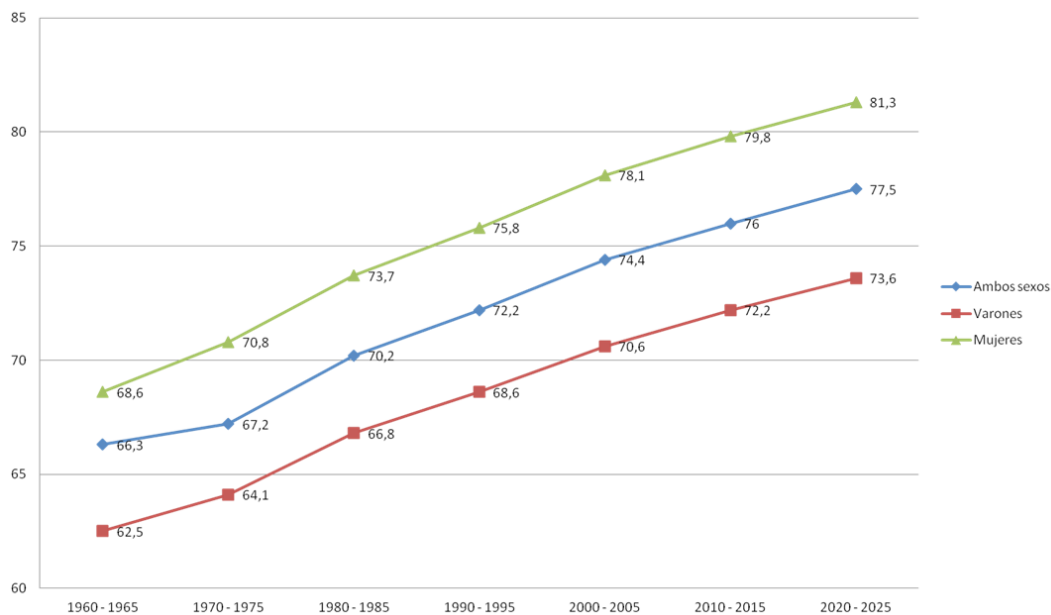
La comparación de *las pirámides de población* muestra el envejecimiento que se acentúa a partir de 1991, cuando se estrecha la base (grupos de edad 0-4 años, 5-9 y 10-14 años) y se ensancha la cúspide en la que se ubican los grupos de mayor edad. La pirámide del Censo 2022 describe una *estructura de población envejecida*, con una base angosta, a causa de menor natalidad. Según el Censo 2022, los menores entre 0 y 14 representan un 22% de la población y las personas de 65 años y más el 11,9%. En 1980, los porcentajes respectivos fueron 30% (menores) y 8,2% (65 años y más).

El *índice de dependencia potencial* es la relación de la población en edad potencialmente inactiva (0 a 14 años y 65 años y más) y la población en edad potencialmente activa (15-64 años). El índice asciende a 51, según el Censo 2022.

Otro indicador es el *índice de envejecimiento* que mide la relación de personas de 65 años y más cada 100 menores de 0 a 14 años. Mientras en 1980, este índice era 27, en 2010 llegó a ser 40 y se elevó a 53, en 2022. En la Ciudad de Buenos Aires, hay 117 personas de 65 años y más por cada 100 menores de 14 años.

La esperanza de vida al nacer, o número promedio de años que se pueden esperar vivir a partir del nacimiento se ha elevado. Ello es un dato muy positivo, pero el envejecimiento demográfico es principalmente consecuencia del descenso de la tasa global de fecundidad.

Argentina Esperanza de vida al nacer por quinquenios



4. LA MATERNIDAD TARDÍA. LA JUVENTUD Y EL DESEO DE MATERNIDAD

La evolución de la fecundidad por edad muestra una disminución de madres de 25 a 29 años y un aumento de las de mayores de 30 años. En la ciudad de Buenos Aires, según los datos de la Dirección General de Estadísticas y Censos, mientras en 1990, la edad media de la madre al nacimiento del primer hijo era 28,5 años, en 2014, ascendió a 30,4 años y en el 2021 a 31,1 años. En los últimos años, hubo un aumento de la edad materna al primer embarazo, según ha señalado la subjefa del Servicio de Obstetricia del Hospital Italiano, en una nota del diario La Nación, el 8 de julio del año 2023. En el mismo artículo, se informa que a nivel mundial la prevalencia estimada de embarazadas mayores de 35 años es 12,3%.

Un estudio global realizado por VOICES junto con la UADE y también con WIN Internacional en 39 países halló que las mujeres priorizan su educación y su carrera profesional antes que tener hijos, apoyadas por un mayor acceso a métodos anticonceptivos. La encuesta realizada por Voices y WIN en 2022 obtuvo como resultado a nivel mundial que un 30 % de las mujeres jóvenes de 18 a 24 años descartan la maternidad en sus planes futuros. En Argentina, ese porcentaje es más pronunciado y asciende al 47%. El estudio concluye que "mientras que la maternidad es importante y genera alta satisfacción en las madres argentinas, 5 de cada 10 jóvenes mujeres de 18 a 24 años (47%), descarta la maternidad en sus planes futuros" (Voices, UADE y WIN:2022). Si bien, puede ser que después decidan ser madres, en el momento de responder la encuesta manifestaron no tener esa intención. Es un fenómeno global que podría estar indicando un cambio generacional propio de una sociedad individualista en la que se ha reducido el tamaño de las familias. La sociedad posmoderna o "modernidad líquida" según el sociólogo polaco Zygmunt Bauman, privilegia la autonomía individual por sobre el proyecto de vida familiar y la maternidad no es considerada como un mandato social y moral sino como una elección personal.

La investigación llevada a cabo por UADE y VOICES indagó a nivel nacional en Argentina acerca de qué se considera esencial para una vida plena. La necesidad de tener salud se destaca en primer lugar con un 92% de respuestas. Luego le sigue tener un buen trabajo, con 72%; en tercer lugar, poder formarse y estudiar (55%); el cuarto puesto es para tener ratos de ocio, esparcimiento y poder viajar, y recién en quinto lugar aparece como esencial el tener hijos: sólo el 27% de las jóvenes entre 18 y 30 años lo considera esencial.

La disminución de la natalidad, la postergación de la maternidad y la decisión de no tener hijos es un fenómeno complejo y multicausal. Se debe a factores sociales y económicos y refleja un cambio profundo en los valores, especialmente

entre los jóvenes. Por ello, educar en valores para un proyecto de vida familiar es una propuesta prioritaria a fin de promover la vida y la natalidad.

CONSIDERACIONES FINALES

Los cambios demográficos suelen atribuirse a factores económicos o a la educación. Sin embargo, la fecundidad está condicionada por decisiones personales que a su vez responden a valores y normas culturales. De ahí surge la importancia de educar a los jóvenes para un proyecto de vida familiar, transmitiéndoles valores que los orienten a formar una familia.

Una investigación reciente de la Universidad Notre Dame enfatiza el rol de factores culturales y normas sociales en la fecundidad. El estudio examina el impacto de 16 viajes de San Juan Pablo II a 13 países de América Latina entre los años 1979 y 1996, y sostiene que la autoridad espiritual especialmente cuando la encarna alguien tan influyente a nivel mundial como fue San Juan Pablo II puede alterar sutilmente el curso de una generación. Según la investigación titulada "Religión y Demografía: Influencia Papal en la fertilidad", el énfasis constante a favor de los valores familiares y de vida de los mensajes del Papa, en sus 13 visitas pastorales a Latinoamérica se correlacionó con un notable aumento en las tasas de fecundidad de los 16 países que recorrió. Los investigadores estiman que su presencia y sus palabras favorecieron un "baby boom" que calculan entre 220.000 y 250.000 nacimientos adicionales. Los aumentos de la natalidad se produjeron también, en hogares con menos probabilidades de pertenecer a grupos de la Iglesia.

El Papa Francisco en su Encíclica *Fratelli Tutti* señala: "La falta de hijos, que provoca un envejecimiento de las poblaciones...es un modo sutil de expresar que todo termina con nosotros, que sólo cuentan nuestros intereses individuales" (Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, número 19).

El individualismo que caracteriza a las sociedades posmodernas es una de "*las sombras de un mundo cerrado*" a la vida y a su prolongación en los hijos.

LAS CIENCIAS FORENSES Y LA BIOÉTICA

Fecha de recepción: 22/04/2025

Fecha de aceptación: 18/06/2025

ENRIQUE NUMA BANTI

ORCID: <https://orcid.org/0009 0001 2084 8899>

Contacto: enriquebanti@gmail.com

- Doctor en Medicina por la Universidad de Buenos Aires
Director de la Carrera de Médico Especialista en Medicina Legal de la Universidad del Salvador
Profesor Titular de Medicina Legal de la Facultad de Medicina de la Universidad del Salvador
Profesor Adjunto de Bioética en la Carrera de Medicina de la Universidad Católica Argentina
Profesor Adjunto de Deontología Médica de la Maestría de Bioética del Instituto de Bioética de la Universidad Católica Argentina
Docente Autorizado de Medicina Legal de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires
Miembro Titular de la Sociedad de Ginecología y Obstetricia de Buenos Aires
Miembro Titular de la Sociedad de Ética Médica de la Asociación Médica Argentina
Médico Forense de la Justicia Nacional (R)
Miembro del Comité de Bioética de la Academia de Ciencias Morales y Políticas

RESUMEN

En el presente trabajo exponemos una visión de la Medicina Forense y de las ciencias relacionada con ella desde el marco deontológico de la Bioética Personalista Ontológica. Se hace una mínima consideración histórica de dos grandes eminencias de dicho conocimiento científico como lo fueron el Profesor Vibert de Francia y el Profesor Nerio Rojas de Argentina que iniciaron el concepto humanístico en el campo de las Ciencias Forenses. Luego se desarrolla el concepto de Deontología dentro de las profesiones forenses con la finalidad de buscar la unificación de la verdad de las ciencias con el bien moral. En este sentido, se describe una nueva modalidad de autopsia médico legal desarrollada en el Cuerpo Médico Forense de la Justicia Nacional y, por último, se desarrollan algunas conductas prescriptivas que pudieran servir a los profesionales, desde la óptica de una Deontología pericial sustentada en la Bioética Personalista Ontológica, con el fin de cultivar en dichos profesionales la búsqueda no solo de la verdad sino también del bien.

Palabras clave: Medicina Forense, Deontología, Personalismo Ontológico, Prescripciones deontológicas.

ABSTRACT

In this paper, we present a vision of Forensic Medicine and related sciences from the deontological framework of Ontological Personalist Bioethics. A brief historical account is provided of two great leaders of this scientific knowledge: Professor Vibert of France and Professor Nerio Rojas of Argentina, who pioneered the humanistic concept within it. The concept of Deontology within the forensic professions is then developed, seeking to unify the truth of science with moral goodness. In this regard, a new modality of forensic autopsy developed within the Forensic Medical Corps of the National Justice System is described. Finally, some prescriptive practices are developed that could be useful to professionals, from the perspective of forensic Deontology based on Ontological Personalist Bioethics, in order to cultivate in these professionals, the search not only for truth but also for goodness.

Keywords: Forensic Medicine, Deontology, Ontological Personalism, Deontological Prescriptions.

INTRODUCCIÓN

La Medicina Forense¹ constituye, junto a sus hermanas satélites, el núcleo de especialidades médicas que integran los denominados "saberes médicos". Este sector, dentro de la Medicina general tiene la particularidad, a diferencia de las demás especialidades satélites, que cumplen con su objetivo específico de estudio y que es necesaria en el ejercicio de cualquier otra especialidad médica mediante la utilización de sus conocimientos propios. Es por eso que el Médico, aunque se dedique a profundizar estrictamente el conocimiento técnico de su propia especialidad no deja nunca de visitar los saberes propios de la Medicina Legal porque le son estrictamente necesarios y obligatorios en su praxis médica diaria. En este sentido, la confección de un certificado médico, el examen de una víctima de algún tipo de delito, la extensión de una receta médica, el examen cadavérico en el lugar del hecho por un acto delictual, practicar el silencio mediante el secreto médico, el procedimiento médico legal frente a delitos contra la integridad sexual, las asfixias de tipo violentas, violencia dentro del marco familiar y los juicios por responsabilidad profesional del médico constituyen solo algunos de los eventos a los cuales puede enfrentarse el profesional médico de cualquier especialidad. Estas situaciones pueden presentarse desempeñando sus tareas en una guardia hospitalaria, en su consultorio o en otros lugares donde desarrolla su labor y, para lo cual, necesita los conocimientos de la medicina forense.

De esta forma, obligatoriamente podemos decir que los más grandes profesionales que se dedicaron al ejercicio práctico de este campo del saber fueron y son expertos enmarcados en una incesante carrera de formación científica y técnica. Por consiguiente, recordamos las palabras de uno de los tantos Maestros de la Medicina Forense como fue el Doctor Charles Vibert², destacado médico forense francés que no solo trabajó en el Tribunal de Sena, sino que también fue un prestigioso anatomopatólogo de la Facultad de Medicina de París:

"El eminente Maestro (hace referencia a su Maestro el Dr. Paul Camille Hippolyte Brouardel³) describió de una manera perfecta y precisa las cualidades esenciales que se requieren para el ejercicio de la medicina legal, el fin que el

1 En este trabajo utilizo como sinónimos la denominación "medicina forense" y "medicina legal" aunque no son estrictamente lo mismo.

2 Charles Vibert fue un destacado médico forense francés, trabajó en el Tribunal de Sena y fue jefe de trabajos prácticos del laboratorio médico legal de la facultad de Medicina de París. Nació en el año 1850 y falleció en el año 1920.

3 La aclaración entre paréntesis es mía.

médico legista debe perseguir en cada peritaje, y, sobre todo, el método especial que es necesario adquirir para alcanzar dicha finalidad, método diferente del que ha utilizado en sus estudios exclusivamente médicos"⁴.

Para este autor, la Medicina Forense "Es la aplicación de los conocimientos médicos a los casos de procedimiento civil y criminal dilucidables por aquella"⁵. En una época más actual, en la República Argentina, la figura descolante por su sabiduría y excelencia que excedía los límites de la Medicina Legal, fue la del Profesor Dr. Nerio Rojas⁶. Nacido en Santiago del Estero en el año 1890 se destacó en Psiquiatría y Medicina Forense y fue Profesor Titular de la Cátedra de Medicina Legal de la Facultad de Medicina de Buenos Aires desde el año 1924 hasta el año 1946. Además de cultivar estrictamente sus saberes médicos amplió su horizonte de conocimientos hacia otros ámbitos de la cultura⁷. Nerio Rojas fue reconocido internacionalmente y enseñó que la Medicina Legal es "La aplicación de los conocimientos médicos a los problemas judiciales"⁸, concepto que aún pervive en la Carrera de Medicina. También con él aparece por primera vez un criterio más amplio de esta rama de las Ciencias Médicas porque le imprime una directriz de corte humanista cuando pudo advertir que la Medicina Forense "Excede los límites de la asistencia a los enfermos y ha ido aumentando su área científica con un cúmulo de problemas sociales que requerían su concurso"⁹. Nerio Rojas falleció en Buenos Aires en el año 1971. Si bien la gran mayoría de los médicos de esa época arrasaron en sí mismos el positivismo lógico de su época, que a su vez era el derivado del neopositivismo del Círculo de Viena¹⁰, hacia un sendero cientificista sostenido por el único criterio de verdad que se sustentaba en el "principio de verificación",

4 Vibert, C.; *Manual de Medicina Legal y Toxicología*, Barcelona, Espasa Editores, Tomo I, Traducción de Manuel Saforcada, Novena Edición, año 1893, p. 13.

5 Íd., p. 17.

6 Nerio Rojas. En: <https://www.ecured.cu/Nerio_Rojas> Consultado el 22 de marzo de 2025.

7 En este sentido, son de su autoría son: *Psicología de Sarmiento* del año 1980, *Compendio de Medicina Legal* del año 1918, *Biología de la libertad* del año 1958, *La literatura de los Alienados* del año 1913, *La formación del espíritu médico* del año 1928, *El diablo y la locura y otros ensayos* del año 1951.

8 Rojas, N.; *Medicina Legal*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 8° Edición, año 1964, p. 13.

9 Ídem.

10 El Círculo de Viena se gestó en las reuniones mantenidas por Philipp Franck, Hans Hahn, Richard Von Mises y Otto Neurath y se dedicaron al estudio del positivismo de Erns Mach, pero su verdadera historia comenzó en el año 1924 cuando Herbert Feigl y Friedrich Waismann visitaron a Schlick con la propuesta de formar un grupo de discusión. Para ampliar este contenido puede verse: Antiseri, D.; *Cómo se razona en Filosofía*, Madrid, Editorial Unión, 1° edición, año 2011.

no fue este el caso de Nerio Rojas quien se apartó paulatinamente de ese camino con la finalidad de hallar el humanismo médico asociado a la verdad científica.

Dejando de lado este breve recordatorio, el objetivo de este trabajo es tratar de establecer, en forma general, un puente necesario y obligado entre la Medicina Forense y la Bioética Personalista Ontológica a través de una Deontología propia que pueda brindar prescripciones esenciales para su tarea científica.

LA ACTIVIDAD FORENSE SUSTENTADA EN LA BIOÉTICA PERSONALISTA ONTOLÓGICA

Desde hace muchos años, la bioeticidad de los actos médicos a partir de la década de los años 70 del Siglo XX logro "violentar"¹¹ el pensamiento de los profesionales e incorporó el elemento valorativo que proviene de la moral. Por eso las ciencias empíricas, en nuestro caso las ciencias forenses, si bien nos ofrecen el conocimiento de la realidad no puede deslindarse de la ética ya que esta tiene la obligación necesaria de efectuar una escala de valores para aplicar a la búsqueda del bien. Dicho más sintéticamente, la primera conoce y la segunda valora aquello que se conoce. Ambas se complementan y se corresponden de manera recíproca porque a cada conocimiento y praxis de una le corresponde una valoración ética de la otra.

Conocemos desde la Grecia antigua, especialmente la de los griegos del Siglo IV y V a. de C., que la ciencia cultivó la ética de las virtudes y, que también a pesar de ser "ingenua" y rudimentaria, siempre consideró por una parte al hombre como un producto de una evolución natural y por la otra a la ciencia como una τέχνη¹². De esta forma, la cosmovisión naturalista, hizo rápidos progresos aunando una ética firme y sostenida en el tiempo con sus avances científicos¹³.

Sin embargo, y a medida que transcurrían las diferentes épocas históricas, otras voces provenientes del ámbito filosófico desconocían la posibilidad de la unificación entre el concepto metafísico del bien y el saber de las ciencias. Es el caso de la famosa sentencia de David Hume materializada bajo el nombre "Ley de Hume". Este filósofo expresó que no es posible pasar de proposiciones descriptivas

11 Para ampliar este concepto puede leerse: Banti, E.; "Violentar el pensamiento médico: La revolución de la bioética en la medicina", Buenos Aires, La Prensa Médica Argentina, mayo 2022, Vol. 108, N° 3, pp. 126-131.

12 Significa: Arte, ciencia, saber, oficio, profesión, habilidad.

13 Farrington, B.; *Ciencia griega*, Buenos Aires, Editorial Hachette, 1° Edición, año 1957, p. 40.

a proposiciones prescriptivas. El escocés, padre del empirismo a ultranza, lo manifiesta en su obra *Tratado sobre la naturaleza humana* cuando expresaba que:

"En todos los sistemas de moralidad que he encontrado hasta ahora, he notado siempre que el autor procede por algún tiempo según el modo ordinario de razonar y establece la existencia de Dios, o hace observaciones sobre las cosas humanas; más súbitamente me sorprende al encontrar que, en lugar de las cópulas habituales de las proposiciones, es-no es, no encuentro ninguna proposición que no esté enlazada por un debe-no debe. Este cambio es imperceptible, pero de graves consecuencias, porque este debe-no debe expresa una nueva relación, que ha de ser observada y explicada; y, al mismo tiempo, porque debe darse una razón para algo que parece completamente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella"¹⁴.

En el mismo camino, Santiago Ramón y Cajal en su obra *Reglas y Consejos sobre la Investigación Científica* que disertó a manera de discurso frente a la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de España comentaba que:

"La historia de la civilización demuestra hasta la saciedad la esterilidad de la metafísica en sus reiterados esfuerzos por adivinar las leyes de la naturaleza [...] Ante los fenómenos que desfilan por los órganos sensoriales, la actitud del intelecto solo puede ser verdaderamente útil y fecunda, reduciéndose moderadamente a observarlos, describirlos, compararlos y clasificarlos [...] Otra verdad, vulgarísima ya de puro repetida es que la ciencia humana debe descartar, como inabordable empresa, el esclarecimiento de las causas primeras y el conocimiento del fondo substancial oculto bajo las apariencias fenomenales del universo"¹⁵.

De la misma manera, la Medicina Forense tiene a su cargo numerosas tareas de orden pericial que involucra a la persona; a las muestras biológicas obtenidas, tanto de la víctima como del victimario; al cadáver; y, también, a los familiares. Esta actividad incluye a la biotecnología que se utiliza muchas veces para comple-

14 David Hume. "A *Treatise of Human Nature*, III, i, 1. Se emplea la edición de L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1896.

15 Ramón y Cajal, S.; *Reglas y Consejos sobre Investigación Científica*, Madrid, Editorial Nicolás Moya, 5ª Edición, año 1920, pp. 2-3.

mentar los informes periciales solicitados por Magistrados y Fiscales en casi todo tipo de delitos. A ello se suma la actuación en aquellos individuos que se encuentran privados de la libertad, en niños, en mujeres y en hombres víctimas de delitos. Por eso, dentro del Fuero Civil las peritaciones toman relevancia en variados casos como por ejemplo el de estimar la incapacidad de la persona, la determinación de la demencia, la posibilidad de testar, las alteraciones de la identidad y muchas otras situaciones medicolegales. También dentro de su órbita peritable y en el Fuero Penal están los numerosísimos delitos sexuales, los casos específicos de trasplante de órganos, el rechazo de tratamientos y la responsabilidad profesional del médico, por solo mencionar algunas de las situaciones planteadas. En consecuencia, se hace estrictamente necesario establecer pautas deontológicas claras y específicas desde la Bioética Personalista Ontológica para un adecuado accionar, tanto en la esfera de lo técnico como en el área humanística.

En cualquier ciencia y en cualquier profesión la aplicación de los conocimientos de la Ética general y los de la Bioética en particular no pueden dejarse de lado si es que deseamos conjugar el cientificismo con la bondad de sus actos. Esta consideración debe quedar incorporada en los cánones de la Medicina Forense para impedir que en favor de una erudición sin límites se desprecien y vulneren los principios y valores morales de la víctima y del victimario. Este paradigma bioético se encuentra inmerso dentro del gran tema de la Deontología Profesional como parte integrante de una Ética aplicada a las profesiones. La palabra "Deontología" proviene del griego antiguo *deonto*, bajo el participio presente del verbo *δέω* que se transforma en *δέον* – *δέοντος* y cuyo significado es "lo preciso", "lo debido", "deber", "obligación", "lo conveniente", y de "logía" por medio de *λόγος* con la connotación de "palabra", "razón o explicación", "discurso". De esta forma el saber de la Deontología hace referencia expresa al patrón que los profesionales deben seguir para lograr la competencia y la responsabilidad en el ejercicio de su profesión. De esta manera, la Deontología profesional "formula ante todo los deberes y obligaciones del profesional, aquello que hay que exigir de todo de todo profesional en el desempeño de su profesión"¹⁶. Esta ética aplicada prescribe pautas muy claras del actuar de los profesionales, dentro de este campo específico de acción médica y de técnica forense. Conforme a ello, remarcamos que es necesario que la actividad científica pericial no debe ni puede estar desprovista del valor ético moral porque, así como una ciencia sin hechos es vacía también los hechos sin valores son ciegos. La corriente Bioética Personalista Ontológica hace de la persona su

16 Hortal, A.; *Ética General de las Profesiones*, España, editorial Desclee, 2ª edición, año 2002, p. 193.

punto de partida en todas las decisiones profesionales resguardando su integridad y su dignidad. De modo que si recordamos a Emmanuel Mounier, padre del Personalismo filosófico, en su obra *La Revolución Personalista* ya nos transmitía que:

"Esta palabra es una respuesta a la expansión de la erupción totalitaria, ha nacido de ella, contra ella y acentúa la defensa de la persona contra la opresión de esos sistemas [...] Y cuando hagamos presente las líneas fundamentales de nuestra filosofías del hombre, veremos que la persona no es un célula, ni aún social, sino una cima de donde salen todos los caminos del mundo"¹⁷.

En consecuencia, en el ámbito de las ciencias forenses es indispensable cultivar los hábitos bajo determinados paradigmas de conducta profesional de una Deontología que descansa en este espíritu. Por eso:

"El adecuado entrenamiento en el reconocimiento de muestras biológicas asociadas a un caso forense es fundamental durante el proceso de formación de peritos forenses, sin olvidar que lo que no tiene valor para un experto puede tenerlo para otro. En una investigación forense las pruebas pueden llegar a ser extremadamente diversas, por lo que nos encontramos ante un campo de trabajo interdisciplinar que requiere de la estrecha colaboración entre expertos en diferentes áreas de aplicación"¹⁸.

En esta ruta, el Cuerpo Médico Forense de la Justicia Nacional de la República Argentina en el año 2023 impulsó la creación de una Comisión de Bioética para el control de las diversas prácticas que se llevan a cabo en dicha dependencia con la finalidad de dar cumplimiento de los tratados jurídicos y éticos, tanto nacionales como internacionales. Su Decano destacó que: "Es importante generar una instancia interna con cierto grado de autonomía que se ocupe de los aspectos bioéticos para garantizar el efectivo cumplimiento de tales protocolos"¹⁹.

Concordante a este postulado, existe una función pericial forense específica que no debe ser dejada de lado en sus aspectos deontológicos y bioéticos. Nos

17 Mounier, E.; *La Revolución Personalista*, Buenos Aires, editorial Los Andes, 1° edición, año 1974, p. 11.

18 Saloña Bordas, M.; Perotti, A.; "La bioética en el ámbito forense", Revista Digital de Ciencia Forense, Abril 2023, Año 2, Número 2, pp. 62-72. En: <<https://recif.unam.mx/index.php/revista/article/view/109>> Consultado el 22 de marzo de 2025.

19 Cuerpo Médico Forense. En: <<https://www.csjn.gov.ar/novedades/detalle/7597>> Consultado el 22 de marzo de 2025.

referimos a la realización de las autopsias medicolegales debido a que estas deben ser llevadas a cabo teniendo en cuenta el respeto irrestricto por el cadáver, diligencia en el trato de este, la prudente protección en su traslado, la cautela en su manipulación en la sala de autopsias, la vigilancia de su conservación y, muy especialmente en la entrega por parte del personal a sus deudos en forma delicada y con el esmero suficiente. Con este objetivo, se presentó un nuevo protocolo para la realización de las autopsias denominado "Autopsia mínimamente invasiva". Tal como lo indica su nombre, tanto el estudio tanatológico, como la extracción de tejidos y órganos para su procesamiento forense se efectúan con una incisión mínima para poder extraer el material estrictamente necesario para su estudio. Este tipo de necropsia se encuentra reservada con el fin de respetar las creencias y valores de algunas religiones y de no avasallar, aún postmortem, los valores espirituales que la persona tenía en vida. En este sentido, se sostuvo que:

"Hay que considerar que cada vez son más los requerimientos de las comunidades religiosas que se oponen a la práctica de autopsias (Asociación Mutual Israelita Argentina -AMIA- y el Centro Islámico de la República Argentina). La práctica de autopsias bajo la modalidad de invasión mínima permite brindar una respuesta a los requerimientos de estas comunidades religiosas haciendo hincapié en el respeto por las creencias individuales de cada persona al mismo tiempo que se brinda respuesta a los órganos jurisdiccionales que intervienen en las causas judiciales donde es requerida esta práctica [...] Con la implementación de este protocolo en casos donde exista una objeción religiosa a la práctica de autopsias o solicitud del órgano jurisdiccional interviniente en el mismo sentido o, bien, riesgo de transmisión de enfermedades infectocontagiosas podrá brindarse una respuesta integral que al mismo tiempo que garantiza el servicio de justicia es respetuosa de la diversidad cultural, religiosa y los derechos fundamentales de las personas y proteger a operadores y personas intervinientes en la manipulación de los cadáveres"²⁰.

De esta forma, la Medicina Forense debe considerar siempre que su centro es la persona y que portante a ella es su dignidad. Siempre debe ser respetada en forma irrestricta. Para esta tarea pericial es necesario aquello que los antiguos griegos

20 Cuerpo Médico Forense. En: <<https://www.csjn.gov.ar/novedades/detalle/9302#:~:text=La%20autopsia%20m%C3%ADnimamente%20invasiva%20es,muestras%20que%20se%20considere%20necesaria>> Consultado el 22 de marzo de 2025.

ejercían y ponderaban como la *σωφροσύνη*²¹ y la *φρονιμος*²² que le permite elegir al profesional el mejor medio para alcanzar el fin buscado. Desarrollar la *αρετη*²³ como sustento científico y bioético para un ejercicio adecuado y suficiente en dicho arte y profesión es una obligación de estos profesionales.

De acuerdo con esto, podríamos decir que la Bioética Personalista Ontológica es la única que por ser ontológica ofrece su amplio abanico de protección a todas las personas desde el proceso de la fecundación hasta el momento de la muerte y, aún, luego de su fallecimiento como sucede en los procedimientos forenses tanatológicos.

UNA DEONTOLOGÍA FORENSE DESDE LA BIOÉTICA PERSONALISTA ONTOLÓGICA

De acuerdo con lo expuesto, podemos ejemplificar algunos aspectos prescriptivos de una Deontología anclada en una Bioética Personalista Ontológica, pero situada en la actividad forense:

1. El profesional forense debe cultivar la independencia y la imparcialidad con una libertad con responsabilidad en su actuar, sin preponderancia de egos y con la correcta diligencia en su accionar tanto en relación con la persona que debe peritar como con su familia y el resto del equipo profesional.
2. Debe, en forma obligatoria, fomentar incansablemente la excelencia en su arte y profesión para que la investigación jurídica se encamine con su aporte a un desempeño que encuentre la verdad sin avasallar principios y valores morales de las personas involucradas. Esto se encuentra consustanciado con realizar las funciones periciales en forma adecuada y completa con relación a su saber y con un manejo adecuado del principio bioético personalista ontológico de "libertad con responsabilidad".
3. La promoción y adquisición de las virtudes morales, especialmente la prudencia y la templanza, del profesional actuante, del equipo forense y del individuo a peritar. No olvidar que la persona (desde la fecundación a su

21 Templanza.

22 Prudencia.

23 Excelencia en su arte o profesión.

muerte) es el centro por el cual se tamiza la bioeticidad de todos los procedimientos forenses.

4. Se debiera respetar en todas las operaciones llevada a cabo en el ámbito forense la postura ética y los principios de la Bioética Personalista Ontológica frente a las situaciones planteadas específicas. Son el principio de "Defensa de la Vida Física", "Libertad y Responsabilidad", "Totalidad o Terapéutico" y "Sociabilidad y Subsidiariedad".
5. Es imprescindible desarrollar un compromiso asociado a un aprendizaje adecuado a lo largo de la carrera de la disciplina forense y, especialmente, con un uso bioético adecuado de los nuevos equipos y de las nuevas técnicas por parte de los profesionales.
6. Es necesario cultivar en la praxis forense una férrea honestidad, justicia y objetividad al completar regularmente los exámenes correspondientes con la persona a peritar, ya sea victimario o víctima y propender a una verdad con justicia y hacia el bien. Es por eso por lo que no está demás hacer una mención relevante a la bioeticidad en los procedimientos a realizar por los integrantes de la medicina forense, ya sea de extracción y obtención de muestras biológicas, de su custodia y traslado y demás operaciones profesionales.
7. Respetar la confidencialidad y el secreto en el registro de la identidad de la víctima y victimario, asimismo de los datos personales y de los sucesos involucrados en el caso. En estas situaciones la intimidad está estrechamente ligada a la dignidad de la persona. Por constituir un aspecto éticamente prioritario y jurídico no se puede desconocer el deber de respetar las regulaciones nacionales con respecto al manejo de datos sensibles, a los datos personales, a su almacenamiento y a su anonimato.
8. Desde la Bioética Personalista Ontológica se advierte la necesidad imperiosa de una educación en valores morales buenos y con un anclaje moral firme que no admite posturas de tipo subjetivistas y relativistas. Es, probablemente, la gran asignatura pendiente en muchas de las carreras científicas y tecnológicas. No es posible la mera formación de técnicos altamente cualificados pero con escasa o nula atención en su formación bioética.

CONCLUSIONES

Como lo expusimos en esta comunicación, la Medicina Forense debe obligatoriamente encaminar sus esfuerzos en la búsqueda de la verdad, pero con un criterio valorativo moral para hallar en esa verdad el bien en sí mismo. Es la Bioética Personalista Ontológica y su Deontología profesional quien aplica los parámetros necesarios para encauzar si hubiese ocurrido la pérdida de los valores morales. Con certidumbre sabemos que sin ellos podrá existir un conocimiento verdadero desde el cientificismo, pero nunca con un valor moral bueno ya que si se ausenta este último las consecuencias en el orden de la praxis de las ciencias serán nefastas.

BIBLIOGRAFÍA

Antiseri, D.; *Cómo se razona en Filosofía*, Madrid, Editorial Unión, 1° edición, año 2011.

Banti, E.; "Violentar el pensamiento médico: La revolución de la bioética en la medicina", Buenos Aires, La Prensa Médica Argentina, mayo 2022, Vol. 108, N°3.

Cuerpo Médico Forense. En: <<https://www.csjn.gov.ar/novedades/detalle/7597>> Consultado el 22 de marzo de 2025.

Cuerpo Médico Forense. En: <<https://www.csjn.gov.ar/novedades/detalle/9302#:~:text=La%20autopsia%20m%C3%ADnimamente%20invasiva%20es,muestras%20que%20se%20considere%20necesaria>> Consultado el 22 de marzo de 2025.

Farrington, B.; *Ciencia griega*, Buenos Aires, Editorial Hachette, 1° Edición, año 1957.

Hortal, A.; *Ética General de las Profesiones*, España, editorial Desclee, 2° edición, año 2002.

Mounier, E.; *La Revolución Personalista*, Buenos Aires, editorial Los Andes, 1° edición, año 1974.

Nerio Rojas. En: <https://www.ecured.cu/Nerio_Rojas> Consultado el 22 de marzo de 2025.

Ramón y Cajal, S.; *Reglas y Consejos sobre Investigación Científica*, Madrid, Editorial Nicolás Moya, 5° Edición, año 1920.

Revello, R.; *Bioética: La verdad que busca el bien*, Buenos Aires, Editorial Educa, 1° Edición, año 2010.

Rojas, N.; Medicina Legal, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 8° Edición, año 1964.

Saloña Bordas, M.; Perotti, A.; *"La bioética en el ámbito forense"*, Revista Digital de Ciencia Forense, Abril 2023, Año 2, Número 2, pp. 62-72. En: <<https://recif.unam.mx/index.php/revista/article/view/109>> Consultado el 22 de marzo de 2025.

Sgreccia, E., *Manual de Bioética*, Tomo I, Madrid, BAC, 4° edición, año 2009.

Vibert, C.; *Manual de Medicina Legal y Toxicología*, Barcelona, Espasa Editores, Tomo I, Traducción de Manuel Saforcada, Novena Edición, año 1893.

LA NEUROÉTICA DEL PACIENTE ESQUIZOFRÉNICO: INTEGRANDO PERSPECTIVAS TEÓRICAS Y CLÍNICAS

Fecha de recepción: 04/05/2025

Fecha de aceptación: 03/07/2025

ALBERTO CARRARA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3106-6187>

Contacto: alberto.carrara@upra.org

- Doctor en Biotecnología Médica por la Facultad de Medicina y Cirugía de la Universidad de Padua.
Doctorado en Neuroética y Filosofía de la Mente.
Decano de la Facultad de Filosofía.
Coordinador del Grupo de Investigación en Neurobioética (GdN).
Profesor de Antropología filosófica y Neuroética.
Miembro de la Cátedra UNESCO en Bioética y Derechos Humanos de la Universidad Pontificia Regina Apostolorum.
Profesor de Antropología y Neuroética de la Facultad de Psicología de la Universidad Europea de Roma (UER).
Presidente del Instituto Internacional de Neurobioética (IINBE).
Miembro de la Academia Pontificia para la Vida (PAV).

RESUMEN

Este artículo presenta la visión y misión del proyecto ICONN (*International College of Neuroethics and Neuroscience*), una iniciativa internacional dedicada a integrar investigación académica, práctica clínica y políticas públicas en torno a las neurociencias y la neuroética aplicada. En particular, se explora el caso del paciente psiquiátrico con esquizofrenia desde un enfoque neuroético interdisciplinar que entrelaza dimensiones clínicas, filosóficas y sociales. A partir de los datos epidemiológicos globales y de la comprensión contemporánea de la esquizofrenia como enfermedad del neurodesarrollo con componentes degenerativos, se examinan las consecuencias del abandono terapéutico, la reducción de la longevidad y su entrelazamiento con fenómenos de pobreza, adicción y criminalización. Se introduce un modelo estratificado de conciencia y libertad, compatible con una neuroética encarnada y situada, y se articula el concepto de neuro-vulnerabilidad – inspirado en los trabajos pioneros de Anneliese Alma Pontius – como clave interpretativa. El artículo propone así una nueva perspectiva integral sobre la esquizofrenia como paradigma crítico de la neuroética contemporánea.

Palabras clave: neuroética; esquizofrenia; autoconciencia; neuro-vulnerabilidad; ICONN.

ABSTRACT

This article presents the vision and mission of the ICONN project (International College of Neuroethics and Neuroscience), an international initiative dedicated to integrating academic research, clinical practice, and public policy in the fields of neuroscience and applied neuroethics. It focuses in particular on the case of psychiatric patients with schizophrenia, analyzed through an interdisciplinary neuroethical approach that weaves together clinical, philosophical, and social dimensions. Drawing on global epidemiological data and the contemporary understanding of schizophrenia as a neurodevelopmental disorder with degenerative components, the article examines the consequences of therapeutic neglect, reduced life expectancy, and the entanglement of schizophrenia with poverty, addiction, and criminalization. A stratified model of consciousness and freedom is introduced—compatible with an embodied and situated neuroethics—alongside the articulation of the concept of *neuro-vulnerability*, inspired by the pioneering work of Anneliese Alma Pontius, as a key interpretive tool. In this way, the article proposes a new, integrated perspective on schizophrenia as a critical paradigm for contemporary neuroethics.

Keywords: Neuroethics; schizophrenia; self-awareness; neuro-vulnerability; ICONN.

INTRODUCCIÓN: ESTADÍSTICAS, ESTIGMA Y NEUROBIOLOGÍA DE LA ESQUIZOFRENIA

La esquizofrenia, aunque menos prevalente que otros trastornos mentales comunes como la depresión o la ansiedad, representa una de las patologías psiquiátricas más graves por su impacto global en la salud pública y en la calidad de vida de los pacientes. Afecta aproximadamente a 24 millones de personas a nivel mundial, es decir, a cerca de 1 de cada 300 individuos, según datos de la Organización Mundial de la Salud (OMS)¹. Sin embargo, estudios epidemiológicos recientes amplían la estimación de la prevalencia del espectro esquizofrénico a un rango que va del 0,4% al 2% de la población, dependiendo de las distintas regiones geográficas y de los criterios diagnósticos utilizados. Este grupo de trastornos psicóticos graves, que suelen manifestarse en la adolescencia tardía o en la adultez temprana, tiene un curso generalmente crónico que compromete de manera profunda las capacidades relacionales, cognitivas y laborales del individuo.

Además de ser una de las principales causas de discapacidad a nivel global, la esquizofrenia conlleva una carga económica considerable: solo en 2019, el costo directo e indirecto anual estimado en los Estados Unidos alcanzó los 343.200 millones de dólares. Pero el peso de la enfermedad no es únicamente económico. Los pacientes y sus familias enfrentan una carga personal y social devastadora: aislamiento social, interrupción del proceso educativo, desempleo, riesgo de situación de calle, violencia intrafamiliar, contacto frecuente con el sistema judicial, encarcelamiento, aumento de lesiones y comorbilidades físicas, y una reducción significativa de la esperanza de vida. Los datos de la OMS confirman que los pacientes esquizofrénicos viven entre 10 y 20 años menos que la población general, debido a múltiples factores como el suicidio, enfermedades cardiovasculares y metabólicas, uso de sustancias, estilos de vida poco saludables y una atención médica a menudo insuficiente. Este complejo panorama confirma lo ya observado por Emil Kraepelin, el primero en describir estos trastornos, quien los denominó *dementia praecox*, es decir, demencia precoz, subrayando su naturaleza neuroevolutiva degenerativa. Hoy, a la luz de la evidencia neurocientífica, estos trastornos pueden interpretarse como "demencias del desarrollo": un conjunto heterogéneo de patologías cerebrales con una matriz neurobiológica común y profundas repercusiones clínicas y sociales².

La esquizofrenia ha estado históricamente rodeada de estigmas sociales profundamente arraigados, alimentados por malentendidos y representaciones erróneas. Aún hoy, muchas personas asocian equivocadamente esta enfermedad con la "doble personalidad" o con comportamientos violentos, contribuyendo

así a la marginalización sistemática de quienes la padecen. Este estigma no solo afecta la percepción pública, sino que tiene consecuencias prácticas devastadoras: discriminación en el acceso al empleo, la vivienda y los servicios de salud, además de frecuentes violaciones a los derechos humanos. El miedo al juicio social lleva a muchos pacientes a evitar o interrumpir los tratamientos, agravando el aislamiento y la evolución del trastorno. No obstante, la neurociencia y la psiquiatría han transformado progresivamente la comprensión de la esquizofrenia: de una visión puramente psicológica o ambiental, se ha pasado a reconocer su base neurobiológica, con alteraciones genéticas, estructurales y funcionales del cerebro desde etapas tempranas del neurodesarrollo. Esta perspectiva renovada ha dado lugar a su clasificación como una demencia del desarrollo, enfatizando su curso progresivo y orgánico. Aunque este cambio de paradigma ha permitido tratar la esquizofrenia con mayor legitimidad médica, el desafío ético y social pendiente consiste en convertir dicho conocimiento en una auténtica reducción de la estigmatización y en un reconocimiento efectivo de la dignidad de estas personas en todos los ámbitos sociales.

La esquizofrenia es cada vez más entendida como un trastorno cerebral con una trayectoria neurodegenerativa progresiva. Diversos estudios de neuroimagen y análisis *post-mortem* han demostrado que, incluso antes de la aparición de los primeros síntomas psicóticos, ya se observan alteraciones significativas como la pérdida acelerada de tejido cerebral, tanto neuronal como sináptico. Esta degeneración se manifiesta clínicamente en formas como la ventriculomegalia (agrandamiento de los ventrículos cerebrales) y se intensifica tras el primer episodio psicótico, estableciendo una correlación entre la duración de la psicosis no tratada y el daño cerebral acumulativo, así como el deterioro cognitivo. A nivel funcional, la enfermedad involucra desequilibrios en múltiples circuitos neuroquímicos y de conectividad cerebral: se ha identificado una hiperactividad dopaminérgica en el sistema mesolímbico (asociada con síntomas positivos) y una hipoactividad en el mesocortical (ligada a síntomas negativos y déficits cognitivos), junto con disfunciones en los sistemas glutamatérgico y gabaérgico. Técnicas modernas de imagen, como la resonancia funcional, han revelado además una hipoconectividad entre regiones clave como el lóbulo frontal y temporal, lo que explicaría la desorganización del pensamiento y los fallos en la coordinación cognitiva. Los biomarcadores estructurales confirman estas observaciones: reducción del volumen del hipocampo y la amígdala, adelgazamiento cortical frontal y temporal, y menor densidad sináptica en la corteza prefrontal. Estos hallazgos sustentan la idea de que la esquizofrenia combina vulnerabilidades del neurodesarrollo tempranas –como alteraciones en la migración neuronal fetal–

con procesos degenerativos acelerados tras la adolescencia, haciendo indispensable una intervención temprana, continua y personalizada para modificar el curso clínico de la enfermedad³.

El tratamiento de la esquizofrenia se basa principalmente en el uso de antipsicóticos, los cuales han demostrado ser eficaces para controlar la psicosis aguda, particularmente los síntomas positivos como alucinaciones y delirios. Medicamentos típicos como el haloperidol, o atípicos como la risperidona y la olanzapina, pueden inducir mejorías notables en pocas semanas. Sin embargo, los síntomas negativos –como la apatía o el aislamiento– y los déficits cognitivos suelen responder de forma limitada a la farmacoterapia convencional. La elección del fármaco adecuado requiere equilibrar eficacia y tolerabilidad, ya que los antipsicóticos de segunda generación, aunque con menor riesgo de efectos extrapiramidales, pueden inducir efectos metabólicos adversos. En pacientes con baja adherencia, los antipsicóticos inyectables de acción prolongada (*depot*) han mostrado mejorar significativamente la continuidad del tratamiento, disminuyendo la frecuencia de recaídas y estabilizando el funcionamiento global. Estudios de neuroimagen sugieren que un tratamiento farmacológico constante puede ralentizar el deterioro cerebral al evitar episodios psicóticos recurrentes, aunque no revierte el daño ya instaurado. Para los casos resistentes al tratamiento (20–30% de los pacientes), la clozapina se posiciona como el estándar de oro, mostrando eficacia incluso en síntomas refractarios y comportamientos suicidas, aunque requiere un monitoreo riguroso por sus posibles efectos adversos graves. No obstante, la farmacoterapia por sí sola no es suficiente. Las guías clínicas internacionales subrayan la necesidad de un abordaje integral que incluya psicoeducación familiar, rehabilitación psicosocial, terapias cognitivas adaptadas y apoyo estructurado en vivienda y empleo. Este enfoque multidisciplinario aumenta exponencialmente las probabilidades de recuperación funcional. Por el contrario, el abandono del tratamiento expone al paciente a un alto riesgo de recaídas, deterioro progresivo y una marcada reducción de la esperanza de vida, evidenciando la urgencia ética y clínica de garantizar la continuidad terapéutica de forma sostenida y personalizada.

ESQUIZOFRENIA, ADICCIONES Y VULNERABILIDAD SOCIOECONÓMICA

La esquizofrenia presenta una elevada comorbilidad con los trastornos por consumo de sustancias, configurando lo que se denomina un “doble diagnóstico”. Muchos pacientes recurren a drogas como el alcohol, el cannabis o la cocaína con fines de automedicación, en un intento de aliviar síntomas como la ansiedad o

las alucinaciones. Sin embargo, lejos de ayudar, esta práctica tiende a empeorar el curso clínico de la enfermedad, interfiriendo con los tratamientos, aumentando el riesgo de recaídas y deteriorando el funcionamiento global. Se estima que entre el 60% y el 80% de los pacientes con esquizofrenia son fumadores habituales, lo que refleja una prevalencia altísima de consumo de nicotina. En los últimos años, la epidemia de opioides –y en particular el uso ilícito de fentanilo– ha golpeado duramente a las poblaciones más vulnerables, incluyendo a personas con esquizofrenia sin tratamiento adecuado y en situación de calle. El fentanilo, por su potencia y riesgo de sobredosis letal, representa una amenaza mortal adicional para estos pacientes, ya de por sí frágiles física y psicológicamente.

La relación entre esquizofrenia y adicciones es compleja y bidireccional. Por un lado, las alteraciones neurobiológicas propias del trastorno – especialmente en los circuitos de recompensa y control de impulsos– pueden predisponer al abuso de sustancias. Por otro lado, el consumo repetido e intenso de determinadas drogas puede desencadenar o agravar episodios psicóticos, como se ha documentado con el uso de cannabis en edades tempranas o el consumo de estimulantes como las anfetaminas. Así, se configura un círculo vicioso en el que cada condición exacerba a la otra, complicando enormemente el tratamiento y el pronóstico. Desde una perspectiva clínica y ética, es fundamental detectar y abordar simultáneamente ambos componentes. Los enfoques integrados –en los que un mismo equipo trata de forma coordinada la salud mental y la adicción– han demostrado ser más eficaces. Además, se requieren políticas de salud pública sensibles a esta doble vulnerabilidad, como programas de reducción de daños adaptados a personas con trastornos mentales graves, quienes frecuentemente carecen de medios o lucidez suficiente para solicitar ayuda por sí mismas⁴.

La esquizofrenia, cuando no es abordada con un tratamiento adecuado, suele precipitar un proceso de marginación social progresiva. Muchos pacientes pierden su empleo, se distancian de sus redes familiares y sociales, y terminan en aislamiento extremo. Esta desconexión del tejido comunitario los conduce con frecuencia a la pobreza severa, dependiendo de subsidios estatales o del cuidado informal de familiares. En los casos más graves –especialmente en contextos donde los sistemas de salud mental son fragmentarios o ineficaces–, los pacientes pueden caer en situación de calle. En grandes ciudades, se estima que entre un 20% y un 30% de las personas sin techo padecen trastornos mentales graves como esquizofrenia o trastorno bipolar, la mayoría sin diagnóstico ni tratamiento. Esta combinación de desamparo estructural y vulnerabilidad clínica configura un círculo vicioso de exclusión que muy pocas veces se revierte.

El fenómeno del *homelessness* en pacientes psiquiátricos se ha convertido, paradójicamente, en una forma contemporánea de institucionalización involuntaria. Aunque la desinstitucionalización psiquiátrica del siglo XX pretendía integrar a los enfermos mentales en la comunidad, muchas veces no se proveyeron los recursos necesarios para hacerlo realidad. Como resultado, estas personas terminaron reubicadas en las calles o en las cárceles. Tal como denuncia Katherine Warburton, el panorama actual en países como Estados Unidos evoca prácticas de siglos pasados: individuos con psicosis abandonados a su suerte, encarcelados o literalmente muriendo en las aceras por falta de atención. Las condiciones de vida de los pacientes esquizofrénicos sin hogar son extremas: expuestos a enfermedades, violencia, condiciones climáticas adversas y desnutrición. Sin tratamiento ni apoyo, los síntomas psicóticos les impiden incluso aceptar ayuda. Esta es una tragedia silente, donde muchos mueren prematuramente, víctimas de enfermedades prevenibles o del abandono. En última instancia, se trata de una falla ética y estructural: ¿cómo es posible que la sociedad acepte que personas con una enfermedad cerebral incapacitante vivan –y mueran– sin techo, mientras se destinan ingentes recursos a otras condiciones médicas graves⁵?

La intersección entre esquizofrenia, pobreza, consumo de sustancias y falta de tratamiento genera una peligrosa convergencia que empuja a muchos pacientes hacia el sistema penal. No es que la esquizofrenia predisponga a la delincuencia, sino que su manifestación no tratada puede desencadenar conductas socialmente disruptivas: desorden público, vandalismo o agresiones motivadas por delirios persecutorios o alucinaciones amenazantes. En ausencia de una red sanitaria eficaz, la respuesta suele ser policial y judicial, no terapéutica. Hoy, en muchos países, las cárceles han reemplazado de facto a los hospitales psiquiátricos, convirtiéndose en los principales "centros de atención" para personas con enfermedades mentales graves. Esta situación ha sido descrita como la "criminalización de la locura", una forma moderna de estigmatización institucionalizada, en la que los síntomas clínicos son penalizados en lugar de tratados.

Si bien la mayoría de las personas con esquizofrenia no son violentas, un pequeño subgrupo en fase aguda puede incurrir en actos violentos, generalmente impulsados por su distorsión de la realidad. Estudios clásicos, como los de la neuropsiquiatra de Harvard Anneliese Alma Pontius, han demostrado que esta violencia es típicamente reactiva, distinta de la violencia calculada de un psicópata. Desde un punto de vista legal, esto implica una reducción de la responsabilidad penal por inimputabilidad, pero en la práctica muchos pacientes terminan igualmente en prisión por falta de camas forenses o por políticas punitivas. La consecuencia es un circuito de abandono, criminalización y deterioro. Como

ha señalado Warburton, los desenlaces más comunes de una esquizofrenia no tratada son la calle, la cárcel, el hospital forense y la muerte precoz. Para romper este ciclo, se requieren reformas profundas: tribunales de salud mental, acceso a tratamientos incluso involuntarios cuando sea ético, programas de vivienda asistida y formación policial específica. El ejemplo italiano –con la eliminación del criterio de peligrosidad y la reinserción comunitaria– demuestra que un enfoque centrado en la neurovulnerabilidad, el cuidado y la dignidad no solo es éticamente necesario, sino también eficaz para la seguridad colectiva⁵.

AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD ESTRATIFICADA: UN ENFOQUE NEUROÉTICO

En el ámbito teórico de la neuroética, se ha propuesto recientemente un modelo estratificado de la conciencia humana, concebido como una realidad multidimensional y jerárquica que abarca desde los niveles fisiológicos más básicos hasta formas complejas de autoconciencia reflexiva. Este enfoque reconoce la existencia de varios estratos funcionales interrelacionados, cada uno con características neuropsicológicas y fenomenológicas particulares. Entre los principales niveles identificados se encuentran:

- Conciencia interoceptiva: constituye el estrato más elemental, asociado a la percepción de señales corporales internas como el dolor, el hambre o los latidos cardíacos. Este nivel básico de autorregulación es compartido con muchos animales y resulta crucial para el mantenimiento de la homeostasis.
- Conciencia sensorial y perceptiva: integra la información proveniente del entorno externo, dando lugar a representaciones conscientes del mundo mediante la visión, la audición y otros sentidos.
- Conciencia cognitiva básica: engloba funciones como la atención, la memoria operativa y la estructuración de pensamientos simples, permitiendo una experiencia coherente del entorno.
- Autoconciencia narrativa y reflexiva: corresponde al nivel más alto, caracterizado por la capacidad de introspección, metarreflexión y construcción de una identidad personal continua en el tiempo.

Este modelo sostiene que los diferentes niveles están estructurados jerárquicamente como los pisos de una pirámide, en la que los niveles superiores dependen funcionalmente de los inferiores. Las disfunciones en niveles básicos, como los trastornos de la percepción sensorial (por ejemplo, las alucinaciones auditivas), pueden perturbar directamente los niveles superiores de

autoconciencia, generando distorsiones en la narrativa personal y en el sentido de agencia. Esta perspectiva estratificada de la conciencia se alinea con modelos contemporáneos de las neurociencias cognitivas, que describen la conciencia como un fenómeno emergente de la interacción dinámica entre múltiples redes cerebrales especializadas⁶.

De forma paralela a la estratificación de la conciencia, se ha propuesto también una concepción estratificada de la libertad humana, entendida como un fenómeno complejo y multidimensional que se expresa de manera diferenciada en los diversos niveles de la experiencia consciente. Esta perspectiva distingue varios tipos de libertad, cada uno asociado a un estrato específico del funcionamiento neurocognitivo. En primer lugar, se identifica una forma primaria denominada "intero-libertad", que alude a la capacidad del organismo para autorregularse frente a estados fisiológicos internos. Aunque no constituye una libertad moral en sentido estricto, sí implica un margen de adaptación que permite responder de forma flexible a necesidades como el dolor o la sed, reflejando una homeostasis no completamente determinada. Este nivel subraya la existencia de una agencia somática básica que precede a la deliberación racional.

En un segundo nivel se encuentra la libertad sensoriomotora, correspondiente a la capacidad de iniciar, modular o inhibir actos motores voluntarios en función de la percepción del entorno. Ejemplos clínicos como la apraxia ilustran cómo una persona puede conservar la intención de actuar sin poder ejecutar movimientos coordinados, revelando una disociación entre decisión y acción. Más arriba, la libertad ejecutivo-cognitiva se manifiesta en los procesos deliberativos, la planificación de acciones y el control de impulsos, funciones que dependen de la integridad de los lóbulos frontales. Finalmente, en la cúspide se sitúa la libertad reflexiva o auto-libertad, asociada a la autoconciencia y la autodeterminación existencial. Este nivel permite al sujeto definirse a partir de valores, metas personales y decisiones morales, constituyendo una expresión plena de la dignidad personal. Este modelo estratificado permite comprender cómo diversas alteraciones neurológicas o psiquiátricas pueden afectar diferencialmente estos niveles de libertad, como lo evidencian síndromes como la mano ajena, donde coexiste una voluntad racional intacta con una acción corporal disociada, ejemplificando la complejidad de la libertad humana como fenómeno integral⁶.

Desde una perspectiva neuroética aplicada, se ha comenzado a examinar cómo los trastornos del espectro esquizofrénico afectan los distintos niveles de conciencia y libertad en el individuo. Diversos análisis han señalado que estos trastornos provocan alteraciones profundas, especialmente en los estratos

superiores de la experiencia consciente y del ejercicio de la autonomía. En primer lugar, los síntomas psicóticos –como los delirios y alucinaciones– representan una distorsión significativa de la conciencia de la realidad. Esta alteración en el procesamiento perceptivo y cognitivo impide distinguir adecuadamente entre los contenidos mentales internos y el entorno objetivo, afectando la capacidad de tomar decisiones informadas y racionales. Así, aun cuando el sujeto aparentemente actúa “libremente”, lo hace bajo la influencia de construcciones mentales falsas que comprometen la autenticidad de sus elecciones. Este fenómeno ilustra cómo una libertad deliberativa puede quedar viciada por alteraciones previas en los mecanismos de interpretación de la realidad.

Asimismo, se ha documentado que la esquizofrenia puede provocar una fragmentación del yo, en la que la autoconciencia narrativa se ve gravemente afectada. Muchos pacientes reportan una sensación de pérdida del sentido personal de identidad, experimentando fenómenos como la inserción del pensamiento o las alucinaciones comentadas, que debilitan la distinción entre la experiencia propia y la ajena. Esta ruptura amenaza directamente la libertad más fundamental: la de ser uno mismo. Además, la desorganización del pensamiento, la abulia y los déficits ejecutivos comprometen la autonomía práctica, reduciendo la capacidad de tomar decisiones cotidianas fundamentales. Desde un enfoque neuroético, estas afectaciones exigen una intervención clínica diferenciada según el nivel de conciencia y libertad alterado: desde el restablecimiento farmacológico de las funciones cognitivas básicas hasta el acompañamiento psicosocial que refuerce los dominios de autonomía aún presentes.

En consecuencia, el objetivo ético y terapéutico se orienta a restaurar progresivamente la “propiedad de sí” del paciente, entendida como la posibilidad de autodeterminación en condiciones de dignidad. Esta aproximación se alinea con los principios establecidos en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, que reconoce el derecho inherente de toda persona a la autonomía y la libertad personal. Ante enfermedades mentales incapacitantes que erosionan estos derechos, emerge un deber moral de apoyar activamente al individuo para recuperar su agencia. Esta obligación ética se traduce en la implementación de programas integrales que combinen tratamiento antipsicótico eficaz con medidas humanísticas de rehabilitación, inclusión y acompañamiento. Desde esta perspectiva, cada paciente, independientemente de la gravedad de su sintomatología, conserva una dignidad intrínseca que debe ser reconocida y protegida mediante políticas de salud mental orientadas a la libertad, la responsabilidad compartida y la plena inclusión social⁶.

NEURO-VULNERABILIDAD Y NEUROÉTICA APLICADA

El término "neuro-vulnerabilidad" alude a la susceptibilidad especial que ciertas personas tienen a resultados adversos o conductas no deseadas debido a su condición neurológica o psiquiátrica subyacente. La psiquiatra y neurocientífica Pontius fue pionera en los años 1970 en relacionar alteraciones cerebrales con conductas éticamente relevantes, sentando las bases de lo que más tarde se denominaría *neuroética*. De hecho, Pontius es reconocida por emplear por primera vez el término "neuro-ética" en 1973, al analizar el caso del reflejo de marcha en recién nacidos (*Neuro-ethics of 'walking' in the newborn*). Con ello insinuó que ya desde etapas tempranas de la vida existen bases neurológicas de comportamientos con implicaciones éticas (como la autonomía motora)⁷.

Pontius propuso que el concepto de vulnerabilidad debe ser un eje para evaluar éticamente las intervenciones neurocientíficas en humanos. En sus trabajos sobre violencia juvenil, por ejemplo, introdujo la noción de que ciertos jóvenes delincuentes presentaban disfunciones neuropsiquiátricas (daños frontales, trastornos de convulsiones, etc.) que los hacían "*neuro-vulnerables*" a cometer actos violentos sin pleno control moral. Esta idea revolucionaria sugiere que la responsabilidad ética y legal de una persona puede atenuarse si su cerebro presenta anomalías que afectan el juicio o el control de impulsos. Así, la neuro-vulnerabilidad implica tanto la fragilidad del individuo (por tener un cerebro disfuncional que lo expone a daños o a cometer errores) como la obligación de la sociedad de protegerlo o intervenir adecuadamente dada esa fragilidad⁸.

En el caso de la esquizofrenia, claramente nos encontramos ante sujetos neuro-vulnerables: su enfermedad los deja expuestos a sufrir abuso, descuido, pobreza y a la vez a incurrir en comportamientos perjudiciales para sí o para otros sin intención maliciosa. La neuro-vulnerabilidad del paciente esquizofrénico se manifiesta en su incapacidad parcial de defender sus propios intereses o tomar decisiones beneficiosas, a causa de las alteraciones neurocognitivas de la psicosis. Son, usando la terminología jurídica, "personas en estado de vulnerabilidad por discapacidad mental". Reconocer esto es crucial para diseñar respuestas éticas en medicina, derecho y políticas públicas.

La neuroética es el campo que vincula la neurociencia con la ética, examinando tanto los aspectos éticos de la investigación y aplicaciones neurocientíficas como las bases neuronales de la toma de decisiones morales. Según la definición de Jens Clausen y Neil Levy, la neuroética –como emprendimiento multidisciplinario– "examina las implicaciones de las neurociencias para los seres humanos en general, especialmente en lo referente a la autocomprensión y las interacciones

sociales". La neuroética se caracteriza en profundidad por ser una reflexión sistemática e informada acerca de las neurociencias y de las interpretaciones de los mismos modelos que surgen sobre el sistema nervioso y el cerebro. Es decir, abarca reflexiones sobre cómo los avances en el conocimiento del cerebro afectan nuestra idea de quiénes somos (nuestra identidad, autonomía, libre albedrío) y cómo debemos actuar a la luz de ese conocimiento.

En su *Handbook of Neuroethics* (2015), Clausen y Levy dividen el campo en tres grandes áreas:

- una neuroética teórica o "neuroética de la neurociencia", que aborda cuestiones filosóficas como qué nos dicen los descubrimientos cerebrales sobre el yo, la conciencia, la libertad, etc.;
- una neuroética práctica o "neuroética en la neurociencia", enfocada a los dilemas éticos en la investigación y uso de tecnologías cerebrales (por ejemplo, la ética de la estimulación cerebral, la privacidad de los datos neuronales, los neuroderechos);
- y una neuroética social que considera el impacto de todo ello en la sociedad (como el neuromarketing, el neuroderecho, políticas públicas informadas por neurociencia).

El caso de la neuro-vulnerabilidad encaja en la neuroética aplicada clínica y social. Se trata de usar la comprensión neurocientífica (por ejemplo, saber que un paciente no tiene capacidad volitiva plena por su esquizofrenia) para guiar decisiones éticas en la práctica médica y legal. Aquí la neuroética se ocupa de preguntas como: ¿Es ético forzar un tratamiento a un paciente sin *insight* para protegerlo? ¿Cómo equilibrar los derechos individuales vs. el deber de cuidado cuando la autonomía está mermada? ¿Qué políticas sanitarias y legales son justas para individuos neuro-vulnerables? Estas interrogantes muestran cómo la neuroética aplicada extiende los principios bioéticos clásicos (autonomía, beneficencia, justicia) a situaciones específicas derivadas de condiciones neurológicas/psiquiátricas.

Consideremos la situación de un paciente esquizofrénico sin conciencia de enfermedad que rechaza todo tratamiento y vive en la calle. Este caso plantea un conflicto ético central: por un lado, valoramos la autonomía y no quisiéramos imponernos sobre su libre albedrío; por otro lado, sabemos que su capacidad de decidir está gravemente alterada por su patología (neuro-vulnerabilidad) y que la beneficencia nos empuja a ayudarlo, aunque él no lo pida. La neuroética aplicada proporciona un marco para analizar racionalmente este dilema, integrando conocimientos médicos y principios éticos⁶.

Primero, reconocer la neuro-vulnerabilidad del paciente nos indica que no nos hallamos ante una autonomía intacta. Como sugiere el Artículo 5 de la Declaración de Bioética de la UNESCO, las personas incapaces de ejercer su autonomía requieren medidas especiales de protección de sus derechos e intereses. Esto legitima éticamente ciertas intervenciones que, en sujetos mentalmente competentes, serían inaceptablemente paternalistas. En otras palabras, la vulnerabilidad neurológica justifica moralmente un deber reforzado de cuidado. Así lo afirman Kennedy y Davoren: la obligación de decidir en favor del paciente vulnerable es aún mayor cuando este *"puede carecer de la habilidad para tomar decisiones competentes por sí mismo"*⁴. Profesionales y Estado tienen entonces la potestad –y obligación– de actuar con compasión en el mejor interés de la persona vulnerable, incluso si ello implica limitar temporalmente algunas libertades (por ejemplo, hospitalizar contra su voluntad para salvar su vida). Lejos de ser una violación de la ética, tal acción se consideraría una expresión de ética de la protección.

Un ejemplo práctico de aplicar este concepto es la legislación sobre tratamientos involuntarios. En muchos lugares se debate reformar las leyes para permitir la hospitalización o tratamiento ambulatorio obligatorio no solo cuando el paciente es peligroso, sino cuando su deterioro por la enfermedad es tal que no comprende que necesita ayuda. Este cambio, inspirado en modelos como el italiano, se basa en la idea neuroética de que no hacer nada equivale a abandonar al vulnerable, lo cual es éticamente más reprochable que una coerción terapéutica bien regulada. Como señala Warburton, proteger la vida y la salud de estos pacientes debe primar sobre un concepto mal entendido de libertad que los deja en abandono⁵.

La neuroética aplicada al caso esquizofrenia también exige discutir la responsabilidad legal. Si un individuo comete un delito bajo los efectos de una psicosis, su neuro-vulnerabilidad atenuaría su culpabilidad. Muchos sistemas jurídicos contemplan la inimputabilidad por trastorno mental. Sin embargo, la neuroética va más allá, abogando porque en vez de castigo se provea tratamiento forense adecuado. Esto conecta con la visión de justicia terapéutica, donde el objetivo es rehabilitar y no simplemente segregar al enfermo. Es un área donde neuroética y derechos humanos convergen: la persona con esquizofrenia, a pesar de sus actos, debe ser tratada con dignidad y recibir el cuidado de salud que su condición requiere, en lugar de un trato meramente punitivo.

En resumen, el concepto de neuro-vulnerabilidad cristaliza un caso paradigmático para la neuroética contemporánea: nos obliga a reflexionar sobre cómo proteger a individuos cuya neurobiología los deja desvalidos, equilibrando su autonomía residual con la necesidad de asistencia. Utilizando la definición

de Clausen & Levy, estamos analizando *“las implicaciones de la neurociencia para la interacción social y el autoentendimiento”*⁹: aquí la implicación es que entender la limitación neurocognitiva del paciente cambia cómo la sociedad debe interactuar con él, pasando de un modelo de autonomía estricta a uno de autonomía asistida y protección inclusiva. Este caso ejemplar enseña lecciones aplicables más ampliamente, desde el manejo de demencias hasta el cuidado de personas con lesiones cerebrales: la neuroética aplicada nos guía para diseñar sistemas que reconozcan la dignidad inviolable incluso de quienes no pueden ejercer plenamente su libertad, asegurando que ni la enfermedad mental ni la discapacidad neurológica signifiquen la pérdida de los derechos básicos.

CONCLUSIÓN. EL PROYECTO ICONN COMO MODELO DE INNOVACIÓN NEUROÉTICA CONTEMPORÁNEA

En conclusión, la intersección entre esquizofrenia y neuroética nos muestra la urgencia de integrar el enfoque académico-teórico con el clínico-aplicado. El análisis precedente ha abarcado desde estadísticas epidemiológicas y hallazgos neurocientíficos, hasta cuestiones de estigma, pobreza, criminalización y marcos filosóficos de la libertad. Todo converge en una idea central: necesitamos innovación neuroética para abordar de manera holística la realidad del paciente esquizofrénico.

El Proyecto ICONN (International College of Neuroethics and Neuroscience) encarna esta visión innovadora. Se trata de una iniciativa internacional y multidisciplinaria cuyo propósito es avanzar en la comprensión, el tratamiento y el cuidado ético de personas con esquizofrenia, uniendo la investigación neurocientífica con la formulación de políticas públicas¹⁰. La visión de ICONN parte de una perspectiva de derechos humanos, reconociendo la dignidad inherente de estos pacientes y la necesidad de sacarlos del ciclo dañino de marginalidad. Su misión incluye educar y reformar sistemas para desafiar la criminalización de individuos con esquizofrenia, quienes con demasiada frecuencia quedan atrapados en la espiral de calle-cárcel-hospital forense. En otras palabras, ICONN busca transformar el paradigma actual por medio de la síntesis de esfuerzos en neurociencia clínica, neuroética y políticas de salud.

Algunos de los puntos clave de la visión y misión de ICONN son:

- Enfoque humanitario y de derechos: ICONN se guía por el principio de que los pacientes con esquizofrenia deben ser tratados como pacientes, no como delincuentes, y gozar de los mismos cuidados compasivos que

cualquier otra persona con una enfermedad crónica. Esto implica abogar por leyes y prácticas que prioricen el tratamiento sobre la punición, alineándose con el modelo italiano exitoso.

- Innovación en tratamiento ético: Promueve la investigación de nuevas intervenciones (farmacológicas, psicoterapéuticas, tecnológicas) siempre filtradas por consideraciones éticas. Por ejemplo, examina el potencial de neurotecnologías (estimulación cerebral profunda, interfaces cerebro-computadora) para mejorar síntomas refractarios, evaluando simultáneamente las implicaciones éticas de su uso.
- Educación y políticas informadas en neurociencia: ICONN se dedica a la educación de profesionales, legisladores y público acerca de la naturaleza neurobiológica de la esquizofrenia y la necesidad de políticas basadas en evidencia científica. Al comprender que la esquizofrenia es un "trastorno cerebral" y no un fallo moral, se fundamenta la exigencia de sistemas de apoyo más robustos. Esto conlleva influir en políticas de salud mental para aumentar la accesibilidad a tratamientos, viviendas asistidas y programas de rehabilitación, evitando el abandono y la institucionalización inapropiada.
- Colaboración global y multidisciplinaria: Reuniendo a expertos en neurociencia, bioética, psiquiatría, derecho y formulación de políticas, ICONN crea un espacio de diálogo rico. Esta colaboración permite diseñar soluciones integrales: por ejemplo, combinar intervenciones clínicas efectivas con reformas legales que faciliten su implementación (como leyes de *outpatient commitment* con garantías éticas, protocolos policiales para intervenciones en crisis, etc.).

En suma, ICONN representa un modelo contemporáneo de neuroética aplicada a la esquizofrenia. Su visión es un mundo en el que las personas con trastornos neuropsiquiátricos graves reciban cuidado oportuno, compasivo y basado en evidencia, en lugar de ser estigmatizadas o excluidas. Su misión se centra en transformar tanto las prácticas médicas como las estructuras sociales que tocan la vida de estos pacientes, inspirándose en los valores de autonomía, dignidad y justicia. Este proyecto pionero demuestra cómo la teoría neuroética puede aterrizar en iniciativas concretas que salvan vidas y reivindican derechos.

REFERENCIAS

1. Scott CL. Interventions for the unhoused individual with schizophrenia: a civilized plan. *CNS Spectr.* 2025;30(1):e22. doi:10.1017/S109285292500001X
2. Cummings MA, Arias A-LW, Stahl SM. What is the neurobiology of schizophrenia? *CNS Spectr.* 2025;30(1):e13. doi:10.1017/S1092852924000518
3. Striebel JM. What is schizophrenia – symptomatology. *CNS Spectr.* 2025;30(1):e12. doi:10.1017/S1092852924000622
4. Kennedy HG, Davoren M. Neuroethics and treatment without consent. *CNS Spectr.* 2025;30(1):e39. doi:10.1017/S1092852925000264
5. Warburton K. Failure to treat: an American policy perspective. *CNS Spectr.* 2025;30(1):e14. doi:10.1017/S1092852924000543
6. Carrara A. A neuroethical approach to human life, identity, and liberty of schizophrenic patients. *CNS Spectr.* 2025;30(1):e4. doi:10.1017/S1092852924000506
7. Pontius AA. Neuro-ethics of "walking" in the newborn. *Percept Mot Skills.* 1973;37:235-45. Pontius AA. Neuro-ethics vs. neurophysiologically and neuropsychologically uninformed influence in child rearing, education, emerging hunter-gatherers, and artificial intelligence models of the brain. *Psychol Rep.* 1993;72:451-8.
8. Pontius AA. Neuro-ethics: on the child's neuro-environment. In: Knoetig H, editor. *Proceedings, International Meeting on Human Ecology in 1975.* Vienna: Georgi Publ.; 1976. p. 545-8. Pontius AA. Neuro-environment and neuro-ethics, based on new model of subject-object determination, toward a new system, integrating concepts from Kant, philosophy of science and neuro-development. In: Knoetig H, editor. *Proceedings of the Second Vienna International Meeting on Human Ecology in 1977.* Vienna: Archivum Oecologiae Hominis; 1978. p. 145-54.
9. Clausen J, Levy N, editors. *Handbook of Neuroethics.* Dordrecht: Springer; 2015.
10. <https://www.neuroethicscollege.org/>

LA OPACIDAD ALGORÍTMICA Y SUS IMPLICANCIAS BIOÉTICAS

Fecha de recepción: 22/05/2025

Fecha de aceptación: 11/07/2025

Instituto de Bioética / UCA - Vida y Ética Año 26 N° 1 Junio 2025
DOI: <https://doi.org/10.46553/vye26.1.6>
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. CC-BY-NC-S

RAB. DR. FISHEL SZLAJEN

ORCID ID 0000-0002-0433-8506

Contacto: fszlajen@gmail.com

- Rabino (Yeshivá Maalé Gilboa)
Master en Filosofía Judía (Bar Ilan University)
Doctor en Filosofía (Universidad Empresarial, Costa Rica)
Postdoctorado en Bioética (Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, Brasil)
Mandel Jerusalem Fellow (Mandel Leadership Institute, Israel)
Scholar Fellow on Religion and The Rule of Law (University of Oxford).
Miembro Titular de la Pontificia Academia para la Vida, Vaticano
Miembro del Consejo Académico de Ética en Medicina en la Academia Nacional de Medicina, Argentina
Miembro del International Consortium for Law and Religion Studies, Estados Unidos.
Miembro del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa.
Profesor titular en la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Matanza y Universidad del Salvador, Argentina.
Premiado por la Fundación Ashekor Internacional (2005); Galardonado por Consenso Salud (2017); Premiado con la Mención de Honor Domingo Sarmiento (Senado Nacional, 2018); Declarado Personalidad Destacada de la Cultura (Legislatura Porteña, 2019); Distinguido por el Ministerio de Asuntos para la Diáspora del Estado de Israel (2020) y por la Pontificia Academia para la Vida, Vaticano (2025).

RESUMEN

La creciente utilización de algoritmos en contextos críticos como la salud, la justicia y la seguridad plantea serias cuestiones bioéticas debido a la opacidad que caracteriza muchos de estos sistemas. Este artículo analiza cómo dicha opacidad socava principios bioéticos fundamentales como la autonomía, la justicia y la no maleficencia, a través de casos concretos en medicina y derecho. Se destacan los riesgos de sesgos algorítmicos, falta de explicabilidad y ausencia de mecanismos de rendición de cuentas. Como respuesta, se propone un enfoque multinivel de transparencia algorítmica que contemple tanto el "qué" (resultados) como el "cómo" (procesos), balanceando la necesidad de información pública, la protección de la propiedad intelectual y el respeto a los derechos individuales. Finalmente, se enfatiza la urgencia de marcos normativos con auditorías independientes, comités interdisciplinarios y criterios pragmáticos de explicabilidad para garantizar un uso ético de la inteligencia artificial.

Palabras clave: Opacidad algorítmica, Bioética, Inteligencia artificial, Explicabilidad, Autonomía, Justicia, No maleficencia, Transparencia algorítmica, Sesgo, Rendición de cuentas.

ABSTRACT

The increasing use of algorithms in critical contexts such as healthcare, justice, and security raises serious bioethical concerns due to the opacity of many of these systems. This article examines how such opacity undermines core bioethical principles, including autonomy, justice, and non-maleficence, illustrated through specific cases in medicine and law. It highlights the dangers of algorithmic bias, lack of explainability, and insufficient accountability mechanisms. As a response, a multilayered approach to algorithmic transparency is proposed, addressing both the "what" (results) and the "how" (processes), while balancing public information needs, protection of intellectual property, and respect for individual rights. The article concludes by stressing the urgent need for regulatory frameworks, independent audits, interdisciplinary ethics committees, and pragmatic standards of explainability to ensure the ethical use of artificial intelligence.

Keywords: Algorithmic opacity, Bioethics, Artificial intelligence, Explainability, Autonomy, Justice, Non-maleficence, Algorithmic transparency, Bias, Accountability.

INTRODUCCIÓN

La creciente dependencia de algoritmos en sectores como la salud y la justicia, por sobre todo para la toma de decisiones críticas plantea serias y fundamentales cuestiones éticas. A menudo, estos algoritmos operan como "cajas negras", con escasa o nula transparencia en su funcionamiento interno, lo que genera desafíos relacionados con la confianza, la rendición de cuentas y los derechos de los individuos afectados, creando además una brecha en el entendimiento público y también profesional sobre cómo se generan los resultados y las decisiones, lo que conlleva peligros potenciales. Este artículo explora cómo la opacidad algorítmica entra en conflicto con principios bioéticos fundamentales y cómo pueden mitigarse estos riesgos con mecanismos de control, transparencia y rendición de cuentas.

1. OPACIDAD ALGORÍTMICA Y EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

El principio bioético de autonomía establece que las personas deben tener la capacidad de tomar decisiones informadas sobre su propia vida. Y esto resulta relevante, particularmente en el ámbito de la salud, porque los algoritmos utilizados en la medicina personalizada y los sistemas de diagnóstico asistido por IA tienen un impacto directo en la vida de los pacientes. Por ello, cuando estos algoritmos son opacos, no pudiendo entender el origen de los resultados ni comprender el mecanismo o proceso mediante el cual se llega a ellos y se toman las decisiones que afectan su bienestar, socava la capacidad de ejercer su autonomía.

Dos estudios publicados en *The New England Journal of Medicine* destacan cómo los sistemas de IA aplicados a la medicina han comenzado a sustituir gran parte del proceso de toma de decisiones en contextos críticos, pero con poca explicación sobre su funcionamiento tanto para los médicos como para los pacientes. Los autores demuestran que la falta de transparencia en estos algoritmos erosiona la confianza en el sistema de salud, limitando la capacidad de los pacientes para dar un consentimiento verdaderamente informado (Obermeyer y Emanuel, 2016; Char, Shah y Magnus, 2018).

Un ejemplo claro de ello es el uso de la IA para la recomendación de tratamientos oncológicos, tal como ocurrió con el sistema IBM Watson for Oncology. El sistema fue criticado por proporcionar recomendaciones basadas en datos limitados y no siempre actualizados, lo que resultó en errores respecto de las sugerencias de tratamiento para ciertos tipos de cáncer. Los pacientes y médicos carecían de la claridad necesaria y suficiente respecto del método por el cual se generaban estas

recomendaciones, lo cual afectó negativamente la capacidad de los pacientes para ejercer su autonomía (Cavallo, 2019; Zou y otros, 2020; Taeyoung y otros, 2023).

Dicho algoritmo, entre otros similarmente opacos, socavan la autonomía de la persona, tanto del profesional médico como del paciente, y ello se debe a que los sistemas de IA no incluyen mecanismos que proporcionen explicaciones comprensibles para los usuarios finales, como los médicos y los propios pacientes, técnica conocida como "IA explicable" (XAI, por sus siglas en inglés). Dicha XAI, debería así estar regulada por normativas que exijan a los desarrolladores de algoritmos proporcionar tanto a los profesionales como a los pacientes información comprensible sobre cómo el sistema llega a sus conclusiones, permitiendo tomar decisiones más informadas.

2. OPACIDAD ALGORÍTMICA Y EL PRINCIPIO DE JUSTICIA

El principio de justicia se refiere a la distribución equitativa de los beneficios y riesgos, en este caso de las intervenciones médicas y tecnológicas. Sin embargo, los algoritmos opacos a menudo perpetúan sesgos estructurales, reforzando las desigualdades. Cuando los algoritmos operan sin transparencia, frecuentemente amplifican las desigualdades existentes, ya que tienden a reproducir los sesgos presentes en los datos con los que han sido entrenados.

Uno de los más importantes estudios en este respecto demuestra, desde hace años, que los algoritmos opacos tienden a castigar las poblaciones vulnerables, desde solicitantes de empleo hasta estudiantes y pacientes. Básicamente dichas investigaciones destacan que la falta de transparencia en los algoritmos no sólo impide que las personas afectadas comprendan cómo se toman las decisiones, sino que también refuerza las desigualdades estructurales (O'Neil, 2016). Esto es singularmente grave en el campo de la salud, donde los sesgos algorítmicos pueden tener consecuencias fatales, como la negación de tratamientos a pacientes pertenecientes a minorías.

En 2019, un algoritmo de salud diseñado por la compañía Optum y utilizado en los Estados Unidos para identificar a pacientes con mayores necesidades de atención médica y predecir sus necesidades, presentaba un sesgo racial significativo discriminando sistemáticamente contra pacientes afroamericanos. El algoritmo estaba diseñado para predecir qué pacientes requerirían cuidados adicionales, pero basaba sus decisiones en los costos previos de atención médica. Es decir, empleaba datos de costos médicos previos para predecir las necesidades futuras de atención. Y, dado que los pacientes afroamericanos habían recibido menor

atención médica en comparación con otros grupos, sus costos de salud eran menores. Estos datos, bajo dicho criterio de programación, hizo que el algoritmo determinará una menor necesidad de atención subestimando las necesidades de los pacientes afroamericanos. Esta falta de justicia, asignando sistemáticamente menos prioridad a pacientes afroamericanos con condiciones de salud similares a las de pacientes blancos, tuvo como resultado que millones de pacientes de color recibieran menos atención de la que necesitaban, reduciendo la equidad en la atención médica y poniendo en evidencia la necesidad de mejorar la transparencia y la ética en el diseño de algoritmos en el ámbito de la salud (Obermeyer, Powers, Vogeli y Mullainathan, 2019).

Otro caso relevante es el de los algoritmos de evaluación de riesgo utilizados en el sistema judicial de Estados Unidos, como el sistema COMPAS, el cual fue objeto de críticas debido a su opacidad y sesgo racial. Un análisis de ProPublica demostró que COMPAS sobrestimaba el riesgo de reincidencia entre personas de color subestimando el riesgo en blancos. Además, la falta de transparencia en el funcionamiento del algoritmo limitaba la posibilidad de cuestionar o refutar la forma en que se generaban las puntuaciones, causando graves consecuencias y, en algunos casos, irreparables para los afectados. (Angwin, Larson, Mattu, Kirchner, 2023).

Un mecanismo clave para evitar estos problemas es la implementación de regulares auditorías algorítmicas y la transparencia de datos, demostrando la fuente desde donde se nutre de información o se entrena dicho algoritmo. Estos algoritmos deben ser entrenados con datos diversos y evaluados continuamente para detectar sesgos, además de incluirse mecanismos de control que permitan identificar y corregir estos sesgos antes de que afecten decisiones de gran envergadura. La participación de terceros expertos independientes en estas auditorías ayudaría a garantizar que los algoritmos estén alineados con principios de equidad.

3. OPACIDAD ALGORÍTMICA Y EL PRINCIPIO DE NO MALEFICENCIA

El principio de no maleficencia exige que los desarrolladores de algoritmos no causen daño a los individuos. Sin embargo, la opacidad algorítmica hace que sea difícil identificar y corregir errores, lo que puede resultar en decisiones perjudiciales para los usuarios.

Recientes estudios sobre algoritmos de diagnóstico revelan frecuentes fallas en los sistemas, más la grave carencia de respuestas al demandar explicaciones claras cuando las recomendaciones son incorrectas, todo lo cual conlleva un serio riesgo de cometer errores médicos que comprometen la salud de los pacientes. Sus au-

tores argumentan que la opacidad algorítmica en dichos sistemas de diagnóstico es una amenaza directa a la seguridad del paciente, ya que las malas decisiones basadas en IA no se pueden corregir sin un entendimiento claro de los procesos subyacentes. Incluso para aquellos que cuestionan el valor real de la explicabilidad en IA clínica, lo hacen por su inestabilidad y su operatividad a nivel poblacional y no individual, limitando por ende su utilidad para decisiones clínicas. Por ello, sin descartar la explicabilidad, abogan como primer paso una validación rigurosa interna y externa de estos modelos. Es decir, en primera instancia evaluar su rendimiento en diferentes entornos, poblaciones y escenarios, como vía más confiable para garantizar seguridad y eficacia clínica, demostrando que el modelo sea sólido mediante validación poblacional y privada. Todo ello, mediante metodologías que ofrezcan transparencia real como evidencia de desempeño, auditorías independientes y supervisión continua del modelo, para así poder confiar en explicaciones que reflejen la lógica interna evitando sesgos (Ghassemi, Oakden-Rayner y Beam, 2021).

Así, frente a la antes mencionada XAI, buscando desarrollar sistemas de IA cuyos resultados puedan ser comprendidos e interpretados por los usuarios, el aumento del uso de algoritmos opacos de IA en áreas de alto riesgo, como la atención médica, ha acelerado la imperiosa necesidad de la categoría llamada "explicabilidad", para evitar graves riesgos y aumentar la confianza de los profesionales de salud y los pacientes en estos sistemas, por sobre todo en contextos críticos.

Para ello, y específicamente en el ámbito de la salud la más actualizada bibliografía demanda que la XAI debería enfocarse en la importancia de la transparencia y la interpretabilidad de los modelos algorítmicos categorizando su metodología en seis áreas: 1) Analizar la contribución de cada característica en las decisiones del modelo y su influencia en la predicción; 2) Explicar el comportamiento del modelo en conjunto; 3) Explicar la forma en que el algoritmo usa o aplica conceptos humanos; 4) Explicar la forma en que ciertos modelos simples se implementan como aproximación de modelos complejos; 5) Identificar las contribuciones en los datos provenientes de imágenes y 6) Explicar comprensiblemente todos los anteriores puntos para los usuarios no expertos, destacando su rol en decisiones clínicas críticas (Sadeghi y otros, 2024).

Estos seis lineamientos, como criterio de transparencia, permitirán a los profesionales de la salud comprender qué factores específicos, como síntomas o resultados de pruebas, contribuyen a un diagnóstico particular. Proporcionará también una visión general del modelo completo en lugar de centrarse en un solo caso, identificando patrones en poblaciones o subgrupos específicos, lo cual es útil para estudios poblacionales en salud o para comprender tendencias en grandes con-

juntos de datos clínicos. Ayudará además a identificar patrones clínicos complejos, como la sensibilidad de ciertas características a diagnósticos específicos. Hará más comprensible los árboles de decisión facilitando la interpretación sin renunciar a la precisión, pudiendo explicar decisiones individuales en sistemas complejos sin comprometer la fiabilidad de las predicciones. Se podrán identificar regiones específicas en imágenes médicas, como radiografías, ecografías o tomografías, que son relevantes para la decisión del modelo, permitiendo a los médicos validar visualmente los resultados, por ejemplo, al identificar áreas afectadas en imágenes de diagnóstico. Por último, facilitará al mismo tiempo la comprensión a usuarios no expertos, lo cual es esencial para la comunicación con pacientes y profesionales no técnicos. Estos seis lineamientos aplicados sistemática y metodológicamente, contribuyen a lograr que las decisiones de IA sean transparentes y de fácil interpretación para fomentar la confianza y la adopción en entornos médicos.

4. LA NECESIDAD DE TRANSPARENCIA ALGORÍTMICA CONTEXTUALIZADA Y SUS MECANISMOS

Con lo mencionado hasta aquí, resulta claro que la toma de decisiones algorítmicas no sólo influye en decisiones puntuales, sino que desencadena otras acciones y comportamientos que retroalimentan el sistema, creando una dinámica que amplifica sus efectos, generando consecuencias imprevistas si no se implementan efectivos mecanismos para lograr dicho monitoreo. Por ello, no basta con exigir la divulgación de la existencia y uso de un algoritmo para determinada aplicación, sino que es crucial considerar qué información se difunde, cómo se comunica y a quién está dirigida como método de transparencia. Y ello se aplica a toda utilización de sistemas algorítmicos, sea en medicina, seguridad, justicia, educación, entretenimiento o en cualquier otra plataforma de medios sociales o de recomendación de noticias, ya que tienen un impacto que va más allá de la simple selección de contenido. Estos sistemas pueden perpetuar la desinformación o fomentar la polarización social, al priorizar contenidos que generan más interacción sin que se tenga en cuenta la calidad y veracidad de la información. Esto muestra cómo las decisiones algorítmicas se propagan a través de un ecosistema de datos, decisiones y comportamientos de usuarios, impactando de manera acumulativa.

Pero en sectores críticos como la salud, se ha visto cómo un error algorítmico en la toma de decisiones puede no sólo afectar al paciente directamente, sino también influir en la asignación de recursos, en la priorización de tratamientos y el desarrollo de políticas de salud pública.

Es por ello que, la actual bibliografía especializada propone que además de las antes mencionadas seis categorizaciones para implementar la transparencia algorítmica, esta debe ser además entendida de manera diferenciada según el contexto en que se aplique, ya que no todas las audiencias necesitan el mismo tipo de información ni el mismo nivel de detalle. El enfoque debe ser pragmático, balanceando la necesidad de comprensión por parte del público con la viabilidad técnica de la divulgación. En el análisis sobre cualquiera de los algoritmos de salud y judiciales mencionados, la simple divulgación de que está siendo utilizado no es suficiente para cumplir con los principios de transparencia. Los médicos y pacientes, jueces, abogados y partes implicadas necesitan información detallada sobre los criterios utilizados por el algoritmo, para generar los resultados pretendidos y su margen de error. De lo contrario, las decisiones basadas en el algoritmo carecen de un sustento verificable, lo que compromete los principios bioéticos mencionados además de los propios deontológicos de cada profesión.

5. TRANSPARENCIA RESPECTO DEL “QUÉ” Y DEL “CÓMO” EN LOS ALGORITMOS.

Definida la transparencia como la disponibilidad de información respecto de un agente permitiendo a otros monitorear los trabajos o ejecuciones de aquel (Meijer, 2014; Fox, 2010), básicamente la transparencia se trata de información y su relación con el procedimiento y el resultado. Por ello, la transparencia algorítmica debe considerarse desde dos perspectivas complementarias: la transparencia de los resultados y la transparencia del proceso. Ambos tipos de transparencia responden también a diferentes necesidades y audiencias, y se enfrentan a desafíos distintos.

La transparencia de los resultados hace referencia a la difusión y comunicación de las decisiones, recomendaciones o predicciones que produce un sistema algorítmico. En los contextos mencionados como la salud o la justicia, el acceso a esta información permite a las partes afectadas conocer los efectos específicos de las decisiones algorítmicas sobre sus vidas y derechos. Sin una explicación clara del “cómo” o la forma en que se generan las puntuaciones, calificaciones o variables que resultan en un índice, el “qué” carecerá de sustento para proporcionar justicia o equidad.

Por ello, se deberá proporcionar a los usuarios una interfaz comprensible donde puedan ver de forma clara y detallada los resultados del algoritmo y cómo afectan su caso particular. Resultados técnicos que deberán traducirse en información

clara y útil, entendible para los usuarios finales, sean profesionales, pacientes o toda parte interesada.

La transparencia del proceso, por otro lado, implica comunicar y difundir la forma en que se diseña, desarrolla y opera el sistema algorítmico, incluyendo la lógica detrás de sus cálculos, el origen de los datos utilizados y los procedimientos de ajuste o entrenamiento. Este aspecto de la transparencia es crucial para una evaluación ética completa, ya que permite analizar si los métodos utilizados en el desarrollo y entrenamiento del algoritmo cumplen con los principios de justicia y no maleficencia.

La falta de transparencia sobre el proceso de entrenamiento del algoritmo ha suscitado frecuentemente críticas por utilizar bases de datos sesgadas o parciales, afectando desproporcionadamente a ciertos grupos sociales. Así, no sólo se debe atender a las decisiones que representan el "qué", sino también a la falta de transparencia en el proceso de desarrollo y entrenamiento, es decir, el "cómo", porque dificulta detectar y corregir estos sesgos. Para ello, las auditorías llevadas a cabo por terceros independientes, sobre los datos y el diseño del modelo algorítmico permiten identificar y mitigar los sesgos en las primeras etapas del desarrollo. Luego, las compañías de desarrollo de IA deberían regularse bajo normativas debiendo comunicar a las entidades encargadas de supervisión y control, los orígenes de los datos y los métodos empleados en el desarrollo del algoritmo, explicando cómo fueron seleccionados, depurados y procesados. Y ello, bajo una documentación exhaustiva del diseño, ajustes y actualizaciones del algoritmo, siendo accesible a profesionales capacitados en ética y auditoría tecnológica.

Se observa así que ambos enfoques de transparencia, sobre el qué y el cómo, son complementarios y necesarios para crear un marco de responsabilidad efectivo para luego posibilitar una rendición de cuentas. Mientras que la transparencia del "qué" permite a los usuarios conocer el impacto de las decisiones algorítmicas, la transparencia del "cómo" es fundamental para que reguladores, expertos y auditores comprendan y evalúen los principios y métodos empleados en el algoritmo.

Un sistema de IA que prediga la probabilidad de éxito de distintos tratamientos debe, por un lado, hacer accesibles los resultados a los médicos y pacientes para que tomen decisiones informadas, transparentando el "qué". Al mismo tiempo, debe ser auditado y documentado en cuanto a sus bases de datos, ajustes y modificaciones, para que se entienda el proceso de predicción, transparentando el "cómo". Este enfoque completo ayuda a mitigar riesgos, como los frecuentes sesgos o informaciones parciales o desactualizadas que resultan en serios errores en las recomendaciones de tratamiento.

De aquí, puede concluirse que la transparencia algorítmica no sólo debe referir a los resultados y a los procesos, sino que además no puede ser total ni absoluta, debido a la complejidad de los sistemas y la necesidad de también proteger la propiedad intelectual. Sin embargo, se pueden implementar mecanismos efectivos que logren un equilibrio entre la transparencia y los intereses comerciales. En particular, la transparencia del "qué" empodera a los usuarios afectados, mientras que la transparencia del "cómo" permite a los expertos evaluar y verificar los parámetros bioéticos y legales del algoritmo. Al adoptar ambos enfoques, se puede promover un uso responsable de los algoritmos que respete los derechos y la dignidad de los individuos.

6. SUGERENCIAS PARA UNA TRANSPARENCIA EFECTIVA MEDIANTE UN ENFOQUE MULTINIVEL

La sociedad debe saber qué sistemas algorítmicos se están utilizando y en qué contextos. Esta divulgación puede hacerse a través de portales de transparencia o informes anuales. Dicha información deberá contener criterios de explicabilidad dirigida a usuarios expertos, donde aquellos profesionales directamente involucrados necesitan explicaciones más detalladas sobre los factores que influyen en las decisiones algorítmicas y cómo se ponderan los diferentes datos. Un sistema de auditorías independientes, deberá tener acceso periódico a los detalles técnicos y códigos para verificar el comportamiento del algoritmo y su alineación con criterios bioéticos y legales.

Cabe destacar que la transparencia no implica que toda la información sobre el funcionamiento de los algoritmos debe ser divulgada al público en general, ya que hacer público excesivos detalles técnicos puede resultar contraproducente, dado que el público puede no estar capacitado para entender aspectos complejos de la programación algorítmica, confundiendo o malinterpretando la información. Además, se debe respetar el derecho a la propiedad intelectual del desarrollador de los algoritmos. Nicholas Diakopoulos explica que el límite para ello es el mismo que ocurre en las inspecciones de las cocinas de los restaurantes, donde no son los comensales sino los expertos delegados por parte de entidades gubernamentales a cargo de bromatología y salubridad, quienes evalúan la limpieza, la seguridad alimentaria y otros aspectos del establecimiento para asegurar que cumpla con los estándares establecidos para habilitar la actividad gastronómica. Sin embargo, dichos expertos no demandan de los restaurantes que les revelen sus recetas o secretos comerciales para demostrar que están cumpliendo con las normativas que regulan el servicio gastronómico. En este contexto, la transparencia se refie-

re a proporcionar suficiente información sobre las prácticas del restaurante tal como la higiene y la manipulación de alimentos, sin comprometer su propiedad intelectual.

De manera similar, la transparencia en los algoritmos de IA debería centrarse en la explicabilidad de cómo estos algoritmos toman decisiones y en los datos que utilizan, sin necesidad de revelar su "receta" o los detalles técnicos internos. Esto permitiría a los usuarios y reguladores comprender cómo funcionan los algoritmos y asegurar que operan dentro de una normativa que garantiza el cumplimiento de estándares legales, bioéticos y de responsabilidad, sin develar información que podría ser sensible o comercialmente competitiva. La idea es fomentar la confianza en los sistemas de IA mediante la implementación de estándares de transparencia que no comprometan la innovación o la privacidad. Aquella analogía con el restaurante ayuda a enfatizar la importancia de un equilibrio entre la transparencia necesaria para la rendición de cuentas y la protección de los intereses comerciales y técnicos en el ámbito de la inteligencia artificial (Diakopoulos, 2016; 2019).

Por ello, se sugiere la creación de comités de expertos independientes que, con un acceso privilegiado a los algoritmos, puedan evaluar su desempeño y emitir dictámenes que además ayuden tanto a los usuarios finales como a los responsables de la política pública a comprender los riesgos y limitaciones sin comprometer los secretos comerciales. De esta manera, la divulgación puede enfocarse en garantizar que los principios jurídicos, bioéticos y los derechos de los individuos sean respetados, sin comprometer la viabilidad comercial o la competitividad de las empresas tecnológicas.

Básicamente, el acento radica en que la transparencia algorítmica debe implementarse de manera pragmática, considerando los diferentes niveles de acceso y comprensión de los implicados. Un enfoque matizado de la transparencia podría facilitar un mejor equilibrio entre los principios bioéticos y las demandas comerciales y técnicas. El establecimiento de mecanismos de supervisión externos, la participación de auditores independientes y la divulgación de criterios clave para el funcionamiento del algoritmo, son pasos cruciales para mitigar los riesgos bioéticos asociados con la opacidad algorítmica.

Pero para todo ello, y dado que la transparencia afecta directamente la rendición de cuentas, debe implementarse un marco para evaluar la responsabilidad en la toma de decisiones automatizadas, mediante una legislación proactiva, desarrollando un marco normativo que obligue a las empresas tecnológicas de desarrollo y entidades usuarias u operadores a hacer públicos los modelos algorítmicos y los datos utilizados para entrenarlos, al menos en los sectores críticos como la salud y

seguridad. En el marco de una regulación de políticas públicas, bien cabe la recomendación específica para crear estándares para la transparencia algorítmica y la implementación de auditorías regulares de los sistemas algorítmicos, para garantizar que cumplan con los principios normalizados sometiéndose a evaluaciones de impacto antes de su implementación, asegurando que se consideren no sólo la integridad de los principios bioéticos mencionados sino también derechos como la no discriminación, la privacidad y la no deshumanización de los procesos de toma de decisiones. A estos efectos, las instituciones deberían establecer comités de ética compuestos por expertos en bioética, inteligencia artificial y derechos humanos, quienes supervisen la creación y uso de algoritmos en sectores como la medicina, la educación y el derecho (Kroll y otros, 2017).

CONCLUSIÓN

Para evitar los daños y riesgos mencionados, es crucial que los sistemas algorítmicos sean diseñados bajo un marco normativo con criterios claros de explicabilidad, responsabilidad y rendición de cuentas, todo lo cual tiene como base la transparencia. Ello coadyuva a un enfoque de intervención humana tan significativa como esencial, lo cual demanda que los sistemas automáticos no deben ser la única autoridad en la toma de decisiones críticas. Los humanos deben poder supervisar, cuestionar y revocar las decisiones algorítmicas cuando sea necesario. Además, es fundamental establecer sistemas de responsabilidad algorítmica, donde los desarrolladores y operadores del algoritmo puedan ser responsabilizados acorde a lo que les corresponda, por resultados y más aún por decisiones incorrectas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Angwin, J., Larson, J., Mattu, S., y Kirchner, L. (2016). "Machine bias". ProPublica (Mayo, 23).

Cavallo, J. (2019). "Confronting the criticisms facing Watson for Oncology". The ASCO Post, 10 Sep.

Char, D. S., Shah, N. H., y Magnus, D. (2018). "Implementing machine learning in healthcare: Addressing ethical challenges". En *The New England Journal of Medicine*, 378(11), 981-983.

Diakopoulos, N. (2016). "Accountability in algorithmic decision-making". En *Communication of the ACM* 59, 2, pp. 56-62.

Diakopoulos, N. (2019). "Front Matter". En Diakopoulos N. (2019). *Automating the News: How Algorithms Are Rewriting the Media* (p. [i]-[vi]). Harvard University Press.

Fox, J. (2010). "The uncertain relationship between transparency and accountability". En *Development in Practice* 17 (4), 663-671.

Ghassemi, M., Oakden-Rayner, L, y Beam, A. (2021). "The false hope of current approaches to explainable artificial intelligence in health care". En *The Lancet Digital Health* 3 (11), e745-e750.

Kroll, J., Huey, J., Barocas, S., Felten, E., Reidenberg, J., Robinson, D. y YU, H. (2017). "Accountable algorithms". En *University of Pennsylvania Law Review*, 165, 633-705.

Meijer, A. (2014). "Transparency". En Bovens, M., Goodin, R., Shillemans, T. (2014). *The Oxford Handbook of Public Accountability*. OUP, pp. 507-524.

Obermeyer, Z., Powers, B., Vogeli, C., y Mullainathan, S. (2019). "Dissecting racial bias in an algorithm used to manage the health of populations". En *Science*, 366(6464), 447-453.

Obermeyer, Z., y Emanuel, E. J. (2016). "Predicting the future-big data, machine learning, and clinical medicine". En *The New England Journal of Medicine*, 375(13), 1216-1219.

O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. Crown Publishing Group.

Sadeghi, Z., Alizadehsani, R., Akif, M., Kausar, S., Rehman, R., Mahanta, P., Kumar Bora, P., Almasri, A., Alkhawaldeh, R. Hussain, S., Alatas, B., Shoeibi, S. Moosaei, H., Hladik, M., Nahavandi, N., Pardalos, P. (2024). "A review of explainable artificial intelligence in healthcare". En *Computers and Electrical Engineering*, 118 (A), 1-20.

Taeyoung P., Philip G., Chang-Hee K., Kwang Taek K., Kyung J. C., Tea Beom K., Han J., Sang Jin Y., Jin Kyu O. (2023). "Artificial intelligence in urologic oncology: the actual clinical practice results of IBM Watson for Oncology in South Korea". En *Prostate International*, 11(4), 218-221.

Zou FW, Tang YF, Liu CY, Ma JA, Hu CH. (2020). "Concordance study between IBM Watson for Oncology and real clinical practice for cervical cancer patients in China: A retrospective analysis". En *Frontiers in Genetics*, 11(200), 2-8.

BIOÉTICA E INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN LA EVALUACIÓN DE TECNOLOGÍAS SANITARIAS DE ARGENTINA

CONFERENCIA EN LA
I JORNADA BIOÉTICA
E INTELIGENCIA ARTIFICIAL:
DESAÍOS Y PERSPECTIVAS.
MESA 1 “TECNOLOGÍAS
MODELADAS POR DATOS
EN SALUD”

Fecha de recepción: 28/05/2025

Fecha de aceptación: 30/06/2025

MANUEL DONATO

<https://orcid.org/0000-0002-5949-3845>

Contacto: farmdonatomanuel@gmail.com

- Especialista en Farmacia Hospitalaria
Magíster en Efectividad Clínica
Investigador y docente en el Centro de
Evaluación de Tecnologías Sanitarias, Acceso
e Innovación (CETSAI), Universidad ISALUD.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
Ex-director de la Comisión Nacional de
Evaluación de Tecnologías Sanitarias y
Excelencia Clínica (CONETEC)

RESUMEN

La Comisión Nacional de Evaluación de Tecnologías Sanitarias y Excelencia Clínica (CONETEC) en el Ministerio de Salud de Argentina es el organismo estatal para la Evaluación de Tecnología Sanitaria (ETESA). La CONETEC determina el "valor" de las tecnologías y realiza recomendaciones de cobertura mediante criterios clínicos, económicos, éticos y de salud pública, bajo procedimientos explícitos con calidad metodológica, transparencia y participación multidisciplinaria. El presente artículo resume la exposición de la CONETEC en la I Jornada Bioética e Inteligencia Artificial de la Universidad Católica Argentina de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, sobre las buenas prácticas para la bioética y el potencial impacto de la Inteligencia Artificial (IA) en la ETESA de Argentina. Sección de la Conferencia: La Mesa de pacientes de la CONETEC está permanentemente conformada por cuatro representantes de Organizaciones de pacientes por enfermedades oncológicas, crónicas no transmisibles, poco frecuentes, y transmisibles, entre otros participantes no permanentes. Entre sus actividades se destaca la participación en la Mesa técnica, que determina el "Impacto en la equidad" de las tecnologías, donde se debe hacer frente a dilemas éticos. Las nuevas tecnologías con sistemas de

ABSTRACT

The National Commission for the Health Technology Assessment and Clinical Excellence (CONETEC) within the Argentine Ministry of Health is the state agency for Health Technology Assessment (HTA). CONETEC determines the "value" of technologies and makes coverage recommendations based on clinical, economic, ethical, and public health criteria, following explicit procedures with methodological quality, transparency, and multidisciplinary participation. This article summarizes CONETEC's presentation at the 1st Bioethics and Artificial Intelligence Conference held at the Catholic University of Argentina in Buenos Aires, on good practices for bioethics and the potential impact of Artificial Intelligence (AI) in HTA in Argentina. Conference Section: The CONETEC Patient Roundtable is permanently comprised of four representatives of patient organizations for oncological, chronic non-communicable, rare, and communicable diseases, among other non-permanent participants. Among its activities, its participation in the Technical Roundtable, which determines the "Equity Impact" of technologies, stands out, where ethical dilemmas must be addressed. New technologies with AI systems are tools with the potential to improve HTA, but they also have implications for

IA son herramientas con el potencial de mejorar la ETESA pero con implicancias en la Bioética que debemos tener en cuenta. Conclusiones: El futuro de la ETESA en Argentina se presenta desafiante con el avance de la IA, pero tiene como punto de partida un organismo con experiencia y criterios éticos que es una política de Estado.

Palabras clave: Evaluación de la Tecnología Biomédica; Inteligencia Artificial; Bioética.

Bioethics that we must consider. Conclusions: The future of HTA in Argentina is challenging with the advancement of AI, but it is based on an organization with experience and ethical criteria, which is a state policy.

Keywords: Assessment, Biomedical; Artificial intelligence; Bioethics.

INTRODUCCIÓN

En el año 2020 un grupo de investigadores, en consulta con diferentes organismos a nivel mundial, lograron definir a la Evaluación de Tecnologías Sanitarias (ETESA) como un proceso sistemático y multidisciplinario que determina el “valor” de una tecnología sanitaria (por ejemplo: medicamentos, dispositivos médicos, métodos diagnósticos, etc.) a lo largo de su ciclo de vida, considerando aspectos clínicos, sociales, económicos, éticos y organizacionales.¹ Añadieron que su objetivo principal es proporcionar evidencia objetiva y confiable para apoyar la toma de decisiones en salud. Sin embargo, se sabe que en el campo de la salud los presupuestos no son ilimitados y los tomadores de decisión enfrentan continuamente dilemas éticos que tienen que ver con la asignación de los recursos disponibles, como es el caso de invertir en un medicamento de alto precio con incertidumbre sobre sus beneficios o restringir la cobertura de un dispositivo en personas que no cumplen determinados criterios clínicos, etc.

Para hacer más eficientes estas decisiones en salud y reducir al mínimo posible cualquier tipo de sesgo (eliminarlos por completo es imposible debido a nuestra condición humana), en las últimas décadas, equipos de investigación interdisciplinarios de ETESA —tanto del ámbito de la salud como de otros campos— han producido avances metodológicos y se han desarrollado novedosas herramientas para procesar y valorar la evidencia científica. Estas no solo fortalecen la capacidad de investigación sobre aspectos clínicos o económicos, sino que aún

más importante, mejoran nuestra comprensión sobre los valores y preferencias de las personas destinatarias de las tecnologías sanitarias y la sociedad. De esta forma la ETESA se ha convertido en una herramienta de alta calidad metodológica, plural y con capacidad de adaptarse a las necesidades de los tomadores de decisiones en salud sobre diversas tecnologías, condiciones de salud y contextos. Estos avances hoy tienen la posibilidad de potenciarse a través del empleo de la Inteligencia Artificial (IA), que promete cambiar la forma de la atención, y donde la ETESA está proponiendo marcos éticos y de investigación explícitos para su implementación en salud.

Los ámbitos de aplicación de la ETESA se extienden por el sector de la salud público y privado, nacional y provincial, países de altos y bajos ingresos, países con sistemas únicos de salud o fragmentados como el argentino, etc. En las últimas dos décadas organismos públicos y privados de Argentina han acompañado el desarrollo de la ETESA a nivel mundial, como también han impulsado la creación de un organismo estatal a nivel nacional que emita recomendaciones para ordenar la cobertura de tecnologías sanitarias y hacer un uso eficiente de los recursos. En el año 2018 se crea por Resolución Ministerial la Comisión Nacional de Evaluación de Tecnologías de Salud (CONETEC) y se inaugura una exitosa política pública que continúa hasta la actualidad.² En su fase inicial la CONETEC logró incluir efectivamente a diferentes actores del sistema sanitario y publicar documentos referentes a la estructura, funcionamiento y metodología adoptada, junto con ocho informes de ETESA.³

Recientemente en el año 2023, el poder ejecutivo nacional ha jerarquizado el funcionamiento y alcance de esta comisión, y la ha renombrado como la Comisión Nacional de Evaluación de Tecnologías Sanitarias y Excelencia Clínica (CONETEC).⁴ Mediante un Decreto, la CONETEC es un nuevo organismo desconcentrado del Ministerio de Salud Nacional, donde sus recomendaciones ahora tienen carácter vinculante para este Ministerio y sus organismos descentralizados y desconcentrados, manteniendo la perspectiva de su análisis y alcance para los tres subsectores. Hoy en día la CONETEC ha publicado sus manuales de procedimientos y metodológicos para el conocimiento de toda la sociedad y ha aumentado considerablemente su producción científica, destacándose su independencia, participación multidisciplinaria y transparencia.

Como director ejecutivo de la CONETEC el 16 de octubre de 2024 fui invitado a disertar en la I Jornada Bioética e Inteligencia Artificial bajo el lema "Desafíos y Perspectivas" en la sección llamada "Tecnologías Modeladas Por Datos En Salud", que se realizó en la Universidad Católica Argentina de la Ciudad Autónoma de

Buenos Aires. Esta publicación resume mi intervención sobre las buenas prácticas para la bioética y el potencial impacto del rápido desarrollo de la IA sobre la ETESA en la CONETEC.

SECCIÓN DE LA CONFERENCIA

Especialmente mi disertación se centró en explicar la estructura y funciones de la Mesa de pacientes en la CONETEC, que junto con la participación de la Defensoría del Pueblo de la Nación, velan por la transparencia de los procedimientos y colaboran a que los mismos se rijan por los principios fundamentales de la bioética. También describí como la CONETEC evalúa y define el "Impacto en la equidad" de las tecnologías en su marco de valor explícito, y reflexioné sobre la irrupción de la IA en el campo de la salud y los desafíos que se le presentan a la comisión, o el organismo que en el futuro la reemplace, para acompañar estos avances.

Mesa de pacientes de la CONETEC

Con el objetivo de diseñar políticas sanitarias hacia la integración del sistema sanitario argentino y realizar recomendaciones justas que garanticen una distribución equitativa de los recursos y el acceso a la salud, la CONETEC se organizó en seis Mesas de Trabajo que están coordinadas por su Dirección ejecutiva: Mesa de pacientes, Mesa de priorización, Mesa técnica, Mesa de recomendaciones, Mesa de transparencia y Mesa de investigadores. Las mismas están integradas por representantes del Ministerio de Salud Nacional, del Consejo Federal de Salud (CO.FE.SA.), de la Superintendencia de Servicios de Salud (SSS), de la Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos y Tecnología Médica (ANMAT), del Instituto Nacional de Servicios Sociales para Jubilados y Pensionados (PAMI-INSSJP), Obras Sociales Nacionales, Consejo de Obras y Servicios Sociales Provinciales de la República Argentina (COSSPRA), Empresas de Medicina Prepaga, instituciones académicas independientes de ETESA, Sociedades de profesionales, la Defensoría del Pueblo de la Nación y Organizaciones de pacientes.³

Particularmente, la Mesa de pacientes está conformada de forma permanente por cuatro representantes de Organizaciones de pacientes por enfermedades oncológicas, crónicas no transmisibles, poco frecuentes, y transmisibles. Estos representantes son propuestos y elegidos a través de una votación pública por las organizaciones legalmente establecidas de pacientes en Argentina, y tiene un mandato de 24 meses con posibilidad de una sola reelección.³ Además de éstos, la Mesa de pacientes se compone de pacientes expertos en la patología o tecnología

a evaluar, pacientes no agrupados en organismos, cuidadores y defensores de pacientes, todos ellos son convocados oportunamente según el caso a pedido de los integrantes de la CONETEC.³

Los cuatro representantes de Organizaciones de pacientes en la CONETEC tienen el desafiante objetivo de brindar la perspectiva, valores y preferencias de los pacientes de Argentina sobre el trabajo de la CONETEC. Esto lo hacen recabando información y vivencias de los pacientes para exponerlo en las reuniones con otras Mesas de trabajo, como la de priorización, la técnica, de recomendaciones y de transparencia, junto a los mencionados representantes de la salud. Particularmente en la CONETEC —a diferencia de otros organismos gubernamentales de ETESA en el resto del mundo—, éstos representantes tienen tanto voz como voto en la Mesa técnica, que asigna el "valor" de la tecnología, y voz en la Mesa de recomendaciones, que decide si una tecnología será cubierta o no. Esto les confiere a los representantes de pacientes en Argentina una intervención activa a la hora de analizar y definir la asignación de los recursos sanitarios. Mientras que asegura que la CONETEC emita recomendaciones con perspectiva multidisciplinaria, basadas en la mejor evidencia disponible y teniendo en cuenta los principios fundamentales de la bioética para la autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia.

"Impacto en la equidad" de la CONETEC

La mencionada Mesa técnica debe asignar el "valor" de la tecnología según cinco dominios, que son la "Certeza en la evidencia" (¿Qué confianza tenemos en los estudios incluidos?), el "Beneficio clínico" (¿Cuál es la magnitud de los efectos deseables e indeseables en el paciente?), el "Impacto económico" (¿Cuál es la costo-efectividad e impacto presupuestario para Argentina?), el "Impacto en la salud pública" (¿Cuál es el impacto en la salud pública para Argentina?) y el "Impacto en la equidad" (¿Cuál es el impacto en la equidad para el paciente?).

La inequidad en salud se define como las diferencias evitables en salud que se consideran injustas o inequitativas, y los tomadores de decisiones pueden aliviar o empeorar estas desigualdades sanitarias.⁵ El "Impacto en la equidad" de la CONETEC es un dominio que tiene como objetivo anticipar si la decisión de cobertura sobre la tecnología amplía o reduce las brechas de inequidad existentes para el destinatario, como así también para el resto de los usuarios del sistema de salud. Como se mencionó la CONETEC es un espacio de amplio debate entre actores del sistema sanitario muy distintos entre sí, pero que tiene muy en cuenta los dilemas morales comprendidos en la bioética a la hora de determinar el "valor" de una tecnología sanitaria y posterior recomendación de cobertura.

Siguiendo este razonamiento, para el análisis de la equidad la CONETEC generó un marco de trabajo explícito, transparente y participativo que explora y analiza los determinantes sociales de la salud en Argentina.³

El "Impacto en la equidad" utiliza la metodología propuesta por el grupo internacional GRADE (su sigla del inglés, *Grading of Recommendations Assessment, Development and Evaluation*).^{6,7} La misma define los indicadores de desventajas sociales con el acrónimo PROGRESS+Plus: Place of residence (Lugar de residencia), Race (Raza/etnia/cultura/idioma), Occupation (Ocupación), Gender/sex (Género/sexo), Religion (Religión), Education (Educación), Socioeconomic status (Nivel socioeconómico o Social capital (Capital social) y Plus que son otras características como la edad, discapacidad, orientación sexual, situaciones que dependen del tiempo y las relaciones. El trabajo de la CONETEC consta en identificar estos determinantes sobre los pacientes destinatarios de la tecnología a través de búsquedas de evidencia y consultas públicas a la sociedad, junto con valorar con un panel multidisciplinario –que incluye a los representantes de pacientes– como la decisión de cobertura influye sobre los mismos. La CONETEC es el único organismo de ETESA en el mundo que explicita la equidad en su marco de valor y su análisis consciente ha logrado que se recomiende la cobertura de medicamentos de muy alto precio, con evidencia que presentaba incertidumbre sobre sus beneficios, en grupos de personas vulnerables.

La IA y los desafíos para la ETESA en Argentina

Los ideales y principios del panel multidisciplinario de la CONETEC, sin embargo, se hallan continuamente en tensión cuando se ponen en relieve las preferencias y valores de cada uno de los representantes del sistema sanitario argentino ante cada decisión de cobertura. Esto se pone de manifiesto principalmente a que cada actor expone su visión de la realidad del sector que representa, y porque no existe otro ámbito propiciado por el Estado Nacional que los reúna para una meta tan clara y con real impacto. En otro plano, mientras la CONETEC se asienta como política pública, los desarrolladores de la IA le están proponiendo a la humanidad que realice un nuevo salto tecnológico, donde en el campo de la salud existe mucho entusiasmo, que por el momento solo inquieta. Esta herramienta tecnológica tiene el potencial de cambiar la forma en la que pensamos la atención médica y el sistema sanitario en su conjunto, como también de pensar equivocadamente que se puede prescindir de las consideraciones éticas y del consenso entre personas reales.⁸

El Papa Francisco ponía las cosas en perspectiva argumentando que IA debe ser una herramienta más al servicio del ser humano, y no al revés. Añadía que "La IA

podría permitir una democratización del acceso al saber, el progreso exponencial de la investigación científica, la posibilidad de delegar a las máquinas los trabajos desgastantes; pero, al mismo tiempo, podría traer consigo una mayor inequidad entre naciones avanzadas y naciones en vías de desarrollo, entre clases sociales dominantes y clases sociales oprimidas, poniendo así en peligro la posibilidad de una cultura del encuentro y favoreciendo una cultura del descarte.⁹ Esta última frase habla claramente de los potenciales problemas para el acceso con equidad a estas herramientas, y los consecuentes sesgos con lo que "los ganadores" pueden entrenarlos. Para lidiar con estos riesgos hay que acompañar sin dudar los avances de la herramienta, intentando de que sea fácilmente accesible a la sociedad y que no prescinda del razonamiento humano.

Desde mi perspectiva actual, a corto plazo la IA tendrá dos puntos de contactos ineludibles con la ETESA. El primero como herramienta para agilizar la revisión sistemática, selección y análisis de la literatura científica, como también el manejo de grandes bases de datos, que deberán ser siempre cuidadosamente validados por los investigadores humanos.¹⁰ En Argentina la CONETEC ya cuenta con experiencias de éxito, ya que trabajó con la Fundación Epistemonikos en dos ETESA motorizadas por IA; mientras que el Centro Evaluación de Tecnologías Sanitarias, Acceso e Innovación (CETSAI) de la universidad ISALUD creó el Observatorio Argentino CETSAI para la Innovación Farmacéutica que utiliza IA para la revisión exhaustiva de literatura no publicada.^{11,12} El segundo punto de contacto será como tecnología sanitaria *per se* a evaluar, donde existen diferentes investigadores de ETESA que pretender impulsar metodologías ajustadas a esta nueva realidad.^{13,14} Entre los nuevos desarrollos de tecnologías con sistemas de IA hoy en día se pueden mencionar la aparición de métodos de diagnósticos más rápidos y precisos, el avance hacia una medicina personalizada y atención remota, entre otros.¹⁵ Estas tecnologías aún no han tenido una implementación real en el campo de la salud de Argentina pero sin lugar a dudas lo harán.

Conclusiones

La participación de la CONETEC en la I Jornada Bioética e Inteligencia Artificial bajo el lema "Desafíos y Perspectivas" en la sección llamada "Tecnologías Modeladas Por Datos En Salud" sirvió para detallar, cómo reflexionar en código de bioética, el trabajo del organismo y la irrupción de la IA en la ETESA ante el auditorio de la prestigiosa casa de estudios. Se llegó a la conclusión que la IA traerá importantes avances como desafíos al trabajo de la ETESA. Para ello, la CONETEC y las Organizaciones de ETESA de Argentina deberán adoptar rápidamente la herramienta, velando por la transparencia de los procedimientos e impulsando que los mismos se rijan por los principios fundamentales de la bioética. La experiencia de la CONETEC para la toma de decisiones en salud basadas en evidencia, transparencia y consenso multidisciplinario, son un gran punto de apoyo para maximizar el impulso que brindará la IA a la toma de decisiones en salud para Argentina.

Conflictos de interés: Ninguno para declarar.

PUNTOS CLAVE

Conocimiento actual.

La Evaluación de Tecnología Sanitaria (ETESA) es un proceso sistemático y multidisciplinario que evalúa el "valor" de una tecnología sanitaria (por ejemplo: medicamentos, dispositivos médicos, métodos diagnósticos, etc.) a lo largo de su ciclo de vida, considerando aspectos clínicos, sociales, económicos, éticos y organizacionales. La Inteligencia Artificial (IA) tiene el potencial de mejorar las ETESA y la salud a la población, pero también presenta desafíos especialmente sobre aspectos éticos.

Contribución del artículo al conocimiento actual.

La Comisión Nacional de Evaluación de Tecnologías Sanitarias y Excelencia Clínica (CONETEC) en el Ministerio de Salud tiene procedimientos explícitos que garantizan la calidad técnica, la transparencia, participación multidisciplinaria y la inclusión de aspectos éticos. Su forma de trabajo y experiencia puede ser utilizada para responder a los desafíos que nos propone la IA en el campo de la salud en Argentina.

REFERENCIAS

1. O'Rourke B, Oortwijn W, Schuller T, the International Joint Task Group. The new definition of health technology assessment: A milestone in international collaboration. *Int J Technol Assess Health Care*. 2020;36(3):187-190. doi:10.1017/S0266462320000215
2. Ministerio de Salud de la Nación. Resolución 623/2018. Argentina.gob.ar. 2018. Accessed May 15, 2025. <https://www.argentina.gob.ar/>
3. Comisión Nacional de Evaluación de Tecnologías Sanitarias y Excelencia Clínica (CONETEC). Ministerio de Salud de la Nación. Argentina.gob.ar. 2025. Accessed May 15, 2025. <https://www.argentina.gob.ar/salud/conetec>
4. Boletín Oficial República Argentina - Comisión Nacional de Evaluación de Tecnologías Sanitarias y Excelencia Clínica (CONETEC) - Decreto 344/2023. 2023. Accessed May 15, 2025. <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/289801>
5. Organización Mundial de la Salud / Organización Panamericana de la Salud. Determinantes sociales de la salud. 2025. Accessed May 15, 2025. <https://www.paho.org/es/temas/determinantes-sociales-salud>
6. Pottie K, Welch V, Morton R, et al. GRADE equity guidelines 4: considering health equity in GRADE guideline development: evidence to decision process. *J Clin Epidemiol*. 2017;90:84-91. doi:10.1016/j.jclinepi.2017.08.001
7. Akl EA, Welch V, Pottie K, et al. GRADE equity guidelines 2: considering health equity in GRADE guideline development: equity extension of the guideline development checklist. *J Clin Epidemiol*. 2017;90:68-75. doi:10.1016/j.jclinepi.2017.01.017
8. Carapinha JL, Botes D, Carapinha R. Balancing innovation and ethics in AI governance for health technology assessment. *J Med Econ*. 2024;27(1):754-757. doi:10.1080/13696998.2024.2352821
9. Participación del Santo Padre Francisco en el G7 en Borgo Egnazia (14 de junio de 2024) | Francisco. Accessed May 16, 2025. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html>
10. Generative Artificial Intelligence for Health Technology Assessment: Opportunities, Challenges, and Policy Considerations: An ISPOR Working Group Report - PubMed. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/39536966/>

11. Epistemonikos: El más rápido y confiable buscador de evidencia en salud. Accessed May 16, 2025. <https://www.epistemonikos.org/es/>
12. 12. Observatorio Argentino CETSAI para la Innovación Farmacéutica. Centro de Evaluación de Tecnologías Sanitarias, Acceso e Innovación (CETSAI). Universidad ISALUD. Accessed May 16, 2025. <https://cetsai.isalud.edu.ar/>
13. Di Bidino R, Daugbjerg S, Papavero SC, Haraldsen IH, Cicchetti A, Sacchini D. Health technology assessment framework for artificial intelligence-based technologies. *Int J Technol Assess Health Care*. 2024;40(1):e61. doi:10.1017/S0266462324000308
14. Farah L, Borget I, Martelli N, Vallee A. Suitability of the Current Health Technology Assessment of Innovative Artificial Intelligence-Based Medical Devices: Scoping Literature Review. *J Med Internet Res*. 2024;26:e51514. doi:10.2196/51514
15. Uwimana A, Gnecco G, Riccaboni M. Artificial intelligence for breast cancer detection and its health technology assessment: A scoping review. *Comput Biol Med*. 2025;184:109391. doi:10.1016/j.combiomed.2024.109391

EL LEGADO DEL PAPA FRANCISCO: DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

Fecha de recepción: 02/06/2025

Fecha de aceptación: 11/07/2025

ENRIQUE NUMA BANTI

ORCID: <https://orcid.org/0009 0001 2084 8899>

Contacto: enriquebanti@gmail.com

- Médico Especialista en Ginecología, Obstetricia y Medicina Legal
Doctor en Medicina por la Universidad de Buenos Aires
Magíster en Bioética por la Pontificia Universidad Católica Argentina
Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador
Profesor Adjunto de Bioética en la Carrera de Medicina de la Pontificia Universidad Católica Argentina
Profesor Adjunto de Deontología Médica de la Maestría de Bioética del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Católica Argentina
Docente Autorizado de Medicina Legal de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires
Miembro Titular de la Sociedad de Ginecología y Obstetricia de Buenos Aires
Miembro Titular de la Sociedad de Ética Médica de la Asociación Médica Argentina
Médico Forense de la Justicia Nacional (R)

RESUMEN

En el presente trabajo se relata una breve biografía intelectual del papa Francisco como continuador de las enseñanzas de San Ignacio de Loyola y su incorporación a los jesuitas. A partir de este punto comentamos la importancia del documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe llamado *Dignitas Infinita* aparecido en el año 2024 en el cual se estudia la dignidad del hombre desde sus orígenes remotos en Grecia hasta la época contemporánea. En el mismo, se destaca la importancia de conceptualizar la dignidad de la persona desde sus orígenes en Homero hasta la connotación que tiene en la actualidad. El estudio del documento nos permite arribar a las causas por las cuales se encuentra avasallada esa dignidad en los grupos más vulnerables y, a su vez, incorporada como sustento por la Bioética Personalista Ontológica para evitar la pérdida de esa dignidad inherente a todo ser humano.

Palabras clave: Loyola, Francisco, dignidad, bioética, principios.

ABSTRACT

This paper presents a brief intellectual biography of Pope Francis as a follower of the teachings of Saint Ignatius of Loyola and his incorporation into the Jesuits. From this point, we discuss the importance of the document of the Congregation for the Doctrine of the Faith, entitled *Dignitas Infinita*, published in 2024, which studies human dignity from its remote origins in Greece to the contemporary era. It highlights the importance of conceptualizing the dignity of the person from its origins in Homer to its current connotation. A study of the document allows us to understand the causes why this dignity is trampled on in the most vulnerable groups and, in turn, incorporates it as a basis for Ontological Personalist Bioethics to prevent the violation or loss of that dignity inherent to every human being.

Keywords: Loyola, Francisco, dignity, bioethics, principles.

INTRODUCCIÓN

Jorge Mario Bergoglio fue un jesuita argentino nacido en Buenos Aires en el barrio de Flores que incorporó el legado de siglos anteriores iniciado por Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. A partir de los valores morales ignacianos, ese legado fue transmitido a las generaciones posteriores de todos los jesuitas que se esparcieron por el mundo. Tuvieron como contexto inicial el Humanismo Renacentista que volvió su mirada a los griegos clásicos y puso el foco de atención en la dignidad del hombre. Inician su camino en el siglo XV en España con las órdenes religiosas que los Reyes Católicos comienzan a difundir junto a sus conquistas territoriales. Así surgen las comunidades orantes que toman como principio de toda acción el silencio y la contemplación de lo Divino.

Fue el momento de Pico della Mirandola¹ en su obra quien se encarga de recordar al hombre su naturaleza y su condición humana cuando pone en boca de Dios:

No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú mismo, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmes en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas².

En el año 1491, en un pueblo lejano de España específicamente en Azpeitia, nace Iñigo de Loyola y marcaría el comienzo de una especial espiritualidad que hunde sus raíces en una vocación por el prójimo y que se difundió por todo el mundo. Un brazo ejecutor fue el papa Francisco con un pensamiento lúcido y dedicado a la persona humana y a sus necesidades que se enfoca en un camino religioso destinado a custodiar la dignidad del hombre mediante el ejercicio de la praxis humana con una vida pastoral fecunda y llena de signos destinados a los hombres.

1 Giovanni Pico della Mirandola nació en el año 1463 y falleció en el año 1494. Fue un destacado filósofo y humanista del Renacimiento Italiano. Una de sus obras más importante fue "*Oratio de hominis dignitate*" o "*Discurso sobre la dignidad del hombre*".

2 Citado en: Reale, G.; Antiseri, D.; Historia del pensamiento filosófico y científico, España, editorial Herder, Tomo II, 2° edición, año 1988, p. 82.

HACIA EL CONCEPTO DE DIGNIDAD

En el camino de profundizar y recordar los alcances de la dignidad del hombre y su ejercicio efectivo en todas las etapas de su vida, en el transcurso del papado de Francisco, la Congregación para la Doctrina de la Fe se abocó a la redacción de una declaración denominada *Dignitas infinita*. Este documento constituye una exploración antropológica, filosófica, metafísica, y sustancialmente de la doctrina cristiana que tiene un alcance de fundamentos normativos acerca de la dignidad de las personas.

Por consiguiente, es conveniente precisar ¿a qué llamamos dignidad? Para ello recordemos que ya en Homero en sus poemas que datan del siglo VIII a. C. se hacía referencia a la dignidad cuando en la *Iliada* expresa "Que vergüenza, hombres sin dignidad, ¡admirables solo por la figura! ¿qué es de la jactancia con que nos gloriamos de ser valentísimos...que cada uno haría frente en la batalla a ciento y a doscientos troyanos?³". Este significado de la palabra dignidad es el equivalente a la *αρετή* (la *areté* como excelencia, el mérito) de las personas guerreras y valientes en el desempeño de un combate. Es el soldado de "gran valor". Más tarde, el griego antiguo utilizaba la palabra *αξία* (*axía*) para designar la estimación, la apreciación o la dignidad del hombre. Es Platón quien en su *Corpus* utiliza la palabra "dignidad", específicamente en el *Alcibíades I* con el sentido de destacar las virtudes morales como un modo de comportarse, como la nobleza o quien merece la estima y es respetuoso de los demás y de sí mismo⁴.

En forma posterior, en el Imperio Romano pasó a significar la actitud honorable y la forma moralmente correcta de comportarse del hombre bajo la estricta responsabilidad del cargo que ocupaba en la institución que representaba. Fue en el medioevo e inspirados por la Doctrina cristiana que Alberto Magno y Tomás de Aquino retoman el concepto de dignidad pero bajo la significación con sentido de valor personal por estar hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios.

En la Modernidad es con Kant quien dice que "La humanidad misma es una dignidad porque el hombre no puede ser tratado por ningún otro hombre como un simple medio sino siempre como un fin y en ello estriba su dignidad⁵". En el mismo sentido, este filósofo expresa que "En el reino de los fines todo tiene o

3 Homero, *Iliada*. Canto VIII, 234.

4 AAVV, *Dignidad*, Barcelona, Editorial Anthropos, Primera edición, año 2018, p. 23.

5 Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Edición de Manuel Sánchez Rodríguez, España, editorial Akal, 1ª Edición, año 2024, p.153.

bien un precio, o bien una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio siempre puede ponerse otra cosa como *equivalente*; por el contrario, lo que se eleva por encima de cualquier precio y, por lo tanto, no admite nada equivalente, tiene una dignidad⁶”.

Al mismo tiempo y desde este punto de vista, podemos decir que toda persona goza siempre de una dignidad inherente por su naturaleza humana racional por el cual nunca debe ser usado como un instrumento o medio para alcanzar otro fin sino que él siempre es un fin en sí mismo. Con el término dignidad se quiere enfatizar este derecho del hombre a ser considerado como un fin en sí mismo y nunca un fin intermedio para lograr los fines de los demás. Por eso el derecho a la dignidad personal está fundado sobre la base de un derecho natural e innato de todas las personas sin diferencia de elementos o características accidentales. Es una igualdad específica que tienen todas las personas por el simple hecho de ser desde el momento de la fecundación hasta la muerte. Es en la persona humana, como ente único, irrepetible e insustituible en el cual se reúnen la corporeidad, la espiritualidad, la afectividad, lo volitivo, la libertad, la sociabilidad, el lenguaje, la cultura, la historicidad y la identidad personal para establecer una relación con el mundo social. En ella se unifica la dignidad ontológica por el simple hecho de ser y existir, es el modo propio del ser humano asentada en su naturaleza racional y libre. Existe la dignidad moral que la persona va construyendo en el transcurso de su vida por medio de su libertad mediante sus acciones morales. Por ello, la dignidad hace referencia a determinada característica de la persona como una naturaleza racional infundiéndole un valor insustituible e inviolable desde el comienzo de la vida y hasta su finalización.

DIGNITAS INFINITA

En el Congreso del 15 de marzo del año 2019, la Congregación para la Doctrina de la Fe comenzó la redacción de un escrito sobre la necesidad de jerarquizar el concepto de dignidad de la persona humana bajo el papado de Francisco. Esta Declaración discurre y se articula en cuatro ejes temáticos que tienen como centro la dignidad humana. Ellos son:

Primer eje: Desarrollar una conciencia de la centralidad que presenta el tema de la dignidad humana.

6 Ídem, pp. 162-163.

Segundo eje: La Iglesia como factor de promoción y garante de la dignidad.

Tercer eje: La dignidad como fundamento de los derechos y deberes de los humanos.

Cuarto eje: Determinadas causales de violación a la dignidad humana.

Estos cuatro tópicos convierten a esta Declaración en una verdadera proclama de la Bioética Personalista Ontológica, por lo cual expondré algunas consideraciones acerca de estos capítulos a excepción del número dos que se refiere a lo exclusivamente teológico.

La centralidad progresiva del concepto de dignidad se establece, en la Declaración, por medio de una síntesis historiográfica donde comienza a brotar un esbozo de ella en la Antigüedad clásica. Sin embargo, el concepto de dignidad tiene una clara raíz desde una tradición que comienza a partir del Cristianismo, por eso "la Revelación bíblica muestra que todos los seres humanos presentan un dignidad intrínseca por estar creados a imagen y semejanza de Dios"⁷. El pensamiento filosófico antiguo junto al pensamiento cristiano de los primeros siglos y, en forma más profunda, durante el período medieval se fundieron en una *paideia*⁸ que consagró la noción de "persona". Es a partir de ahí que se "reconoce el fundamento metafísico de su dignidad como lo atestigua la palabra de Tomás de Aquino: 'persona es lo que significa en toda naturaleza es perfectísimo, lo que subsiste en la naturaleza racional'⁹". Esto último es lo que llamamos dignidad ontológica.

Con este último concepto, *Dignitas Infinita* expresa que la dignidad no la conceden los otros humanos ni tampoco es retirada por ellos sino que por el contrario "todos los seres humanos poseen la misma e intrínseca dignidad, independientemente de que sean capaces o no de expresarla adecuadamente"¹⁰. Al mismo tiempo, existe una dignidad moral por eso "aunque cada ser humano posee una dignidad inalienable e intrínseca desde el principio de su existencia como don irrevocable, depende de su decisión libre y responsable expresarla y manifestarla en plenitud o empañarla"¹¹. Igualmente, es muy importante señalar que la dig-

7 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dignitas Infinita*, Buenos Aires, Editorial Paulinas, 1° edición, año 2024, p. 21.

8 Para profundizar este tema ver: Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 12° Edición, año 2016.

9 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Op. Cit.*, p. 25.

10 *Idem*, p. 28.

11 *Idem*, p. 32.

nidad intrínseca u ontológica permanece inalterable en todo el transcurso de la vida de la persona y que no depende del obrar de ella sino del hecho de ser y, de este modo:

"permanece 'más allá de toda circunstancia' y su reconocimiento no puede depender en modo alguno del juicio de la capacidad de una persona para comprender y actuar libremente. [...] Solo mediante el reconocimiento de la dignidad intrínseca del ser humano que nunca puede perderse, desde la concepción hasta la muerte natural, puede garantizarse a esta cualidad un fundamento inviolable y seguro. [...] La única condición para que pueda hablarse de dignidad por sí misma inherente a la persona es que esta pertenezca a la especie humana¹²".

Siempre el "obrar" o ejercer determinadas funciones sigue al "ser" y por ello es igualmente digna la vida embrionaria, la del recién nacido, la del niño, la del joven, la del adulto y la del anciano independientemente que puedan o no ejercer funciones. Se reconoce de esta manera un debido respeto incondicionado a la dignidad de toda persona humana ínsita en su ser y sin distinción de las cualidades accidentales que presente. En este camino, la "dignidad humana no puede basarse en estándares meramente individuales ni identificarse con el bienestar psicofísico del individuo¹³".

Otro aspecto relevante en este tema es considerar la dignidad de la persona bajo la clave de "asumir obligaciones hacia los otros¹⁴" ya que el hombre no se encuentra en soledad sino inmerso en un entorno de otros humanos con los cuales se interrelaciona por el hecho "a la manera de Martín Heidegger" de ser-en-el-mundo. La sociabilidad hace que el hombre viva siempre y necesariamente de manera comunitaria y social y, por eso, Amengual dice que el hombre "vive en sociedad para realizar su libertad con responsabilidad, para ser él mismo, su propia individualidad [...] Caracterizando al hombre como ser social se quiere indicar que es esencialmente con otros, formando comunidad sociedad que es y se hace con otros y que esa relación es constitutiva de su ser¹⁵". En ese entramado de relaciones con los otros y por la propia naturaleza humana, el hombre debe asumir las obligaciones que tienden hacia las demás naturalezas como la vegetativa y la

12 Ídem, p. 36.

13 Ídem, p. 37.

14 Ídem, p. 39.

15 Amengual, G.; *Antropología Filosófica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1ª edición, año 2007, p. 147.

sensitiva cuidándolas y protegiéndolas. En las palabras del papa Francisco: "Precisamente por su dignidad única y por estar dotado de inteligencia, el ser humano está llamado a respetar lo creado con sus leyes internas [...] toda criatura posee su bondad y su perfección propia¹⁶".

El último capítulo de la Declaración hace referencia a las violaciones graves de la dignidad humana. En primer lugar coloca el **drama de la pobreza**, que "niega la dignidad de tantos seres humanos¹⁷"; el de **la guerra**, que "con su estela de destrucción y dolor atenta contra la dignidad humana a corto y a largo plazo [...] porque siempre es una derrota de la humanidad¹⁸"; el **trabajo de los emigrantes**, porque "su dignidad viene negada de sus países y su misma vida es puesta en riesgo porque no tienen los medios para crear una familia, para trabajar o alimentarse y una vez llegados a los países no son lo suficientemente dignos para participar de la vida¹⁹"; la **trata de personas**, bajo todos los aspectos de la explotación de adultos y de niños; los **abusos sexuales**, ya que sus víctimas son traumatizadas no solo en lo físico y psíquico sino también profundamente en su dignidad; la **violencia contra las mujeres**, porque constituye siempre "un escándalo" y muchas veces se presenta a las mujeres con una desigualdad de dignidad con respecto al varón; el **aborto**, donde la dignidad ontológica del embrión y del feto existe por ser una persona humana desde la fecundación hasta la muerte y por constituir la muerte de la persona por nacer; la **maternidad subrogada**, en la cual se lleva a cabo la violación de la dignidad en el niño gestado y en la mujer que subroga por medio de un utilitarismo que deriva en su cosificación y mercantilización que la trata como un medio y no como un fin en sí misma; la **eutanasia y en el suicidio asistido**, que "tiene la peculiaridad de utilizar un concepto erróneo de la dignidad humana para volverla contra la vida misma [...] las leyes que posibilitan la eutanasia se denominan a veces 'leyes de muerte digna'²⁰" y bajo el rótulo de "calidad de vida" se encubren muchos casos de eutanasia activa; el **descarte de personas con discapacidad**, mediante la selección embrionaria que conduce a una forma de eugenesia; la **teoría de género**, que involucra "la negación la mayor diferencia posible entre los seres vivos: la diferencia sexual [...] la reciprocidad más admirable [...] esta ideología representa una sociedad sin diferencias de sexo y vacía el fundamento antropológico de la familia [...] solo cuando cada persona humana

16 Congregación para la Doctrina de la Fe, Óp. Cit., p. 39.

17 Ídem, p. 47.

18 Íd., p. 50.

19 Íd., p. 52.

20 Íd., p. 63.

puede reconocer y aceptar esta diferencia en reciprocidad es capaz de descubrirse plenamente a sí misma, su dignidad y su identidad²¹". Por último se refiere a la profunda afectación de la dignidad personal del **cambio de sexo** y a la **violencia digital**; la primera, por la alteración de la corporeidad y la vulneración de la dignidad y, la segunda, por el avance indiscriminado de las tecnologías en las cuales crecen la "explotación, la exclusión y la violencia [...] en un territorio de soledad, manipulación, explotación [...] el riesgo de dependencia y de aislamiento²²".

CONCLUSIONES

El tema de la dignidad atraviesa no solo a todas las personas sino que hunde sus raíces en la Bioética Personalista Ontológica ya que sus principios como son el de Defensa de la vida física, Libertad y responsabilidad, Totalidad o terapéutico, Sociabilidad y subsidiariedad se encuentran sustentados en ella al colocar a la persona como centro de todas las deliberaciones y decisiones en el ámbito de la vida y la salud. Es ella quien debe poner un freno ante el intento de vulnerar la dignidad de la persona.

En este sentido, el papa Francisco supo caracterizarla, defenderla y jerarquizarla ante cualquier forma de avasallamiento que se haga desde los diversos sectores de la sociedad, del Estado, desde el núcleo mismo de los debates sociales y éticos e inclusive desde otras personas que en defensa de su propia dignidad y de sus deseos malogra la del otro. Por eso, como expresé anteriormente en este trabajo, toda persona goza de la dignidad en virtud de su naturaleza humana y es preciso destacar una vez más que con la denominación de "persona digna" se expresa el derecho que tiene cualquier ser humano a que se lo reconozca como un fin en sí mismo y de ninguna manera como un simple instrumento al servicio de otras personas. Ejemplo paradigmático antihumanista de ese desprecio por la dignidad humana fue la famosa orden oficial de Hitler de exterminar "la vida indigna de vida" por la cual las personas con alguna discapacidad física o mental severa sufrieron atrocidades por parte del Estado nazi²³.

Como menciona la Declaración *Dignitas infinita*, debemos evitar, rescatar y revalorizar la dignidad de las personas de aquellos estamentos que la desconocen

21 Íd., p. 68.

22 Íd., p. 73.

23 Citado en: Fleury, C., *Recuperar la dignidad*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1° Edición, Traducción de Luciano Padilla López, año 2025, p. 161.

y que tratan de una manera o de otra ejercer una creciente invisibilización de la misma, especialmente en grupos vulnerables. Enfatizamos que es necesario desplegar acciones éticas en la praxis humana para reconvertir ese oscurecimiento de la persona digna mediante una proclama de tareas y conductas cuya misión sea la de reconquistarla y valorarla. Es el trabajo fecundo de la Bioética Personalista Ontológica que en cada rincón de la vida y de la salud en los cuales se trate de obnubilar la dignidad del ser humano hace suya esa problemática para volver a tomar como centro a la persona y a su dignidad para protegerla y cuidarla.

Este es el legado más importante del papa Francisco que atraviesa a todas las personas y la cual hay que recuperar...el cuidado de la dignidad del hombre sin distinción de cualidades accidentales de ningún tipo y abarcando la totalidad de la vida humana.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV, *Dignidad*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1° Edición, año 2018.

Amengual, G.; *Antropología Filosófica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1° Edición, año 2007.

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dignitas Infinita*, Buenos Aires, Editorial Paulinas, 1° Edición, año 2024.

Fleury, C., *Recuperar la dignidad*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1° Edición, Traducción de Luciano Padilla López, año 2025.

Homero, *Ilíada*. Canto VIII, 234; Madrid, Editorial Edaf, Traducción de Emiliano Aguado, 1° Edición, año 1963.

Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 12° Edición, año 2016.

Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Edición de Manuel Sánchez Rodríguez, España, Editorial Akal, 1° Edición, año 2024.

Reale, G.; Antiseri, D.; *Historia del pensamiento filosófico y científico*, España, Editorial Herder, Tomo II, 2° Edición, año 1988.

ACADEMIA Y CIENCIA AL SERVICIO DE LA HUMANIDAD

BREVE COMENTARIO AL ÚLTIMO MENSAJE DE FRANCISCO A LA PAV

Fecha de recepción: 06/06/2025

Fecha de aceptación: 11/07/2025

DR. LEONARDO PUCHETA

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-7552-7066>

Contacto: puchetaleo@hotmail.com

- Abogado
Magíster en Ética Biomédica
Doctorando en Ciencias Jurídicas
Miembro de la Pontificia Academia Pro Vita
Miembro del Centro de Bioética, Persona
y Familia
Subgerente de Innovación Tecnológica aplicada
a la Prevención en la Superintendencia de
Riesgos del Trabajo.

RESUMEN

En esta ocasión se exploran sucintamente las consideraciones compartidas por el Papa Francisco en el marco de la última asamblea general de la Pontificia Academia Pro Vita, dando cuenta de la centralidad del diálogo científico y la necesidad de reflexión ética aplicada, en el marco de una "polycrisis" de alcance planetario con diferentes aristas. Ante los diversos frentes críticos que afronta la humanidad, se impone una mirada esperanzadora y superadora del miedo. Por último, se propone una lectura del instrumento en clave de "continuidad", proyectando los efectos del mensaje bajo análisis también hacia el futuro.

Palabras clave: Biotecnologías. Bioética. Diálogo científico. Polycrisis. Globalidad.

ABSTRACT

This paper briefly explores the considerations shared by Pope Francis at the recent general assembly of the Pontifical Academy Pro Vita, highlighting the centrality of scientific dialogue and the need for applied ethical reflection within the context of a global "polycrisis" with different facets. In the face of the various these critical facets, a hopeful perspective that overcomes fear is proposed. Finally, a reading of the instrument is suggested in terms of "continuity," projecting the effects of the message under analysis also into the future.

Keywords: Biotechnologies. Bioethics. Scientific dialogue. Polycrisis. Globality.

INTRODUCCIÓN

"(...) la ciencia y la técnica, puestas al servicio de la persona humana y de sus derechos fundamentales, contribuyen al bien integral del hombre y a la realización del proyecto divino de salvación"¹.

S.S. Juan Pablo II

Motivan estas reflexiones el análisis del último mensaje que el Papa Francisco dirigió a los integrantes de la Pontificia Academia Pro Vita (PAV)², relevante por su contenido, sus proyecciones y su contexto.

La carta, de fecha 26 de febrero de 2025, fue escrita desde el Policlínico Gemelli, donde el Santo Padre se encontraba hospitalizado por un cuadro de neumonía bilateral, y mediante ésta el Papa se hizo presente en la apertura de la Asamblea General de la PAV, como estilaba hacer de forma presencial cada año.

Leídas el 3 de marzo de 2025 en el *Centro de Conferencias Augustinianum*, en el marco del workshop titulado "¿Fin del mundo? Crisis, responsabilidad y esperanzas", donde se congregaron académicos, especialistas, autoridades civiles y eclesiolásticas y personalidades destacadas del ámbito científico para abordar diversas temáticas de actualidad, las palabras de Francisco enmarcaron el trabajo y las discusiones que se llevarían a cabo y nos interpelan a profundizar la reflexión.

CONFIRMACIÓN DE UNA MISIÓN

El mensaje fue dirigido a la PAV refiriendo expresamente a "mujeres y hombres de ciencia, así como a las personas que en la Iglesia cultivan el diálogo con el mundo científico", alusión que dista de ser irrelevante. Semejante caracterización confirma las pretensiones del pontífice respecto de la misión de la Academia y de

1 Carta apostólica en forma de "Motu Proprio", *Vitae Mysterium*, del sumo pontífice Juan Pablo II, con la que instituye la Academia pontificia para la vida. *Vaticano, 11 de febrero de 1994*. Disponible en línea en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu_proprio_19940211_vitae-mysterium.html [Último acceso el 4/6/2025].

2 Mensaje del Santo Padre Francisco a los participantes en la asamblea general de la Academia Pontificia para la Vida "¿Fin del mundo? Crisis, responsabilidad y esperanzas", del 3 al 5 de marzo de 2025, Centro de Conferencias Augustinianum, Roma. Disponible en línea en <https://www.vatican.va/content/francesco/es-messages/pont-messages/20250226-messaggio-pontificia-academia-provita.html#:~:text=Estimados%20acad%C3%A9micos%2C,vida%20y%20del%20bien%20com%C3%BAAn> [último acceso el 4/6/2025].

cada uno de sus integrantes. El diálogo en el ámbito científico, el intercambio de perspectivas y experiencias técnicas luce como un imperativo atemporal pero especialmente relevante cuando puede vislumbrarse cierta independencia y desconexión entre los desarrollos tecno-científicos y la reflexión ética y antropológica correspondiente.

En efecto, el llamado al diálogo del ámbito estrictamente científico con el de la reflexión filosófica y teológica guarda directa relación con la PAV, entidad que desde su creación por Juan Pablo II en 1994 tuvo como norte "(...) promover y difundir la cultura de la vida (...)" manteniendo "(...) estrechos contactos con institutos de educación superior, sociedades científicas y centros de investigación que se ocupan de diversos temas relacionados con la vida"³.

Lo cierto es que la ampliación del horizonte de diálogo científico e interdisciplinario fue una constante en el pontificado de Francisco. En *Laudato Si* N° 110, por ejemplo, afirmó que "una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos, necesariamente debería sumar todo lo que ha generado el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social". Por su parte, en *Evangelii Gaudium* N° 242, Francisco exhortó también a una "(...) síntesis entre un uso responsable de las metodologías propias de las ciencias empíricas y otros saberes como la filosofía, la teología, y la misma fe, que eleva al ser humano hasta el misterio que trasciende la naturaleza y la inteligencia humana"⁴ y señaló que "toda la sociedad puede verse enriquecida gracias a este diálogo que abre nuevos horizontes al pensamiento y amplía las posibilidades de la razón. También éste es un camino de armonía y de pacificación"⁵.

CONDUCIR LA POLICRISIS

Ingresando a la sustancia del mensaje analizado se nos propone centrar nuestra mirada en el concepto de "policrisis", el que refiere a la confluencia coyuntural de "guerras, cambio climático, problemas energéticos, epidemias, fenómenos migratorios y la innovación tecnológica", factores que se dan por momentos combi-

3 Estatuto de la Pontificia Academia Pro Vita. Disponible en línea en: https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco_20161018_statuto-accademia-vita.html [Último acceso el 4/6/2025]

4 *Evangelii Gaudium* # 242.

5 *Evangelii Gaudium* # 242 *in fine*. Op Cit.

nados e impactan en diferentes dimensiones de la vida, motivando reflexiones en torno al “destino del mundo y de nuestra comprensión del mismo”.

En ese escenario, se exhorta a intentar una mirada integral, una lectura más amplia de la realidad que no desatienda aristas que como entorno *poliédrico* componen la experiencia vital humana. Lo dicho parece relacionarse con las intrínsecas interconexiones puestas de relieve en *Laudato Si* al destacar que “todo está conectado”, ecología ambiental, economía y cuestiones sociales.

De algún modo se propone una mirada práctica y superadora de las contingencias, de las cuales hemos de aprender para redescubrir el sentido de vida comunitaria y la dimensión común de la experiencia vital humana. En esa línea, se señala a la experiencia planetaria del Covid como un fenómeno que podría haber motivado transformaciones a nivel de las conciencias y de prácticas sociales, sin duda una chance histórica que poco parece haber incidido en las dinámicas sociales actuales, por momentos tristemente asociadas a lógicas individualistas y utilitaristas.

Lo cierto es que, así como se propone sacar provecho en términos intelectuales y morales de contextos no deseados como el pandémico, también subyace un llamamiento a conducir las diferentes caras de la policrisis, a encausarlas conforme pautas de Bien Común.

SUPERAR EL ESTUPOR

Es dable destacar que el texto no se limita a denunciar la interconexión y la complejidad de los desafíos actuales, sino que también ofrece un camino para la acción, centrado en el diálogo científico, la responsabilidad y la esperanza.

El temperamento sugerido por Francisco implica “evitar quedarnos inmóviles, anclados en nuestras certezas, en nuestras costumbres y en nuestros miedos, es escuchar atentamente la contribución de los conocimientos científicos”.

En el contexto de la propuesta sinodal, de la consideración de la Iglesia como una institución en peregrinación, en diálogo y búsqueda constante, la estrecha vinculación con los mundos científicos y tecnológicos exige una evaluación permanente de posiciones, en contraste con la evidencia y la profundidad de una fundamentación ética y antropológica.

En este marco, el Papa se pronunció expresamente respecto del curso de acción sostenido por la PAV al promover y/o integrar diferentes ámbitos de discusión y estudio sobre algunos de los temas surgidos durante el camino sinodal.

De lo dicho hasta aquí deducimos que el espíritu del mensaje analizado refleja una posición concreta frente a las cuestiones con incidencia en la vida de la persona humana: Debemos hacer frente a la policrisis. En el contexto de la PAV lo dicho no ha de interpretarse como un simple llamado a la acción, sino que supone profundizar la faceta científica, para el estudio interdisciplinario y metódico de los dilemas contemporáneos vinculados con la promoción y la defensa de la vida y la dignidad humanas (los clásicos y los nuevos), con rigor técnico y la inescindible ponderación filosófica y teológica.

La reevaluación constante de la creación en los términos señalados favorecerá el encuentro con caminos alternativos al del imperativo tecnocrático, más asociado a dinámicas basadas en el ejercicio de la fuerza que al bien común.

UNA PROPUESTA GLOBAL

Atendiendo al alcance planetario de la *policrisis*, destaca en su mensaje la necesidad de valorar instrumentos de alcance global para afrontarla, poniendo de relieve la necesidad de promover el multilateralismo y de crear estructuras internacionales "más eficaces, dotadas de autoridad para asegurar el bien común mundial, la erradicación del hambre y la miseria y la defensa segura de los derechos humanos fundamentales", en línea con lo que había sostenido en *Fratelli tutti* N° 172⁶.

Para la creación de estructuras de alcance mundial eficientes, estables y que trabajen en servicio de la humanidad en pleno, sugiere el desacople de las relaciones multilaterales de las cambiantes circunstancias políticas o de los intereses concentrados. Deducimos en este punto que no se trata de una propuesta globalista, en el sentido de aspirar a cierta uniformidad a partir de presuntos consensos globales, impuestos formalmente en conflicto con complejos sistemas de convicciones y profundas tradiciones que han permitido la consolidación de diferentes identidades nacionales, sino de la reivindicación de las aspiraciones universalistas del pensamiento católico, así como la pertinencia de las propuestas ético-jurídicas

6 *Fratelli tutti* # 172.

ancladas en la naturaleza humana y por tanto, de alcance esencialmente planetario⁷.

Ciertamente los sistemas con pretensión de universalidad basados exclusivamente en el consensualismo vienen siendo objeto de críticas en atención a su real incidencia en la vida de las personas, por lo que las palabras del pontífice parecen sugerir que el diálogo académico y científico ha de contribuir también a un diálogo de orden político, al menos a la aportación de evidencias para el trazado de políticas eficientes y para robustecer la fundamentación del derecho positivo, en el plano local como en el internacional, logrando coherencia entre la formulación formal de los derechos fundamentales y la verdad y el bien de la persona humana.

HERMENÉUTICA DE LA CONTINUIDAD

En el intento por asimilar y comprender el mensaje bajo análisis debe procurarse la consideración del contexto, así como el análisis de sus antecedentes, fuentes bibliográficas, palabras dirigidas a la PAV en el pasado y, desde ya, en el marco del *corpus vitae*⁸, conjunto de documentos de la Iglesia que –cada uno con su estilo, marco y objetivos– permite consolidar un cuerpo doctrinal vivo, que mientras evoluciona, se amplía, suma perspectivas o énfasis, mantiene una coherencia con el Magisterio de la Iglesia.

Tal como enseñó Benedicto XVI en su discurso a la curia romana en diciembre de 2005⁹, en aquella oportunidad aludiendo a la ponderación del Concilio Vaticano II, considerando a la “continuidad del único sujeto-Iglesia”, como un sujeto histórico vivo que crece y se desarrolla, ha de superarse la “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura”, la que amenaza con presentar pasado, presente y futuro de la Iglesia como realidades inconexas.

7 Leonardo Pucheta. *Globalismo, universalismo, derechos humanos y bioética. Algunas reflexiones marginales*. El Derecho, Nro. 25, 2024.

8 Se sugiere ver: Pbro. Lic. Rubén Revello. De Donum Vitae a Dignitas Personae. El arduo camino de la iglesia en defensa del ser humano. Disponible en línea en [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/1536/1/donum-vitae-a-dignitas-personae.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/1536/1/donum-vitae-a-dignitas-personae.pdf) [Último acceso el 2/6/2025].

9 Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana. Jueves 22 de diciembre de 2005. Disponible en línea en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html [Último acceso el 4/6/2025].

Lo dicho, en favor de la “hermenéutica de la reforma”, que –en cambio– permite encontrar una continuidad entre la realidad pre y post-conciliar, así como entre las enseñanzas de los pontífices.

En definitiva, para “dedicarnos con voluntad diligente, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época” hemos de aprovechar la riqueza de la doctrina, procurando su lectura en clave de continuidad, revitalizando la plena vigencia de principios y criterios atemporales.

En el ámbito de la Bioética creemos que es sensato aproximarse al pensamiento de Francisco como continuidad doctrinaria, sin perjuicio de los énfasis o las opciones comunicacionales desplegadas en casos concretos. Encontramos en sus manifestaciones públicas numerosas referencias a la intrínseca dignidad de la persona humana, a la originalidad en la transmisión de la vida, a la complementariedad de los sexos, a su condena al aborto, a la eutanasia, a la maternidad subrogada y a su especial preocupación por el cuidado de la vida en los extremos existenciales del proceso vital¹⁰.

Los énfasis de época parecieran guardar relación con esquemas comunicacionales, los que lógicamente deben ser revisados y actualizados para no perder penetración en el tejido social, y de allí que no deban desdibujar la coherencia interna de las posiciones de fondo sobre las cuestiones objeto de nuestra disciplina.

NUEVAS “COSAS NUEVAS”

Lo dicho hasta este punto, de hecho, parece vincularse con el inicio del pontificado de León XIV, quien al explicar la elección de su nombre destacó que “(...) la principal es porque el Papa León XIII, con la histórica Encíclica *Rerum Novarum*, afrontó la cuestión social en el contexto de la primera gran revolución industrial y hoy la Iglesia ofrece a todos, su patrimonio de doctrina social para responder a otra revolución industrial y a los desarrollos de la inteligencia artificial, que comportan nuevos desafíos en la defensa de la dignidad humana, de la justicia y el trabajo”.

Es interesante que ante los desafíos de nuestra era –las nuevas *cosas nuevas*– el Papa ofrece recetas conocidas, dando a entender que el patrimonio doctrinal de

10 Jorge Nicolás Lafferriere. El Papa Francisco y la defensa de la vida humana ante el aborto y la eutanasia. Centro de Bioética, Persona y Familia. Disponible en línea en: <https://centrodebioetica.org/site/el-papa-francisco-y-la-defensa-de-la-vida-humana-ante-el-aborto-y-la-eutanasia/> [Último acceso el 3/6/2025].

la Iglesia, como *corpus* en desarrollo, contiene pautas para superar las dificultades propias de nuestra época y para abordar las diferentes facetas de la “policrisis” a la que aludió su predecesor. Tal como sostuvo Juan Pablo II en ocasión del centenario de *Rerum Novarum*, la propuesta social católica continúa mostrando su vigencia, “cómo *la rica savia*, que sube desde aquella raíz, no se ha agotado con el paso de los años, sino que, por el contrario, *se ha hecho más fecunda*”¹¹.

Analizando el presente, la potencia de los cambios tecnológicos actuales, sus profundos efectos en el modo en que se configuran las relaciones humanas, en las familias, entre naciones, en la economía, en el trabajo, en relación con las cosas y hacia la interioridad de la persona humana individual (y cualquiera de las aristas *policríticas* señalada por Francisco), es imperioso “echar una mirada retrospectiva”¹² en búsqueda de aprovechar la riqueza de los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia.

En línea con la hermenéutica de la continuidad antes aludida, toda aportación posterior del Magisterio, que en efecto parece haber “formado ya un «corpus» doctrinal renovado, (...) se va articulando a medida que la Iglesia, en la plenitud de la Palabra revelada por Jesucristo y mediante la asistencia del Espíritu Santo, lee los hechos según se desenvuelven en el curso de la historia”¹³.

MISIÓN COMUNITARIA, MISIÓN PERSONAL

Como en *Antigua et nova*, documento sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana emitido por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe y el Dicasterio para la Cultura y la Educación¹⁴, las palabras que el Papa

11 Carta encíclica *Centesimus Annus* del sumo pontífice Juan Pablo II a sus hermanos en el episcopado al clero a las familias religiosas a los fieles de la iglesia católica y a todos los hombres de buena voluntad en el centenario de la *Rerum Novarum*. Disponible en línea en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html [Último acceso el 6/6/2025].

12 *Centesimus Annus*, Op. Cit.

13 Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* del sumo pontífice Juan Pablo II a los obispos, a los sacerdotes, a las familias religiosas, a los hijos e hijas de la iglesia, así como a todos los hombres de buena voluntad al cumplirse el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio*. Disponible en línea en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html [Último acceso el 6/6/2025].

14 Dicasterio para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para la Cultura y la Educación. *Antigua et nova*. Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana. Disponible en línea en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html [Último acceso el 3/6/2025].

Francisco dirigió a la PAV en marzo de 2025 invitan a enfrentar los desafíos de nuestra era con antigua y nueva sabiduría, rescatando la riqueza de la tradición y el pensamiento científico y poniendo el don de la inteligencia al servicio de la humanidad.

Pocos meses atrás el Santo Padre había dirigido un discurso a los participantes en el encuentro promovido por el Observatorio Vaticano¹⁵ -Specola Vaticana- que luce compatible con lo dicho y de algún modo permite ponderar el mensaje bajo estudio en su real dimensión. En aquella ocasión concluyó "(...) sigan confrontándose con lealtad y humildad sobre las cuestiones que debaten. Que la libertad y la falta de condicionamientos que están experimentando en esta conferencia les ayuden a progresar en sus campos hacia la Verdad, que es sin duda una emanación de la Caridad de Dios. La fe y la ciencia se pueden unir en la caridad si la ciencia se pone al servicio de los hombres y de las mujeres de nuestro tiempo, y no se distorsiona para perjudicarlos o incluso para destruirlos. Los animo a ir a las periferias del conocimiento humano: es ahí donde podemos experimentar a Dios Amor, que sacia y apaga la sed de nuestros corazones".

En definitiva, habremos de continuar purificando nuestro análisis respecto del pontificado de Francisco, como parte de un continuo en desarrollo que, a la vez que conserva sabiduría y conocimientos, se desarrolla en un mundo en constante evolución, incorpora evidencias, perspectivas y métodos. Para quienes encontramos en la Bioética un camino de compromiso académico y, sobre todo, humanista, las palabras del Papa Francisco ofrecen un marco para la revisión de nuestras motivaciones, los medios desplegados para el cumplimiento de nuestra misión y para descubrir el modo de servir a la Iglesia.

La llamada a considerar las enseñanzas de Francisco como parte de un cuerpo de pensamiento vivo y en desarrollo se encuentra íntimamente ligada a la misión de la PAV, en el sentido de que aquella "intenta guiar (...) a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena"¹⁶.

Por último, merece al menos una breve mención la referencia contenida en el mensaje al pensamiento de Benedicto XVI, asociada a la esperanza como actitud

15 Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el encuentro promovido por la Specola Vaticana. Sala de los Papas, jueves, 20 de junio de 2024. Disponible en línea en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/june/documents/20240620-specola-vaticana.html> [Último acceso el 2/6/2025].

16 *Sollicitudo Rei Socialis*. Op. Cit.

fundamental que ha de sostener el camino [también en el ámbito científico], pues "está ligada al hecho de estar en unión existencial con un «pueblo» y puede realizarse para cada uno solo dentro de este «nosotros»» (Carta enc. Spe salvi, 14)".

Así, como colectivo, con responsabilidad compartida, la PAV habrá de continuar constituyendo un ámbito de intercambio científico esperanzador, un ámbito para contribuir a comprender la realidad y encontrar caminos para crear un mundo más humano.

ARTE TERAPÉUTICA

Fecha de recepción: 09/06/2025

Fecha de aceptación: 11/07/2025

MARÍA DE LA VICTORIA ROSALES

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4248-5080>

Contacto: mariarosales@uca.edu.ar

- Doctora en Ciencias Médicas (Pontificia Universidad Católica Argentina).

Máster en Ética Biomédica (Pontificia Universidad Católica Argentina).

Licenciada en Psicología (Universidad de Buenos Aires).

Jefa del Servicio de Salud Mental del HZGA Mi Pueblo de Fcio. Varela (Buenos Aires).

Presidente del Comité de Bioética Clínica del HZGA Mi Pueblo de Fcio Varela (Buenos Aires).

Responsable del Área Neuroética y Salud Mental del Instituto de Bioética de Pontificia Universidad Católica Argentina.

Directora de la Diplomatura en Cuidados Paliativos: Calidad asistencial y Ética de cuidado en la Facultad de Ciencias Médicas (Pontificia Universidad Católica Argentina).

Profesora de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Médicas (Pontificia Universidad Católica Argentina)

RESUMEN

Este escrito rinde homenaje al Papa Francisco y a su legado bioético, centrándose en el cuidado de las personas vulnerables en las etapas finales de la vida, inspirado en la parábola del Buen Samaritano. Se analiza la carta "Samaritanus Bonus" (2020), que rechaza explícitamente la eutanasia y el suicidio asistido, promoviendo en su lugar una ética del cuidado integral.

El texto enfatiza la importancia de los cuidados paliativos, que trascienden la simple curación de síntomas para abordar el bienestar físico, mental y espiritual del paciente y su entorno. Estos cuidados reafirman la dignidad intrínseca de la persona, incluso en la declinación de la vida, y se centran en aliviar el sufrimiento, entendiendo la muerte como un proceso natural.

La vulnerabilidad humana se presenta como el fundamento de esta ética. Esta condición inherente al ser humano, que lo hace permeable a la interacción con otros, es la base para el arte terapéutico.

La empatía es una herramienta esencial en la práctica del cuidado, ya que permite al profesional de la salud ir más allá de la enfermedad y conectar con la persona. Esta actitud humaniza la atención y se convierte en un acto de compasión que acompaña al enfermo.

El artículo concluye que el deber del médico es aliviar el sufrimiento, reafirmando la vida como un bien inalienable. El acto de cuidar es un compromiso que regenera el sentido de la existencia y refleja la vocación de socorrer la fragilidad humana, incluso cuando no es posible curar.

Palabras clave: Cuidados paliativos- ética del cuidado-vulnerabilidad- empatía- Samaritanus Bonus

ABSTRACT

This paper pays tribute to Pope Francis and his bioethical legacy, focusing on the care of vulnerable individuals in the final stages of life, inspired by the parable of the Good Samaritan. It analyzes the Vatican letter "Samaritanus Bonus" (2020), which explicitly rejects euthanasia and assisted suicide, promoting instead a comprehensive ethics of care.

The text emphasizes the importance of palliative care, which transcends the mere curing of symptoms to address the physical, mental, and spiritual well-being of the patient and their environment. This care reaffirms the person's intrinsic dignity, even as life declines, and focuses on alleviating suffering, understanding death as a natural process.

Human vulnerability is presented as the foundation of this ethics. This condition inherent to human beings, which makes them permeable to interaction with others, is the basis for therapeutic art. Empathy is an essential tool in the practice of care, as it allows the healthcare professional to go beyond the illness and connect with the person. This attitude humanizes care and becomes an act of compassion that accompanies the sick.

The article concludes that a physician's duty is to alleviate suffering, reaffirming life as an inalienable good. The act of caring is a commitment that regenerates the meaning of existence and reflects the vocation of helping human fragility, even when a cure is not possible.

Keywords: Palliative Care-Ethics of care-Vulnerability-Empathy- Samaritanus Bonus.

Y entonces, un doctor de la Ley se levantó y le preguntó para ponerlo a prueba:

«Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la Vida eterna?».

Jesús le preguntó a su vez: «¿Qué está escrito en la Ley? ¿Qué lees en ella?».

Él le respondió: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con todo tu espíritu, y a tu prójimo como a ti mismo».

«Has respondido exactamente, le dijo Jesús; obra así y alcanzarás la vida».

Pero el doctor de la Ley, para justificar su intervención, le hizo esta pregunta: «¿Y quién es mi prójimo?».

Jesús volvió a tomar la palabra y le respondió: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos ladrones, que lo despojaron de todo, lo hirieron y se fueron, dejándolo medio muerto. Casualmente bajaba por el mismo camino un sacerdote: lo vio y siguió de largo. También pasó por allí un levita: lo vio y siguió su camino. Pero un samaritano que viajaba por allí, al pasar junto a él, lo vio y se conmovió. Entonces se acercó y vendó sus heridas, cubriéndolas con aceite y vino; después lo puso sobre su propia montura, lo condujo a un albergue y se encargó de cuidarlo. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al dueño del albergue, diciéndole: "Cuidalo, y lo que gastes de más, te lo pagaré al volver"

¿Cuál de los tres te parece que se portó como prójimo del hombre asaltado por los ladrones?».

«El que tuvo compasión de él», le respondió el doctor.

Y Jesús le dijo: «Ve, y procede tú de la misma manera»

Lc 10,25-37

Con el propósito de rendir homenaje al papa Francisco y a su legado en bioética, este escrito se centra en sus intervenciones en relación con la ética del cuidado en todas las etapas de la fragilidad del ser humano y su llamado a acompañar a quienes enfrentan enfermedades graves o el final de la vida.

La carta *Samaritanus Bonus*¹, emitida en el año 2020, se centra en el cuidado de las personas en etapas críticas y terminales de la vida (1). El documento invita a reflexionar sobre nuestro modo de pensar la medicina, el significado del cuidado de la persona enferma y la responsabilidad social frente a los más vulnerables.

1 Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano

Reafirma la inviolabilidad de la vida humana y rechaza la eutanasia y el suicidio asistido. Enfatiza el compromiso de la iglesia con el cuidado de los enfermos y moribundos, reafirma la dignidad intrínseca de la persona humana, nos ofrece directrices para la acción en el campo de la salud y provee una guía pastoral sobre como acompañar y cuidar de manera compasiva a los enfermos.

La estructura de *Samaritanus Bonus* nos permite adentrarnos en el enfoque existencial de los cuidados paliativos, que resignifica el límite de la medicina tradicional y más allá de analizar la enfermedad, propicia el entorno para enfrentar las duras pruebas que marcan el final de la vida.

La comprensión de los cuidados paliativos conduce a reflexionar más allá de la simple cura de los síntomas. Cuando un paciente recibe el diagnóstico de una enfermedad para la cual no existe cura, comienza un proceso que implicará afrontar cambios radicales en su vida. Trabajar en los cuidados paliativos implica hacerse cargo del paciente y de su entorno, intentando responder de forma continua, activa e integral, buscando su bienestar físico, mental y espiritual. La actitud paliativa involucra un abordaje humanístico e integral, que no solo evalúa, sino que se anticipa en el alivio del sufrimiento, dándole a los síntomas la misma importancia que a la enfermedad en sí misma (2).

En este escenario, la muerte es considerada un proceso natural que no es preciso acelerar o diferir, y los esfuerzos se implementan para respetar y tutelar la vida cuando esta declina hacia el final. El termino *Paliativo* evoca el acto de cubrir y proteger al enfermo en el tramo final de su existencia y el profesional de la salud que se ocupe de estos cuidados debe ser capaz de acompañar al que se va, sosteniendo un tratamiento que no reside en recuperar la salud sino en acentuar todo lo que un ser humano puede hacer por otro, cuando las técnicas han llegado a su límite. Por ello, es fundamental considerar integrar los cuidados paliativos en todos los niveles asistenciales y a lo largo de toda la trayectoria de la enfermedad avanzada, subrayando la importancia de cuidar la vulnerabilidad del enfermo y su entorno.

EL OTRO

La vulnerabilidad humana fundamenta la ética del cuidado y ubica la primera responsabilidad del médico en el encuentro con el enfermo, que es cuidar la vida. La noción de cuidado se amplía. El arte terapéutico, que une el cuidado a las prácticas, inicia en una relación que reconoce la fragilidad del enfermo a partir del

reconocimiento de la propia vulnerabilidad, lo cual permite hacerse cargo del otro, cuidándolo ante la cercanía de la muerte y frente a la imposibilidad de curarlo.

La vulnerabilidad del ser humano es la condición de ser permeable, ser afectado y transformado al interactuar con los otros, consigo mismo y con aquello que lo trasciende. Es posible ver plasmada la vulnerabilidad de cada hombre en su cuerpo, pero también en su condición social, cada persona es vulnerable ante el ser, la presencia o el actuar de otro. Implica relacionalidad, permeabilidad, transformación y comunicación, lo que permite establecer vínculos responsables y reconocer al semejante al mismo tiempo que implica la posibilidad de ser herido. El ser humano vulnerable queda expuesto tanto a la herida como a la cura, su vulnerabilidad conlleva tanto la posibilidad generativa, en su pleno carácter humanizante, como la posibilidad destructiva, en la vulneración del otro. Es posible vislumbrar la vulnerabilidad formulada como apertura a la transformación y también a la devastación, situar en la relación con el semejante tanto un polo amoroso como un polo violento (3). La cualidad de apertura y su condición de ambigüedad son categorías centrales de la vulnerabilidad humana. Si bien, la capacidad para la comunión y la solidaridad podrían considerarse una constante en la vida de cada individuo, esto no es experimentado de la misma forma por todas las personas lo cual impide evaluarlas de un modo objetivo, incluso es posible encontrar con más frecuencia situaciones vinculadas al conflicto, la desigualdad y la violencia que actitudes solidarias interesadas en un bien común (4). La vulnerabilidad en la persona puede ser tanto enriquecedora como amenazadora, suele ser vivida en términos de una experiencia de ambigüedad y en tanto todos participamos de una vulnerabilidad radical compartida, algunos individuos en situaciones de mayor riesgo o en condiciones de precariedad son más vulnerables. La susceptibilidad del ser humano al daño es el riesgo que implica la vulnerabilidad y al mismo tiempo el recurso, condición previa de la confianza, de la responsabilidad y de la posibilidad del amor, justamente allí donde amar involucra alojar al otro en un espacio de mutua vulnerabilidad (5). Ante la vulnerabilidad del otro, nos convertimos en su rehén, incapaces de ser indiferentes o desapasionados (6). El otro tiene prioridad en relación al sí mismo y el sujeto es atraído a un acontecimiento relacional que ocurre en un espacio de reciprocidad, el arco de la intersubjetividad humana, donde es posible dar y recibir (7).

El mensaje del buen samaritano que deja su camino para socorrer al hombre enfermo, se traduce para quienes trabajamos en cuidados paliativos, en la capacidad de detenerse ante el enfermo y tratarlo con respeto, valoración y reconocimiento de su dignidad (8). El samaritano no es un intelectual ni un beato: es un comerciante, nada de iglesia y poco de vínculos, muy cerca de la naturaleza,

un hombre práctico, que ve al hombre tirado y abandonado a la orilla del camino porque tenía el espíritu alerta, se reconoce en ese hombre herido, podría haber sido él. Con algo de tiempo y valor, lo cura con lo que tiene a mano, lo socorre, lo toma a su cargo al montarlo en su propia cabalgadura, lo deja en buenas manos y continúa su camino.

Es importante apreciar que, en el amor, puro acto de dar, la debilidad de la vulnerabilidad se vuelve fortaleza humanizante (9). Es precisamente esta potencia de la vulnerabilidad humana la que le permite al sujeto establecer vínculos, la que posibilita la apertura al otro y el amor mutuo. Nuestro paciente es el "tú" sin el que el "yo" habría dejado de existir en nosotros, cuando desprovistos de recursos no podíamos actuar, asumirnos o guiarnos. No claudicar en los cuidados implica complementar al otro en momentos de soledad, cuando el desvalimiento físico y mental representan la imposibilidad de sobrevivir.

INTERIORIDAD

El sufrimiento de Cristo en su más radical humanidad habla de la finitud vulnerable de la condición humana. La enfermedad en fase terminal deja al sujeto en la soledad inerme y extraviada de la existencia, vive la experiencia del abandono, la proximidad irreversible y angustiosa de la muerte, acaso las más profundas heridas que debe soportar un ser humano (10). Ante la pregunta ¿por qué trabajar en cuidados paliativos? la respuesta que surge para mí, (o mejor dicho *en mí misma*) es la oportunidad que brinda este modelo de asistencia de acercarse y tocar lo esencial de la condición humana: su fragilidad, sus carencias, sus tormentos.

Diferenciándolo del dolor físico y subrayando los aspectos subjetivos, el sufrimiento frente a la situación de enfermedad supone la aparición de emociones que el paciente no conocía ni esperaba y que lo deja inseguro y vulnerable frente a su médico tratante, solo la adecuada comunicación con su médico podría resultar un alivio para el desorden que el sufrimiento genera. Esto implica enfrentar la desaparición de perspectivas futuras en el enfermo, implica también observar el trato y el lugar que ocupará la tristeza en el proceso de la enfermedad. Estar enfermo le arrebató el sentido de su existencia, el sufrimiento lo confronta con la fragilidad de la vida y de sus relaciones, en muchos casos con la muerte (11).

Trabajar teniendo imaginariamente a la muerte en la línea de mira, no nos garantiza, a quienes estamos a cargo del enfermo, el estar más vivos. Habilitar un espacio de escucha nos involucra de manera personal. Escuchar al paciente no es posible sin comprometer la propia experiencia, es preciso involucrarse en la ex-

ploración y observación del dolor existencial. Son el propio sufrimiento, el propio dolor y la propia muerte, marcadas por la mirada y la presencia de los otros. Morir compromete y enlaza lo físico con un lado desconocido, un lugar de no saber, una apuesta con lo que no podemos resolver y que abre la posibilidad en esta escena del cuidado, a que nos asalte lo inesperado. No es posible dar remedios mágicos ni lecturas del mundo que alivien, es necesario acompañar al paciente para que, sin replegarse en el ensimismamiento, pueda confrontar la desmesura que guarda en silencio y en el espacio ofrecido, ponerlo en palabras. Es preciso transmitir la inmediatez del combate interior que debe ocurrir, en busca del coraje para enfrentar el sufrimiento: tomar lo que viene en la intensidad de lo dado. La esperanza es la otra palabra para el consuelo, pero no para creer que sin ella la vida ya estaría perdida sino para interiorizarla. La esperanza es la primera tarea (12).

El impacto de lo ineluctable de la muerte nos alcanza en el lugar de nuestra vulnerabilidad y es preciso comenzar de nuevo, abrir un espacio de asistencia paliativa donde se revisen los propios pasos, la historia personal, las expectativas, lo que podemos celebrar y lo que podríamos ignorar, lo que abandonamos, lo que hemos perseguido, lo que aún anhelamos. La palabra escuchada al paciente nos toma por testigos, es el espacio de nuestra humanidad que le da hospitalidad a la humanidad del otro, un encuentro que nos transforma a ambos.

La actitud paliativa conlleva perseverar, entremezclar emociones con pensamientos y no quedarnos al servicio de la espera o de la renuncia fatal; ofrecer la esperanza como la puerta de salida a la situación presente, mostrarla imprescindible, como los sueños, el pensamiento, la belleza. Es la emoción, que hace humano ese acto, si faltara la emoción el encuentro con el paciente ya no sería único como en la parábola, sería apenas una profesión acostumbrada (13).

EMPATÍA

Ver al otro y hacerse cargo no ocurre sin un desprendimiento personal que muestre una disponibilidad permanente. Cuidar de manera eficaz, sin proezas ni hazañas, requiere de la empatía como herramienta fundamental. Un corazón compasivo se conmueve y se involucra. Se detiene, se ocupa de lo que sucede. Irradiar sin empobrecerse es algo de lo que son capaces los seres que poseen un corazón libre y abierto.

La actitud paliativa activa que se dirige a aliviar el dolor y el sufrimiento con empatía, permite tanto una conexión emocional como una evaluación cognitiva de la situación que atraviesa el enfermo; la posibilidad de tener la perspectiva

de la persona enferma, de comprender cómo se siente y el porqué de sus reacciones habilita una atención más humana, que acerca al médico con su paciente y su familia, va más allá de los alcances científicos y tecnológicos y enmarca la asistencia en mejorar la calidad de los cuidados sin temor a involucrar las emociones. Responsabilización y reparación caracterizan los procesos de cuidado llevados adelante con amabilidad empática; el trabajo del paliativista podría considerarse incompleto sin una posición empática que permita ir más allá de los síntomas y las enfermedades para ocuparse de la persona.

Corresponde en este punto, detenerse en el concepto de empatía, definida como la capacidad para ponerse en el lugar del otro y comprenderlo, manteniendo un contacto directo y continuo. Se la reconoce como la reacción emocional y el estado afectivo que permite compartir las emociones con el otro y diferenciarlas mínimamente de los propios sentimientos. Ser empático implica comprender el dolor del otro, reconocer su humanidad y su dignidad (14). La esencia de la empatía es percibir lo que el otro siente sin decirlo, ya que aquello que un sujeto experimenta, puede ser comunicado también por el tono de su voz, los gestos, la mirada, la postura corporal. Forma parte del desarrollo emocional y social, es una competencia o habilidad que puede ser desarrollada; permite un tipo de comunicación con el enfermo que transforma el encuentro clínico, proporciona un mejor tratamiento del dolor, ayuda a una real toma de conciencia de la situación de enfermedad, así como a elaborar las implicancias de un diagnóstico y el control de síntomas. Un sujeto empático puede identificarse a sí mismo, ubicarse espacialmente y tener conciencia del lugar desde el cual percibe la realidad, posee la capacidad de descentrarse mentalmente, sintiendo con alguien más. La conciencia de *estar fuera de la otra persona y tener que alcanzarla* es el requisito previo para la empatía. (15) Compasión, ternura y proximidad se convierten en el criterio ético esencial en el ámbito del final de la vida: *"los cuidados paliativos son un signo concreto de cercanía y solidaridad con nuestros hermanos que sufren"* (16).

LA VIDA INALIENABLE

Interpretar y usar de una manera equívoca el concepto de "muerte digna", adelantar la muerte justificando el acto en la compasión por el que sufre y el individualismo creciente en el cual un sujeto solo busca su satisfacción personal, son factores que impiden captar el valor profundo e intrínseco de la dignidad de la vida humana. (8)

La angustia y el dolor insoportables frente a una situación de enfermedad, la sensación de ser un estorbo y un problema para los demás junto a la percepción de estar abandonado pueden conducir al deseo de adelantar la muerte. Se ha sostenido en escritos anteriores ² la importancia de ayudar a *tejer un nuevo tapiz con hilos viejos*, de resignificar el pedido de muerte y la enfermedad que se padece, dejando en claro que para ser asistido no hay que despojarse de lo que es más propio de cada quien, que es posible ofrecer una mirada distinta a partir de la cual se pueda *extrañar* lo establecido como cotidiano. El sufrimiento puede manifestarse en una multiplicidad de sentidos y cada persona debe ser asistida para que pueda reconocerlo y volverlo propio (8).

El deseo de adelantar la muerte, que aparece en el momento de la desesperación, debe ser acompañado sin posturas absolutas o pragmáticas; la prioridad es defender y cuidar la autonomía como fortaleza última (salvo la conciencia) en la personalidad del paciente, no puede considerarse correcta la intención de manipular las decisiones de la persona enferma conociendo su vulnerabilidad, lo cual correspondería a anular la independencia de alguien. Teniendo en cuenta que la autonomía en muchas ocasiones se muestra afectada por condicionamientos culturales, factores psicológicos, presiones familiares, etc., es importante poder advertir que existe una parte de la autonomía del paciente que es difícil de alcanzar desde el exterior, que pertenece a su interioridad y que podría decirse, se defiende naturalmente y que, como cuestión de mera practicidad, es intocable. Sin embargo, no puede considerarse que la eutanasia sea una solución sino más bien un impedimento para brindar al enfermo la ayuda que merece recibir. Ayudar a morir es una opción que aparece opuesta a la esencia de la práctica médica, que es curar al enfermo, continuar bregando por el bienestar del paciente debe sostenerse aún en situaciones en las que se hayan agotado las posibilidades de cura. El deber de los médicos de aliviar el sufrimiento del paciente es tan importante como el de preservar la vida y aunque pueda admitirse que en ocasiones ambos deberes se enfrenten, no resulta convincente el argumento de que respetar los valores y decisiones del enfermo signifique olvidar los propios y beneficiar al enfermo ayudándolo a dejar de vivir. Es importante recordar que intuitivamente los seres humanos aman sus vidas y naturalmente existe una inhibición con respecto a terminar intencionalmente con ella y en tanto seres gregarios tampoco la vida de los demás; naturalmente las personas consideran el valor inalienable de la vida, por lo tanto, la premisa que insiste es la de recordar junto al paciente y su entorno,

2 Cuando ya no es posible curar. *Vida Y Ética*, 23(1)

que esta condición no se pierde ni disminuye según las condiciones que atraviese un individuo (17).

ÉTICA DEL CUIDADO

La Carta invita a todas las personas de buena voluntad a cuidar de quien está muriendo, nos convoca a atender de qué manera nos afecta el sufrimiento humano. A cuidar de los demás en su vulnerabilidad desde la percepción de nuestro propio ser vulnerable.

Samaritanus Bonus expone su postura ética en el final de vida. Resume la descripción de la ética del cuidado: con una rotunda negativa y firme prohibición de la eutanasia y el suicidio asistido, comunica la obligación moral de evitar el ensañamiento terapéutico, indica no cesar de ofrecer cuidados básicos de alimentación e hidratación, destaca la responsabilidad de brindar cuidados paliativos y proteger del rol de la familia y de los *hospices*. No faltan entre sus recomendaciones, el acompañar y cuidar en la edad prenatal y pediátrica, la consideración de las terapias analgésicas y supresión de la conciencia, la posición a adoptar ante los pacientes en estado vegetativo y en estado de mínima conciencia. Subraya la necesidad de reconocer el derecho de los profesionales de la salud a la objeción de conciencia, destaca la función del acompañamiento pastoral y el apoyo de los sacramentos, el discernimiento pastoral hacia quien pide la eutanasia o el suicidio asistido y reafirma la necesidad de insistir en la formación académica de los agentes sanitarios.

MOMENTO DE CONCLUIR

En su mensaje, Francisco nos ha animado a promover con esfuerzo los cuidados paliativos, a perseverar en dar un testimonio de esperanza a quienes experimentan la incertidumbre de la enfermedad y la muerte. Nos inspira a ser cercanos y solidarios en nuestra actitud paliativa, a acompañar y ayudar a nuestros pacientes a aceptar la vulnerabilidad y la finitud de la vida humana (16).

El vínculo del cuidado supone un compromiso en la intención de sanar, curar y cuidar de otro que no es posible llevar a cabo sin confianza, perseverancia y empatía. Cabe preguntarse cuáles son los hechos y realidades esencialmente médicas que se ponen en juego en el encuentro clínico y sobre qué elementos se apoya la responsabilidad del médico cuando asume el cuidado de una persona con la humanidad herida vulnerada por la enfermedad, cuando busca con su acto médico

hacer lo correcto y bueno para su paciente respondiendo a lo que se debe hacer no solo desde un punto de vista técnico sino también moral.

Centrarse en la persona supone asistirla en su totalidad. Hacerse cargo del otro implica regenerar el sentido profundo de la existencia en el enfermo, partiendo de una cuidadosa revisión del propio significado del cuidado, en un encuentro con el enfermo en el que muchas veces, cuando ya no sea posible curar ni aliviar, solo se esperará del médico que permanezca a su lado.

Es en esos espacios donde la vocación que Dios imprimió en nosotros refleja los infinitos modos finitos en los que nuestro Creador socorre a la fragilidad. (...) el Dios que se acerca al débil y enfermo, imprime parte de esta identidad en su obra más perfecta: el ser humano, de forma tal que la solidaridad y empatía claman desde nuestras conciencias y no nos dejan ser indiferentes ante el dolor (18).

REFERENCIAS

1. Francisco. Samaritanus Bonus: sobre el cuidado de las personas en las fases críticas y terminales de la vida. Vaticano: Congregación para la Doctrina de la Fe, Santa Sede.
2. Centeno C, Sitte T, De Lima L, Alsirafy S, Bruera E, Callaway M, et al. Libro Blanco para la promoción de los cuidados paliativos globales Ciudad del Vaticano: UCAM; 2018.
3. Stalsett S. Towards a political theology of Vulnerability: anthropological and theological propositions. Political Theology. 2015; 16(5): p. 467-475.
4. Fineman M. The autonomy myth: a theory of dependency. The New York Press.
5. Montero C. Hacia una comprensión interdisciplinar de la vulnerabilidad humana como categoría ético-teológica. Teología y Vida. 2021; 62(4): p. 613-640.
6. Levinas E. De otro modo que ser, o más allá de la esencia: Salamanca; 1999.
7. Reynolds T. Vulnerable Communion.
8. Juan Pablo II. Carta Ap. Salvifici doloris. Ciudad del Vaticano. Roma.
9. Dolto F. El evangelio ante el psicoanálisis Delarge JP, editor. Madrid: Ediciones Cristiandad; 1979.
10. Recalcati M. La noche de Getsemani Barcelona: ANAGRAMA; 2024.
11. Navarro R. Sufrimiento, silencio y sabiduría. RIBET. 2019; XV(29).

12. Dufourmantelle A. El elogio del riesgo CABA: Nocturna Editora/Paradiso Editores; 2019.
13. Dufourmantelle A. En caso de amor. Psicopatología de la vida amorosa CABA: Nocturna Editores; 2018.
14. Eggenberger T, Howard H, Prescott D, Luck G. Exploring Quality of Life in End of Life Discussions. *Am J Hosp Palliat Care*. 2020; 37(6): p. 465-473.
15. Rosales MdIV. Empatía y final de vida: su manifestación en la personalidad del profesional de la salud y sus efectos en la práctica clínica. *Persona y Bioética*. 2024; 27(2).
16. Francisco. Hacia una narración de la esperanza. En: Hacia una narración de la esperanza: Simposio Internacional interreligioso sobre los cuidados paliativos Roma; 2024
17. Revello R, Rosales MdIV. El sufrimiento frente a la etapa final de la vida. *Persona y Bioética*. 2023; 27(1).
18. Revello R. Aspectos teológicos del tema: La presencia cristiana junto a la fragilidad humana en el tiempo de la pandemia. Ciudad del Vaticano: Dicasterio para el Servicio del desarrollo humano integral.

DESAFÍOS Y PRINCIPIOS DEL BIODERECHO EN LAS ENSEÑANZAS DEL PAPA FRANCISCO

Fecha de recepción: 23/06/2025

Fecha de aceptación: 21/07/2025

JORGE NICOLÁS LAFFERRIERE

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2600-2226>

Contacto: nicolas_lafferriere@uca.edu.ar

- Profesor Titular Ordinario de la Pontificia Universidad Católica Argentina
Profesor Regular Titular de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires
Profesor de la Maestría en Ética Biomédica (Pontificia Universidad Católica Argentina)
Director de Investigación Jurídica Aplicada de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina
Director del Proyecto de Investigación "Estudio sistemático de la legislación sobre cobertura de prestaciones por el sistema de salud" (Programa IUS Facultad de Derecho, Pontificia Universidad Católica Argentina)
Director del Centro de Bioética, Persona y Familia.

RESUMEN

Este artículo procura delinear, a partir de las enseñanzas del Papa Francisco, algunos desafíos que se plantean en el campo del derecho en relación a la bioética y, en función de esos desafíos, presentar los principios fundamentales del bioderecho. En la primera parte, se abordan tres desafíos culturales con incidencia en el campo de la bioética y el bioderecho, a saber: el paradigma tecnocrático, el relativismo y una concepción individualista de los derechos humanos. En la segunda parte, se presentan los principios fundamentales del bioderecho en torno a la noción misma de derecho y su relación con la justicia, el principio de respeto de la dignidad humana y el bien común como fin último de la comunidad política.

Palabras clave: bioderecho, dignidad humana, bien común, paradigma tecnocrático.

ABSTRACT

This article seeks to outline, based on the teachings of Pope Francis, some challenges that arise in the field of law in relation to bioethics and, based on those challenges, to present the fundamental principles of biolaw. The first part addresses three cultural challenges that have an impact on the field of bioethics and biolaw, namely: the technocratic paradigm, relativism, and an individualistic conception of human rights. The second part presents the fundamental principles of biolaw around the very notion of law and its relationship to justice, the principle of respect for human dignity, and the common good as the ultimate goal of the political community.

Keywords: biolaw, human dignity, common good, technocratic paradigm.

1. INTRODUCCIÓN

El querido y recordado Papa Francisco ha tenido un rico Magisterio social caracterizado por la aguda e incisiva denuncia de la exclusión de la personas más pobres y débiles y un llamado al trabajo en favor de la dignidad de cada uno y sus derechos fundamentales. Tal es el marco en el que pueden leerse sus enseñanzas referidas a las cuestiones suscitadas por los avances biotecnológicos que inciden en la vida humana y que se estudian en la bioética.

Dentro de este contexto, el objetivo de este trabajo es delinear cuáles son los desafíos más importantes que se plantean en el campo del derecho en relación a la bioética y, en función de esos desafíos, presentar los principios fundamentales del bioderecho en las enseñanzas del Papa Francisco.

Así, el trabajo se divide en dos partes. En la primera, se abordan tres desafíos culturales con incidencia en el campo de la bioética y el bioderecho, a saber: el paradigma tecnocrático, el relativismo y una concepción individualista de los derechos humanos. En la segunda parte, presentaré los principios fundamentales del bioderecho en torno a la noción misma de derecho y su relación con la justicia, el principio de respeto de la dignidad humana y el bien común como fin último de la comunidad política. Este trabajo es complementario de otro escrito reciente en que abordé las enseñanzas específicas del Papa en relación al aborto y la eutanasia (1).

2. TRES DESAFÍOS CULTURALES QUE ENFRENTAN LA BIOÉTICA Y EL BIODERECHO

2.1. El paradigma tecnocrático

Cuando el Papa Francisco procura describir una característica cultural decisiva de nuestro tiempo en lo que concierne a las tecnologías, recurre a la noción de "paradigma tecnocrático". Se trata de un problema fundamental al que alude en forma expresa en la encíclica "Laudato Si'" sobre el cuidado de la casa común y que explica a partir de una comparación: "La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas. Se trataba de recibir lo que la realidad natural de suyo permite, como tendiendo la mano. En cambio ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante" (2). Se trata de un reduccionismo que tiende "a constituir la

metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad" (2).

El paradigma tecnocrático responde a una concepción antropológica. En efecto, para el Papa, "se destaca un concepto del sujeto que progresivamente, en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación"(2). A su vez, existe una situación que el Papa denomina como esquizofrénica, pues se "va de la exaltación tecnocrática que no reconoce a los demás seres un valor propio, hasta la reacción de negar todo valor peculiar al ser humano" (2).

El paradigma tecnocrático como problema vuelve a estar presente en la encíclica "Fratelli Tutti" en la que el Papa se detiene a explicar que no se trata de intentar controlar los excesos de este paradigma para estar asegurados, porque el mayor peligro se encuentra en el modo como las personas utilizan las tecnologías, pues "el asunto es la fragilidad humana, la tendencia constante al egoísmo humano que forma parte de aquello que la tradición cristiana llama 'concupiscencia': la inclinación del ser humano a encerrarse en la inmanencia de su propio yo, de su grupo, de sus intereses mezquinos" (3).

Un tercer documento en el que el Papa vuelve a referirse al "paradigma tecnocrático" es la exhortación apostólica "Laudate Deum", escrita como continuidad de "Laudato Si'". Allí constata un nuevo avance de este paradigma en razón de que "la inteligencia artificial y las últimas novedades tecnológicas parten de la idea de un ser humano sin límite alguno, cuyas capacidades y posibilidades podrían ser ampliadas hasta el infinito gracias a la tecnología" y por eso entiende que "el paradigma tecnocrático se retroalimenta monstruosamente" (4). Para el Papa, "nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien, sobre todo si se considera el modo como lo está haciendo (4).

Ciertamente el Papa escribe sobre esta tecnocracia pensando, sobre todo, en el problema ambiental. Y ello incluye los problemas de la bioética, en tanto reflexión ética sobre las acciones vinculadas con la vida, sobre todo la vida humana. En tal sentido, ¿cómo no conectar las reflexiones sobre esta concepción tecnocrática, que tiende a considerar la vida como mero material biológico disponible, con las recientes corrientes transhumanistas y poshumanistas(5,6) que quieren moldear lo humano en función de criterios de maximización de la utilidad? ¿Cómo no conectar la reflexión sobre la tecnocracia con la aparición de nuevas tecnologías que tratan de moldear el mismo cuerpo humano sin respetar su dignidad participa-

da?(7,8) ¿Cómo negar la actualidad de su enseñanza en tiempos de expansión de la inteligencia artificial que avanza con grandes beneficios, pero también rodeada de importantes interrogantes?(9,10)

2.2. Relativismo

Un segundo desafío para la bioética y el bioderecho es el relativismo, un problema cultural que denuncia el Papa Francisco, en continuidad con las enseñanzas de sus predecesores Juan Pablo II y Benedicto XVI. Se trata de un relativismo "práctico", al que considera como todavía más peligro que el doctrinal (11).

El tema aparece en su documento pastoral programático, la exhortación apostólica "Evangelii Gaudium", dada el inicio de su Pontificado: "El proceso de secularización tiende a reducir la fe y la Iglesia al ámbito de lo privado y de lo íntimo. Además, al negar toda trascendencia, ha producido una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo, que ocasionan una desorientación generalizada" (11).

Para Francisco, en las raíces del relativismo se encuentra el proceso de secularización que, "al negar toda trascendencia, ha producido una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo, que ocasionan una desorientación generalizada, especialmente en la etapa de la adolescencia y la juventud, tan vulnerable a los cambios" (11).

En la Encíclica "Laudato Si'" Francisco conecta el paradigma tecnocrático con el relativismo: "Por eso no debería llamar la atención que, junto con la omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos. Hay en esto una lógica que permite comprender cómo se alimentan mutuamente diversas actitudes que provocan al mismo tiempo la degradación ambiental y la degradación social" (2).

Desde una perspectiva jurídica, para Francisco, el relativismo está unido "no sin inconsistencia, a una creencia en los derechos absolutos de los individuos" (11) y "cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo"(2). En esta concepción, "no existen el bien y el mal en sí, sino solamente un cálculo de ventajas y desventajas. El desplazamiento de la razón moral trae como consecuencia que el derecho no puede referirse a una concepción fundamental de justicia, sino que se convierte en el espejo de las ideas dominantes. Entramos

aquí en una degradación: ir "nivelando hacia abajo" por medio de un consenso superficial y negociador. Así, en definitiva, la lógica de la fuerza triunfa" (3).

Igualmente, en una cita que tiene relevancia para entender la problemática del bioderecho, Francisco entiende que el relativismo no se limita a ser un problema jurídico sino que es una corrupción de la cultura. Por eso, dice en la Encíclica "Laudato Si'", que "no podemos pensar que los proyectos políticos o la fuerza de la ley serán suficientes para evitar los comportamientos que afectan al ambiente, porque, cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar" (2).

El Papa Francisco es muy claro en conectar el relativismo con los problemas bioéticos. En tal sentido, dirá que "la cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto... ¿No es la misma lógica relativista la que justifica la compra de órganos a los pobres con el fin de venderlos o de utilizarlos para experimentación, o el descarte de niños porque no responden al deseo de sus padres?" (2).

2.3. Una concepción individualista de los derechos humanos

El tercer desafío que enfrenta el bioderecho al que me referiré se relaciona con el relativismo y sus proyecciones en torno a los derechos humanos. Así, para el Papa, uno de los problemas de nuestro tiempo es que predomina una concepción individualista de los derechos humanos: "Existe hoy, en efecto, la tendencia hacia una reivindicación siempre más amplia de los derechos individuales —estoy tentado de decir individualistas—, que esconde una concepción de persona humana desligada de todo contexto social y antropológico, casi como una "mónada" (mónadas), cada vez más insensible. [...] Si el derecho de cada uno no está armónicamente ordenado al bien más grande, termina por concebirse sin limitaciones y, consecuentemente, se transforma en fuente de conflictos y de violencias" (3). Como consecuencia de esta cosmovisión, los derechos no son universales: "Muchas veces se percibe que, de hecho, los derechos humanos no son iguales para todos..." (3).

El tema es de decisiva importancia jurídica, pues nunca antes el mundo tuvo tantos organismos internacionales dedicados a la protección y promoción de los derechos humanos y, sin embargo, las violaciones a estos derechos se mantienen. Pero en lo que hace a la bioética, incluso se verifica en nuestro tiempo que, como decía Juan Pablo II, ahora se considera como "derechos" al aborto y a la eutanasia(12). De hecho, Francisco denuncia que "el panorama mundial hoy nos presenta,

sin embargo, muchos falsos derechos, y —a la vez— grandes sectores indefensos, víctimas más bien de un mal ejercicio del poder" (3).

Esta visión ideologizada ha dado lugar a nuevas formas de "colonización cultural" (3), como las llamó el Papa Francisco. Por eso, en "Fratelli Tutti" recuerda que "es necesaria una reforma tanto de la Organización de las Naciones Unidas como de la arquitectura económica y financiera internacional, para que se dé una concreción real al concepto de familia de naciones. Sin duda esto supone límites jurídicos precisos que eviten que se trate de una autoridad cooptada por unos pocos países, y que a su vez impidan imposiciones culturales o el menoscabo de las libertades básicas de las naciones más débiles a causa de diferencias ideológicas" (3).

Es un tema de enorme importancia para el bioderecho, en tanto las cuestiones jurídicas vinculadas con las biotecnologías aplicadas a la vida humana, especialmente, ya no se abordan únicamente desde el derecho nacional de cada país, sino en perspectivas regionales y con recomendaciones de organismos internacionales. Por ejemplo, ¿cómo no reconocer el impacto bioético que ha tenido la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su fallo "Artavia Murillo y otros c. Costa Rica" del 28 de noviembre de 2012 en el que sostuvo que la concepción del ser humano debía interpretarse que se producía en el momento de la implantación del embrión y que el derecho a la vida de los por nacer debía recibir una protección "gradual e incremental"? Tal sentencia significó la desprotección de los embriones concebidos y no transferidos en la región, con fallos judiciales y otras decisiones jurídicas que se basaron en una visión ideologizada de los derechos humanos y la dignidad humana (13–16).

Se aplica a ese fallo, y a otros pronunciamientos de organismos de derechos humanos sobre el aborto y la eutanasia, lo que dice el Papa Francisco: "¿Qué hacemos con las solemnes declaraciones de los derechos humanos o de los derechos del niño, si luego castigamos a los niños por los errores de los adultos? Si un niño llega al mundo en circunstancias no deseadas, los padres, u otros miembros de la familia, deben hacer todo lo posible por aceptarlo como don de Dios y por asumir la responsabilidad de acogerlo con apertura y cariño. Porque cuando se trata de los niños que vienen al mundo, ningún sacrificio de los adultos será considerado demasiado costoso o demasiado grande, con tal de evitar que un niño piense que es un error, que no vale nada y que ha sido abandonado a las heridas de la vida y a la prepotencia de los hombres" (17).

3. LA NOCIÓN DE DERECHO EN EL PENSAMIENTO DEL PAPA FRANCISCO Y LOS PRINCIPIOS DE DIGNIDAD HUMANA Y BIEN COMÚN

3.1. Derecho y justicia

Así como podemos sistematizar tres desafíos que enfrenta el bioderecho según el Papa Francisco, también podemos encontrar en sus enseñanzas los principios fundamentales para la respuesta jurídica justa. Ante todo, se trata de recuperar la noción misma de derecho como el objeto de la justicia. El derecho no puede ser visto como mera voluntad de poder o mera autonomía, sino que debe mantener su conexión fundamental con la justicia como virtud que consiste en dar a cada uno lo suyo. Al respecto, dice el Papa Francisco: "Quisiera insistir en que 'dar a cada uno lo suyo', siguiendo la definición clásica de justicia, significa que ningún individuo o grupo humano se puede considerar omnipotente, autorizado a pasar por encima de la dignidad y de los derechos de las otras personas singulares o de sus agrupaciones sociales" (3).

El Papa Francisco es claro al resaltar la conexión que debe existir entre ley, verdad y naturaleza, en respuesta al desafío del relativismo. Por eso dirá: "Hay que acostumbrarse a desenmascarar las diversas maneras de manoseo, desfiguración y ocultamiento de la verdad en los ámbitos públicos y privados. Lo que llamamos 'verdad' no es sólo la difusión de hechos que realiza el periodismo. Es ante todo la búsqueda de los fundamentos más sólidos que están detrás de nuestras opciones y también de nuestras leyes. Esto supone aceptar que la inteligencia humana puede ir más allá de las conveniencias del momento y captar algunas verdades que no cambian, que eran verdad antes de nosotros y lo serán siempre. Indagando la naturaleza humana, la razón descubre valores que son universales, porque derivan de ella" (3). Así, para dar fundamento fuerte a las respuestas jurídicas a los problemas de la bioética es central la noción de ley natural, que no debe ser entendida como la ley de la naturaleza física, sino como un cierto orden que el ser humano descubre por la razón y que se concreta en las inclinaciones fundamentales que nos llevan a hacer el bien y evitar el mal. Es la propuesta de un bioderecho fuerte, que no diluye sus fundamentos en lo procedimental o en la mera ley positiva, sino que conecta ley con derecho natural (18).

Un problema de particular importancia en el tiempo actual es el de la relación entre derecho y consenso. En tal sentido, el Papa Francisco se pregunta en tono de denuncia "¿no podría suceder quizás que los derechos humanos fundamentales,

hoy considerados infranqueables, sean negados por los poderosos de turno, luego de haber logrado el "consenso" de una población adormecida y amedrentada?"(3). Así, detrás de la crítica que el Papa Francisco dirige a la idea de que el "consenso" sea la fuente de verdad en materia de derechos humanos, junto con el problema del relativismo, se encuentra la denuncia de una instrumentalización de los derechos humanos para que respondan a los intereses de los más poderosos. Lo dice con toda claridad en "Fratelli Tutti": "El individualismo indiferente y despiadado en el que hemos caído, ¿no es también resultado de la pereza para buscar los valores más altos, que vayan más allá de las necesidades circunstanciales? Al relativismo se suma el riesgo de que el poderoso o el más hábil termine imponiendo una supuesta verdad" (3).

Por eso, citando a su predecesor Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis Splendor* (6 agosto 1993), el Papa Francisco señala la necesidad de respetar las normas morales objetivas: "ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie. No hay ninguna diferencia entre ser el dueño del mundo o el último de los miserables de la tierra: ante las exigencias morales somos todos absolutamente iguales" (3).

En esta sintética recorrida por la concepción del derecho que puede encontrarse en el pensamiento del Papa Francisco y que se requiere para responder a los desafíos bioéticos, hay que dedicar una breve referencia a los "derechos de la familia", un tema que también remite a San Juan Pablo II, quien luego del Sínodo de los Obispos sobre la Familia celebrado en Roma del 26 de septiembre al 25 de octubre de 1980, en la exhortación post-sinodal "Familiaris Consortio" propone un listado de "derechos de la familia"(19). Francisco retoma esa misma idea y en su exhortación apostólica post-sinodal "Amoris Laetitia" señala que "tenemos que insistir en los derechos de la familia, y no sólo en los derechos individuales. La familia es un bien del cual la sociedad no puede prescindir, pero necesita ser protegida. La defensa de estos derechos es «una llamada profética en favor de la institución familiar que debe ser respetada y defendida contra toda agresión, sobre todo en el contexto actual donde suele ocupar poco espacio en los proyectos políticos" (17).

En esta concepción del derecho, vinculada con la justicia y la verdad objetiva, dos son los dos grandes principios que propone el Papa Francisco para hacer frente a los desafíos de las biotecnologías: "la dignidad de la persona humana y el bien común" (11). Ellos serán el eje de los dos próximos apartados.

3.2. Dignidad y derechos humanos

El primer gran principio que debe guiar al bioderecho es el respeto a la dignidad intrínseca e inherente de la persona humana. Ello constituye la mejor respuesta a los desafíos planteados anteriormente.

El Papa es muy claro en sostener los fundamentos bíblicos de la dignidad y proponerlos a todos los seres humanos de buena voluntad: "La Biblia enseña que cada ser humano es creado por amor, hecho a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26). Esta afirmación nos muestra la inmensa dignidad de cada persona humana, que no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas. San Juan Pablo II recordó que el amor especialísimo que el Creador tiene por cada ser humano le confiere una dignidad infinita. Quienes se empeñan en la defensa de la dignidad de las personas pueden encontrar en la fe cristiana los argumentos más profundos para ese compromiso. ¡Qué maravillosa certeza es que la vida de cada persona no se pierde en un desesperante caos, en un mundo regido por la pura casualidad o por ciclos que se repiten sin sentido! El Creador puede decir a cada uno de nosotros: «Antes que te formaras en el seno de tu madre, yo te conocía» (Jr 1,5). Fuimos concebidos en el corazón de Dios, y por eso cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario" (2).

La dignidad como respuesta al paradigma tecnocrático requiere un sabio equilibrio, evitando una concepción que equipara al ser humano con las otras formas de vida, y a su vez que ponga en su justo punto la dignidad humana. En un pasaje particularmente importante, el Papa sostiene: "Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un «biocentrismo», porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no sólo no resolverá los problemas sino que añadirá otros. 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, libertad y responsabilidad" (2). Y en la exhortación "Laudate Deum" dirá: "En contra de este paradigma tecnocrático decimos que el mundo que nos rodea no es un objeto de aprovechamiento, de uso desenfrenado, de ambición ilimitada. Ni siquiera podemos decir que la naturaleza es un mero 'marco' donde desarrollamos nuestra vida y nuestros proyectos, porque «estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados, de manera que «el mundo no se contempla desde fuera sino desde dentro" (4).

La dignidad humana está sometida en nuestro tiempo a un intenso debate, pues nos encontramos con numerosas corrientes ideológicas que asocian la digni-

dad humana con la mera autonomía y desconocen así la dimensión ontológica de la dignidad (20). Este desafío puede verse claramente en las discusiones sobre derechos humanos, en los que abundan los planteos de la dignidad entendida como pura autonomía (21–23). En el fondo, ello es una consecuencia del relativismo y, por eso, Francisco en “Fratelli Tutti” dirá, citando a Juan Pablo II “La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado. No puede hacerlo tampoco la mayoría de un cuerpo social, poniéndose en contra de la minoría” (3).

La concepción antropológica de la dignidad humana que propone el Papa Francisco no significa entender a la persona como cerrada en sí misma, sino que incluye una dimensión relacional, que por otra parte es consecuencia de la noción misma de persona. Ello responde a la concepción individualista de los derechos humanos, antes señalada. En tal sentido, dirá Francisco: “La persona humana, con sus derechos inalienables, está naturalmente abierta a los vínculos. En su propia raíz reside el llamado a trascenderse a sí misma en el encuentro con otros. Por eso es necesario prestar atención para no caer en algunos errores que pueden nacer de una mala comprensión de los derechos humanos y de un paradójico mal uso de los mismos” (3). La relacionalidad es una nota del bioderecho de enorme trascendencia en nuestro tiempo, resaltada entre otros por profesores de gran influencia, como Francesco D’Agostino (24).

Entre las proyecciones de esta concepción de la dignidad humana que propone el Papa Francisco y que son significativas para la bioética, debemos encontrar su llamado a avanzar en reconocer aún más “los derechos de la mujer” (17), los de las personas con discapacidad (17), las personas mayores (17) y las personas por nacer (2).

3.3. Bien Común

El segundo gran principio del derecho que es respuesta a los desafíos bioéticos es el del bien común. Se pregunta el Papa, “la sociedad, ¿cómo ordena y custodia su devenir en un contexto de constantes innovaciones tecnológicas? Un factor que actúa como moderador ejecutivo es el derecho, que establece las reglas para las conductas admitidas a la luz del bien común” (2). Para Francisco, “la ecología integral es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social. Es el conjunto de condiciones de la vida

social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección" (2).

Bien común y dignidad de la persona humana no son principios contradictorios, sino que se complementan y permiten la plena realización del orden justo. En efecto, el Papa Francisco, en la Tradición de la Doctrina Social de la Iglesia, responde con estos dos principios tanto a la concepción colectivista de la sociedad como a la individualista. Esto es de fundamental importancia en las temáticas de bioderecho, en las que con frecuencia se exalta en demasía la autonomía de la persona en desmedro de los principios del bien común, o bien se exalta el progreso científico anulando la dignidad de las personas, especialmente en caso de ser débiles o vulnerables. El Papa Francisco dirá que "el bien común presupone el respeto a la persona humana en cuanto tal, con derechos básicos e inalienables ordenados a su desarrollo integral. También reclama el bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos intermedios, aplicando el principio de la subsidiariedad. Entre ellos destaca especialmente la familia, como la célula básica de la sociedad. Finalmente, el bien común requiere la paz social, es decir, la estabilidad y seguridad de un cierto orden, que no se produce sin una atención particular a la justicia distributiva, cuya violación siempre genera violencia. Toda la sociedad –y en ella, de manera especial el Estado– tiene la obligación de defender y promover el bien común" (2).

Un aspecto particularmente resaltado por el Papa Francisco en sus documentos es que "en las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres" (2). En materia de bioderecho, esto nos interpela a procurar defender la vida de los más débiles, los por nacer, las personas en situación terminal, las personas con discapacidad, y también a trabajar por la plena inclusión de todos en relación al acceso a la salud y a los beneficios del progreso científico, buscando resolver los grandes problemas sanitarios que aún hoy existen en muchas regiones del mundo y de nuestro país.

El bien común también es un principio que se proyecta en la dimensión internacional del bioderecho y que se vincula con la necesaria reforma de las instituciones internacionales, para que no haya colonizaciones ideológicas y para que los derechos humanos sean verdaderamente universales. El Papa Francisco, en línea con lo que ya pedía Benedicto XVI, señala que "el siglo XXI es escenario de un debilitamiento de poder de los Estados nacionales, sobre todo porque la dimensión

económico-financiera, de características transnacionales, tiende a predominar sobre la política. En este contexto, se vuelve indispensable la maduración de instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas, con autoridades designadas equitativamente por acuerdo entre los gobiernos nacionales, y dotadas de poder para sancionar. Cuando se habla de la posibilidad de alguna forma de autoridad mundial regulada por el derecho no necesariamente debe pensarse en una autoridad personal. Sin embargo, al menos debería incluir la gestación de organizaciones mundiales más eficaces, dotadas de autoridad para asegurar el bien común mundial, la erradicación del hambre y la miseria, y la defensa cierta de los derechos humanos elementales" (3).

4. REFLEXIÓN FINAL

En los desarrollos precedentes, procuré sistematizar tres grandes desafíos que enfrenta el bioderecho (el paradigma tecnocrático, el relativismo y una concepción individualista de los derechos humanos), para luego desarrollar la noción de derecho como objeto de la justicia y los dos grandes principios que permiten abordar estos desafíos: la dignidad de la persona humana y el bien común.

Para finalizar, parece justo señalar que este esfuerzo por trabajar por la bioética en la perspectiva de una cultura de la vida que impulsó el Papa Francisco encuentra su fundamento último en Dios, como él mismo ha dicho: "La cultura de la vida debe dirigir más seriamente la mirada a la «cuestión seria» de su destino último. Se trata de resaltar con mayor claridad qué es lo que orienta la existencia del hombre hacia un horizonte que lo supera: cada persona está llamada gratuitamente «como hijo, a la unión con Dios y a la participación de su felicidad. [...] Enseña además la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 21)" (25).

BIBLIOGRAFÍA

1. Lafferriere JN. El Papa Francisco y la defensa de la vida humana ante el aborto y la eutanasia. *El Derecho*. 30 de abril de 2025;311(ED-VI-CLXXV-189).
2. Papa Francisco. Carta Encíclica «Laudato Si'» sobre el cuidado de la casa común [Internet]. Libreria Editrice Vaticana; 2015. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
3. Papa Francisco. Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre la fraternidad y la amistad social [Internet]. Libreria Editrice Vaticana; 2020. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
4. Papa Francisco. Exhortación Apostólica Laudate Deum sobre la crisis climática [Internet]. Libreria Editrice Vaticana; 2023. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
5. Asla M. Transhumanismo. En: Vanney C, Silva I, Franck JF, editores. *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Buenos Aires: Universidad Austral; 2020. p. 1-26.
6. Postigo Solana E. Bioética y Transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana. *Arbor*. 2019;195(792):1-10.
7. Lafferriere JN. El cuerpo humano a debate: reflexiones jurídicas. *Prudentia Iuris*. 2017;83:367-95.
8. Lafferriere JN. ¿Materia disponible o realidad personal? El cuerpo humano, las biotecnologías y las exigencias jurídicas de la dignidad. *Sociol Tecnociencia*. 2018;8(1):60-84.
9. Pucheta L. Estatus jurídico de máquinas autónomas inteligentes. Análisis desde la perspectiva biojurídica. *Vida Ética*. 16 de noviembre de 2021;22(1):55-76.
10. Dicasterio para la Cultura y la Educación, Dicasterio para la Doctrina de la Fe. *Antiqua et nova - Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana* [Internet]. Libreria Editrice Vaticana; 2025 [citado 23 de junio de 2025]. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html
11. Papa Francisco. Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual [Internet]. Libreria Editrice Vaticana; 2013.

Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

12. Juan Pablo II. Carta Encíclica *Evangelium Vitae* sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana [Internet]. Libreria Editrice Vaticana; 1995. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

13. De Jesús LM, Oviedo Alvarez JA, Tozzi PA. El Caso Artavia Murillo Y Otros Vs. Costa Rica (Fecundación in Vitro): La Redefinición Del Derecho. *Prudentia Iuris*. 2013;75:135-64.

14. Lafferriere JN. La Corte Interamericana de Derechos Humanos y la dignidad como principio bioético : reflexiones a partir de la conclusión del caso «Artavia Murillo». En: *Estudios de derecho civil Año 2020, sección Derecho de Familia y Bioderecho* [Internet]. Buenos Aires: La Ley; 2021 [citado 30 de septiembre de 2023]. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12541>

15. Silva Abbott M. El caso Artavia Murillo vs. Costa Rica: Análisis crítico y posibles efectos regionales. *Derecho Público Iberoam*. 2015;6:13-61.

16. Castaldi L de J. El fallo Artavia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su décimo aniversario: Algunas reflexiones sobre el "Roe v. Wade Latinoamericano". *Prudentia Iuris*. 12 de diciembre de 2022;(94):347-61.

17. Papa Francisco. Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris Laetitia* sobre el amor en la familia [Internet]. Libreria Editrice Vaticana; 2016. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

18. Lafferrière JN. ¿Hacia dónde va el bioderecho? *Prudentia Iuris* 2020 Número Aniversario [Internet]. 2020 [citado 15 de febrero de 2023]; Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10716>

19. Juan Pablo II. Exhortación Apostólica «*Familiaris Consortio*» [Internet]. 1981. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html

20. Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Declaración «*Dignitas infinita* sobre la dignidad humana» [Internet]. Libreria Editrice Vaticana; 2024. Disponible en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2024/04/08/080424c.html>

21. Zambrano P. La dignidad como concepto gozne entre el discurso moral y el discurso jurídico. Apuntes para el uso válido, conveniente y transparente del concepto de dignidad en la argumentación judicial. *Prudentia Iuris*. 12 de diciembre de 2022;(94):309-44.
22. Lafferriere JN, Lell HM. Hacia una sistematización de los usos semánticos del concepto de dignidad humana en la protección internacional de derechos humanos: una revisión doctrinaria. *Cuest Const Rev Mex Derecho Const*. 2020;43:129-67.
23. Jorge Nicolás Lafferriere,, Lell, HM, editores. La dignidad a debate. Usos del concepto en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Buenos Aires: Marcial Pons; 2021. 218 p.
24. Lafferriere JN. Derecho y bioética en el pensamiento de Francesco D'Agostino | *Persona y Derecho*. 2024;91:145-63.
25. Papa Francisco. Discurso a los participantes en la Asamblea general de la Academia Pontificia para la Vida [Internet]. Libreria Editrice Vaticana; 2018 [citado 22 de junio de 2025]. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html

ECOLOGÍA INTEGRAL Y BIOÉTICA PERSONALISTA:

UNA MIRADA AL LEGADO ECOLÓGICO DEL PAPA FRANCISCO

Fecha de recepción: 23/06/2025

Fecha de aceptación: 21/07/2025

SILVIA BIRNENBAUM

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1991-1368>

Contacto: silvia.birnenbaum@gmail.com

- Bioquímica, especialista en Bioquímica Clínica-inmunohematología y Banco de Sangre.

Magíster en Ética Biomédica (Pontificia Universidad Católica Argentina).

Profesora de Bioética en: Pontificia Universidad Católica Argentina, Universidad Kennedy, Universidad Abierta Interamericana, Argentina.

Investigadora en Bioética y Miembro del Comité de Ética de la Investigación. Pontificia Universidad Católica Argentina.

Bioquímica de planta del Servicio de Hemoterapia, Coordinadora del Comité de Bioética Hospitalaria y del Comité de Calidad del Hospital Santojanni, Buenos Aires, Argentina.

Secretaria de la Carrera de Bioquímica y miembro del Comité de ética de la Investigación. Facultad de Ciencias de la Salud. Universidad Kennedy, Argentina.

RESUMEN

El presente escrito propone una reflexión desde la bioética personalista sobre el magisterio ecológico del Papa Francisco, a partir de tres documentos clave: *Laudato Si'*, *Querida Amazonia* y *Laudate Deum*. Se desarrolla el concepto de ecología integral como eje articulador entre dignidad humana, justicia social y cuidado de la casa común. La propuesta constituye un fundamento ético necesario frente a la crisis ambiental actual, marcando la responsabilidad moral del ser humano hacia nuestra tierra desde una perspectiva relacional y trascendente.

Palabras clave: Ecología integral – Bioética personalista – Papa Francisco – Crisis ambiental

ABSTRACT

This paper offers a personalist bioethical reflection on Pope Francis' ecological magisterium, focusing on three key documents: *Laudato Si'*, *Querida Amazonia*, and *Laudate Deum*. It explores the concept of integral ecology as a central axis connecting human dignity, social justice, and care for planet. The argument highlights how this vision provides a necessary ethical foundation in the face of the current environmental crisis, illuminating human moral responsibility toward our common home from a relational and transcendent perspective.

Keywords: Integral ecology – Personalist bioethics – Pope Francis – Environmental crisis

INTRODUCCIÓN

En un mundo marcado por profundas crisis sociales, ecológicas y espirituales, el legado del Papa Francisco contribuye significativamente a renovar el pensamiento moral en torno a la relación entre el ser humano y el ambiente en el que vive. Su propuesta, de una ecología integral, se presenta como un nuevo paradigma ético que compromete al pensamiento bioético contemporáneo, especialmente desde una perspectiva personalista, centrada en la dignidad inviolable de toda persona y su inclinación natural al cuidado de la vida.

Desde esta perspectiva, la crisis ecológica no puede ser entendida únicamente como un desequilibrio técnico o ambiental. Se trata, en todo caso, del síntoma de una crisis más profunda: una crisis antropológica y moral que afecta la valoración de la vida humana y de su significado. En esta línea de pensamiento, el principio bioético de la defensa de la vida adquiere una renovada actualidad. No se limita a la protección de la vida en sus etapas más vulnerables como la niñez, la enfermedad o la ancianidad; sino también la protección de las condiciones que hacen posible una existencia digna en armonía con el espacio que habitamos. Proteger la vida significa, en un sentido más amplio, también cuidar el aire que se respira, el agua que se bebe, la tierra que nos alimenta y las culturas que nutren a los pueblos.

A través de sus documentos *Laudato Si'* (2015), *Querida Amazonia* (2020) y *Laudate Deum* (2023), el Pontífice pronuncia una crítica clara a los modelos tecnocráticos existentes, una fuerte defensa de los pueblos y culturas vulnerables, y al mismo tiempo, un llamado urgente a la transformación ecológica. En este marco, se busca resaltar el aporte de este pensamiento al campo de la bioética, planteando una lectura que reconoce la unidad moral entre el respeto por la vida humana y el cuidado de todo nuestro planeta tierra, como manifestación de una ética coherente que promueve el bien común y la justicia intergeneracional.

LA ECOLOGÍA INTEGRAL COMO NUEVO PARADIGMA ÉTICO

La encíclica *Laudato Si'* propone un análisis clarificador sobre la crisis que vincula el componente social, económico y político con sus efectos sobre el ambiente, afirmando que se trata de "una sola y compleja crisis socioambiental" que exige una "mirada integral".¹ Esta visión no solo supera la fragmentación entre lo

1 Francisco. *Laudato Si'*: sobre el cuidado de la casa común. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2015

humano y lo natural, sino que recupera la verdad indiscutible de que "todo está conectado" (*Laudato Si'*, n. 91), recalcando la dependencia entre las personas, los demás vivos y el entorno que habitan en conjunto.

En este marco, la crítica al "antropocentrismo desvinculado" (*Laudato Si'*, n. 115) y al modelo tecnocrático muestra una concepción relacional del ser humano; no como dominador absoluto, sino como custodio y responsable de un bien que le fue confiado. Este enfoque integra de una manera armónica las dimensiones ambiental, económica, social, cultural y espiritual. Ofrece un marco de referencia que se alinea completamente con el enfoque personalista, sosteniendo que la persona es el sujeto moral por excelencia, portadora de una dignidad ontológica que se expresa en vínculos concretos con los otros y con el mundo.² El ser humano no es una entidad neutral, sino una persona ubicada, vulnerable y relacional, que vive en interdependencia con los otros y con la tierra que ocupa.

Desde esta mirada, el principio de defensa de la vida, fundamento ineludible de toda bioética, adquiere una renovada dimensión. No se limita a proteger la existencia biológica en condiciones críticas o asumir una responsabilidad moral frente al otro. Se extiende hacia el compromiso con las condiciones que hacen posible una vida digna, plena y solidaria. Cuidar la vida, implica, defender los ecosistemas que la sustentan, denunciar las estructuras de injusticia que condenan a multitudes a la exclusión ambiental, y promover un progreso auténticamente humano, centrado en el bien común y no en la rentabilidad.

El pensamiento de que "el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos" (*Laudato Si'*, n. 48), requiere, una ética del cuidado que trascienda los espacios sectorizados y aislados de la bioética clínica, ambiental o social. Se trata de propiciar una bioética integral, capaz de dar respuesta a los desafíos del siglo XXI con una perspectiva unida del ser humano y su entorno. Esta debe estar guiada por la razón, la compasión y la esperanza. Al mismo tiempo, debe ofrecer una propuesta de sentido en medio de un mundo lastimado, invitando a una transformación personal y comunitaria que reúna el cuidado de la vida humana con el cuidado de la casa común.

La relación entre la bioética personalista y el magisterio ecológico del Papa Francisco fue abordada por diversos autores que destacan la centralidad de la persona en relación con su entorno. Desde la perspectiva de Elio Sgreccia, la bioé-

2 Sgreccia E. Manual de bioética. I: Fundamentos y ética biomédica. 4ª ed. esp. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 2018.

tica no debe limitarse a asuntos biomédicos, sino que debe extenderse hacia una "bioética global" que integre el respeto por la vida humana con el entorno que la hace posible. Esta idea, se ordena a lo planteado por Francisco en *Laudato Si'*, donde la dignidad de la persona se armoniza con el cuidado de la casa común. Autores como Carlos Simón Vázquez y Gonzalo Miranda sostienen que la ecología integral es coherente con una antropología relacional y trascendente, que conforma el pensamiento base de toda mirada personalista. Inclusive dentro del campo de la bioética ambiental, posturas como las de Laura Palazzani proponen que la protección del medioambiente no puede desvincularse de una ética de la responsabilidad sostenida en la dignidad ontológica de la persona.³

LA URGENCIA MORAL FRENTE A LA CRISIS CLIMÁTICA

La exhortación *Laudate Deum*⁴ retoma y profundiza los temas considerados en *Laudato Si'*, advirtiendo con preocupación sobre el agravamiento de la crisis climática y las escasas respuestas por parte de los organismos internacionales y los Estados. El documento señala con claridad que "la situación ya es insostenible" (*Laudate Deum*, n. 5) y denuncia el debilitamiento de las instituciones intergubernamentales, así como la falta de voluntad política para implementar cambios estructurales que prioricen el bien común por encima de los intereses económicos de corto plazo.

Esta denuncia interpela directamente a una *ética de la responsabilidad y la solidaridad*. La degradación ambiental no es una amenaza abstracta, sino una realidad concreta que afecta a todos los seres humanos. Afecta especialmente a las poblaciones más vulnerables, comprometiendo el derecho a la salud, al agua, al alimento y, en última instancia, a la vida misma. Frente a esta realidad, la omisión, la indiferencia y el negacionismo constituyen fallas morales graves, incompatibles con una concepción ética que sitúe a la persona en el centro de toda preocupación social y política. Al ignorar los problemas actuales se descargan sus consecuencias sobre las generaciones futuras, alimentando una cultura del descarte que considera sacrificables a comunidades, territorios o formas de vida. Así, no solo se degrada el ecosistema natural, sino también el tejido moral de la sociedad,

3 Palazzani L. Bioética global: una perspectiva personalista. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 2009.

4 Francisco. *Laudate Deum*: exhortación apostólica sobre la crisis climática. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2023

deteriorando las bases de una convivencia sustentada en la justicia, la empatía y el bien de los hombres.⁵

En este marco, el Pontífice propone la conversión ecológica no solo como una actitud personal de cuidado, sino como una forma de conversión moral integral que implica transformación en todos los niveles: espiritual, educativo, cultural, económico y político. Esta conversión exige reconocer que la protección de la existencia humana se ve radicalmente comprometida si no se defienden también los sistemas naturales que la hacen posible.

El Papa recuerda que "todo esfuerzo cuenta" (*Laudate Deum*, n. 60), y llama a una participación activa en el cuidado de la casa común, desde los pequeños gestos cotidianos hasta las decisiones políticas de escala global. Esta perspectiva fortalece los fundamentos de una bioética pública, entendida como aquella que orienta políticas basadas en el respeto por la vida y la justicia social. Estas, deben estar orientadas a la construcción de políticas responsables, equitativas y sostenibles, que garanticen no solo la supervivencia, sino la vida digna de las generaciones presentes y futuras.

Esta conversión ecológica, si bien tiene una dimensión global y estructural, se concreta especialmente en contextos locales donde la vida humana y la naturaleza están profundamente entrelazadas. En este sentido, la región amazónica representa un ejemplo paradigmático de cómo la crisis ambiental afecta comunidades específicas, y de cómo estas, a su vez, ofrecen modelos alternativos de relación con la tierra. Es precisamente esta realidad la que se aborda en *Querida Amazonia*, donde la ecología se entrelaza con la cultura, la espiritualidad y la justicia social.

ESPIRITUALIDAD, CULTURA Y JUSTICIA ECOLÓGICA

En *Querida Amazonia*,⁶ el Papa Francisco articula su visión ecológica con una defensa explícita de los pueblos originarios y su relación armónica con la naturaleza. La exhortación expresa grandes sueños como el social, cultural y ecológico, que configuran una visión integradora del ser humano en su territorio. Esta postura se aleja de las miradas fragmentarias o utilitaristas que reducen el ambiente a un recurso económico del que los seres humanos nos servimos.

5 Baquedano M. La responsabilidad ética. *Aporía* (Santiago). 2019;(26):7-23.

6 Francisco. *Querida Amazonia: exhortación apostólica postsinodal*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2020.

El respeto por las culturas indígenas y su sabiduría ancestral se convierte en un criterio ético y epistémico, que interpela a las ciencias, a la política y a la teología. Francisco afirma que estos pueblos “saben estar en comunión con la tierra” (*Querida Amazonia*, n. 55), reconociendo en ellos una espiritualidad encarnada que se expresa en el cuidado, la reciprocidad y la pertenencia. Frente al paradigma moderno que ha separado al ser humano de la naturaleza, la visión amazónica ofrece una concepción relacional y reverente del mundo.

Nuevamente, con esta propuesta se amplía el horizonte del principio de defensa de la vida, al afirmar que no puede defenderse la vida humana sin defender también los contextos ecológicos, culturales y simbólicos que la sustentan. La vida humana no es solo biológica, sino también histórica, comunitaria y espiritual. Cuidar a los pueblos amazónicos y sus territorios es una forma concreta y urgente de defender la vida. En esas áreas la vida está más amenazada por la pobreza, la marginación y la violencia estructural contra las comunidades y territorios.

El Pontífice denuncia con firmeza la lógica extractivista, que reduce la tierra a un objeto de explotación. En nombre del progreso, esta; expulsa, contamina y destruye. Esta tendencia es incompatible con cualquier ética que reconozca la dignidad de la persona y su derecho a un ecosistema sano y a una cultura viva, diversa y profundamente vinculada a la tierra. La defensa de territorios como los amazónicos, por lo tanto, no es solo una causa ambiental o política. Es, principalmente, una causa bioética, que exige un compromiso firme con la justicia ecológica y social, sostenida por una visión integral de la vida.

VALORES HUMANOS PARA UN FUTURO COMÚN

El pensamiento plasmado en los documentos ecológicos, configura un corpus doctrinal profundamente ético, que articula con valores morales fundamentales. Estos, no enumeran conceptos abstractos, sino que se presentan como orientaciones prácticas y espirituales para la acción, que pueden y deben ser asumidas por la bioética, especialmente desde una perspectiva personalista.

En el centro se encuentra el valor esencial de la persona, fundamento de toda reflexión ética. Esta dignidad, que es inviolable e irreductible, exige ser reconocida, protegida y promovida en todas sus dimensiones. A partir de ella se surgen otros valores clave, como el cuidado, que aparece como actitud moral primaria frente al ambiente, a los pobres y a las generaciones futuras. El ejercicio del cuidado no es solo una práctica, sino una forma de estar en el mundo con responsabilidad y amor.

En relación directa con este valor, la responsabilidad se muestra como una exigencia ética frente a la emergencia ambiental. La indiferencia, el negacionismo o la pasividad frente a los daños sobre el ambiente y los más vulnerables, resultan faltas morales graves. Por esto, la humanidad está llamada a despertar y construir una conciencia responsable y activa, tanto a nivel individual como comunitario.

Junto a la responsabilidad, destaca el valor de la solidaridad, entendida como compromiso con los otros, especialmente con quienes más sufren las consecuencias del cambio climático y de la injusticia ecológica. Esta solidaridad impulsa a buscar una justicia integral: no solo distributiva, sino también social, ambiental e intergeneracional. Esta justicia reconoce los derechos de las generaciones futuras y de todos los pueblos a vivir en un entorno sano y justo.

Propone también una forma de vida basada en la sencillez, en contraste con la idea del consumo ilimitado. Estos valores morales invitan a evaluar nuestros hábitos, modos de producción y consumo, y a construir una relación respetuosa y armónica con las todas las formas de vida.

Un valor esencialmente relevante es la espiritualidad ecológica, que muestra la casa común no como un objeto utilizable, sino como un presente. Esta espiritualidad se enlaza con el valor del respeto, no solo hacia el ambiente y los seres vivos, sino también hacia las culturas que progresan en equilibrio con la tierra.

Finalmente, el diálogo y el bien común son valores que traspasan toda su enseñanza. El diálogo se muestra como método y como virtud, indispensable para afrontar los conflictos ambientales y culturales. El bien común, al mismo tiempo, trasciende el interés individual e invita a una responsabilidad integral compartida, que alcance a toda la familia humana.

Estos valores, profundamente interconectados, ofrecen un escenario ético sólido para repensar los desafíos actuales. Integrarlos en la reflexión bioética permite renovar el compromiso con la defensa de la vida en todas sus formas y contextos, haciendo honor a la dignidad del ser humano y el cuidado del planeta como tareas inseparables.

La espiritualidad ecológica, en sintonía con la bioética personalista, agrega una dimensión trascendente al cuidado del otro y del planeta. Esta visión fortalece la compasión y anima a vivir un compromiso ético más profundo y esperanzado.

La dimensión espiritual es un componente esencial de la ecología total, en completa sintonía con la ética personalista. Esta mirada reconoce al ser humano no solo como un ser racional, sino como uno intensamente relacional y abierto a

la trascendencia. Esta apertura enriquece el discernimiento moral, al integrar la razón, la conciencia y la espiritualidad en la toma de decisiones. El compromiso ético no se limita a normas o criterios técnicos. Se basa en un enfoque más amplio y humanizado, que reconoce el valor intrínseco de toda vida, la dependencia entre los seres y la responsabilidad del ser humano como custodio del mundo. Desde ese lugar, la espiritualidad ecológica profundiza y sostiene las decisiones bioéticas, al incorporar compasión, prudencia y sentido del bien común.

CONCLUSIONES

El legado ecológico del Papa Francisco ofrece a la bioética una valiosa contribución: una ética integral del cuidado sostenida en la dignidad de la persona y en su disposición a custodiar la vida en todas sus formas. La ecología integral que propone no se limita a una noción ambientalista, sino que constituye un llamado moral urgente a vivir con coherencia, solidaridad y compromiso responsable en todos los niveles de la existencia. Frente a una crisis ambiental que es también cultural y espiritual, se abre la oportunidad de una transformación ecológica personal y comunitaria se traduce en la necesidad de formar una conciencia ética integral, sostenida por la razón, la técnica, la espiritualidad y la justicia. Esta conciencia debe estar sostenida por el respeto por la vida, inspirada por la justicia social, y atravesada por la esperanza de una humanidad, comprometida con todas las formas de vida y consigo misma.

En este sentido, resulta especialmente valioso recuperar junto con el legado del Pontífice, el pensamiento de Elio Sgreccia. Desde una bioética fundamentada en la antropología personalista, propone una visión esperanzada y activa del compromiso ético, que sostiene que la defensa de la vida no se reduce solo a resistir el mal, sino que implica proponer el bien, ofreciendo caminos de humanidad donde parecen cerrarse las salidas. La bioética debe convertirse en una bioética de la esperanza, capaz de dar sentido incluso en medio de la crisis. Esta postura esperanzada no es ingenua. Es profundamente realista y comprometida, que reconoce tanto la gravedad de los desafíos como la capacidad moral del ser humano para responder con responsabilidad, solidaridad y creatividad. Vinculado al legado del Papa Francisco, este enfoque permite afirmar que el cuidado de la casa común, no es una carga. Es una oportunidad para regenerar los vínculos rotos, sanar las heridas del planeta y reencontrar el sentido trascendente de la vida.

En conclusión, la ecología integral y la ética personalista convergen en una misma misión: proteger la vida en todas sus formas, afirmando la dignidad huma-

na en medio de los desafíos ecológicos del presente. Así, la visión ecológica completa, no puede entenderse como un discurso ambientalista, sino que conforma el corazón ético de una bioética personalista renovada, capaz de responder con esperanza a los desafíos del siglo XXI.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Francisco. *Laudato Si': sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2015. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
2. Francisco. *Laudate Deum: exhortación apostólica sobre la crisis climática*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2023. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
3. Francisco. *Querida Amazonia: exhortación apostólica postsinodal*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2020. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
4. Palazzani L. *Bioética global: una perspectiva personalista*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 2009.
5. Simón Vázquez C. Bioética y dignidad humana: claves desde una antropología cristiana. En: Martínez-Sales JM, editor. *Antropología y bioética. Fundamentos, ámbitos y retos actuales*. Madrid: Palabra; 2016. p. 45–63.
6. Miranda G. *Introducción a la bioética*. Bogotá: Paulinas; 2012.
7. Baquedano M. La responsabilidad ética. *Aporía (Santiago)*. 2019;(26):7–23. Disponible en: <https://doi.org/10.29393/AP26-2RELM10002>
8. Sgreccia E. *Manual de bioética. I: Fundamentos y ética biomédica*. 4ª ed. esp. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 2018.

ALGUNOS APORTES DEL PAPA FRANCISCO VINCULADOS CON FAMILIA Y SEXUALIDAD

Fecha de recepción: 23/06/2025

Fecha de aceptación: 21/07/2025

ZELMIRA BOTTINI

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6447-5692>

Contacto: zbottiniderey@yahoo.com.ar

- Médica Pediatra UBA.

Profesora Ordinaria UCA.

Profesora del Master de Bioética. Instituto de Bioética, Facultad de Medicina UCA.

Vicepresidente del Instituto para el Matrimonio y la Familia UCA.

Miembro del Instituto de Bioética de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas. Facultad de Ciencias Médicas, Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA)

RESUMEN

Este artículo analiza algunos aportes del Papa Francisco sobre la familia y la sexualidad, en particular en torno a la teoría de género y la ecología humana. Se muestra cómo, a pesar del alto valor que la sociedad otorga a la familia, su identidad y funciones se ven hoy relativizadas. Francisco advierte sobre los riesgos de la ideología de género, que niega la diferencia sexual y debilita el fundamento antropológico del matrimonio y de la familia. Asimismo, subraya la importancia de la ecología humana como vínculo entre cuerpo, naturaleza y dignidad personal, recordando que la aceptación del propio cuerpo y de la diferencia sexual es esencial para una cultura verdaderamente humana.

Palabras clave: Familia, Sexualidad, Papa Francisco, Teoría de género, Ecología humana.

ABSTRACT

This article analyzes some of Pope Francis' contributions on the family and sexuality, particularly in relation to gender theory and human ecology. It shows how, despite the high value that society places on the family, its identity and functions are now being relativized. Francis warns of the risks of gender ideology, which denies sexual difference and weakens the anthropological foundation of marriage and the family. He also emphasizes the importance of human ecology as a link between body, nature, and personal dignity, recalling that acceptance of one's own body and sexual difference is essential for a truly human culture.

Keywords: Family, Sexuality, Pope Francis, Gender theory, Human ecology

El objetivo de esta nota es mostrar algunos de los múltiples aportes realizados por el papa Francisco en relación la familia y a la sexualidad. Me referiré en particular a dos tópicos que repercuten tanto de la familia como de la sexualidad: la teoría de género y la ecología humana.

Es sabido que la familia es una institución tutelada y valorada. Demuestra su tutela la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Art.16, inc. 3: *La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado*, que pone de relieve la tutela de esta institución natural.

Su valoración queda en evidencia en los resultados de la Encuesta Mundial de Valores 2010 – 2014, que muestra que es el tema que más interesa a la población de los 60 países entrevistados: 91% considera que es “muy importante”, un porcentaje bastante mayor al arrojado en los demás temas¹ evaluados: trabajo (61.7%), religión (49.8%), amigos (46.3%), tiempo libre (36.3%) y política (14.9%)².

Trabajos más recientes, también demuestran esta afirmación. Un ejemplo es el realizado en 2023 por Home Renaissance Foundation (HRF). Esta Fundación solicitó a niños y adultos de 13 países diferentes que trataran de explicar y dibujar qué significaba para ellos la felicidad. Se recibieron respuestas en cinco idiomas distintos de participantes con situaciones vitales muy diversas. Las dos palabras recurrentes en las respuestas y en los dibujos, de adultos o niños fueron amor y **familia**. En el epílogo del trabajo, las autoridades de HRF expresaron: *Lo curioso y reconfortante es que la felicidad para la gran mayoría se resume en una palabra: su familia*³.

Otro ejemplo es la investigación realizada en la Universidad de Harvard en un estudio longitudinal en el que fueron seguidos más de mil participantes a lo largo de veinte años. El objetivo principal fue analizar la asociación entre la calidad de las relaciones familiares y la satisfacción general con la vida. Los resultados obtenidos revelaron una correlación significativa entre una vida familiar positiva y altos niveles de felicidad en los participantes.

Pero en paralelo a los estudios y sondeos de opinión que la muestran muy valorizada, **la familia nunca fue considerada de manera tan fluida y con perfil**

1 <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

2 <http://www.worldvaluessurvey.org>

3 https://homerenaissancefoundation.org/wp-content/uploads/2023/04/HRF_HOGAR-Y-FELICIDAD.pdf

tan indefinido. Está en debate su identidad y su misión y, en la sociedad actual, su función va quedando reducida al mero aporte de afecto y al ámbito privado.

Aparecen continuamente definiciones de familia con estructuras variadas. La ambigüedad del lenguaje y la tecnificación de la procreación humana ha calado también en la familia; un ejemplo es la sustitución de los términos de padre / madre por el de *progenitores*.

Esta afirmación queda en evidencia en la siguiente definición: "*Se entenderá por 'familia o núcleo familiar', 'grupo familiar', 'grupo familiar de origen', 'medio familiar comunitario', y 'familia ampliada', además de los progenitores, a las personas vinculadas a los niños, niñas y adolescentes, a través de líneas de parentesco por consanguinidad o por afinidad, o con otros miembros de la familia ampliada. - Podrá asimilarse al concepto de familia, a otros miembros de la comunidad que representen para la niña, niño o adolescente, vínculos significativos y afectivos en su historia personal como así también en su desarrollo, asistencia y protección*⁴.

Es evidente que las distintas realidades familiares se van multiplicando por la mayor frecuencia de familias ensambladas y reconstituidas y también de familias monoparentales por elección y familias homoparentales. En nuestro país, éstas últimas van cobrando vigencia a partir de la sanción de la ley 26.618/10 (Matrimonio entre personas del mismo sexo / Matrimonio Igualitario).

Las múltiples realidades familiares constituyen un verdadero desafío para quienes acompañan a las familias. Si bien es necesario tener presente que desde el punto de vista del sujeto, familia es aquella/s persona/s que considera su familia y que sin importar su estructura, sus miembros las vivencian como verdaderas familias y pueden cumplir algunas o todas sus funciones con mayor o menor eficiencia, es fácil caer en la confusión y con el afán de adaptarse a las nuevas realidades, olvidar o dejar de lado qué es una familia; cuál es su estructura natural y cuáles son las sus funciones.

La familia se funda en el vínculo libre, permanente y exclusivo que establece un varón y una mujer en orden a la ayuda mutua, la procreación y la educación de los hijos; de esto se trata un matrimonio natural a partir del cual el varón y la mujer acceden al matrimonio civil cuando reconocen su compromiso ante las

4 Reglamentación (Decreto 415/2006) del Art. 7 de la Ley 26.061 Ley de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes.

instituciones civiles y al matrimonio sacramental cuando los cónyuges cristianos formalizan su alianza frente a Dios. La diferencia sexual es imperativa en este vínculo ya que es condición para lograr realizar sus funciones, especialmente la generativa y la de personalización integral de sus miembros.

En este contexto, el amor, la sexualidad y la vida son partes de un todo; justamente de la familia. Desde hace muchas décadas la fractura entre amor, sexualidad y vida se ha ido profundizando y también naturalizando. Es evidente que el amor sin vida (anticoncepción); la vida sin sexualidad (fertilización asistida homónima, heteróloga, subrogación de vientres); sexualidad sin amor (sexo libre) y la posibilidad del aborto, se han instalado sin mayores cuestionamientos pero impactando sobre la persona, la familia y la sociedad.

Estas rupturas responden a los progresos científicos y tecnológicos y también al avance de la teoría de género sobre la cual ha alertado el papa Francisco:

"Otro desafío surge de diversas formas de una ideología, genéricamente llamada gender, que «niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer. Esta presenta una sociedad sin diferencias de sexo, y vacía el fundamento antropológico de la familia..." y continua "... No hay que ignorar que «el sexo biológico (sex) y el papel sociocultural del sexo (gender), se pueden distinguir pero no separar»⁵.

El papa Francisco ha puesto el acento de manera clara y contundente en el peligro que representa la ideología de género para el matrimonio y la familia. Resalta tal como lo hiciera Benedicto XVI la existencia de una **antropología de la familia** y se define de manera negativa sobre el postulado básico de la ideología de género: separación total entre sexo y género, que abre a la posibilidad de la no coincidencia entre ambos y al género fluido.

Sabemos que el núcleo de la ideología de género es la negación de la diferencia sexual como constitutivo de la persona. Esta ideología no reconoce que el sexo es ineludible, originario y permanente y que las diferencias entre el varón y la mujer, antes que deficiencias, constituyen una riqueza para cada uno y para la sociedad.

La negación de la diferencia sexual abre la posibilidad al *matrimonio entre personas del mismo sexo* y a las *familias homoparentales* a las que la tecnología ofrece distintas alternativas para subsanar su imposibilidad de tener hijos.

5 Exhortación Apostólica Amoris Laetitia n 36

En la Audiencia General del 15 de abril de 2015, el Papa Francisco, dedica su catequesis al **"aspecto central del tema de la familia: el gran don que Dios hizo a la humanidad con la creación del hombre y la mujer y con el sacramento del matrimonio..."**

Esta catequesis, se inicia con un breve comentario sobre la creación del varón y la mujer (Génesis 1, 27). Y luego continua:

"... como todos sabemos, la diferencia sexual está presente en muchas formas de vida, en la larga serie de los seres vivos. Pero sólo en el hombre y en la mujer esa diferencia lleva en sí la imagen y la semejanza de Dios: el texto bíblico lo repite tres veces en dos versículos (26-27): hombre y mujer son imagen y semejanza de Dios. Esto nos dice que no sólo el hombre en su individualidad es imagen de Dios, no sólo la mujer en su individualidad es imagen de Dios, sino también el hombre y la mujer, como pareja, son imagen de Dios. La diferencia entre hombre y mujer no es para la contraposición, o subordinación, sino para la comunión y la generación, siempre a imagen y semejanza de Dios.

La experiencia nos lo enseña: para conocerse bien y crecer armónicamente el ser humano necesita de la reciprocidad entre hombre y mujer. Cuando esto no se da, se ven las consecuencias. Estamos hechos para escucharnos y ayudarnos mutuamente. Podemos decir que sin el enriquecimiento recíproco en esta relación —en el pensamiento y en la acción, en los afectos y en el trabajo, incluso en la fe— los dos no pueden ni siquiera comprender en profundidad lo que significa ser hombre y mujer.

La cultura moderna y contemporánea ha abierto nuevos espacios, nuevas libertades y nuevas profundidades para el enriquecimiento de la comprensión de esta diferencia. Pero ha introducido también muchas dudas y mucho escepticismo. Por ejemplo, yo me pregunto si la así llamada teoría del gender no sea también expresión de una frustración y de una resignación, orientada a cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma... ()

...La remoción de la diferencia, en efecto, es el problema, no la solución. Para resolver sus problemas de relación, el hombre y la mujer deben en cambio hablar más entre ellos, escucharse más, conocerse más, quererse más. Deben tratarse con respeto y cooperar con amistad. Con estas bases humanas, sostenidas por la gracia de Dios, es posible proyectar la unión matrimonial y familiar para toda la vida. El vínculo matrimonial y familiar es algo serio, y lo es para todos, no sólo para los creyentes. Quisiera exhortar a los intelectuales a no aban-

donar este tema, como si hubiese pasado a ser secundario, por el compromiso en favor de una sociedad más libre y más justa.

Dios ha confiado la tierra a la alianza del hombre y la mujer: su fracaso aridece el mundo de los afectos y oscurece el cielo de la esperanza. Las señales ya son preocupantes, y las vemos. Quisiera indicar, entre otros muchos, dos puntos que yo creo que deben comprometerlos con más urgencia.

El primero. Es indudable que debemos hacer mucho más en favor de la mujer, si queremos volver a dar más fuerza a la reciprocidad entre hombres y mujeres. Es necesario, en efecto, que la mujer no sólo sea más escuchada, sino que su voz tenga un peso real, una autoridad reconocida, en la sociedad y en la Iglesia... ()... No hemos comprendido aún en profundidad cuáles son las cosas que nos puede dar el genio femenino, las cosas que la mujer puede dar a la sociedad y también a nosotros: la mujer sabe ver las cosas con otros ojos que completan el pensamiento de los hombres. Es un camino por recorrer con más creatividad y audacia.

Una segunda reflexión se refiere al tema del hombre y de la mujer creados a imagen de Dios. Me pregunto si la crisis de confianza colectiva en Dios, que nos hace tanto mal, que hace que nos enfermemos de resignación ante la incredulidad y el cinismo, no esté también relacionada con la crisis de la alianza entre hombre y mujer. En efecto, el relato bíblico, con la gran pintura simbólica sobre el paraíso terrestre y el pecado original, nos dice precisamente que la comunión con Dios se refleja en la comunión de la pareja humana y la pérdida de la confianza en el Padre celestial genera división y conflicto entre hombre y mujer.

De aquí viene la gran responsabilidad de la Iglesia, de todos los creyentes, y ante todo de las familias creyentes, para redescubrir la belleza del designio creador que inscribe la imagen de Dios también en la alianza entre el hombre y la mujer..."

En el discurso a los Obispos de Polonia en la Catedral de Cracovia (2016) nuevamente advierte sobre el peligro del género al expresar "se vive un momento de aniquilación del hombre como imagen de Dios y (...) detrás de esto (...) hay verdaderas colonizaciones ideológicas ... Y una de estas —lo digo claramente con «nombre y apellido»— es el gender..."

*La Congregación para la Educación Católica, en el 2019, publicó el documento «Varón y mujer los creó» para una vía de diálogo sobre la cuestión del **gender** en*

la educación"⁶. Componen el documento cincuenta y siete párrafos distribuidos en Introducción, Capítulo 1 Escuchar, Capítulo 2 Razonar, Capítulo 3 Proponer y Conclusión. El capítulo Razonar se limita a seis párrafos de gran profundidad y riqueza. Con el objetivo de motivar su lectura, se muestra de manera muy sintética, el núcleo de cada párrafo:

- 24. "... argumentos racionales que aclaran la **centralidad del cuerpo como un elemento integral de la identidad personal y las relaciones familiares...**"
- 25. "... **oscurecimiento de la sexualidad como una calificación estructurante de la identidad masculina y femenina...**"
- 26. "... desde el análisis filosófico: la **diferencia sexual es constitutiva de la identidad humana...**"
- 27. "... importancia de la **alteridad para la formación de la identidad...**"
- 28. "... **complementariedad fisiológica ... procreación-** el uso de la tecnología ...manipulación de embriones humanos, fragmentación de la paternidad, instrumentalización y/o mercantilización del cuerpo humano, ...reducción del ser humano a objeto de una tecnología científica..."
- 29. "... importancia de que en la educación no se excluya la **dimensión trascendente de la persona** y se realice un (...) diálogo entre fe y razón..."

También el tópico de **ecología humana** se vincula con la familia y la sexualidad.

En la enseñanza de la Iglesia, **ecología humana**, se refiere al cuidado y respeto por la dignidad humana, especialmente en el contexto de las relaciones sociales y ambientales. Implica considerar las dimensiones éticas y morales de las acciones humanas en relación con el medio ambiente y la sociedad.

El Papa Pablo VI, en 1971 publicó la Encíclica *Laudo Sixto* mencionando la importancia de cuidar la creación y el medio ambiente. En 1991, conmemorando el centenario de la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, SS Juan Pablo II expresó, "*La primera estructura fundamental a favor de la **ecología humana**, es la **familia** en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien;*

6 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheducdoc_20190202_maschio-e-femmina_sp.pdf. 2 de febrero 2019.

*aprende qué quiere decir amar y ser amado y, por consiguiente, qué quiere decir ser una persona”*⁷.

En la *Encíclica Laudato Si, sobre el cuidado de la casa común*⁸, el papa Francisco, en el 2015, desarrolla ampliamente el concepto de ecología integral y destina el parágrafo 155 a la **ecología humana**.

“La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno. Decía Benedicto XVI que existe una «ecología del hombre» porque «también el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo». En esta línea, cabe reconocer que nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivientes. La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común, mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación. Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana. También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse reciprocamente. Por lo tanto, no es sana una actitud que pretenda «cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma».”

En este parágrafo se resalta la naturaleza del hombre, creado a imagen de Dios y con una ley que no puede manipular; se valora el cuerpo personal por su relación directa que tiene con el ambiente y los demás seres viviente; se afirma la necesidad de aceptar cada uno lo que le tocó y dejar de lado la lógica de dominio.

Se trata de consideraciones clave para una cultura que niega la ley natural y que considera el cuerpo como algo manipulable y que puede adaptarse a los deseos o percepciones de cada uno. Cultura en la que varón o mujer no se relaciona con el sexo que a cada uno le tocó sino con el género construido socioculturalmente; en la que no cabe la reciprocidad ni es posible promover el nosotros. Estos posicionamientos van debilitando, oscureciendo y hasta aniquilando a la familia

⁷ https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

⁸ <https://www.vaticannews.va/es/events/tiempo-de-la-creacion.html>

y conllevan graves consecuencias sociales. La *colonización ideológica del gender* constituye un atropello a la ecología humana y produce una creciente deshumanización. Ante estas evidencias resulta propicia la recomendación del Papa Francisco en la *Exhortación Apostólica Amoris Laetitia* n. 56.

"...No caigamos en el pecado de pretender sustituir al Creador. Somos criaturas, no somos omnipotentes. Lo creado nos precede y debe ser recibido como don. Al mismo tiempo, somos llamados a custodiar nuestra humanidad, y eso significa ante todo aceptarla y respetarla como ha sido creada."

“HABLAR DE TECNOLOGÍA ES HABLAR DE LO QUE SIGNIFICA SER HUMANOS”^{*}:

REFLEXIONES DEL PAPA FRANCISCO SOBRE LA IA Y LA BIOTECNOLOGÍA. APORTES A LA BPOF.

Fecha de recepción: 01/07/2025

Fecha de aceptación: 01/08/2025

MARÍA AGUSTINA TOSCANI GÓMEZ

ORCID: <http://orcid.org/0009-0000-8759-2659>

Contacto: agustinatoscani@uca.edu.ar

- Abogada, Universidad Austral.

Magíster en Ética biomédica, Pontificia
Universidad Católica Argentina (UCA).

Docente del Instituto de Bioética, Pontificia
Universidad Católica Argentina (UCA).

Docente de la Facultad de Ciencias Biomédicas
(FCB), Universidad Austral, Argentina.

Instituto de Bioética / UCA - Vida y Ética Año 26 N° 1 Junio 2025
<https://doi.org/10.46553/vye26.1.1.14>
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. CC-BY-NC-SA

^{*} FRANCISCO, Discurso en la sesión del G7,
13-15/6/2024, [acceso 23/5/2025].

RESUMEN

En el presente trabajo se valora el aporte del Papa Francisco a la Bioética Personalista Ontológicamente Fundada respecto de la Inteligencia Artificial y la biotecnología.

Tras analizar su magisterio, se presentan sus reflexiones utilizando el método triangular. De este esquema, basado en la ciencia, la antropología y la ética, se concluye con la propuesta del Santo Padre para regular esta nueva tecnología, a fin de que la misma contribuya a un auténtico progreso, respetuoso de la vida, la dignidad y los derechos de todos y cada uno de los miembros de la familia humana.

Palabras clave: Papa Francisco, Inteligencia Artificial, Biotecnología, Personalismo ontológicamente fundado

ABSTRACT

This paper examines Pope Francis's contribution to Personalist Ontologically Grounded Bioethics in relation to Artificial Intelligence and biotechnology. Based on his magisterium, the analysis is conducted through the triangular method. From this framework—grounded in science, anthropology, and ethics—the Holy Father's proposal for regulating these emerging technologies is outlined, with the aim of ensuring authentic progress, respectful of life, dignity, and the rights of every member of the human family.

Keywords: Pope Francis–Artificial Intelligence– Biotechnology– Ontologically founded Personalism

El Papa Francisco falleció el pasado 21 de abril, a los 86 años. Es notable que, en el último tiempo de su pontificado, pese a su edad avanzada y su frágil salud, haya dedicado numerosos discursos a las implicancias éticas de la biotecnología y de la llamada “inteligencia artificial” (IA), dejando un verdadero legado a la Bioética Personalista Ontológicamente Fundada (BPOF).

A simple vista podría considerarse que el tema es ajeno a lo religioso, lejano e inentendible para alguien nacido en 1936. Sin embargo, las reflexiones que nos ha dejado Francisco al respecto se basan en la eterna novedad del Evangelio, capaz de iluminar toda realidad histórica¹. Y es que la Iglesia, Madre y Maestra, no solo se preocupa de la santificación del Pueblo de Dios, sino también de las necesidades que la vida diaria plantea a los hombres, “no sólo de las que afectan a su decoroso sustento, sino de las relativas a su interés y prosperidad, sin exceptuar bien alguno y a lo largo de las diferentes épocas.”²

En el presente trabajo se mencionarán las principales reflexiones del Papa Francisco sobre la biotecnología y la Inteligencia Artificial, las que serán expuestas según el método triangular propuesto por Sgreccia³ para análisis en el marco de la BPOF. Éste consta de tres pasos: 1) tener en cuenta el dato fáctico objetivo (ciencia); 2) profundizar el significado antropológico del hecho (antropología); y 3) hacer presente los valores de la persona y los valores a defender en el caso concreto (ética). El método triangular nos permitirá revisar la realidad de la IA y la biotecnología y a la vez relacionarla con la verdad sobre el hombre, “porque todas las disciplinas, según los métodos que las caracterizan, tienen que ver con la verdad, son capaces de comprender e interactuar en el itinerario de evaluación de lo que está en juego en la praxis humana”⁴. La elección del método triangular no es un dato menor; este es en sí mismo una primera respuesta a la problemática

1 Cfr. FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii Gaudium*, 24/11/13 [acceso 23/5/2025], 11. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

2 Juan XXIII, Carta encíclica *Mater et Magistra*, 15/5/61 [acceso 20/5/2025], 3. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

3 SGRECCIA, Elio, *Manual de Bioética*, I, Madrid, BAC, 2018, 73.

4 SGRECCIA, I, 75.

de la biotecnología⁵. Francisco reiteradamente ha llamado al diálogo y al trabajo transdisciplinar⁶, que es la metodología propia de la Bioética.

Luego de realizar dicha exposición, concluiremos con la propuesta del Santo Padre para regular las nuevas tecnologías, a fin de que ésta contribuya a forjar un auténtico progreso, respetuoso de la vida, la dignidad y los derechos de todos y cada uno de los miembros de la familia humana.

1. LA IA Y LA BIOTECNOLOGÍA EN PALABRAS DE FRANCISCO

Ya en su encíclica *Laudato si'* el Pontífice denunciaba la globalización de un paradigma tecnocrático, en el cual la tecnología y la intervención humana sobre la naturaleza no son respetuosos de la realidad de las cosas: "ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados."⁷

En ese documento, el Papa invita a una ética del cuidado y del respeto por los equilibrios naturales, recordando el valor intrínseco de todos los seres vivos, más allá de su utilidad. Por ello mismo, y en fiel concordancia con las enseñanzas de

5 Francisco reconoce la equilibrada posición de san Juan Pablo II al respecto, quien resaltaba los beneficios de los adelantos científicos y tecnológicos, que «manifiestan cuán noble es la vocación del hombre a participar responsablemente en la acción creadora de Dios», pero al mismo tiempo recordaba que «toda intervención en un área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas», cfr. FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si'*, 24/5/2015 [acceso 20/5/2025], 131. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftn93

6 "La "algor-ética" podrá ser un puente para que los principios se inscriban concretamente en las tecnologías digitale, mediante un *diálogo transdisciplinario* eficaz." Cfr. FRANCISCO, Discurso leído en la plenaria de la PAV, 28/2/2020 [acceso 17/5/2025]. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html "Se trata de partir de las experiencias que todos compartimos como seres humanos y estudiarlas, asumiendo las perspectivas de la complejidad, del *diálogo transdisciplinario* y la colaboración entre diferentes sujetos." FRANCISCO, Discurso a los miembros de la PAV, 20/2/2023, [acceso 17/5/2025], disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/february/documents/20230220-pav.pdf>

"Veo en ustedes un esfuerzo para realizar un diálogo efectivo, un *intercambio transdisciplinar*", FRANCISCO, Discurso a los miembros de la PAV, 12/2/2024, [acceso 17/5/2025], disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/february/documents/20240212-pav.html> (Los destacados nos pertenecen).

7 *Laudato si'*, 106.

la Iglesia, rechaza prácticas biotecnológicas que instrumentalicen la vida humana, reafirmando la dignidad inviolable del embrión humano⁸.

Este mismo paradigma se hace hoy muy presente con la emergencia de la IA. Francisco entiende que no existe una definición unívoca de "inteligencia artificial" en el mundo de la ciencia y de la tecnología, y que este término abraza una variedad de ciencias, teorías y técnicas dirigidas a hacer que las máquinas reproduzcan o imiten, en su funcionamiento, las capacidades cognitivas de los seres humanos⁹. La ha calificado como "una herramienta sui generis"¹⁰:

"Así, mientras que el uso de una herramienta simple —como un cuchillo— está bajo el control del ser humano que lo utiliza y su buen uso depende sólo de él, la inteligencia artificial, en cambio, puede adaptarse de forma autónoma a la tarea que se le asigne y, si se diseña de esa manera, podría tomar decisiones independientemente del ser humano para alcanzar el objetivo fijado. Conviene recordar siempre que la máquina puede, en algunas formas y con estos nuevos medios, elegir por medio de algoritmos. Lo que hace la máquina es una elección técnica entre varias posibilidades y se basa en criterios bien definidos o en inferencias estadísticas."¹¹

"La inteligencia artificial usa operaciones algebraicas que se realizan según una secuencia lógica (por ejemplo, si el valor de X es superior al de Y, multiplica X por Y; si no divide X por Y). Este método de cálculo —denominado algoritmo— no está dotado ni de objetividad ni de neutralidad. Al estar basado en el álgebra puede examinar sólo realidades formalizadas en términos numéricos. No hay que olvidar, además, que los algoritmos diseñados para resolver problemas muy complejos son sofisticados de tal manera que hacen muy difícil a los propios programadores la comprensión exacta de cómo estos sean capaces de alcanzar sus resultados. Esta tendencia a la sofisticación corre el riesgo de acelerarse notablemente con la introducción de los ordenadores cuánticos que no operan

8 Idem, 136.

9 FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, 1/1/2024 [acceso 17/5/2025], 2. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornata-mondiale-pace2024.html>

10 FRANCISCO, Discurso en la sesión del G7, *op. cit.*

11 Idem.

con circuitos binarios (semiconductores o microchips), sino según las leyes, bastante articuladas, de la física cuántica."¹²

"La inteligencia artificial, por tanto, debe ser entendida como una galaxia de realidades distintas y no podemos presumir *a priori* que su desarrollo aporte una contribución benéfica al futuro de la humanidad y a la paz entre los pueblos. Tal resultado positivo sólo será posible si somos capaces de actuar de forma responsable y de respetar los valores humanos fundamentales como «la inclusión, la transparencia, la seguridad, la equidad, la privacidad y la responsabilidad»"¹³

El Papa es muy claro al señalar las profundas implicancias que tiene la presente revolución tecnológica en la vida diaria del hombre y en la comunidad a la que pertenece. Se ha referido numerosas veces al modo en que la misma afecta a la verdad, los vínculos sociales, la justicia, la privacidad y la igualdad. A continuación, transcribimos algunas de sus expresiones sobre el tema:

"Los progresos de la informática y el desarrollo de las tecnologías digitales en los últimos decenios ya han comenzado a producir profundas transformaciones en la sociedad global y en sus dinámicas. Los nuevos instrumentos digitales están cambiando el rostro de las comunicaciones, de la administración pública, de la instrucción, del consumo, de las interacciones personales y de otros innumerables aspectos de la vida cotidiana."¹⁴

"La innovación digital, efectivamente, alcanza a todos los aspectos de la vida, tanto personales como sociales. Afecta a la forma en que entendemos el mundo y a nosotros mismos. Está cada vez más presente en las actividades e incluso en las decisiones humanas, y está cambiando nuestra forma de pensar y actuar. Las decisiones, incluso las más importantes, las del ámbito médico, económico o social, son hoy fruto de la voluntad humana y de una serie de contribuciones algorítmicas. El acto personal se encuentra así en el punto de convergencia entre la aportación propiamente humana y el cálculo automático por lo que

12 Idem.

13 FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, *op. cit.*

14 Idem.

resulta cada vez más complejo comprender su objeto, prever sus efectos y definir sus responsabilidades."¹⁵

"También dentro de los procesos de investigación científica, la relación entre la persona y la comunidad tiene implicaciones éticas cada vez más complejas. Por ejemplo, en ámbito sanitario, donde la calidad de la información y asistencia al individuo depende en gran medida de la recopilación y estudio de los datos disponibles. Aquí debemos afrontar el problema de combinar la confidencialidad de los datos de la persona con el intercambio de la información que le concierne en interés de todos."¹⁶

El Papa se expresa generalmente esperanzado sobre los adelantos tecnológicos, ya que su uso podría contribuir a la creación de un mundo más justo y humano¹⁷, pero a la vez prudente y cauteloso. Advierte con insistencia que, si su desarrollo no está centrado en la persona humana, existen serios riesgos de deshumanización. Denuncia el peligro que implica el reemplazo de la inteligencia humana y el juicio moral por máquinas, así como el riesgo de que la IA sirva a fines de control o dominación.

"La tecnociencia bien orientada no sólo puede producir cosas realmente valiosas para mejorar la calidad de vida del ser humano, desde objetos domésticos útiles hasta grandes medios de transporte, puentes, edificios, lugares públicos. También es capaz de producir lo bello y de hacer «saltar» al ser humano inmerso en el mundo material al ámbito de la belleza (...) Pero no podemos ignorar que la energía nuclear, la biotecnología, la informática, el conocimiento de nuestro propio ADN y otras capacidades que hemos adquirido nos dan un tremendo poder. Mejor dicho, dan a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero. Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien, sobre todo si se considera el modo como lo está haciendo."¹⁸

15 FRANCISCO, Discurso leído en la plenaria de la PAV, *op. cit.*

16 FRANCISCO, Discurso a los miembros de la PAV, *op. cit.*

17 FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, *op. cit.*, 8.

18 *Laudato si'*, 103, 104.

"Debemos recordar que la investigación científica y las innovaciones tecnológicas no están desencarnadas de la realidad ni son «neutrales», sino que están sujetas a las influencias culturales. En cuanto actividades plenamente humanas, las direcciones que toman reflejan decisiones condicionadas por los valores personales, sociales y culturales de cada época. Lo mismo se diga de los resultados que consiguen."¹⁹

"...la denominada inteligencia artificial generativa, en sentido estricto, no es propiamente "generativa". En realidad, lo que esta hace es buscar información en los macrodatos (big data) y confeccionarla en el estilo que se le ha pedido. No desarrolla conceptos o análisis nuevos. Repite lo que encuentra, dándole una forma atractiva. Y cuanto más repetida encuentra una noción o una hipótesis, más la considera legítima y válida. Más que "generativa", se la podría llamar "reforzadora", en el sentido de que reordena los contenidos existentes, contribuyendo a consolidarlos, muchas veces sin controlar si tienen errores o prejuicios."²⁰

"...la inteligencia artificial podría permitir una democratización del acceso al saber, el progreso exponencial de la investigación científica, la posibilidad de delegar a las máquinas los trabajos desgastantes; pero, al mismo tiempo, podría traer consigo una mayor inequidad entre naciones avanzadas y naciones en vías de desarrollo, entre clases sociales dominantes y clases sociales oprimidas, poniendo así en peligro la posibilidad de una "cultura del encuentro" y favoreciendo una "cultura del descarte"."²¹

2. "HABLAR DE TECNOLOGÍA ES HABLAR DE LO QUE SIGNIFICA SER HUMANOS"

Francisco sostiene que las nuevas tecnologías impactan en la definición de hombre: "los criterios con los que discernir lo propio del ser humano y de la téc-

19 FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, *op. cit.*

20 FRANCISCO, Discurso en la sesión del G7, *op. cit.*

21 Idem.

nica se vuelven cada vez más difíciles. Por eso es importante una seria reflexión sobre el valor mismo del hombre".²²

Asimismo, señala que los desafíos que plantea la IA no son sólo técnicos, sino también antropológicos, educativos, sociales y políticos²³, y que por eso "la dignidad intrínseca de cada persona y la fraternidad que nos vincula como miembros de una única familia humana, deben estar en la base del desarrollo de las nuevas tecnologías y servir como criterios indiscutibles para valorarlas antes de su uso".²⁴

Hoy la noción de dignidad es una noción fundamental en la antropología y en el derecho, aunque suelen existir discrepancias sobre su significado. "Y es así que en esta época en la que los programas de inteligencia artificial cuestionan al ser humano y su actuar, precisamente la debilidad del ethos vinculada a la percepción del valor y de la dignidad de la persona humana corre el riesgo de ser el mayor daño (vulnus) en la implementación y el desarrollo de estos sistemas."²⁵

La Declaración *Dignitas infinita* del año 2024 nos recuerda que la dignidad ontológica "es la que corresponde a la persona como tal por el mero hecho de existir y haber sido querida, creada y amada por Dios. Esta dignidad no puede ser nunca eliminada y permanece válida más allá de toda circunstancia en la que pueden encontrarse los individuos."²⁶ Es decir, la dignidad se funda en que la persona vale en sí misma y no en tanto posee ciertas cualidades o sirve para ciertos fines. Consideramos que la dignidad ontológicamente fundada es un concepto clave, pues funciona como una barrera contra las prácticas que no respetan la centralidad de la persona humana desde su concepción y hasta su muerte natural. Respetar la dignidad del hombre exige que cada ser humano sea respetado individualmente.²⁷

La citada Declaración aclara que la definición clásica de la persona como "sustancia individual de naturaleza racional" (Boecio) explicita el fundamento de esa dignidad, y que el término "racional" engloba todas las capacidades del ser humano; tanto la cognitiva como la volitiva; e incluye también todas las capacidades corporales íntimamente relacionadas con las anteriores. En este sentido, debemos

22 FRANCISCO, Discurso a los miembros de la PAV, *op. cit.*

23 Cfr. FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, *op. cit.*

24 Idem.

25 FRANCISCO, Discurso en la sesión del G7, *op. cit.*

26 DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dignitas infinita*, 2/4/24 [acceso 17/5/2025], 7. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20240402_dignitas-infinita_sp.html

27 SARMIENTO (ed.), *El don de la vida*. Textos del Magisterio de la Iglesia sobre Bioética, Madrid, BAC, 1996, 19.

mencionar que la inteligencia es una facultad espiritual del orden del conocimiento. No tiene un sustrato físico, aunque se nutre de la información brindada por los sentidos. Capta la esencia de las cosas materiales. Ese es el modo de conocer propiamente humano: entender la realidad al captar esencias, gracias a su capacidad de abstracción. Ésta, junto con el pensamiento lateral y la creatividad, distinguen al hombre del resto de las creaturas. Por eso señala el Santo Padre que

“Hablar en plural de “formas de inteligencia” puede ayudar a subrayar sobre todo la brecha infranqueable que existe entre estos sistemas y la persona humana, por más sorprendentes y potentes que sean. Estos son, a fin de cuentas, “fragmentarios”, en el sentido de que sólo pueden imitar o reproducir algunas funciones de la inteligencia humana. El uso del plural pone en evidencia además que estos dispositivos, muy distintos entre sí, se deben considerar siempre como “sistemas socio-técnicos”.²⁸

A raíz de ello sostenemos que a la IA la llamamos “inteligencia” en sentido analógico²⁹. Si la inteligencia es una facultad espiritual, no puede ser ejercida por una máquina, computadora o robot. Éstas son calculadoras, programas, modelos de lenguaje, muy avanzados, que permiten una increíble asociación de datos, pero que han sido desarrollados por inteligencias humanas, por programadores, desarrolladores, informáticos, quienes han volcado datos e información en sus procesadores. Por el contrario, el ser humano está siempre en evolución y es capaz de sorprender con sus acciones, algo que la máquina no puede tener en cuenta.³⁰

Por eso el Papa Francisco expresa con acierto que “hablar de tecnología es hablar de lo que significa ser humanos”³¹:

“Vivimos una condición de ulterioridad respecto a nuestro ser biológico; somos seres inclinados hacia el fuera-de-nosotros, es más, radicalmente abiertos al más allá. De aquí se origina nuestra apertura a los otros y a Dios; de aquí nace el potencial creativo de nuestra inteligencia en términos de cultura y de belleza;

28 FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, *op. cit.*

29 TOSCANI GÓMEZ, María Agustina, “Implementación de la IA en la investigación: el desafío de revalorizar la inteligencia humana” En: Roitman (comp.), “Ética de las nuevas inteligencias”, Buenos Aires, Ministerio de Educación del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Ministerio de Salud. Dirección General de Docencia, Investigación y Desarrollo Profesional, 2024, 21.

30 FRANCISCO, Discurso en la sesión del G7, *op. cit.*

31 Idem.

de aquí, por último, se origina nuestra capacidad técnica. La tecnología es así una huella de nuestra ulterioridad."³²

3. REFLEXIONES BIOÉTICAS

"Es precisamente este poderoso avance tecnológico el que hace de la inteligencia artificial un instrumento fascinante y tremendo al mismo tiempo, y exige una reflexión a la altura de la situación."³³

Luego del análisis fáctico y antropológico, el método triangular nos invita a considerar los valores que deben ser protegidos, según la consideración ontológica de la persona (como realidad corpórea y espiritual) y la teleología que de esa naturaleza se sigue³⁴. Estos elementos permiten desarrollar el juicio bioético, articulando la verdad con el bien en el plano concreto, permitiendo crear un equilibrio y un orden social más humano.³⁵

En este punto expondremos los cuatro principios de la BPOF, que están basados en la antropología realista; explicitaremos brevemente el alcance de cada uno, y citaremos expresiones del Papa Francisco sobre la biotecnología y la IA en las que estos principios se hacen presentes.

1. Principio de defensa de la vida física: la vida del ser humano es el valor fundamental de la persona misma. Si bien la vida corporal no agota toda la riqueza de la persona, que en su espiritualidad trasciende el cuerpo y la temporalidad, la corporeidad, que definimos como coesencial, es el medio por el que la persona se realiza, se manifiesta y expresa los demás valores, como la libertad y la sociabilidad. Es, por tanto, "fundamental en cuanto fundante de todos los demás valores y principios"³⁶.

"Por otra parte, es preocupante que cuando algunos movimientos ecologistas defienden la integridad del ambiente, y con razón reclaman ciertos límites a la investigación científica, a veces no aplican estos mismos principios a la vida

32 Idem.

33 Idem.

34 Cfr. REVELLO, Rubén, *Bioética, la verdad que busca el bien*. Bs. As., EDUCA, 2010, 161.

35 *Evangelii Gaudium*, 57.

36 PALAZZANI, Laura, "La fundamentación personalista en bioética", *Cuadernos de Bioética*, 1993 (4-14), 48-54.

humana. Se suele justificar que se traspasen todos los límites cuando se experimenta con embriones humanos vivos. Se olvida que el valor inalienable de un ser humano va más allá del grado de su desarrollo. De ese modo, cuando la técnica desconoce los grandes principios éticos, termina considerando legítima cualquier práctica. Como vimos en este capítulo, la técnica separada de la ética difícilmente será capaz de autolimitar su poder."³⁷

"Las ciencias biológicas se sirven cada vez más de los dispositivos posibles gracias a la "inteligencia artificial". Este hecho conlleva cambios profundos en la forma de interpretar y gestionar los seres vivos y las características propias de la vida humana, que estamos comprometidos a proteger y promover, no sólo en su dimensión *biológica* constitutiva, sino también en su irreducible calidad *biográfica*. La correlación e integración entre la vida viviente y la vida vivida no pueden obviarse en beneficio de un simple cálculo ideológico del rendimiento funcional y de los costos sostenibles. Los interrogantes éticos que surgen de la forma en que los nuevos dispositivos pueden —precisamente— "disponer" del nacimiento y el destino de las personas requieren un esfuerzo renovado en pro de la calidad humana de la entera historia comunitaria de la vida."³⁸

"Es urgente replantearse el desarrollo y la utilización de dispositivos como las llamadas "armas autónomas letales" para prohibir su uso, empezando desde ya por un compromiso efectivo y concreto para introducir un control humano cada vez mayor y significativo. Ninguna máquina debería elegir jamás poner fin a la vida de un ser humano."³⁹

"El ambiente digital también es un territorio de soledad, manipulación, explotación y violencia, hasta llegar al caso extremo del *dark web*. Los medios de comunicación digitales pueden exponer al riesgo de dependencia, de aislamiento y de progresiva pérdida de contacto con la realidad concreta, obstaculizando el desarrollo de relaciones interpersonales auténticas. Nuevas formas de violencia se difunden mediante los *social media*, por ejemplo, el ciberacoso; la *web* tam-

37 *Laudato si'*, 136.

38 FRANCISCO, Discurso leído en la plenaria de la PAV, *op. cit.*

39 FRANCISCO, Discurso en la sesión del G7, *op. cit.*

bién es un canal de difusión de la pornografía y de explotación de las personas para fines sexuales o mediante el juego de azar"⁴⁰

Como vemos, el Papa indica que dejar algunas decisiones en manos de máquinas es inaceptable moralmente y un peligro real para la humanidad. La vida humana podría verse realmente amenazada si los algoritmos actúan sin control o sin transparencia, como en el caso de diagnósticos médicos automatizados mal utilizados, o de decisiones judiciales sin revisión humana. El mal uso de la IA puede poner en riesgo la vida de los más vulnerables, generando nuevos conflictos y exclusiones en la sociedad. "El respeto fundamental por la dignidad humana postula rechazar que la singularidad de la persona sea identificada con un conjunto de datos. No debemos permitir que los algoritmos determinen el modo en el que entendemos los derechos humanos, que dejen a un lado los valores esenciales de la compasión, la misericordia y el perdón"⁴¹.

"Los desarrollos tecnológicos que no llevan a una mejora de la calidad de vida de toda la humanidad, sino que, por el contrario, agravan las desigualdades y los conflictos, no podrán ser considerados un verdadero progreso."⁴²

2. Principio de libertad y responsabilidad: en él se engloba el concepto de que la persona es libre, pero es libre para conseguir el bien de sí mismo y el bien de las otras personas y de todo el mundo, pues el mundo ha sido confiado a la responsabilidad humana. Por ello la defensa de la vida es anterior al principio de libertad y responsabilidad, pues la vida es condición para el ejercicio del obrar libre. Además, no puede celebrarse la libertad sin considerar la responsabilidad. A diferencia del principio de autonomía del Principialismo, la BPOF procura la responsabilidad frente a las otras personas, frente a sí mismo y, ante todo, a la propia vida, a la vida de los otros hombres, de los otros seres vivientes.

"Se tiende a creer «que todo incremento del poder constituye sin más un progreso, un aumento de seguridad, de utilidad, de bienestar, de energía vital, de plenitud de los valores», como si la realidad, el bien y la verdad brotaran espontáneamente del mismo poder tecnológico y económico. El hecho es que «el

40 FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Christus Vivit*, 25/3/19, [acceso 27/5/2025], 88. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html#_ftnref42

41 FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, *op. cit.*

42 Idem.

hombre moderno no está preparado para utilizar el poder con acierto», porque el inmenso crecimiento tecnológico no estuvo acompañado de un desarrollo del ser humano en responsabilidad, valores, conciencia. Cada época tiende a desarrollar una escasa autoconciencia de sus propios límites. Por eso es posible que hoy la humanidad no advierta la seriedad de los desafíos que se presentan, y «la posibilidad de que el hombre utilice mal el poder crece constantemente» cuando no está «sometido a norma alguna reguladora de la libertad, sino únicamente a los supuestos imperativos de la utilidad y de la seguridad». El ser humano no es plenamente autónomo. Su libertad se enferma cuando se entrega a las fuerzas ciegas del inconsciente, de las necesidades inmediatas, del egoísmo, de la violencia. En ese sentido, está desnudo y expuesto frente a su propio poder, que sigue creciendo, sin tener los elementos para controlarlo. Puede disponer de mecanismos superficiales, pero podemos sostener que le falta una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que realmente lo limiten y lo contengan en una lúcida abnegación."⁴³

"En el ámbito socioeconómico, los usuarios a menudo quedan reducidos a "consumidores", sometidos a intereses privados concentrados en manos de unos pocos. A partir de los rastros digitales diseminados en Internet, los algoritmos sacan datos que consienten controlar nuestros hábitos mentales y relacionales para fines comerciales o políticos, a menudo sin que lo sepamos. Esta asimetría, por la que unos pocos saben todo de nosotros, mientras que nosotros no sabemos nada de ellos, adormece el pensamiento crítico y el ejercicio consciente de la libertad. Las desigualdades se amplifican desmesuradamente, el conocimiento y la riqueza se acumulan en pocas manos, con graves riesgos para las sociedades democráticas."⁴⁴

"La inmensa expansión de la tecnología, por consiguiente, debe ser acompañada, para su desarrollo, por una adecuada formación en la responsabilidad. La libertad y la convivencia pacífica están amenazadas cuando los seres humanos ceden a la tentación del egoísmo, del interés personal, del afán de lucro y de la sed de poder. Tenemos por ello el deber de ensanchar la mirada y de orientar la

43 *Laudato si'*, 105.

44 FRANCISCO, Discurso leído en la plenaria de la PAV, *op. cit.*

búsqueda técnico-científica hacia la consecución de la paz y del bien común, al servicio del desarrollo integral del hombre y de la comunidad."⁴⁵

3. *Principio de totalidad o principio terapéutico*: es uno de los principios básicos de la ética médica tradicional. Prescribe la obligatoriedad de que la intervención sobre la vida humana considere a la persona en su totalidad, es decir, que entienda a la corporeidad humana como un todo unitario resultante de partes distintas, unificadas entre sí, orgánica y jerárquicamente por la existencia única y personal. Cada cuerpo humano es una persona concreta, singular, única e irrepetible; cada persona es una unión de dos coprincipios: cuerpo-alma. La intervención sobre una parte del cuerpo no puede, entonces, prescindir de la consideración del todo unitario. Sobre el principio de totalidad se funda el principio derivado, el llamado terapéutico⁴⁶. Sobre la unitotalidad del ser humano y la mirada integral sobre la realidad también se ha manifestado el Santo Padre:

"Es paradójico, por ejemplo, al referirse a tecnologías de potenciamiento de las funciones biológicas de un sujeto, hablar de un hombre «aumentado» si se olvida que el cuerpo humano remite al bien integral de la persona y por tanto no puede identificarse solo con el organismo biológico. Un enfoque erróneo en este campo termina, en realidad, no por "aumentar" sino por "comprimir" al hombre. En la *Evangelii gaudium* y sobre todo en la *Laudato si'* he revelado la importancia de un conocimiento a medida del hombre, orgánico, por ejemplo, subrayando que «el todo es superior a la parte» y que «en el mundo todo está conectado».⁴⁷

"La especialización propia de la tecnología implica una gran dificultad para mirar el conjunto. La fragmentación de los saberes cumple su función a la hora de lograr aplicaciones concretas, pero suele llevar a perder el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio, que se vuelve irrelevante. Esto mismo impide encontrar caminos adecuados para resolver los problemas más complejos del mundo actual, sobre todo del ambiente y de los pobres, que no se pueden abordar desde una sola mirada o desde un solo tipo de intereses. Una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos, necesariamente debería sumar todo lo que ha generado

45 FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, *op. cit.*

46 SGRECCIA, I, 717.

47 FRANCISCO, Discurso a los miembros de la PAV, *op. cit.*

el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social. Pero este es un hábito difícil de desarrollar hoy. Por eso tampoco pueden reconocerse verdaderos horizontes éticos de referencia. La vida pasa a ser un abandonarse a las circunstancias condicionadas por la técnica, entendida como el principal recurso para interpretar la existencia. En la realidad concreta que nos interpela, aparecen diversos síntomas que muestran el error, como la degradación del ambiente, la angustia, la pérdida del sentido de la vida y de la convivencia. Así se muestra una vez más que «la realidad es superior a la idea»⁴⁸

4. Principio de sociabilidad y subsidiaridad: este cuarto principio destaca el vínculo entre la persona y la comunidad. Supone admitir que la persona es fuente y fin de la sociedad, reconocerle su dignidad y el consiguiente deber de respeto recíproco, interpersonal. El bien de la sociedad se consigue a través de la promoción de la vida y la salud individual. Superando la dicotomía entre individualismo y colectivismo, la sociabilidad reconoce que cada individuo enriquece a la comunidad, y, por tanto, su vida y su salud no son sólo un bien personal, sino que presenta también un aspecto social, por lo que se espera de él ciertos esfuerzos. A la vez, implica el compromiso por parte de la comunidad para promover la vida y la salud de todos y cada uno de sus miembros, garantizando los medios para acceder a los cuidados necesarios.

El principio de sociabilidad se une con el de subsidiaridad, por el cual la comunidad debe ayudar donde mayor sea la necesidad. Por eso, en la distribución y asignación de recursos para el cuidado de la vida y la salud deben respetarse los principios de justicia social y solidaridad. Por subsidiaridad entendemos que todo el bien que puede hacer la persona por sí mismo debe ser respetado, como así también el bien que pueden hacer las personas asociadas (en familia o en agrupaciones libres).⁴⁹

"en la red de las relaciones, tanto subjetivas como comunitarias, la tecnología no puede suplantar el contacto humano, lo virtual no puede sustituir lo real y

48 *Laudato si'*, 110.

49 "Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándole de sus competencias, sino que más bien debe sostenerle en caso de necesidad y ayudarlo a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común", *Catecismo de la Iglesia Católica*, [acceso el 26/01/2021], nro. 1883. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

tampoco las redes sociales el ámbito social. Y nosotros estamos cediendo a la tentación de hacer prevalecer lo virtual sobre lo real: es una mala tentación."⁵⁰

"...los principios de la Doctrina Social de la Iglesia brindan una contribución decisiva: dignidad de la persona, justicia, subsidiariedad y solidaridad. Expresan el compromiso de ponerse al servicio de cada persona en su totalidad y de todas las personas, sin discriminación ni exclusión."⁵¹

"Por eso, tanto los fines como los medios utilizados en una determinada aplicación de la IA, así como la visión global que encarna, deben evaluarse para garantizar que respetan la dignidad humana y promueven el bien común. De hecho, como ha dicho el Papa Francisco, la «dignidad intrínseca de todo hombre y mujer» debe ser «el criterio clave para evaluar las tecnologías emergentes, que revelan su positividad ética en la medida en que contribuyen a manifestar esa dignidad y a incrementar su expresión, en todos los niveles de la vida humana», incluida la esfera social y económica. En este sentido, la inteligencia humana desempeña un papel crucial no solo en el diseño y en la producción de la tecnología, sino también a la hora de orientar su uso en función del bien auténtico de la persona. La responsabilidad de ejercer sabiamente esta gestión corresponde a cada nivel de la sociedad, bajo la guía del principio de subsidiariedad y de los demás principios de la Doctrina Social de la Iglesia."⁵²

En función de lo expuesto, queda en evidencia que el Papa Francisco ha explicado en su magisterio los problemas que generan la IA y la biotecnología mal encauzada, y cómo cada uno de los principios de la BPOF queda comprometido. Al realizar el presente recorrido por sus palabras, presentadas de manera ordenada, con aplicación de metodología verdaderamente transdisciplinar, nos permite descubrir un auténtico juicio bioético sobre las nuevas tecnologías. Es un aporte significativo de Francisco a la BPOF.

50 FRANCISCO, Discurso a los miembros de la PAV, *op. cit.*

51 FRANCISCO, Discurso leído en la plenaria de la PAV, *op. cit.*

52 DICASTERO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, DICASTERO PARA LA CULTURA Y LA EDUCACIÓN, Nota *Antiqua et nova* sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana, 28/1/25 [acceso 27/5/2025], 42. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html#_ftnref207

4. PROPUESTA DEL PAPA FRANCISCO: "ALGOR-ÉTICA"

La reflexión bioética realizada debe traducirse en normas jurídicas que regulen conductas y que coloquen en el centro la dignidad humana. A la luz de la presente síntesis y el juicio bioético enunciado, presentamos, a modo de conclusión, la propuesta de Francisco para que la tecnología como la IA se utilice para el bien de la humanidad.

El Papa piensa que es necesario monitorear la velocidad de las transformaciones⁵³, a fin de garantizar un equilibrio global, y llama a establecer límites jurídicos, políticos y éticos claros. Esto implica evaluaciones serias de las aplicaciones de la IA en contextos particulares, para determinar si su uso promueve la dignidad humana y el bien común, así como la responsabilidad legal de los productores, usuarios y autoridades gubernamentales.⁵⁴

"Es decisivo, por consiguiente, saber valorar críticamente las distintas aplicaciones en los contextos particulares, con el fin de determinar si estas promueven, o no, la dignidad y la vocación humana, y el bien común. Como ocurre con muchas tecnologías, los efectos de las distintas aplicaciones de la IA no siempre son predecibles en su inicio. En la medida en que estas aplicaciones y su impacto social se hagan más evidentes, se deberá empezar a proporcionar una retroalimentación adecuada a todos los niveles de la sociedad, de acuerdo con el principio de subsidiariedad. Es importante que los usuarios individuales, las familias, la sociedad civil, las empresas, las instituciones, los gobiernos y las organizaciones internacionales, cada uno a su nivel de competencia, se comprometan en garantizar que el uso de la IA sea adecuado para el bien de todos."⁵⁵

En la 57° Jornada Mundial de la Paz, solicitó la cooperación internacional para que se adopte un tratado global vinculante sobre IA que proteja la vida y la dignidad del ser humano: "...exhorto a la comunidad de las naciones a trabajar unida para adoptar un tratado internacional vinculante, que regule el desarrollo y el uso de la inteligencia artificial en sus múltiples formas. Naturalmente, el objetivo de la reglamentación no debería ser sólo la prevención de las malas prácticas, sino tam-

53 FRANCISCO, Discurso a los miembros de la PAV, *op. cit.*

54 FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, *op. cit.*

55 *Antiqua et nova*, 110.

bién alentar las mejores prácticas, estimulando planteamientos nuevos y creativos y facilitando iniciativas personales y colectivas."⁵⁶

El Papa propuso el concepto de "algor-ética» como un marco esencial para guiar el desarrollo y uso de la IA, moderando los avances de los algoritmos y programas, ya que "no basta ni siquiera suponer, de parte de quien proyecta algoritmos y tecnologías digitales, un compromiso de actuar de forma ética y responsable. Es preciso reforzar o, si es necesario, instituir organismos encargados de examinar las cuestiones éticas emergentes y de tutelar los derechos de los que utilizan formas de inteligencia artificial o reciben su influencia."⁵⁷

Francisco propone hallar valores globales en juego, principios compartidos, como los derechos humanos, para afrontar y disminuir los conflictos. Así, el término "algorética" refiere a una serie de principios que se revelan como una plataforma global y plural capaz de encontrar el apoyo de las culturas, las religiones, las organizaciones internacionales y las empresas protagonistas de este desarrollo.⁵⁸

"La "algor-ética podrá ser un puente para que los principios se inscriban concretamente en las tecnologías digitales, mediante un diálogo transdisciplinario eficaz. Además, en el encuentro entre diferentes visiones del mundo, los derechos humanos constituyen un punto de convergencia importante para la búsqueda de un terreno común."⁵⁹

Lejos de rechazar el progreso, el Pontífice propone una integración crítica de estas tecnologías, fundada en la dignidad de la persona, el bien común y el cuidado de la creación. Nos advierte contra una lógica tecnocrática que absolutiza la eficiencia y deshumaniza la toma de decisiones, e invita en cambio a un discernimiento transdisciplinario. En esa línea, la "algor-ética" no debe ser un adorno normativo posterior, sino un principio estructurante desde el inicio del desarrollo tecnológico. Debe entenderse que la IA no es sólo un desafío técnico o económico, sino una oportunidad para preguntarnos qué humanidad queremos ser.

Al respecto, el Santo Padre entiende que la tarea principal se plantea en el plano antropológico y exige el desarrollo de una cultura que "integrando los recursos de la ciencia y la técnica, sea capaz de reconocer y promover lo humano

56 FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la paz, *op. cit.*

57 Idem.

58 FRANCISCO, Discurso en la sesión del G7, *op. cit.*

59 FRANCISCO, Discurso leído en la plenaria de la PAV, *op. cit.*

en su irrepetible especificidad"⁶⁰. La IA sólo debe utilizarse como una herramienta complementaria de la inteligencia humana y no sustituir su riqueza⁶¹, tal como sostiene la Nota *Antiqua et nova*⁶². Cultivar aquellos aspectos de la vida humana que van más allá del cálculo es de crucial importancia para preservar una «auténtica humanidad» e impedir que los avances de la ciencia sean humana y espiritualmente estériles. Sólo así se logrará que la misma contribuya a un auténtico progreso, respetuoso de la vida, la dignidad y los derechos de todos y cada uno de los miembros de la familia humana.

60 FRANCISCO, Discurso a los miembros de la PAV, *op. cit.*

61 «No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado», Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 1/5/1991 [acceso 20/6/2025], 38. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

62 *Antiqua et nova*, 112.

**MATERNIDAD
SUBROGADA
Y DIGNIDAD:
ENTRE EL VACÍO
LEGAL Y LA
CONCIENCIA MORAL A LA
LUZ DE
DIGNITAS INFINITA***

Fecha de recepción: 05/03/2025

Fecha de aceptación: 20/06/2025

CANDELA BUSAMIA, ZAIDA DÍAZ
BARDALES, LUANA VICTORIA MENSÍ,
VICTORIA MORÁN FERRERO, ANDRÉS
NARVÁEZ FERRER, MAITE TELLECHEA

ORCID: ID 0009-000-3485-3958

Contacto: candelabusamia@uca.edu.ar

Instituto de Bioética / UCA - Vida y Ética Año 26 N° 1 Junio 2025

<https://doi.org/10.46553/vye26.1.1.15>

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.CC-BY-NC-SA

* Declaración del Dicasterio para la Doctrina de la Fe
"Dignitas infinita sobre la dignidad humana".

RESUMEN

El presente artículo se propone analizar, desde la bioética, el concepto de dignidad humana en contextos de vulnerabilidad. Con el fin de lograr un análisis exhaustivo se plantea el siguiente caso clínico: mujer gestante por subrogación que, tras recibir un diagnóstico fetal de trisomía 21, decide continuar con el embarazo pese al pedido de interrupción del mismo y posterior abandono por parte de la pareja comitente. El estudio se fundamenta en los principios del personalismo ontológico, y retoma los aportes de la declaración *Dignitas infinita* (2024) del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, así como de otros documentos del Magisterio como *Fratelli tutti*. Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto la tensión entre autonomía, justicia social, responsabilidad moral y la cultura del descarte, con especial énfasis en la defensa de la vida, la fragilidad humana y el vacío legal. El caso interpela a las prácticas biomédicas contemporáneas y visibiliza cómo si bien en la teoría la dignidad es inherente e inviolable, al ser llevado a la práctica puede verse vulnerada en todos y cada uno de los estratos; social, jurídico, afectivo.

Palabras clave: Dignidad humana, bioética personalista, subrogación de vientre, vulnerabilidad, vacío legal.

ABSTRACT

This article aims to analyze, from a bioethical perspective, the concept of human dignity in contexts of vulnerability. To achieve a comprehensive analysis, the following clinical case is presented: a surrogate pregnant woman who, after receiving a prenatal diagnosis of trisomy 21, decides to continue with the pregnancy despite the commissioning couple's request for termination and their subsequent abandonment. The study is grounded in the principles of ontological personalism and draws on the contributions of the *Dignitas Infinita* (2024) declaration by the Dicastery for the Doctrine of the Faith, as well as other Magisterial documents such as *Fratelli tutti*. From this perspective, the article highlights the tension between autonomy, social justice, moral responsibility, and the culture of discard, with special emphasis on the defense of life, human fragility, and legal voids. The case challenges contemporary biomedical practices and reveals how, although dignity is theoretically inherent and inviolable, in practice it may be undermined at every level: social, legal, and emotional.

Keywords: Human dignity, personalist bioethics, surrogacy, vulnerability, legal loophole.

INTRODUCCIÓN

La dignidad humana constituye el fundamento esencial de toda antropología y es la base sobre la cual se edifica la bioética personalista. No se trata de una categoría abstracta ni de un mero constructo jurídico, sino de una verdad ontológica profunda, inmensa e inalienable que no depende de su utilidad, eficiencia, salud, capacidades o circunstancias: cada ser humano posee un valor intrínseco, imprescriptible e irreductible, por el hecho de su existencia. Esta afirmación adquiere especial relevancia en contextos donde los avances tecnocientíficos cosifican la vida y atentan contra los derechos humanos.

Uno de los contextos donde la dignidad humana se ve profundamente afectada es la gestación por subrogación. Aun cuando no existen marcos legales definidos, esta práctica se ha expandido en distintas regiones del mundo, muchas veces bajo una lógica comercial que tiende a tratar tanto a la mujer gestante como al niño por nacer como simples objetos de un acuerdo contractual. En este escenario, la publicación de la declaración *Dignitas infinita* en abril de 2024 por parte del Dicasterio para la Doctrina de la Fe representa un hito doctrinal y ético de notable relevancia. En ella, el magisterio de la Iglesia reitera con firmeza que "Cuando se atenta contra la dignidad de una persona, se hiere también la sociedad de la que forma parte." (*Fratelli tutti*, 2020, p. 107)

El presente artículo se propone analizar, a la luz de dicha encíclica, un caso clínico en el que convergen múltiples dimensiones del debate bioético contemporáneo: discapacidad, autonomía, abandono, justicia, maternidad y fragilidad. La historia de Lucía, una joven gestante subrogada que decide continuar con el embarazo de un niño con trisomía 21 a pesar del rechazo por parte de la pareja comitente, constituye un testimonio elocuente que invita a reflexionar sobre el valor de la conciencia moral, así como un reflejo de las carencias estructurales que persisten en nuestra sociedad actualmente.

CONTEXTO HISTÓRICO

La cosmovisión occidental ha sido una influencia clave en la consolidación de la noción de dignidad humana. Para la tradición judeocristiana, el ser humano es portador de una dignidad inherente y evidente, considerando que está creado conforme a la imagen de Dios (*Imago Dei*). Lo antedicho le otorga un valor intrínseco que sobrepasa su condición biológica, social o funcional. Formulada inicialmente por los Padres de la Iglesia, esta concepción fue posteriormente sis-

tematizada por Santo Tomás de Aquino y reinterpretada en el siglo XX a la luz del pensamiento personalista.

Sin embargo, no fue hasta después de la Segunda Guerra Mundial, debido a las atrocidades llevadas a cabo en los campos de concentración, que el término adquirió una relevancia tal que se impusieron tanto límites éticos como deberes morales. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada en 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, consagra en su primer artículo que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos" (*Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948, art. 1*), estableciendo así un paradigma ético-jurídico global.

De acuerdo a esta concepción, la Iglesia Católica, ha reiterado que la vida humana es sagrada, posee un valor intrínseco e inalienable y que, bajo ningún término, puede ser objeto de renuncia o negación. Desde *Pacem in terris* de Juan XXIII, pasando por *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, hasta *Evangelium vitae* de san Juan Pablo II, el magisterio eclesial ha sostenido con claridad que la dignidad humana no se concede ni se pierde. En oposición, esta se debe reconocer y ser respetada independientemente de las circunstancias.

En esta misma línea se sitúa la declaración *Dignitas Infinita*, publicada en 2024 durante el pontificado del Papa Francisco. Aunque se fundamenta en una tradición doctrinal consolidada, este documento aborda con firmeza los nuevos desafíos éticos: la expansión de las prácticas eugenésicas, la instrumentalización de la gestación, el rechazo sistemático hacia las personas con discapacidad y la tendencia a considerar la fragilidad como motivo de descarte o exclusión. En este contexto, la dignidad humana deja de ser un concepto meramente teórico o abstracto, para convertirse en una exigencia concreta de justicia y en una guía ética fundamental para la toma de decisiones personales, institucionales y sociales.

La motivación para redactar esta declaración surgió en marzo de 2019, cuando la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe propuso reafirmar el papel central de la dignidad en la antropología cristiana. Se buscaba también analizar su repercusión en los ámbitos político, social y económico, así como abordar los desarrollos contemporáneos del tema en el pensamiento académico y los debates públicos. Tras un primer borrador elaborado con expertos y luego rechazado en octubre de 2019, se inició en 2021 una nueva redacción desde cero, esta vez coordinada por la Sección Doctrinal. Esta versión fue revisada y simplificada en etapas sucesivas, incluyendo sesiones plenarias y consultas restringidas.

En noviembre de 2023, el Papa Francisco aprueba el documento con la condición de incorporar situaciones concretas de vulneración de la dignidad —como la pobreza, la migración, la violencia contra la mujer, la trata de personas y la guerra—. Esto motivó un nuevo borrador en febrero de 2024, con menor carga teórica y mayor desarrollo sobre violaciones actuales, en línea con la encíclica *Fratelli tutti*. Finalmente, el texto fue aprobado el 28 de febrero de 2024 por el Dicasterio y publicado oficialmente el 25 de marzo del mismo año.

CONTENIDO DE LA DECLARACIÓN *DIGNITAS INFINITA*

La declaración *Dignitas infinita*, publicada el 2 de abril de 2024 por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe, fue firmada por el cardenal Víctor Manuel Fernández y recibió la aprobación explícita del Papa Francisco. Este documento se inscribe en el marco de los textos magisteriales contemporáneos que buscan ofrecer una respuesta ética sólida ante los desafíos actuales que enfrenta la humanidad. El núcleo de la doctrina se basa en que toda ofensa a la dignidad constituye un daño hacia la humanidad. Desde esta premisa, el texto propone una revalorización integral de la dignidad como atributo intrínseco e inalienable de todo ser humano, independientemente de su condición física, psíquica, social o jurídica.

La declaración estructura su contenido en torno a diversas problemáticas contemporáneas que, desde la perspectiva de la doctrina católica, constituyen atentados directos contra la dignidad humana. Entre las principales, se destacan: la violencia contra las mujeres, el aborto y la eutanasia, el descarte sistemático de personas con discapacidad, la pobreza extrema y la migración forzada, la trata de personas y las nuevas formas de esclavitud, la teoría de género y la cosificación del cuerpo humano y la gestación por sustitución.

El documento subraya con firmeza que la dignidad humana no es una cualidad otorgada por el Estado, la ley o la aceptación social. Tampoco depende de la percepción subjetiva de la propia valía ni del grado de funcionalidad o productividad. Por el contrario, la dignidad es de carácter ontológico: brota del hecho de ser humano, dotado o no de racionalidad y libertad.

Es relevante mencionar que *Dignitas infinita* pone en manifiesto cierto grado de preocupación frente a la creciente tendencia de la humanidad hacia el condicionamiento del valor de la vida humana basándose en criterios de utilidad, funcionalidad o perfección biológica. En este sentido, denuncia de manera explícita las prácticas eugenésicas, los abortos selectivos por malformaciones congénitas, y

las presiones sociales —a menudo ejercidas sobre mujeres vulnerables— que inducen decisiones contrarias a la conciencia moral.

Uno de los pasajes más contundentes de la declaración *Dignitas infinita* se refiere a la gestación subrogada, calificada como "una práctica que viola gravemente la dignidad de la mujer y del niño" (*Dicasterio para la Doctrina de la Fe, 2024*). El documento sostiene que ninguna relación contractual puede legitimar la instrumentalización del cuerpo femenino, ni justificar la reducción del hijo a un objeto de deseo o encargo. Esta postura doctrinal se enmarca en la continuidad con textos como *Donum vitae* (1987), reafirmando que la vida humana debe ser siempre tratada como un fin en sí misma, y nunca como medio al servicio de intereses ajenos.

Desde esta perspectiva, se denuncia una doble violación de la dignidad: del niño por nacer y de la madre gestante

1. Del niño, al convertirlo en un objeto de contrato y comercio, cuando en realidad, siempre debe ser reconocido como un don, y de su dignidad ontológica, de origen plenamente humano, en el marco de una procreación que respete la unidad del cuerpo, del amor y del sentido ético de la transmisión de la vida.
2. De la mujer, al desvincularla afectiva y corporalmente del hijo que gesta, y reducirla a un medio para satisfacer un deseo ajeno, ya sea económico, afectivo o simbólico.

El Papa Francisco ha afirmado que esta práctica debe ser prohibida a nivel mundial, por razones de justicia, dignidad y respeto a la vida humana. En efecto, *Dignitas infinita* advierte que incluso cuando la subrogación se realice con consentimiento o de manera "altruista", se mantiene la lógica de cosificación y fragmentación, incompatible con el principio de Defensa de la vida física (*Sgrecia, 2011*) que implica el respeto integral hacia toda persona. Por lo antedicho, la Iglesia se opone a esta práctica, no sólo por sus efectos a nivel individual, sino por lo que representa cultural y estructuralmente: la comercialización de la vida y la negación del valor absoluto de la persona humana.

Análisis de la declaración *Dignitas infinita*: dignidad, discapacidad y cultura del descarte

El análisis teológico y bioético de *Dignitas infinita* revela su profunda pertinencia frente a los desafíos contemporáneos vinculados a la dignidad humana. Más allá de su peso doctrinal, el documento proporciona herramientas concep-

tuales y criterios éticos para interpretar situaciones concretas en las que se pone en juego el reconocimiento —o la negación— de dicha dignidad.

En primer lugar, el texto denuncia con particular énfasis lo que el Papa Francisco ha denominado reiteradamente como “la cultura del descarte”. Esta expresión describe una lógica utilitarista predominante en muchas sociedades contemporáneas, en la cual todo aquello que no resulta funcional, deseable o rentable tiende a ser marginado, invisibilizado o directamente eliminado. En este paradigma, las personas con discapacidad, los ancianos, los migrantes, los pobres y los no nacidos surgen como víctimas paradigmáticas de una exclusión sistemática.

Precisamente en este marco se sitúa el caso clínico que será analizado más adelante: un niño diagnosticado prenatalmente con trisomía 21 es considerado “no deseado” por quienes habían encargado su gestación, y la mujer gestante es presionada para interrumpir el embarazo. Este episodio ilustra de manera evidente una visión reduccionista de la vida humana, regida por parámetros de funcionalidad o utilidad, que se opone drásticamente a la concepción cristiana de la dignidad como valor absoluto e inviolable.

En segundo término, la declaración invita a discernir críticamente prácticas que, bajo el pretexto de la autonomía personal o el progreso tecnológico, encubren dinámicas de explotación y vulneración de derechos fundamentales. La gestación subrogada constituye, en este sentido, un caso paradigmático. En contextos marcados por la desigualdad estructural, muchas mujeres acceden a este tipo de acuerdos por necesidad económica, careciendo de un asesoramiento jurídico y psicológico adecuado, y sin que pueda hablarse de un consentimiento plenamente libre. Cuando, además, se produce una ruptura del vínculo, la mujer gestante queda abandonada, afrontando una carga emocional y material desproporcionada, en medio de una sociedad que frecuentemente observa con indiferencia. De acuerdo a la encíclica, la dignidad social de la persona se ve vulnerada al llevar una vida indigna.

En tercer lugar, *Dignitas infinita* plantea un llamado ético y pastoral al reconocimiento de la dignidad inherente de la persona con discapacidad. En contraposición a una mentalidad perfeccionista que equipara valor con eficiencia biológica o normalidad funcional, el documento afirma sin ambigüedades: “Toda vida es digna, incluso cuando se manifiesta en la fragilidad, la enfermedad o la discapacidad” (*Dicasterio para la Doctrina de la Fe, 2024*). Es importante mencionar entonces que, esta afirmación trasciende el ámbito doctrinal de la iglesia, buscando así un compromiso moral y obligación social por parte de la audiencia.

CASO CLÍNICO: LA HISTORIA DE LUCÍA TORRES

Lucía Torres, paciente femenina de 28 años, acude a un control obstétrico por embarazo de 13 semanas, en una institución de salud pública. Carece de cobertura social y de ingresos económicos estables. Se presenta acompañada por una pareja que se identifica como los futuros padres del niño, concebido mediante una técnica de fertilización in vitro con gametos propios de dicha pareja que no lograban gestación a término, en una clínica privada no registrada. El proceso fue iniciado en el marco de un acuerdo informal de gestación por sustitución, sin intervención judicial ni acompañamiento legal o psicológico previo, pero con la intermediación de un "abogado de confianza".

Durante el control ecográfico con translucencia nuchal, el equipo médico detecta marcadores sugestivos de trisomía 21, hallazgo que posteriormente se confirma mediante estudios genéticos complementarios. Frente al diagnóstico, la pareja comitente solicita la interrupción del embarazo, alegando que "no están preparados para criar un niño con discapacidad". Lucía, visiblemente afectada, expresa su negativa: "No lo planeé, no era mi hijo, pero tampoco lo voy a matar".

Pocos días después, la pareja interrumpe todo contacto con ella. Lucía recibe una carta de documento por parte de un abogado que le informa que "el contrato queda sin efecto" y que la pareja no asumirá responsabilidad alguna respecto del niño por nacer. A partir de ese momento, Lucía continúa el embarazo en soledad, sin una red de apoyo afectiva ni recursos económicos, asistida únicamente por el sistema público de salud.

Al momento de la redacción del presente trabajo, Lucía cursa la semana 32 de gestación. Refiere sentimientos de angustia, miedo y desamparo. Sus palabras reflejan la complejidad de su situación: "Me dijeron que lo devuelva, pero no sé qué hacer. Me voy a tener que ocupar"

Este caso pone de manifiesto múltiples problemáticas éticas, jurídicas y sociales. Entre ellas, cabe destacar la instrumentalización del cuerpo femenino en contextos de vulnerabilidad socioeconómica, el uso de técnicas de reproducción asistida sin regulación ni garantías jurídicas mínimas, el abandono legal y emocional por parte de la pareja comitente; y la persistente discriminación estructural hacia las personas con discapacidad. Lucía se convierte así en el rostro de tantas mujeres invisibilizadas, que —sin haberlo deseado— deben afrontar decisiones críticas, cargando con la responsabilidad que otros decidieron eludir.

MARCO LEGAL DE LA SUBROGACIÓN DE VIENTRE EN ARGENTINA

En el ordenamiento jurídico argentino, la gestación por sustitución no se encuentra expresamente prohibida, pero tampoco está regulada por una legislación nacional específica. El Código Civil y Comercial de la Nación, vigente desde 2015, omitió incorporar un régimen legal para esta práctica, a pesar de que existieron proyectos de reforma que intentaron incluirla en su redacción preliminar. Esta omisión genera un vacío legal que deja a las partes involucradas en una situación de alta inseguridad jurídica.

Como consecuencia, todo acuerdo de gestación por sustitución carece de plena validez legal: no puede hacerse exigible como un contrato civil típico, al estilo de una compraventa o un arrendamiento. Esto se debe a que el derecho argentino considera indisponible el estado civil de las personas, lo cual implica que no es jurídicamente admisible “ceder” la filiación de un hijo mediante contrato privado, por tratarse de una materia de orden público.

El artículo 558 del Código establece que “la maternidad queda determinada por el hecho del nacimiento, y se presume que es madre quien da a luz al hijo” (*Ministerio de Justicia de la Nación, n.d.*). En virtud de este principio, la mujer gestante —aún sin vínculo genético con el embrión— es reconocida legalmente como madre. En casos como el de Lucía, esto implica que la pareja comitente no posee derechos automáticos sobre el niño. Para adquirirlos, deberían iniciar un proceso de adopción (con consentimiento expreso de la gestante) o bien, excepcionalmente, solicitar una determinación judicial de la filiación basada en la voluntad procreacional, acompañada de pruebas biológicas y periciales. Sin embargo, esta vía no está garantizada, y su resolución queda sujeta al criterio del juez interviniente.

Además, en ausencia de regulación específica, los contratos de subrogación carecen de valor normativo autónomo. No están homologados judicialmente, no tienen amparo legal, y son interpretados de manera dispar por los tribunales: algunos jueces los descartan por completo, y otros los consideran meramente orientativos, sin fuerza decisiva.

Este vacío legal genera múltiples situaciones de desprotección. La mujer gestante puede verse obligada a asumir la crianza de un hijo que no deseaba ejercer como propio, mientras que el niño corre el riesgo de quedar en un limbo jurídico, sin filiación clara ni reconocimiento efectivo por parte de los comitentes. El Estado, por su parte, carece de mecanismos uniformes y ágiles para resolver estos conflictos, lo que acentúa la vulnerabilidad de todas las partes implicadas.

En este contexto, se revela la advertencia del documento *Dignitas infinita* respecto de la maternidad subrogada como una práctica que "ofende gravemente la dignidad tanto de la mujer como del niño" (*Dicasterio para la Doctrina de la Fe, 2024, párrafo 48*), al convertirlos en objetos de disposición contractual en lugar de sujetos de derecho.

ANÁLISIS BIOÉTICO DEL CASO CLÍNICO A LA LUZ DE LA ENCÍCLICA *DIGNITAS INFINITA* Y DEL PERSONALISMO ONTOLÓGICO

El caso de Lucía plantea un dilema bioético en el cual se pone de manifiesto los fundamentos antropológicos que sostienen la dignidad humana. Bajo la luz de los principios de la bioética personalista, se realiza un análisis del caso clínico en diálogo con los postulados de la encíclica *Dignitas infinita*.

Principio de defensa de la vida física

Este principio afirma que la vida humana, desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, constituye un bien fundamental e incondicionado. En este caso, Lucía opta por preservar la vida del niño gestado, a pesar de no haber planeado ser madre y de no contar con respaldo afectivo ni material. Su decisión representa un acto concreto de afirmación del valor intrínseco de toda vida humana, más allá de diagnósticos o expectativas ajenas. *Dignitas infinita* sostiene con claridad: "La vida no pierde valor por su vulnerabilidad" (*Dicasterio para la Doctrina de la Fe, 2024*). Lucía testimonia esta afirmación con su elección.

Principio de libertad y responsabilidad

La libertad auténtica no consiste en la mera capacidad de elegir, sino en la disposición a asumir las consecuencias morales de las propias decisiones. Frente a la presión ejercida por la pareja comitente para interrumpir el embarazo, Lucía actúa conforme a su conciencia, ejerciendo una libertad responsable y profundamente ética. No se somete a una lógica contractual ni instrumentaliza su propio cuerpo: responde con humanidad, asumiendo el compromiso de proteger una vida indefensa.

Principio de totalidad y terapéutico

Según este principio, toda intervención médica debe orientarse al bien integral de la persona, evitando reducir al ser humano a un conjunto de órganos o funciones. La solicitud de aborto motivada por el diagnóstico de síndrome de

Down no obedece a una necesidad terapéutica, sino a una concepción eugenésica que considera indeseable la vida con discapacidad. La discapacidad, sin embargo, no constituye una patología a erradicar, sino una condición humana que merece acompañamiento y respeto. En palabras de la encíclica: "Esta dignidad no puede ser nunca eliminada y permanece válida más allá de toda circunstancia en la que pueden encontrarse los individuos." (*Dicasterio para la Doctrina de la Fe, 2024, párrafo 7*). El principio de Totalidad y terapéutico se ve transgredido cuando se pretende suprimir la vida del niño por su condición genética. El aborto implica la eliminación directa de una vida humana inocente de manera arbitraria en contraposición a lo que sostiene la encíclica y la bioética personalista.

Principio de socialidad y subsidiariedad

La situación de abandono en que se encuentra Lucía revela una grave falla de las estructuras sociales, sanitarias y legales. Este principio postula que la sociedad, comenzando por sus instituciones, debe brindar apoyo efectivo a quienes atraviesan situaciones de vulnerabilidad, como las mujeres gestantes sin recursos y las personas con discapacidad. La falta de contención emocional, jurídica y económica no solo incrementa el sufrimiento individual, sino que constituye una forma de violencia estructural. El personalismo ético insiste en que la dignidad no es solo un atributo individual, sino una realidad que debe ser reconocida y sostenida comunitariamente.

CONCLUSIÓN

La historia de Lucía no es un caso aislado, sino el reflejo de un fenómeno cada vez más frecuente en sociedades donde la lógica del deseo se impone por sobre el respeto irrestricto a la dignidad humana. En base al personalismo ontológico y los principios expresados en la declaración *Dignitas infinita*, se vuelve evidente que prácticas como la gestación por subrogación —especialmente cuando se intersectan con diagnósticos prenatales de discapacidad— abren interrogantes éticos de enorme complejidad, que no pueden resolverse únicamente en términos jurídicos o contractuales.

Este caso clínico permite visualizar, en una situación concreta, cómo la dignidad puede verse quebrantada en múltiples planos: la mujer gestante, reducida a instrumento; el niño por nacer, cosificado según criterios de funcionalidad; el sistema jurídico, ausente o ineficaz; y la sociedad, que muchas veces abandona en silencio a quienes se encuentran en la mayor fragilidad. Frente a ello, *Dignitas*

infinita ofrece no solo una denuncia, sino una propuesta: rehumanizar nuestras decisiones éticas, recuperar la centralidad de la persona y custodiar la vida incluso —y especialmente— cuando se manifiesta en la vulnerabilidad.

La bioética, lejos de ser un conjunto de normas técnicas, se revela aquí como una ética del cuidado, de la hospitalidad y de la justicia. En este sentido, la actitud de Lucía pone en manifiesto una resistencia a la cultura del descarte: elige proteger una vida considerada “indeseable” por otros, y lo hace no desde el poder, sino desde la conciencia moral, compasión, defensa y respeto por la vida de los vulnerables. Por ello, se permite ver con claridad el verdadero rostro de la dignidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

Congregación para la Doctrina de la Fe. (1987). *Donum vitae*: Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html

Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (2024, 8 de abril). Declaración *Dignitas infinita* sobre la dignidad humana. Sala de Prensa de la Santa Sede. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2024/04/08/080424c.html>

Francisco. (2020). *Fratelli tutti*: Sobre la fraternidad y la amistad social. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana.

https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Ministerio de Justicia de la Nación. (n.d.). TÍTULO II. Jus.gob.ar.

https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/105000-109999/109481/texactley340_librol_S2_tituloII.htm

Naciones Unidas. (1948). Declaración Universal de Derechos Humanos.

<https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

Sgreccia, E. (2011). *Manual de bioética* (Vol. 1). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

DILEMAS BIOÉTICOS EN DECISIONES MÉDICAS DIFÍCILES

APLICACIÓN DE LA
DECLARACIÓN *IURA ET
BONA* EN UN CASO DE
GLIOBLASTOMA
MULTIFORME DE
ALTO GRADO

Fecha de recepción: 05/03/2025
Fecha de aceptación: 20/06/2025

CAROLINE BONDEZAN, VIANA ROBERTA
DE SOUZA, M. TRINIDAD EGAÑA
PERALTA, E. ROBERTO LARA ORDÓNEZ,
CARLOS J. PÉREZ ALEJANDRO,
GIANFRANCO VILCHEZ LAZO

ORCID: ID 0009-0006-4685-7466

Contacto: carolbondezan@uca.edu.ar

RESUMEN

Este trabajo analiza las decisiones médicas adoptadas en un caso clínico de glioblastoma multiforme de alto grado desde la perspectiva bioética propuesta por la declaración *lura et Bona* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. A través de la evaluación adecuación del esfuerzo terapéutico en el contexto de una enfermedad irreversible, se reflexiona sobre la importancia de respetar la dignidad del paciente en la etapa final de la vida. El enfoque propuesto busca evitar prácticas terapéuticas desproporcionadas, reconociendo los límites de la medicina y promoviendo un acompañamiento de los pacientes con dignidad y humanidad.

Palabras clave: Dilemas bioéticos, discusiones médicas, Declaración *lura et bona*.

ABSTRACT

This paper analyzes the medical decisions made in a clinical case of high-grade glioblastoma multiforme from the bioethical perspective proposed by the *lura et Bona* declaration of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. Through the evaluation of the appropriateness of therapeutic effort in the context of an irreversible illness, it reflects on the importance of respecting the dignity of the patient in the final stage of life. The proposed approach seeks to avoid disproportionate therapeutic practices, recognizing the limits of medicine and promoting the accompaniment of patients with dignity and humanity.

Keywords: Bioethical dilemmas, medical discussions, and the Declaration *lura et Bona*

INTRODUCCIÓN

El concepto de eutanasia ha experimentado una evolución compleja a lo largo de la historia, determinada por factores filosóficos, religiosos, jurídicos y médicos. Lejos de constituir una noción unívoca, ha sido interpretado y aplicado de manera diversa según los contextos históricos y culturales.

En la República Argentina, la eutanasia no se encuentra permitida por la legislación vigente. Aunque el suicidio no constituye un delito, el ordenamiento jurídico penaliza de manera expresa tanto la instigación como la ayuda al suicidio. El artículo 83 del Código Penal establece que "será reprimido con prisión de uno a cuatro años, el que instigare a otro al suicidio o le ayudare a cometerlo, si el suicidio se hubiese tentado o consumado" (Código Penal Argentino, art. 83).

Por su parte, la Ley 26.742, conocida como "Ley de derechos del paciente en su relación con los profesionales e instituciones de la salud", en su artículo 11, dispone que deben ser dejadas sin efecto todas aquellas directivas anticipadas que impliquen prácticas eutanásicas. La normativa no contempla distinción alguna respecto a la voluntad o consentimiento del sujeto pasivo, por lo que la existencia del mismo no constituye un eximente de responsabilidad penal.

Ese trabajo tras una breve reflexión sobre los dilemas bioéticos presentes en las decisiones médicas aplicadas a casos difíciles, a partir del análisis del documento *lura et bona* y su empleo a un caso clínico real, confrontando las decisiones médicas con los Principios de la Bioética Personalista y la doctrina de la Iglesia respecto a la eutanasia, los cuidados paliativos y el uso proporcionado de los medios terapéuticos.

La investigación se desarrolla a partir del ateneo clínico bioético se infieren consecuencias a partir del examen de caso clínico real, seguido del análisis de los dilemas bioéticos emergentes. A partir del documento *lura et bona*, se examinan las decisiones tomadas por el equipo de salud junto a los familiares de la paciente. Se utiliza como marco teórico algunos de los principios de la Bioética Personalista ontológicamente fundados a saber: 1) en principio de la *defensa de la vida*; 2) el principio de la *totalidad* y 3) el principio de la *libertad-responsabilidad*¹. Sumados la resolución de los dilemas éticos de conformidad con Calipari.²

1 SGRECCIA, Elio. Manual de Bioética (4ª ed.), Madrid: BAC, 2018.

2 Calipari, Maurizio. "El principio de lo éticamente adecuado en el uso de medios de preservación de la vida: entre el encarnizamiento terapéutico y el abandono del paciente" [en línea]. Vida y Ética. 9.2 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/principio-eticamente-adecuado-uso-medios.pdf> [Fecha de consulta: 01/06/2025/]

2. LA DECLARACIÓN IURA ET BONA

La Declaración Iura et bona es un documento emitido por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe que aborda el tema de la eutanasia desde la perspectiva de la doctrina católica. En su introducción, el texto destaca la importancia de los derechos y valores inherentes a la persona humana, reafirmando su dignidad y su derecho a la vida.

El documento surge en respuesta a los avances médicos y los cambios culturales que han generado nuevas preguntas sobre el sufrimiento, la muerte y la moralidad. La Iglesia, preocupada por la creciente aceptación de la eutanasia en algunos sectores, busca ofrecer una orientación clara a los fieles y a las autoridades civiles sobre este tema.

Además, la declaración subraya que la vida humana tiene un valor eminente, independientemente de las circunstancias, y que la fe en un Dios creador y providente refuerza el respeto por la existencia humana. Con este documento, la Iglesia pretende preservar la dignidad de la persona en el momento de la muerte y evitar que la medicina se convierta en un instrumento de eliminación del sufrimiento a cualquier costo.

El texto se desarrolla en base a cuatro puntos principales. El primero de ellos amplía sobre la importancia de considerar la vida como un valor sagrado, ya que a partir de este es que surgen todos los bienes y además es considerado como un don del amor de Dios al concebirse la vida. A partir de este punto es que surgen tres consideraciones importantes; se enfatiza que atentar contra la vida es considerado un crimen, que todo hombre debe vivir de acuerdo con el plan de dios y que la muerte voluntaria es tan inaceptable como un homicidio, debido a la renuncia de la vida.

En el segundo punto, se abarca en concepto de eutanasia, comenzando por su definición etiológica de "muerte dulce", la cual supone un problema desde la interpretación médica, ya que puede entenderse como causar la muerte por piedad, realizando cualquier tipo de intervención que atenúe el dolor de la persona, incluso si estas llegan a causar la muerte. Es por esto que se aclara la definición y se establece. *"Por eutanasia se entiende una acción o una omisión que, por su naturaleza, o en la intención, causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor"*³. Y es así de esta manera queda establecido que, no existe justificación

3 Iura et bona, Cap III, 4.

de querer causar la muerte, incluso cuando se plantean las intenciones desde un acto de buena fe. Además, se plantea que lo importante a la hora de tratar a un paciente en los últimos momentos de su vida es el acompañamiento y la contención.

En el tercer punto se establece la visión del cristianismo frente al sufrimiento y el uso de medicación analgésica y se plantea desde una visión humana y cristiana la aceptación de la terapia analgésica siempre y cuando la intención de esta esté puesta en querer atenuar el dolor del paciente y no causar su muerte.

Finalmente, en el último y cuarto punto, se expone la postura de la iglesia en cuanto al respeto de la vida y la dignidad de la persona ante el momento de la muerte. enfatizando las intervenciones que pueden resultar excesivas para el paciente disfrazándola de un derecho a morir dando el permiso de procurar la muerte mediante estas. Además, se enfatiza a respecto a la toma de decisiones en cuanto a los tratamientos. haciendo uso del análisis proporcionado o desproporcionado de dichas intervenciones, considerando tanto la eficacia y riesgos, como el bienestar de la persona, ya que resulta importante que el personal médico entienda que renunciar a un tratamiento no implica tampoco querer causar la muerte.

Es importante mencionar que en esta declaración es cuando por primera vez se plantea la diferencia entre la sedación paliativa y el abordaje de la eutanasia, ya que es a partir de esta que surgen textos posteriores y de la cual nos basamos hoy en día como referencia para la palabra cristiana e incluso legislaciones.

A partir de las bases del documento, se desarrollará a continuación el análisis de un caso clínico real, el cual abordaremos desde una mirada crítica desde una perspectiva bioeticista, que nos permita dilucidar diferentes dilemas éticos que serán desarrollados a lo largo de este trabajo.

3. EL CASO CLINICO CONSIDERADO⁴

Paciente femenino de 62 años de edad, residente en Capital Federal de Buenos Aires (CABA). Ex tabaquista, consumo de 3,80 paquetes/año. Acude a la guardia del Hospital de Agudos en CABA con un cuadro de anomia de una semana de

4 La información clínica presentada ha sido anonimizada y cumple con los principios éticos para la publicación de casos clínicos con fines académicos y científicos.

devolución. A la exploración física, presenta tensión arterial (TA) de 120/80 mmHg y una frecuencia cardíaca (FC) de 85 lpm.

En la tomografía axial computarizada (TAC) craneal se evidenció tumor intraventricular extenso. La paciente se sometió a una exéresis subtotal de tumor. El informe anatomopatológico del material retirado en cirugía, diagnosticó un Glioblastoma multiforme de alto grado localizado en el cuerpo calloso.

Sobre esa entidad en Robbins encontramos que "El glioblastoma (sinónimo de astrocitoma de grado IV) representa alrededor del 80% de los tumores cerebrales primarios en adultos. Localizados con frecuencia en los hemisferios cerebrales, pueden surgir también en el cerebelo, el tronco encefálico o la médula espinal, con más frecuencia en la cuarta a sexta décadas."⁵

Ese tumor de difícil manejo, por su localización, pero también por la agresividad según la mutación de los genes de la enzima IDH. Peor pronóstico cuando la enzima es nativa. Cuando la enzima es mutante el pronóstico es más favorable. La supervivencia global en caso de IDH mutante, es de 2-4 años. mientras que para la IDH nativa es de 6 meses a 2 años.

La paciente no logra una evolución satisfactoria y progresa con deterioro rostrocaudal requiriendo asistencia respiratoria mecánica (ARM). Fue realizada nueva TAC cerebral y se evidenció mayor edema cerebral. Evaluada por Neurocirugía, se decidió realizar craniectomía descompresiva con colocación de catéter para mantener la presión intracaneal (PIC) en valores normales.

Una semana post cirugía, fue hecha TAC de revisión, se evidencia edema perilesional en menor grado, leve volcado ventricular, signos de ocupación en senos frontales y esfenoidales. Neurológicamente con apertura ocular espontánea dirige la mirada, retira al dolor con hemicuerpo derecho e intenta localizar con hemicuerpo izquierdo. Signo de Babinski izquierdo.

Treinta días post cirugía, se logra desvincular de ARM. Evolución favorable. Es transferida de la unidad de terapia intensiva (UTI) a la sala general para seguimiento por especialistas.

Días después, en sala general, la paciente encontrarse utiliza sonda vesical, sonda nasogástrica (SNG), está hipoactiva, no responde órdenes simples. El pulmón

5 Robbins y Cotran, 2021, p.1306

derecho con infiltrado secundario a broncoaspiración, dificultad respiratoria, empeoramiento del estado clínico.

Dos meses después de la cirugía, por las imágenes de la TAC cerebral impresiona recidiva del tumor. La familia es convocada para que sea explicado sobre las expectativas de la paciente. Deben ser empezadas medidas paliativas, priorizando medidas de confort.

La paciente sufre un episodio convulsivo de 15 minutos de duración. Se administra fenitoína que logra la resolución del cuadro. Es informado a los familiares sobre lo ocurrido. La paciente evoluciona en mal estado general. Bajo adecuación de esfuerzo terapéutico, recibe morfina 20 mg, más rescate.

El cuadro continúa con mal evolución, encuéntrase febril, taquipnea, desaturando con máscara reservorio, mala mecánica ventilatoria. Se indica rescate de morfina. Se explica a familiares la situación actual de la paciente y la posibilidad de realizar sedación con midazolam para disminuir desasosiego. A quién accede.

Con deterioro clínico progresivo, se recibe llamado de la enfermería por paciente sin signos vitales. Se constata óbito a las 3:50 AM, al momento acompañada por familiares.

En resumen, la paciente fue ingresada y se le diagnosticó un tumor cerebral. Evolucionó tórpidamente y falleció. El estudio anatomopatológico arrojó la presencia de un glioblastoma multiforme de alto grado.

4. DILEMAS BIOÉTICOS PRESENTES EN EL CASO

a. Primer dilema bioético

¿Es lícito el esfuerzo terapéutico en someter a la paciente a la cirugía de exéresis de un tumor agresivo y de mal pronóstico?

La paciente presentaba un tumor cerebral de gran extensión, cuyo pronóstico sin intervención era inferior a seis meses. La localización intraventricular implicaba alto riesgo quirúrgico, pero también representaba la única posibilidad de supervivencia. La paciente, ya informada de los riesgos y posibilidades terapéuticas, consintió la realización de la cirugía, inspirada además por la experiencia previa de un familiar de primer grado que había tenido un resultado exitoso ante un diagnóstico similar.

Principios Personalistas aplicados

- Defensa de la vida física: la decisión de operar se fundamenta en la defensa de la vida, ante todo. La intervención buscó proteger esa vida.
- Principio de totalidad: la intervención es lícita siempre y cuando sea la única vía para conservar la integridad funcional, tenga una probabilidad de éxito, se intervenga sobre la parte enferma y no exista otro método para solucionarlo.
- Libertad y responsabilidad: la paciente eligió conscientemente asumir el riesgo. Su decisión fue premeditada e informada, guiada por la esperanza de estar saludable.

La Declaración *lura et bona* establece que es obligatorio el respeto a la vida y la dignidad del enfermo. Reconoce que el cuidado no termina cuando cesa la curación. Si la cirugía hubiese fracasado o la paciente hubiese rechazado la intervención, la atención paliativa y el acompañamiento activo seguirán siendo un deber ético y médico.

De conformidad con la propuesta de Calipari: en este caso, la cirugía fue una opción moralmente lícita, incluso ante su dificultad, tratándose de un método proporcionado, visto que la vida física estaba en riesgo inminente sin la intervención y el procedimiento ofrecía una posibilidad curar. La paciente estaba informada del riesgo de la cirugía y sus consecuencias, culminó con la firma del consentimiento informado. No se evidenció intención de prolongar artificialmente una agonía, ni de abandonar al paciente ante el fracaso.

b. Según dilema bioético

¿Cuándo es el momento adecuado para dejar de intentar curar y empezar a cuidar?

El dilema surge a raíz del uso proporcionado y desproporcionado de los medios de terapéuticos aplicados. El tratamiento o terapia desproporcionados objetivamente, es aquella en la cual el resultado pensado no supera los posibles efectos adversos o nocivos ¿Qué se quiere decir? Que se genera más daño que beneficio al paciente.

El capítulo 4 de la declaración "El uso proporcionado de los medios terapéuticos"⁶ describe la situación. Se proponen dos caminos: el rechazo al tratamiento o la aceptación de los tratamientos más nuevos. En primer lugar, debemos tener un gran equipo interdisciplinario que nos permita saber cuándo un método es desproporcionado y cuándo proporcionado. Tiene que estar confirmado por un gran equipo de carácter competente que nos permita evaluar la situación y dar de manera objetiva si un tratamiento es realmente proporcionado o no.

Dicho esto, en el primer caso, donde por ejemplo un tratamiento novedoso genera el daño al paciente, este puede optar por rechazar el tratamiento. En caso de que este no esté en sus facultades, sus familiares toman la opción. Caso contrario, el equipo médico, bien asesorado, puede dar el juicio final. Nunca se recurre al abandono del enfermo y se evalúa si se sigue usando un tratamiento o no. Si el paciente no rechazara un tratamiento y decidiera usar terapéuticas en fase experimental o novedosas, este asume el riesgo que conlleva.

Por otro lado, si el paciente rechazara el tratamiento y ya no haya más opciones para sanarlo, el capítulo 3 de *Iura et bona* explica que es la mirada del cristianismo ante el sufrimiento y el uso de analgésicos. Donde, en este caso, el paciente pasa al uso de métodos analgésicos y/o sedativos, con el fin de salvaguardar la dignidad de la persona y que esta, en sus últimos momentos, no pase con sufrimiento y agonía. Eso no se considera abandono ni mucho menos un tipo de eutanasia.

Dentro de ese marco, en el caso clínico presentado, la sedación y el analgésico fueron administrados para que la paciente no sintiese dolor ni quedarse intranquila. Eso es acompañar cuando ya no es más posibles curar.

Finalmente, se realiza un breve análisis bioético según la mirada de los Principios Personalistas.

En primer lugar, la defensa de la vida física se mantiene siempre, ya que no se instruye el uso de los métodos eutanásicos, sino más bien el uso de medidas que disminuyan el dolor del paciente. Y si hay opciones, el uso de tratamientos novedosos para prolongar más la vida del paciente, basándonos en el menor sufrimiento de la vida. Se les da acompañamiento para que lo último que el

6 Calipari, Maurizio. "El principio de lo éticamente adecuado en el uso de medios de preservación de la vida: entre el encarnizamiento terapéutico y el abandono del paciente" [en línea]. *Vida y Ética*. 9.2 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/principio-eticamente-adecuado-uso-medios.pdf> [Fecha de consulta: 01/06/2025/]

paciente necesite pensar sea en la muerte acelerada como una única opción, rechazando el sentido humano, cuando hay que guardarlo.

En segundo lugar, tenemos el principio de totalidad y terapéutico, donde como médicos ofrecemos tratamientos adecuados, actualizados y asesorados sobre qué se puede hacer por nuestro paciente, y ofrecerle todo el arsenal médico que sea posible para poder sanarlo, sin llegar a medidas desproporcionadas que causen más mal que bien al paciente.

En tercer lugar, libertad y responsabilidad, donde el paciente tiene el derecho de rechazar un tratamiento, independiente de la causa, y aceptar sus últimos momentos de vida, respetando su condición humana y viva, ya que el uso de métodos eutanásicos sería una grave violación a la dignidad humana y al proyecto de Dios, ya que la vida es un regalo por sí.

Dentro de ese orden de ideas, la conclusión que se puede llegar sobre el caso clínico presentado es que la atención dada a la paciente, al principio buscaba la cura. Pero, por la naturaleza de la enfermedad y su evolución natural, no era posible curarla; en ese momento se aplicaron los principios y la orientación de *lura et bona*. La paciente fue cuidada y atendida hasta el momento de su fallecimiento.

CONCLUSIÓN

La adecuación del esfuerzo terapéutico exige una decisión ética atenta a la humanidad, orientada a evitar intervenciones desproporcionadas que solo prolonguen el proceso de morir sin brindar un verdadero beneficio al paciente.

A partir del análisis realizado comprendimos, mediante la aplicación de *lura et bona*, la importancia de reconocer los límites de la medicina ante situaciones irreversibles y terminales. Esta adecuación no implica abandonar al paciente, sino transformar el objetivo del tratamiento: dejar de intentar curar cuando ya no es posible, para centrarse en aliviar el sufrimiento, acompañar con presencia y cuidado, y preservar la dignidad humana hasta el final de la vida.

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

BONT M, Dorta K, Ceballos J, Randazzo A, Eliexer Urdaneta-Carruyo. Eutanasia: Una Visión Histórico - Hermenéutica. Comunidad y Salud [Internet]. 2025 [cited 2025 Jun 5]; 5(2):34-43. Available from: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=375740241005>

CALIPARI, Maurizio, Curarse y hacerse curar. Entre el abandono del paciente y el encarnizamiento terapéutico, Buenos Aires, Editorial Educa, 2007, p. 219.

CALIPARI, Maurizio. "El principio de lo éticamente adecuado en el uso de medios de preservación de la vida: entre el encarnizamiento terapéutico y el abandono del paciente" [Internet]. Vida y Ética. 9.2 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/principio-eticamente-adecuado-uso-medios.pdf> [Fecha de consulta: 04/06/2025].

GHERARDI CR. Vida y muerte en terapia intensiva. Editorial Biblos; 2007.

KUMAR V, Abbas AK, Aster JC. Robbins y Cotran. Bases patológicas de las enfermedades. 10.ª ed. Filadelfia: Elsevier; 2021.

Poder Ejecutivo Nacional. Poder Legislativo Nacional. Ley 26742 "Ley sobre derechos del paciente, historia clínica y consentimiento informado". Modificación Ley 26529. Argentina, 2012.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración "Iura et bona" sobre la eutanasia, 1980, II.

SGRECCIA, Elio. Manual de Bioética (4º ed.), Madrid: BAC, 2018.

VERA Carrasco Oscar. Ética de las publicaciones científicas en las revistas médicas. Rev. Méd. La Paz [Internet]. 2011 [citado 2025, Jun 05] ; 17 (2): 46-52. Disponible en: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-89582011000200008&lng=es.

VON ENGELHARDT D. La eutanasia entre el acortamiento de la vida y el apoyo a morir: experiencias del pasado, retos del presente. Acta bioethica [Internet]. 2002 [cited 2022 Jun 13];8(1):55-66. Available from: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2002000100007.

ENTRE LA CIENCIA Y LA CONCIENCIA: EL *DGP* A LA LUZ DE LA DIGNIDAD HUMANA

Fecha de recepción: 05/03/2025

Fecha de aceptación: 20/06/2025

MATEO CIOLFI, WILSON MARCELO
BOSQUEZ, MARCO COEN MITRANI,
LUCAS RODRÍGUEZ SAMMARTINO,
JUAN MARTÍN UGALDE

ORCID: ID 0009-0003-1537-075X

Contacto: mateociolfi@uca.edu.ar

RESUMEN

El vertiginoso avance de las tecnologías reproductivas ha desencadenado una profunda crisis ética en torno al inicio de la vida humana, forzando una reevaluación radical del valor del embrión, el sentido de la procreación y los límites de la intervención técnica. En medio de este complejo escenario, la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano emitió en 2008 la instrucción *Dignitas Personae*, un pronunciamiento magisterial clave. Este documento surgió como una respuesta necesaria a la aceleración científica y a los cambios socioculturales y legislativos ocurridos desde *Donum Vitae* (1987), buscando ofrecer una guía moral firme frente a un **contexto de creciente desvalorización de la vida humana**.

Palabras clave: Bioética personalista, *Dignitas Personae*, Dilemas Éticos, Técnicas de reproducción asistida, Dignidad Humana, Embrión, Valor de la Vida Humana.

ABSTRACT

The dizzying advance of reproductive technologies has triggered a profound ethical crisis surrounding the beginning of human life, forcing a radical re-evaluation of the value of the embryo, the meaning of procreation, and the limits of technical intervention. Amidst this complex scenario, the Vatican's Congregation for the Doctrine of the Faith issued the instruction *Dignitas Personae* in 2008, a key magisterial pronouncement. This document emerged as a necessary response to the scientific acceleration and the socio-cultural and legislative changes that had occurred since *Donum Vitae* (1987), seeking to offer a firm moral guide against a growing context of devaluation of human life.

Keywords: Personalist Bioethics, *Dignitas Personae*, Ethical Dilemmas, Assisted Reproductive Technologies, Human Dignity, Embryo, Value of Human Life, *Donum Vitae*.

INTRODUCCIÓN

Durante las últimas décadas, los avances en la investigación médica han planteado nuevas y complejas cuestiones éticas, especialmente en lo que respecta al inicio de la vida humana. Temas que antes no existían, tales como la fecundación in vitro, clonación, manipulación genética, utilización de células madre embrionarias y la selección de embriones han generado un debate entre los profesionales de la medicina, los especialistas en bioética y las personas comunes, tanto las que utilizan estos nuevos métodos como las que no.

Estas prácticas implican una reflexión sobre el sentido de la procreación humana, el valor como persona del embrión y los límites del poder tecnológico sobre la vida.

Principalmente se discute sobre si es éticamente aceptable intervenir en el proceso natural de la procreación independientemente de las circunstancias (como si se interviene con fines terapéuticos, reproductivos o incluso eugenésicos). El desarrollo de estas tecnologías ha traído prácticas como la reducción embrionaria, el diagnóstico genético preimplantatorio y la producción de embriones sobrantes, todas estas generan interrogantes sobre el respeto de la dignidad del ser humano desde su concepción.

Al mismo tiempo, aparece un conflicto entre la libertad de investigación científica, el deseo de los padres de tener hijos y los derechos de los embriones humanos. Se debate también sobre la aceptabilidad moral de utilizar "material biológico" de origen ilícito en la investigación, así como sobre el uso de técnicas de hibridación y la crioconservación masiva de óvulos y embriones.

En este contexto, cobra especial relevancia una bioética que promueva el respeto incondicional a la dignidad humana, que considere a la persona como fin en sí misma y no como medio, y que proponga límites a la acción tecnológica cuando ésta amenaza la dignidad del ser humano al inicio de la vida.

SOBRE LOS AUTORES

La instrucción *Dignitas Personae* (2008) fue elaborada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, uno de los dicasterios (departamentos) del Vaticano cuya misión es promover, proteger la doctrina de la fe y la moral en toda la Iglesia católica.

En el momento de su publicación, el máximo responsable de la Congregación era el cardenal **William Levada**, del año 2005 al 2012.

El Dicasterio se articula en dos secciones principales, cada una con responsabilidades definidas:

Sección Doctrinal

Misión Primordial: Se dedica a la promoción y salvaguarda de la doctrina de la fe y de la moral.

Funciones Específicas:

- **Impulsa** estudios destinados a profundizar la comprensión y la transmisión de la fe. Esto es especialmente relevante frente a los interrogantes que surgen del avance de la ciencia y del desarrollo de la sociedad.
- **Evalúa** y analiza los documentos que serán publicados por otros Dicasterios de la Curia Romana.
- **Examina** aquellos escritos que puedan parecer problemáticos para la doctrina, promoviendo el diálogo con sus autores.

Sección Disciplinar

Misión Primordial: Es responsable de los delitos reservados a la competencia de este Dicasterio, actuando por medio del Supremo Tribunal Apostólico.

Funciones Específicas:

- **Elabora y establece los procedimientos previstos por el derecho canónico.** El objetivo es asegurar que los diversos órganos del Dicasterio (tales como el Prefecto, los secretarios y el Promotor de Justicia) puedan promover una correcta y eficaz administración de la Justicia.

Para la redacción del documento, la Congregación se apoyó en el trabajo de la Pontificia Academia para la Vida y en la colaboración de numerosos expertos en medicina, biotecnología, filosofía y teología moral. La instrucción fue aprobada por el Papa Benedicto XVI el 20 de junio de 2008, lo que le confiere plena autoridad magisterial (Le otorga carácter oficial como documento de enseñanza de la Iglesia). Este documento responde a la preocupación de la Iglesia por ofrecer orientaciones que integren la razón y la fe, en un diálogo con el mundo científico y social.

CONTEXTO HISTÓRICO

La instrucción *Dignitas Personae* surge en un periodo marcado por un notable desarrollo científico y un momento de cambios legislativos en torno a las cuestiones bioéticas. Entre 1987, (año en que se publicó la instrucción *Donum Vitae*) y 2008, se produjeron avances que exigieron una actualización de la enseñanza oficial de la iglesia: nuevas técnicas de reproducción asistida como la inyección intracitoplasmática de espermatozoides (ICSI), la criopreservación de embriones sobrantes, el diagnóstico genético preimplantatorio (DGP), la clonación humana con fines reproductivos o terapéuticos, la investigación con células madre embrionarias (CME) y el desarrollo de células madre pluripotentes inducidas (iPSC).

Además, experimentos de hibridación entre humanos y animales, el uso de terapia génica, la distinción entre intervención terapéutica y mejora genética, y el desarrollo de nuevos métodos anticonceptivos de emergencia (levonorgestrel) incorporaron nuevos dilemas éticos que afectan directamente la dignidad humana desde el inicio de la vida. También se intensificó el debate en torno al uso de material biológico derivado de abortos provocados, como en la producción de vacunas.

Todo este avance científico tuvo lugar en un contexto social agitado. La creciente conciencia pública y las nuevas expectativas generadas por la medicina regenerativa, que prometía al público la posibilidad de la manipulación genética para tratar enfermedades hereditarias, todo esto proporcionó un fundamento para generar cambios legislativos en diversos países. Un ejemplo de esto es la aprobación en el Reino Unido de la Ley de Fertilización Humana y Embriología de 2008, que legalizó la creación de híbridos humano-animales y embriones clonados para investigación.

En este momento histórico, la publicación de *Dignitas Personae* no fue solo una reacción a los cambios científicos, sino también un intento de la Iglesia de ofrecer una guía moral clara y de intervenir en los debates éticos, sociales y políticos que estaban redefiniendo los límites de la biotecnología en el inicio de la vida. La instrucción se introduce en una continuidad con *Donum Vitae*, y también se apoyará en otros documentos magisteriales clave, particularmente las encíclicas de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* (1993) sobre los fundamentos de la moralidad católica y *Evangelium Vitae* (1995) sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana.

Lo que evidencia su postura en los principios morales de la Iglesia y su firme oposición a lo que se ha denominado una "cultura de la muerte" (Donde se

despersonaliza al ser humano) y propone una alternativa basada en la defensa de la dignidad humana a lo largo de toda su vida.

ESTRUCTURA E INTERPRETACIÓN DE LA INSTRUCCIÓN

La instrucción *Dignitas Personae*, representa una intervención valiosa dentro del campo de la bioética. La misma comprende la aplicación de principios morales firmes a cuestiones éticas emergentes derivadas a partir de aquellos avances en la investigación biomédica mencionados anteriormente, relacionados a la procreación y el inicio de la vida humana.

El texto se encuentra dividido en 3 partes:

PRIMERA PARTE

Menciona aquellos aspectos antropológicos, teológicos, y éticos de la vida y procreación humana. En primer lugar, detalla que aquellos avances que ayuden a corregir patologías o restablecer el desarrollo normal de la gestación y los procesos que llevan hacia ella son positivos y merecen apoyo. Mientras que considera ilícitos aquellos procesos que impliquen la supresión de la vida de seres humanos, la lesión de la dignidad intrínseca de la persona o que tengan un objetivo ajeno al bien integral del hombre. A su vez, el documento reafirma el valor de la vida y el respeto hacia la misma desde los primeros estadios de la existencia corpórea, es decir, desde que se forma el cigoto, y exige el debido respeto y tratamiento, de acuerdo con los derechos de la persona, haciendo énfasis en el derecho inviolable a la vida. Debido a esto es que cita a su predecesor, Donum Vitae *«El fruto de la generación humana desde el primer momento de su existencia, es decir, desde la constitución del cigoto, exige el respeto incondicionado, que es moralmente debido al ser humano en su totalidad corporal y espiritual. El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida»*.

A su vez, argumenta que el origen de la vida humana debe ser en el contexto del matrimonio y la familia, generada a través de un acto de amor recíproco entre el hombre y la mujer, ya que una procreación responsable es fruto del matrimonio.

La Instrucción *Dignitas Personae* nos ofrece una profunda meditación sobre el valor de la vida humana, iluminada por la convergencia de la fe y la razón. En sus numerales 7 al 10, se sientan las bases antropológicas y teológicas que

fundamentan el respeto incondicional debido a cada ser humano desde su concepción hasta su muerte natural.

La Iglesia parte de la convicción de que la fe no se opone a lo auténticamente humano, sino que lo acoge, respeta y, más aún, lo purifica, eleva y perfecciona. Desde la creación, Dios calificó al ser humano, hecho a su imagen y semejanza, como «muy bueno» (Gn 1,31). Esta dignidad originaria fue confirmada y elevada de manera sublime por la Encarnación del Hijo de Dios (cf. Jn 1,14), quien asumió nuestra naturaleza y reveló plenamente el sentido y valor de la corporeidad humana. Como afirma el Concilio Vaticano II, «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (*Gaudium et spes*, 22). Por la Encarnación, se nos abre la posibilidad de convertirnos en «hijos de Dios» (Jn 1,12) y «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4). Esta perspectiva trascendente no anula la dignidad que la razón puede reconocer en toda criatura humana, sino que la proyecta hacia un horizonte más alto, el de Dios mismo, permitiendo una reflexión más adecuada sobre la vida y los actos que la originan. Así, la fe refuerza el respeto racionalmente debido al ser humano, disolviendo cualquier aparente contradicción entre la dignidad de la vida y su carácter sagrado, pues todos los modos con que Dios cuida del hombre y del mundo se compenetran en su eterno designio de amor (cf. Rm 8,29).

Esta doble dimensión, humana y divina, permite comprender la inviolabilidad del ser humano: cada persona posee una vocación eterna y está llamada a compartir el amor trinitario de Dios. Este valor es universal e incondicional; el simple hecho de existir exige un respeto pleno, excluyendo cualquier forma de discriminación basada en criterios de desarrollo biológico, psíquico, cultural o estado de salud. En cada instante de su existencia, el ser humano, creado a imagen de Dios, refleja «el rostro de su Hijo unigénito». El amor de Dios por el hombre, ilimitado y casi incomprensible, revela que la persona es digna de ser amada por sí misma, independientemente de cualquier otra consideración como la inteligencia, la belleza o la salud. En definitiva, la vida humana es siempre un bien intrínseco, una «manifestación de Dios en el mundo, signo de su presencia, resplandor de su gloria» (*Evangelium vitae*, 34). *Desde una perspectiva personalista, este fundamento es crucial, pues establece la dignidad como inherente y no dependiente de cualidades accidentales o funcionales, lo que tiene implicaciones directas en debates sobre el inicio y el final de la vida, así como sobre la atención a personas con discapacidad o enfermedades graves.*

Las dimensiones natural y sobrenatural de la vida humana también arrojan luz sobre el significado profundo de los actos procreativos. Cuando un hombre y una

mujer se entregan mutuamente para dar origen a un nuevo ser, este acto puede reflejar el amor trinitario. Dios, que es amor y vida, ha inscrito en la masculinidad y feminidad una llamada especial a participar en su misterio de comunión y en su obra creadora. El matrimonio cristiano, arraigado en esta complementariedad natural y en la voluntad de los esposos de compartir un proyecto vital integral, es asumido, purificado y elevado por Cristo al nivel de sacramento. A través del Espíritu Santo, se ofrece a los cónyuges una comunión nueva de amor, imagen de la unidad entre Cristo y la Iglesia. *Esta visión recalca la inseparable conexión entre el amor conyugal y la procreación, oponiéndose a una visión puramente técnica o productiva de la generación humana.*

Finalmente, al abordar los avances biomédicos y sus implicaciones éticas, la Iglesia no busca interferir en la ciencia médica como tal, sino que hace un llamado a la responsabilidad ética y social. El valor ético de la biomedicina se mide por dos parámetros fundamentales: el respeto incondicional a cada ser humano en todas las etapas de su existencia, y la tutela de la especificidad de los actos personales que transmiten la vida. La intervención del Magisterio se enmarca en su misión de formar las conciencias, enseñando la verdad revelada en Cristo y, simultáneamente, declarando y confirmando con autoridad los principios del orden moral que emanan de la propia naturaleza humana. *Este último punto es esencial para comprender el rol del Magisterio no como un freno al progreso, sino como un custodio de la humanidad del hombre frente a los desafíos que el mismo progreso puede plantear, asegurando que la ciencia esté siempre al servicio de la persona y su dignidad integral.*

SEGUNDA PARTE

Aborda los “nuevos problemas relativos a la procreación”, examinando técnicas de asistencia a la fertilidad, la FIV y prácticas asociadas como la congelación de embriones o el diagnóstico preimplantatorio.

En los últimos años, la medicina avanzó muchísimo en lo que respecta a ayudar a parejas que no pueden concebir. Sin embargo, que algo sea técnicamente posible no significa que esté bien hacerlo. *Dignitas Personae* invita a pensar estas prácticas desde tres ideas clave: respetar la vida desde el primer instante, reconocer la dignidad de cada persona y no perder de vista lo que significa el acto conyugal. Con este punto de vista, la Iglesia busca diferenciar lo que acompaña o implica al proceso natural de la procreación de lo que directamente lo reemplaza o lo manipula.

Pueden existir tratamientos que sean aceptados, ya sea mediante el uso de medicamentos o cirugías que busquen resolver problemas físicos o que faciliten un embarazo natural. Ahora bien nos topamos con una problemática cuando la concepción no se genera producto del vínculo conyugal, sino, que pasa a depender de técnicas externas, rompiéndose en estos casos a describir la conexión entre el amor conyugal y el origen de una nueva vida.

Podemos tomar como ejemplo a la **Fecundación *in vitro***. Si bien se usan las células propias de la pareja, todo el proceso se lleva a cabo en un laboratorio llevando muchas veces a la congelación o descarte de embriones. Aquí la vida humana se ve o se percibe como algo que se fabrica o se selecciona, como si fuera un producto y eso cambia completamente el modo en que se la valora. La Iglesia entiende lo difícil que es no poder tener un hijo, pero también recuerda que el deseo de ser padres no justifica cualquier camino. Un hijo no es un producto, es alguien que se recibe.

Lo mismo pasa con la técnica conocida como **ICSI (inyección intracitoplasmática de espermatozoides)**, donde un espermatozoide se introduce directamente en el óvulo. Si bien puede parecer una solución, también rompe con el sentido del acto conyugal, porque la concepción ocurre sin ese encuentro entre los esposos.

El **congelamiento de embriones** es otro tema delicado. Muchos quedan guardados sin que nadie los reclame, o incluso se descartan. *Dignitas Personae* lo señala como una injusticia profunda, porque no estamos hablando de material genético, sino de vidas humanas detenidas. Y congelar óvulos con intención reproductiva también es cuestionable si se hace como parte de este mismo proceso artificial.

La inquietud expresada en *Dignitas Personae* acerca del destino de los embriones concebidos *in vitro* y la problemática de los "embriones huérfanos" encuentra un eco elocuente en la práctica clínica contemporánea y en las decisiones que enfrentan los pacientes. Investigaciones científicas recientes nos ofrecen una perspectiva cuantitativa de esta realidad. Por ejemplo, un estudio realizado en Estados Unidos reveló que una proporción considerable de pacientes, específicamente más de la mitad (50.6%), con embriones criopreservados tomaron finalmente la decisión de proceder a su descarte (Alexander et al., 2020).

De manera similar, un análisis más reciente en el Reino Unido, publicado en 2024, ilumina la magnitud del almacenamiento de embriones congelados, señalando que un número significativo permanece en esta situación por tiempo indefinido, en muchos casos debido a la indecisión o al desacuerdo dentro de

la pareja. Este mismo estudio indica que una razón importante para el descarte final de estos embriones (alcanzando hasta un 42% en un conjunto de datos analizado de 2018) es que los pacientes ya no desean continuar con los tratamientos de fertilidad o consideran que han completado sus familias (Lensen et al., 2024). Estas cifras no solo cuantifican una práctica, sino que también subrayan la profundidad del desafío ético que representa la generación, criopreservación y disposición final de embriones humanos en el contexto de la reproducción asistida, un desafío que la Instrucción *Dignitas Personae* ya advertía con preocupación. (Citado en Bibliografía n° 9, 10)

En embarazos múltiples, también se suele recurrir a lo que se llama **reducción embrionaria**, que básicamente consiste en eliminar a uno o más fetos para reducir riesgos. Pudiendo ser presentada como una decisión médica, la misma en el fondo termina siendo un aborto selectivo y en consecuencia, moralmente inaceptable.

Otro método a mencionar y que genera mucha preocupación es el **diagnóstico genético** preimplantatorio. El mismo rige elegir qué embriones serán implantado según cumplan o no la existencia de ciertas condiciones. El problema es que eso termina en una lógica de descarte, donde algunas vidas valen más que otras. Es una forma moderna de eugenesia, aunque se disimule bajo términos técnicos.

Por último, hay métodos o **formas de intercepción y contragestación** que actúan después de la fecundación para evitar que el embrión se implante. Se los suele presentar como anticonceptivos, pero en realidad eliminan una vida humana que ya comenzó. Por tanto, el uso de estos medios forma parte del pecado del aborto y es gravemente inmoral.

En todos estos casos, lo que está en juego no es solo una cuestión médica, sino profundamente humana. ¿Podemos reconocer el valor que tiene cada vida desde sus comienzos? ¿Estamos dispuestos a ver al hijo como un regalo y no como algo que se fabrica? La Iglesia propone caminos más respetuosos: acompañar el acto conyugal, abrirse a la adopción y entender la fecundidad como algo más amplio, que incluye lo espiritual, lo afectivo y lo comunitario.

TERCERA PARTE

En los últimos años, los avances científicos abrieron nuevas posibilidades en el tratamiento de enfermedades genéticas y en la medicina regenerativa. Uno de los temas que más expectativa generó fue el uso de células troncales embrionarias,

aunque hasta ahora no hayan mostrado resultados concretos, a diferencia de las células troncales adultas, que sí han demostrado utilidad real. El problema surge cuando, para alcanzar ciertos fines terapéuticos, se justifican prácticas como la manipulación o destrucción de embriones. Por eso, en esta tercera parte del documento *Dignitas Personae* se propone un análisis moral necesario sobre estas nuevas terapias —como la terapia génica, la clonación y el uso de células troncales—, cuestionando hasta qué punto respetan la dignidad humana desde sus comienzos.

La **terapia génica** se ha planteado como una posible solución para enfermedades hereditarias. Cuando se aplica sobre células del propio paciente (terapia somática), puede ser aceptada éticamente si se manejan bien los riesgos. Pero cuando busca modificar el ADN que se hereda (terapia germinal), el problema es mucho mayor: no solo por los efectos imprevisibles que podría causar en la descendencia, sino también porque requiere usar técnicas como la fecundación in vitro, ya discutidas por su falta de respeto por la vida desde el inicio. Además, abre la puerta a la manipulación genética con fines de selección, algo muy cuestionable desde lo humano y lo ético.

La **clonación humana**, ya sea con intención reproductiva o terapéutica, también es rechazada. Crear una vida con un ADN idéntico al de otra persona, o hacerlo para después destruirla y usar sus células, convierte a esa vida en un instrumento. Desde esta mirada, la vida humana no debería usarse como recurso, ni ser fabricada para otros fines, por más beneficiosos que parezcan.

El **uso de células troncales** tiene un gran potencial médico, pero no todo vale. Cuando se obtienen de embriones, su uso implica destruirlos, lo cual es éticamente inaceptable. En cambio, las células troncales adultas o del cordón umbilical sí pueden usarse, ya que no dañan a nadie y han demostrado ser útiles en varios tratamientos. La ciencia puede avanzar sin dejar de respetar la vida.

En algunos laboratorios se intentó mezclar **material genético humano** con óvulos animales para evitar el uso de óvulos humanos. Estas prácticas, aunque parezcan ingeniosas, cruzan límites importantes. Inyectar material animal en humanos no solo es riesgoso, sino que afecta la dignidad de la persona. No todo lo que se puede hacer, se debe hacer.

Por último, el uso de **material biológico** que proviene de abortos o de embriones destruidos también es éticamente cuestionable. Aunque uno no haya participado en esa acción, usar esos restos implica cierta complicidad. Toda vida humana

merece respeto, incluso después de la muerte. La ciencia no debería aprovecharse de prácticas que, en el fondo, atentan contra la misma vida que busca proteger.

CUADRO RESUMEN

Procedimiento	Evaluación Moral en Dignitas Personae	Justificación Clave
FIV (Fecundación In Vitro) – Homóloga	Ilícita	Separa procreación y acto conyugal; alta tasa de pérdida embrionaria
FIV (Fecundación In Vitro) – Heteróloga	Ilícita	Separa procreación/acto conyugal; viola unidad matrimonial
ICSI (Inyección Intracitoplasmática de Espermatozoides)	Ilícita	Variante de FIV; separa procreación y acto conyugal
Criopreservación de Embriones	Ilícita	Falta de respeto al embrión; riesgos de daño/muerte; presupone FIV; crea "embriones huérfanos"
DGP (Diagnóstico Genético Preimplantatorio)	Ilícita	Ligado a FIV; implica selección y descarte de embriones; mentalidad eugenésica
Reducción Embrionaria (Aborto Selectivo)	Ilícita	Aborto directo; eliminación intencional de vida humana
Terapia Génica Somática (Fines terapéuticos)	Lícita en principio	Busca curar/restaurar salud; respeta integridad (sin riesgos proporcionados y consentimiento)

Terapia Génica Germinal	Ilícita (estado actual)	Riesgos incontrolables para la descendencia; ligada a FIV
Ingeniería Genética de Mejora "Enhancement"	Ilícita	Mentalidad eugenésica; criterios arbitrarios; riesgo de "jugar a ser Dios"; rechazo de finitud humana
Clonación Humana (Reproductiva y Terapéutica)	Ilícita	Viola dignidad/unicidad (reproductiva); crea y destruye embriones (terapéutica)
Investigación con Células Madre Embrionarias (CME)	Ilícita	Implica destrucción de embriones humanos
Investigación con Células Madre Adultas (y similares)	Lícita	No implica destrucción de embriones; debe ser alentada
Hibridación Humano-Animal	Ilícita	Ofende dignidad humana; desdibuja límites entre especies
Adopción Prenatal (de embriones congelados)	Problemática / Inaceptable	Análoga a procreación heteróloga ilícita; problemas prácticos; situación de injusticia irresoluble
Uso de Material Biológico de Origen Ilícito (Investigación)	Ilícita (deber de rechazar)	Necesidad de distanciarse de injusticia grave; afirmar valor de la vida

CASO CLÍNICO CON APLICACIÓN BIOÉTICA

Nos encontramos ante una mujer con diagnóstico de Síndrome de DiGeorge (deleción 22q11.2), con antecedentes personales de una comunicación interauricular (CIA) operada sin secuelas, baja talla y sin problemas inmunológicos o de calcio graves en su infancia. Tuvo un primer hijo afectado por el mismo síndrome, con complicaciones severas (Tetralogía de Fallot, hipocalcemia severa) que lamentablemente falleció a los pocos días de nacer. Fue a raíz de esta trágica experiencia que se diagnosticó la condición genética de la madre.

Actualmente, en consulta en un centro de fertilidad, se le propone la realización de *fecundación in vitro* (FIV) con *Diagnóstico Genético Preimplantatorio* (DGP) para seleccionar embriones no afectados. La cobertura de salud ha negado la autorización para el DGP, lo que genera el conflicto ético principal que llega al comité. Se mencionan los costos elevados del DGP (USD 1000 por embrión) y la práctica de analizar otras anomalías cromosómicas.

Finalmente, la paciente ante la negativa de la cobertura y no tener la certeza respecto a la viabilidad del tratamiento, opta por no volver a presentarse a la consulta ni se obtuvo o rescato más información sobre su caso.

Sabiendo que el 50% de los niños que son expuestos a los riesgos de fiv son sanos y el resto son descartados.

El caso de esta mujer nos presenta una situación sumamente delicada, marcada por el dolor de la pérdida de un hijo y el temor a una recurrencia. Cómo médicos debemos analizar las propuestas que se le realizaron de manera rigurosa y desde distintas perspectivas.

Desde una perspectiva legal, en Argentina, la ley **"REPRODUCCIÓN MÉDICAMENTE ASISTIDA"** Ley 26.862, sancionada el 5 de junio de 2013 y promulgada de hecho el 25 de junio del mismo año por el Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, estas prácticas están avaladas por el poder judicial. Formada por 12 artículos, con la finalidad de dar un acceso integral a los procedimientos y técnicas médico-asistenciales de reproducción médicamente asistida.

"A los efectos de la presente ley, se entiende por reproducción médicamente asistida a los procedimientos y técnicas realizados con asistencia médica para la consecución de un embarazo. Quedan comprendidas las técnicas de baja y alta complejidad, que incluyan o no la donación de gametos y/o embriones." Artículo 2°, Ley 26.862

Dándonos a entender que, son actos avalados desde la perspectiva legal en Argentina, pero esto no quiere decir que sea **éticamente lícito**, observando, por ejemplo, desde la luz de la Bioética personalista y desde la misma instrucción Dignitas Personae.

PROFUNDIZANDO EN EL ANÁLISIS

Al abordar situaciones tan complejas como la presentada, la bioética personalista nos ofrece un marco ético más amplio, centrado en el valor intrínseco de cada ser humano. Examinemos el caso bajo sus principios fundamentales:

1. Desde la Bioética Personalista

Principio de Defensa de la Vida Física: Este principio nos llama a proteger incondicionalmente a cada embrión humano desde su concepción. En la situación que nos ocupa, tanto los embriones que pudieran ser diagnosticados con el Síndrome de DiGeorge como aquellos que se descartaron por otras razones (como la presencia de distintas anomalías cromosómicas o simplemente por ser considerados "sobrantes") poseen un inherente derecho a la vida. En consecuencia, el Diagnóstico Genético Preimplantatorio (DGP), al conllevar inevitablemente la selección y el descarte de embriones, entra en conflicto directo con este pilar ético fundamental, especialmente para aquellos embriones a los que se les niega la oportunidad de desarrollarse.

Principio de Totalidad o Terapéutico: Es importante clarificar que este principio, que permite intervenir sobre una parte del cuerpo en beneficio de la totalidad del individuo, no encuentra aplicación para justificar el DGP en este contexto. Aquí no se está actuando sobre la madre para salvaguardar su integridad; por el contrario, la intervención recae sobre un ser humano distinto –el embrión– con el fin de satisfacer el comprensible deseo de los padres de tener un hijo sin una condición genética particular. La eliminación de un embrión, lejos de ser un acto terapéutico para él, constituye su destrucción.

Principio de Libertad y Responsabilidad: Si bien la pareja goza de libertad para tomar decisiones en el ámbito de la procreación, esta autonomía debe ejercerse siempre desde una profunda responsabilidad hacia el nuevo ser humano que podría ser concebido. Tal responsabilidad entraña, necesariamente, el reconocimiento de la dignidad y el derecho a la vida de cada embrión. Por ello, desde una óptica personalista, optar por técnicas que implican la selección deliberada y la destrucción de embriones no se considera una elección éticamente responsable,

pues vulnera el bien fundamental de la vida de esos seres humanos incipientes.

Principio de Sociabilidad y la Subsidiariedad: La medicina y la sociedad en su conjunto tienen el deber de orientar sus esfuerzos hacia la protección de los más vulnerables. Los embriones humanos, y de manera especial aquellos que presentan alguna patología, se encuentran en una situación de particular indefensión. Fomentar o consentir prácticas selectivas con un trasfondo eugenésico no solo debilita el tejido social, sino que erosiona el respeto debido a toda vida humana, sin importar sus condiciones particulares. La verdadera solidaridad se manifiesta en un compromiso con el cuidado de todos, incluyendo, de manera especial, a las personas con discapacidades o enfermedades genéticas.

2. A la Luz de la Instrucción *Dignitas Personae*

La instrucción *Dignitas Personae* proporciona directrices cruciales para discernir éticamente estas nuevas tecnologías.

La fecundación *in vitro* (FIV): La propuesta de FIV, aun cuando se realiza con gametos de los propios cónyuges (homóloga), plantea serias interrogantes éticas. Como señala *Dignitas Personae*, estas técnicas "sustituyen el acto conyugal" y, de manera preocupante, "confían la vida y la identidad del embrión al poder de los médicos y de los biólogos, e instauran un dominio de la técnica sobre el origen y sobre el destino de la persona humana". Se materializa así una "completa disociación entre la procreación y el acto conyugal", un acto que, en su naturaleza, debería ser expresión de amor y entrega mutua. Además, la inherente "alta tasa de 'pérdidas' embrionarias" que acompaña a esta técnica, aunque algunas puedan ser preterintencionales, evidencia una sensible "debilitación de la conciencia del respeto debido a cada ser humano".

El Diagnóstico Genético Preimplantatorio (DGP) y sus Implicaciones: El DGP se encuentra intrínsecamente vinculado a la FIV, presentándose a menudo con la finalidad de "tener la seguridad de trasladar a la madre sólo embriones sin defectos". *Dignitas Personae* es inequívoca al respecto: "Al diagnóstico preimplantatorio... sigue ordinariamente la eliminación del embrión que ha sido designado como 'sospechoso' de poseer defectos genéticos...". Esta práctica, advierte la Instrucción, "se configura como una práctica abortiva precoz". La observación del caso, que refiere cómo "el 50% de los niños que exponen a los riesgos de la FIV sin sanos y el resto los descartan" (entendiendo "niños" como embriones), refleja precisamente esta "selección cualitativa con la consecuente destrucción de embriones" que el documento condena. Semejante proceder, se nos advierte, es una clara manifestación de una "mentalidad eugenésica" que "pretende medir el valor de

una vida humana siguiendo sólo parámetros de 'normalidad' y de bienestar físico". Es crucial recordar que la dignidad es inherente a cada ser humano, con total independencia de su condición genética o etapa de desarrollo.

La Inviolable Dignidad del Embrión Humano: Resulta imperativo reafirmar que cada embrión concebido *in vitro*, sea o no portador de la delección 22q11.2 o de cualquier otra característica, es un ser humano investido con la plena dignidad de persona. Su vida constituye un bien intrínseco y jamás debe ser considerada un objeto disponible para la selección o el descarte.

La Instrumentalización de la Vida Humana, Una Alerta Ética: La práctica de generar múltiples embriones con el propósito explícito de seleccionar unos pocos y descartar a los demás (aquellos calificados como "no sanos" o portadores de "otras anomalías cromosómicas" detectadas "ya que pueden") no puede sino calificarse como un "trato puramente instrumental de los embriones". En esta lógica, se les despoja de su condición de fin en sí mismos para reducirlos a meros medios orientados a la consecución de un fin ulterior: un hijo que cumpla con determinados criterios de "salud".

El Legítimo Deseo de un Hijo y el Acompañamiento al Sufrimiento: La Iglesia, tal como lo expresa *Dignitas Personae*, reconoce profundamente "la legitimidad del deseo de un hijo, y comprende los sufrimientos de los cónyuges afligidos por el problema de la infertilidad" o, como se evidencia en el caso analizado, por el angustiante temor a transmitir una enfermedad grave. No obstante, y con la misma claridad, la Instrucción subraya que "ese deseo no puede ser antepuesto a la dignidad que posee cada vida humana hasta el punto de someterla a un dominio absoluto. El deseo de un hijo no puede justificar la 'producción' del mismo".

PAUTAS PARA EL ABORDAJE PROFESIONAL DEL CASO

Frente a una situación tan delicada y cargada de emociones, **¿cómo debe actuar el profesional de la salud?** La clave reside en un acompañamiento que integre la ciencia con una profunda sensibilidad ética:

Acompañamiento Empático y Escucha Activa: Es primordial acoger con genuina empatía el dolor y la angustia de la madre (y de la pareja, si la hay). La experiencia de perder un hijo y la perspectiva de vivir con una condición genética transmisible representan, sin duda, una carga emocional inmensa. El equipo de salud debe, por tanto, ofrecer un espacio seguro para la escucha, el desahogo, apoyo psicológico a través de un equipo interdisciplinar.

Información Exhaustiva, Clara y Éticamente Contextualizada: El profesional médico tiene el deber ineludible de informar, no solo sobre los aspectos técnicos de la FIV, el DGP y sus "tasas de éxito" (que, con frecuencia, omiten la considerable pérdida de embriones inherente al proceso), sino también, y de manera crucial, sobre las profundas implicaciones éticas que estas técnicas conllevan, tal como las ilumina *Dignitas Personae*. Es fundamental explicar con transparencia que el DGP implica la selección y el consiguiente descarte de embriones humanos, una práctica que a la luz de la instrucción, resulta moralmente ilícita.

El Respeto a la Dignidad del Embrión: Todo médico, en virtud de su vocación, está llamado a ser un custodio de la vida humana en cada una de sus etapas. Este compromiso ético fundamental implica la negativa a participar en procedimientos que supongan la destrucción deliberada o la instrumentalización de embriones.

Exploración de Alternativas: Es crucial presentar y explorar con la pareja caminos alternativos que sean respetuosos con la dignidad humana.

Tratamientos de Fertilidad que Respetan la Dignidad: Si además del riesgo genético existiera un problema de infertilidad (aspecto no detallado en el caso, pero sugerido por la consulta a un centro especializado), *Dignitas Personae* admite aquellas intervenciones que genuinamente *ayudan* al acto conyugal a alcanzar su fin natural, y no aquellas que lo reemplazan. Tratamientos como, por ejemplo, la endometriosis o cirugías para la desobstrucción de trompas, por ejemplo, se inscribirán en esta categoría.

Acompañamiento en la Procreación Natural: Si la pareja optase por la vía de la concepción natural, se les debe garantizar un acompañamiento médico integral y cercano durante todo el embarazo. Esto incluye el acceso a todas las posibilidades de diagnóstico prenatal (distinto del preimplantatorio) y una preparación adecuada para el eventual nacimiento de un niño con Síndrome de DiGeorge. En este escenario, el objetivo del diagnóstico prenatal no sería la eliminación, sino la preparación para acompañar, amar y tratar al niño de la mejor manera posible.

La Adopción como Vía de Fecundidad: Para aquellas parejas que anhelan tener hijos y se enfrentan a dificultades insuperables o a riesgos genéticos que, en conciencia, no desean transmitir, la adopción se presenta como una alternativa noble, generosa y profundamente humana. *Dignitas Personae* no solo reconoce esta vía, sino que la alienta y promueve de manera activa.

La Responsabilidad de la Cobertura de Salud en el Marco Ético: La negativa de la cobertura de salud a financiar el DGP puede interpretarse, desde un ángulo meramente económico. No obstante, desde la perspectiva ética que hemos

delineado, el problema con el DGP es intrínseco a la práctica misma, más allá de su costo. El debate en torno a la cobertura, por lo tanto, no debería limitarse a consideraciones económicas, sino que debe abordar con seriedad la eticidad de los procedimientos. Los recursos sanitarios, siempre limitados, deberían orientarse prioritariamente hacia prácticas que promuevan la salud y la vida de manera integral y éticamente sólida.

CONCLUSIÓN

En este caso clínico se revelan con claridad los desafíos éticos que surgen en el acompañamiento de personas afectadas por el dolor, el deseo de maternidad y las posibilidades tecnológicas actuales. Según el documento *Dignitas Personae*, la fecundación in vitro con diagnóstico genético preimplantacional no puede ser moralmente aceptada, ya que disocia la procreación del acto conyugal y requiere la selección y eliminación de embriones, lo cual va en contra de la dignidad humana y del derecho inalienable a la vida desde la concepción.

Sin embargo, emitir un juicio moral no implica no comprender el sufrimiento. Por el contrario, se necesita una respuesta profundamente humana, capaz de acompañar, guiar y contener sin apartarse de los fundamentos. La Iglesia propone alternativas legítimas y respetuosas de la dignidad humana, basadas en los principios expuestos en *Dignitas Personae*. Entre estas se incluyen los tratamientos que restablecen la fertilidad natural sin suplantar el acto matrimonial, la disposición a la adopción como un acto de amor, y la relevancia de un seguimiento integral —médico, psicológico y espiritual— que haga que la paciente se sienta acogida y respaldada a lo largo de su trayecto. Además, todo asesoramiento genético debe evitar cualquier forma de selección, respetando siempre la vida desde la concepción.

El caso también pone en evidencia un llamado a las instituciones de salud: no basta con proponer soluciones técnicas, sino que es necesario establecer vínculos reales que eviten el alejamiento o la desvinculación de la paciente. Una medicina que respete la dignidad humana y busque el bien de la persona reconoce que cada hijo es un don, no un derecho, y que toda intervención debe estar al servicio de la vida y del respeto por la persona.

En definitiva, la reflexión ética y el acompañamiento humano no son excluyentes, sino complementarios. Solo en esa integración es posible ofrecer una respuesta auténticamente humana, médica y creyente. Porque incluso cuando se proponen caminos moralmente lícitos, si no están acompañados de una presencia empática y sostenida, pueden resultar ineficaces. Para que una verdad moral

realmente ayude en la vida real, tiene que ir de la mano con cercanía, empatía y compromiso con quien sufre.

BIBLIOGRAFÍA

Congregación para la Doctrina de la Fe. (2008, 8 de diciembre). Instrucción Dignitas Personae sobre algunas cuestiones de bioética. Recuperado de https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html

Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (s.f.). Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Vatican.va. Recuperado de <https://www.vatican.va/content/romancuria/es/dicasteri/dicastero-dottrina-fede.index.html#dicasteri>

Ley N° 26.862 de Reproducción Médicamente Asistida. (2013). InfoLEG, Información Legislativa y Documental. Recuperado de <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/215000-219999/216700/norma.htm>

Jones, D. A. (2009, January 15). Dignitas Personae. Thinking Faith. https://www.thinkingfaith.org/articles/20090115_1.htm

Cna. (2025, May 30). Nueva instrucción del Vaticano es considerada un "punto de referencia" valioso en bioética. Catholic News Agency. <https://www.catholicnewsagency.com/news/14629/new-vatican-instruction-called-valuable-reference-point-on-bioethics>

Instrucción "Dignitas personae" sobre algunas cuestiones bioéticas | Inters.org. (n.d.). <https://inters.org/Dignitas-Personae>

Biblioteca: Síntesis de la Instrucción. (s.f.). Recuperado el 3 de junio de 2025, de <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8615>

Dignitas personae (La dignidad de la persona) | EWTN - Red Global Católica de Televisión. (s.f.). Recuperado de <https://www.ewtn.com/catholicism/library/dignitas-personae-the-dignity-of-a-person-2064>

Lensen, S., Hammarberg, K., Hmas, N., Holst, L., Harris, K., Polyakov, A., Chambers, G. M., Rombauts, L., & Johnson, L. (2024). A quantitative analysis of stored frozen surplus embryos in the UK. *Human Fertility*, 27, 1–8. <https://doi.org/10.1080/20502877.2024.2354979>

Alexander, C. I., Cwengros, K., Kudesia, R., Hennessy, S., & Kallen, C. B. (2020). Recent trends in embryo disposition choices made by patients following in vitro fertilization. *Journal of Assisted Reproduction and Genetics*, 37(12), 3077–3085. <https://doi.org/10.1007/s10815-020-01962-x>

MÁS ALLÁ DEL GÉNERO:

DIÁLOGO ENTRE FE,
CIENCIA
Y MEDICINA

ANÁLISIS DEL DOCUMENTO
“VARÓN Y MUJER LOS CREÓ”
PARA UNA VÍA DE DIÁLOGO
SOBRE LA CUESTIÓN DEL
GENDER EN LA EDUCACIÓN

Fecha de recepción: 05/03/2025

Fecha de aceptación: 20/06/2025

MICAELA BARRIENTOS, ALBA GARCÍA
CALDERÓN, KATHERINE GÓMEZ,
PAULA GUTIERREZ, EUGENIO MASLUN,
LOURDES SARAVIA

ORCID: ID 0009-0006-5481-0019

Contacto: micalabarrientos3@uca.edu.ar

RESUMEN

En este artículo se analizó un caso clínico sobre tratamiento hormonal en una persona transgénero, a la luz del documento Varón y Mujer los creó (2019) de la Congregación para la Educación Católica. A partir de este marco, se desarrollaron las principales críticas y observaciones que plantea el documento, contrastándolas con investigaciones científicas actuales sobre la seguridad, eficacia de los tratamientos hormonales y el impacto en el bienestar general. Se concluye que, para una correcta toma de decisiones clínicas y éticas, es fundamental adoptar un enfoque integral del paciente que contemple no sólo la dimensión biológica, sino también la psicológica, social y espiritual del paciente, con el objetivo de promover su dignidad y bienestar integral.

Palabras clave: sexo, género, identidad de género, disforia de género, ideología de género, persona transgénero, tratamiento, modificación corporal, tratamiento hormonal, bioética, enfoque integral, dignidad, cristianismo, legislación argentina.

ABSTRACT

This article analyzes a clinical case involving hormone treatment in a transgender person, in light of the document Male and Female He Created Them (2019) by the Congregation for Catholic Education. Within this framework, the main criticisms and observations presented in the document are explored and contrasted with current scientific research regarding the safety, effectiveness of hormone treatments, and their impact on overall well-being. The article concludes that, for appropriate clinical and ethical decision-making, it is essential to adopt a holistic approach to the patient that considers not only the biological dimension, but also the psychological, social, and spiritual aspects, with the aim of promoting the patient's dignity and integral well-being.

Keywords: sex, gender, gender identity, gender dysphoria, gender ideology, transgender person, treatment, body modification, hormone therapy, bioethics, holistic approach, dignity, Christianity, Argentine legislation.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo analiza y ofrece una reflexión crítica sobre el documento "Varón y Mujer los creó" (2019), publicado por la Congregación para la Educación Católica, en el que se aborda la ideología de género desde una perspectiva antropológica cristiana. Mediante el estudio de un caso clínico actual sobre tratamiento hormonal en un paciente trans, se analizan los desafíos bioéticos contemporáneos que enfrentan la medicina y la educación. Para enriquecer este análisis, se incorporó también una investigación sobre la legislación vigente en torno a las personas trans, el acceso a tratamientos hormonales y estadísticas actuales que demuestran la eficacia de dichos tratamientos en términos de salud mental, calidad de vida y bienestar general. Se aplica la metodología propuesta por el documento —escuchar, razonar y proponer— como un camino para promover un diálogo respetuoso, que reconozca la dignidad de cada persona, evite toda forma de discriminación y permita un discernimiento ético fundamentado en el respeto de la corporeidad, la evidencia científica y el acompañamiento integral del paciente.

CONTEXTO HISTÓRICO

El documento Varón y mujer los creó, fue publicado por la Congregación para la Educación Católica, el 10 de junio de 2019, bajo el pontificado del Papa Francisco. (Congregación para la Educación Católica, 2019).

Se desarrolla en un contexto histórico marcado de profunda transformación en cuanto a la comprensión de la identidad humana, en particular en lo relativo al sexo, corporeidad y género. Desde finales del siglo XX, y con mayor vehemencia en las primeras décadas del siglo XXI, se ha desarrollado y a la vez difundido ampliamente una corriente filosófico-cultural conocida como "ideología de género" o teoría del género. Dicha perspectiva argumenta que el género es una construcción cultural y subjetivo y éste no deriva necesariamente del sexo biológico; a su vez, propone que el género puede variar a lo largo del tiempo y diferir de los datos corporales. En base a este marco, emergen nuevas categorías de identidad (género binario, transgénero), las cuales fueron rápidamente incorporadas en los discursos académicos, mediáticos como también políticos.

Este giro teórico tuvo consecuencias legislativas concretas. Múltiples países empezaron a aprobar leyes que reconocen la identidad de género autopercibida, permitiendo así que una persona cambie su nombre y sexo registral sin requisitos médicos, psicológicos o quirúrgicos. Dentro las leyes más influyentes se pueden

destacar a la Ley de Identidad de Género de Argentina (Ley 26.743, sancionada en 2012), la cual reconoce el derecho de toda persona a ser identificada según su identidad de género autopercebida, garantizando acceso a tratamientos de adecuación corporal. A dicha ley le siguieron legislaciones similares en Canadá, España, México, Alemania, entre otros países. Adicionalmente, organismos internacionales como la ONU, UNESCO y la OMS de manera activa han promovido la inclusión de la perspectiva de género en las políticas públicas, en particular en los sistemas educativos. Esta tendencia desencadenó diversas reacciones: por un lado, el respaldo de movimientos por los derechos humanos; por otro, la preocupación de amplios sectores, tanto académicos, sociales como religiosos que advierten riesgos en la disociación entre cuerpo y subjetividad, como también en la relativización de la diferencia sexual.

Es así como bajo este contexto el Vaticano realiza la publicación del documento *Varón y mujer los creó*, con el objetivo de brindar una reflexión crítica, serena y positiva sobre los desafíos contemporáneos antes mencionados. Dicho documento propone abrir una “vía de diálogo” entre la antropología cristiana y los planteamientos actuales, sin dejar de lado los principios fundamentales sobre la dignidad humana, la verdad del cuerpo y la complementariedad entre mujer y varón. A lo largo del documento se reafirma que la diferencia sexual no es un constructo arbitrario, sino un dato originario de la creación que posee un profundo significado educativo, ético y relacional. De esta manera cobra una especial relevancia debido a que ofrece un marco antropológico integral, lo cual permite reflexionar críticamente acerca de los límites de la autodeterminación, el papel formativo del cuerpo, la responsabilidad educativa del Estado y el respeto por el rol primario de la familia en la formación moral de los hijos. Ergo *Varón y mujer los creó* constituye una intervención tanto doctrinal como pastoral de suma importancia frente a las tensiones éticas y legales del mundo contemporáneos, y a su vez, aporta fundamentos sólidos para una bioética personalista centrada en la verdad y el bien del ser humano.

En cuanto a la ley de identidad de género 26.743, sancionada y promulgada en el año 2012, sufrió una modificación a partir del Decreto N°62/2025, en donde el artículo 11°, el cual trata sobre el acceso a intervenciones quirúrgicas y tratamientos hormonales, fue reemplazado por el artículo 1° del Decreto N°62/2025. Este artículo no pretende transcribir la Ley 26.743 en su totalidad, por lo que a continuación, se extrajeron los fragmentos que consideramos relevantes para la explicación de la modificación en la última actualización de esta. En caso de que el lector lo desee, puede acceder a la ley completa, tanto su versión actualizada como desactualizada, a través de las citas bibliográficas.

Ley 26.743. Identidad de Género. Artículo 11°. 2012.

"En el caso de las personas menores de edad regirán los principios y requisitos establecidos en el artículo 5° para la obtención del consentimiento informado. Sin perjuicio de ello, para el caso de la obtención del mismo respecto de la intervención quirúrgica total o parcial se deberá contar, además, con la conformidad de la autoridad judicial competente de cada jurisdicción, quien deberá velar por los principios de capacidad progresiva e interés superior del niño o niña de acuerdo con lo estipulado por la Convención sobre los Derechos del Niño y en la Ley 26.061 de protección integral de los derechos de las niñas, niños y adolescentes. La autoridad judicial deberá expedirse en un plazo no mayor de sesenta (60) días contados a partir de la solicitud de conformidad. Los efectores del sistema público de salud, ya sean estatales, privados o del subsistema de obras sociales, deberán garantizar en forma permanente los derechos que esta ley reconoce."

Ley 26.743. Identidad de Género. Artículo 11. Modificación por Decreto N°62/2025.

"Las personas menores de DIECIOCHO (18) años no podrán acceder a las intervenciones y tratamientos a los que hace referencia el presente artículo. (Artículo sustituido por art. 1° del Decreto N° 62/2025 B.O. 6/2/2025. Vigencia: a partir del día siguiente al de su publicación en el BOLETÍN OFICIAL.)"

A modo de síntesis, en la modificación que entró en vigor a partir de 7/2/2025, las personas menores de edad (18 años) no podrán acceder a las intervenciones quirúrgicas y/o tratamientos hormonales para su identidad de género, mientras que antes de la modificación, las personas menores de edad, cumpliendo con ciertos requisitos, si podían acceder a este tipo de intervenciones, ya sean quirúrgicas u hormonales.

CASO CLÍNICO

Juan Perez es un paciente de 31 años de sexo femenino al nacer, que se acerca al servicio de endocrinología en el año 2019 con la solicitud de terapia de hormonización para cambio de género a masculino.

El paciente presenta como antecedentes personales que realiza clases de trombón. Como factores protectores el paciente realiza actividad física 3 a 4 veces por semana y niega hábito tabáquico o consumo de drogas recreativas.

Como antecedentes familiares refiere que su padre cursa con DM II y cardiopatía isquémica. Al momento de su consulta en el servicio no refiere antecedentes farmacológicos ni quirúrgicos.

Según solicitud del paciente, se inició su tratamiento de hormonización con Androlone en gel de manera tópica por un año, luego se cambia a Nebido 1 g IM cada 12 semanas. Actualmente (año 2025) el esquema se modificó a 1g IM c/10 semanas. La administración del tratamiento farmacológico generó cambios fenotípicos y fisiológicos en el paciente que evolucionaron en el tiempo; comenzando con el cese de la menstruación ya con la primera administración de Androlone siguiendo con un cambio de voz. El paciente además presentó desarrollo de barba y crecimiento de clítoris.

En el año 2022 el paciente realiza una intervención quirúrgica de masculinización torácica.

Además, la médica tratante relata, que mientras se atiende en el servicio paciente realiza cambio de registro de género en el DNI.

Actualmente el paciente se encuentra en buen estado general, sin efectos secundarios por tratamiento farmacológico. Además, refiere que está satisfecho con su decisión y con los resultados esperados de su tratamiento hormonal.

PROTOCOLO DE TRATAMIENTO DE MODIFICACIÓN CORPORAL HORMONAL PARA PERSONAS TRANS (TMCH)

El Gobierno de la Provincia de Buenos Aires ha establecido un protocolo de atención para la administración del Tratamiento Médico de Cambio de Género (TMCH) (GBA, 2020). Este documento, dirigido a profesionales médicos, consta de 48 páginas y aborda diversos aspectos relacionados con la atención integral de la salud de la población trans. Incluye, entre otros, las consideraciones generales para la atención, las pautas para la administración del TMCH, los exámenes de laboratorio necesarios para el seguimiento, la frecuencia con la que deben realizarse dichos exámenes, así como los efectos secundarios del tratamiento y las interacciones medicamentosas con otras terapias, como la terapia antirretroviral.

En el caso de nuestro paciente, se inició un tratamiento conforme a lo estipulado en la guía. El tratamiento comenzó con androlone en gel tópico al 1% durante un año (2019-2020), para luego cambiarse a Nebido 1 g intramuscular cada 12 semanas. Tan solo un mes después de iniciar la terapia farmacológica, se comenzaron a evidenciar cambios significativos, como la desaparición de la

menstruación.

Como se detalló anteriormente en la historia clínica, el tratamiento farmacológico indujo notables transformaciones tanto en el fenotipo como en la fisiología del paciente. No obstante, al igual que con cualquier tratamiento farmacológico crónico, es esencial realizar un seguimiento continuo para ajustar la dosis, en caso de que surjan efectos secundarios en el paciente.

El protocolo incluye un cuadro detallado de los posibles efectos secundarios que podrían presentarse en personas transmasculinas y femeninas. Además, se incorporan los resultados de diversas investigaciones realizadas en diferentes poblaciones, destacando la baja probabilidad de que dichos efectos ocurran, lo que subraya el nivel de seguridad que ofrece el uso de esta terapia. Por ejemplo, se menciona el aumento del perfil lipídico en pacientes transmasculinos que utilizan testosterona exógena, lo que podría aumentar el riesgo aterogénico en esta población. Sin embargo, se aclara que, según un metaanálisis de 19 estudios randomizados, aunque estos efectos fueron observados, no se reportó un incremento en los eventos cardiovasculares.

Aunque el protocolo de TMCH del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires establece directrices claras y beneficiosas para los pacientes, buscando ajustarse a la legislación vigente y garantizar la entrega de un servicio de salud óptimo en diversos aspectos (prevención de ITS, controles ginecológicos, seguimientos de laboratorio, entre otros), existe un aspecto crucial para la evaluación integral del paciente y su bienestar general que debe ser considerado: la evaluación de la salud mental. Los pacientes que consultan para acceder a este tratamiento farmacológico, el cual generará un gran cambio en sus vidas, deberían ser acompañados por profesionales de la salud mental tanto al inicio de la terapia como durante el seguimiento. De esta manera, se asegurará que el proceso de cambio de género sea una experiencia positiva para el paciente, permitiendo evaluar de manera constante los cambios psicológicos que puedan presentarse y ajustar las terapias de apoyo según las necesidades de cada persona.

ANÁLISIS DEL DOCUMENTO "VARÓN Y MUJER LOS CREÓ" APLICADO AL CASO CLÍNICO

El documento plantea que actualmente estamos frente a una emergencia educativa, debido a que existe una tendencia en las nuevas propuestas educativas, de plantear el concepto de neutralidad sobre la persona, el género y la vida, una negación de las diferencias biológicas y reciprocidad natural entre el hombre y la

mujer, considerando que el género solo es una construcción social. Sin embargo, esta negación no sólo contradice a la fe y la razón, sino que también desestructura a la familia, considerando las diferencias sexuales como "simples efectos de un condicionamiento estructural".

Es de este modo que la agenda gender "lleva a proyectos educativos y directrices legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculadas de la diversidad biológica entre hombre y mujer". La identidad humana se reduce a una mera elección individualista, la cual puede ser temporal y alterable teniendo en cuenta que es una mera construcción social.

Ante esta problemática, el documento ofrece una metodología de "escuchar, razonar y proponer" para poder abordar el tema, y de esa manera poder llegar a reflexiones que puedan guiar a "los educadores de las nuevas generaciones, principalmente sobre la sexualidad humana".

El documento recalca que hay que diferenciar la *ideología de género* de las *investigaciones de género*. Según el Papa Francisco, si bien la ideología pretende «responder a ciertas aspiraciones a veces comprensibles», a su vez busca «imponerse como un pensamiento único que determine incluso la educación de los niños» y, por lo tanto, excluye el encuentro. Las investigaciones, en cambio, buscan profundizar adecuadamente el modo en el cual se vive en diferentes culturas, la diferencia sexual entre hombre y mujer. Es con estas investigaciones que es posible abrirse a escuchar, razonar y proponer.

DESARROLLO

A través de las claves metodológicas de escuchar, razonar, y proponer, la Iglesia ofrece una respuesta teológica, filosófica, y antropológica que cuestiona profundamente las bases de la ideología de género. En este desarrollo, se analizarán los principales puntos críticos del documento aplicados a nuestro caso clínico, según la estructura del documento.

I. Escuchar

Uno de los núcleos de la crítica de la Iglesia se basa en lo que considera un proceso de desnaturalización de la identidad sexual. Según el texto, la identidad sexual y la familia se han transformado en entidades líquidas, apoyadas más en la emoción subjetiva del individuo que en la verdad del ser. Esta perspectiva se presenta como una amenaza al orden natural, al vaciar de contenido biológico y

espiritual la diferencia entre varón y mujer, dando paso a identidades cambiantes según el impulso emocional del sujeto.

El documento denuncia también el dualismo antropológico que subyace en la ideología de género: se separa el cuerpo –reducido a materia manipulable– de la voluntad (lo que uno quiere o decide) que se toma como única autoridad. Para la Iglesia, esta forma de pensar lleva al relativismo moral y cultural, es decir, a creer que no hay verdades ni valores fijos. Así, se difumina la diferencia sexual entre varón y mujer, y se promueve un modelo educativo y legislativo que valida cualquier forma de identidad, sin tener en cuenta el cuerpo o la finalidad de la sexualidad.

Otra observación relevante del documento es que el principio contemporáneo de “no discriminación”, en ciertas interpretaciones, oculta una ideología que niega la diferencia sexual y la reciprocidad natural entre varón y la mujer. Esta visión plantea que todas las identidades y orientaciones deben ser tratadas como equivalentes, lo cual termina suprimiendo el valor diferencial y complementario del binomio sexual masculino/femenino. La Iglesia advierte que esta postura conduce a lo que denomina la “utopía de lo neutro”, es decir, la intención de eliminar por completo cualquier referencia sexual en la identidad humana. Esta neutralidad, lejos de promover la igualdad, borra tanto la dignidad inherente de la corporeidad sexuada como la capacidad generativa personal, es decir, el don de transmitir vida desde una diferencia esencial. Como consecuencia, se vacía la base antropológica sobre la cual se funda la familia, para convertirse en una simple construcción afectiva desprovista de sustento natural.

El documento señala que muchas teorías de género confunden la verdadera libertad con una forma de elegir basada en el individualismo, cambiante y sin referencias objetivas. En lugar de entender la libertad como un camino hacia la verdad y el bien, la reducen a la capacidad de autodefinirse sin límites ni principios. Esta visión subjetivista, según la Iglesia, promueve una cultura en la que todo parece ser válido, incluso si contradice la realidad biológica o moral.

II. Razonar

Desde el plano racional, el documento subraya que el cuerpo no es un simple objeto biológico, sino una expresión concreta de la identidad personal. Al afirmar que “el cuerpo es la subjetividad que comunica la identidad del ser”, se sostiene que el cuerpo no puede ser reducido a materia manipulable ni separado de la persona. Esta visión responde críticamente a las posturas que desligan la autopercepción de la realidad corporal, y que proponen que la identidad puede construirse

independientemente del sexo biológico. Para la Iglesia, dicha disociación rompe la unidad cuerpo-alma, fragmenta al sujeto y debilita la posibilidad de una identidad coherente, enraizada en la verdad del ser.

Desde un punto de vista científico, el documento también enfatiza que la diferencia sexual no es una construcción social arbitraria, sino una realidad biológica verificable. El "dimorfismo sexual" está probado por las ciencias. Estas diferencias están presentes desde la concepción, y forman parte de la estructura constitutiva del ser humano. Ignorarlas o subordinarlas a la percepción subjetiva lleva, según el texto, a una distorsión de la realidad y a decisiones que no responden a la verdad del cuerpo.

Un punto particularmente relevante frente al caso clínico es la crítica a la noción del género como elección personal absoluta. El documento plantea que para que alguien elija ser del género opuesto al de su sexo biológico, necesariamente debe aceptar la existencia de esa diferencia que, paradójicamente, se pretende negar. Así, toda transición de género se presenta como una contradicción en sí misma: se apela a categorías que se declaran irrelevantes, solo para adoptarlas bajo nuevos términos.

Por otro lado, el documento afirma que la formación y conocimiento de la identidad se basa precisamente en el reconocimiento de las diferencias que existen entre el hombre y la mujer, entre los demás y uno mismo, y de esta manera, permitiéndonos reconocer la esencia que nos hace únicos. Entonces, la comparación entre las diferencias sexuales entre el padre y la madre ayuda al niño a la elaboración de su propia identidad/diferenciación sexual".

Otro punto que destaca el documento es la "complementariedad fisiológica" entre el hombre y la mujer, ya que es esta diferenciación sexual la que "asegura las condiciones necesarias para la procreación". Es de esta manera que, al pretender negar esta complementariedad y diferenciación sexual y pretender una neutralidad o fluidez, se da lugar a que una sola persona o parejas del mismo sexo recurran a tecnologías reproductivas, tales como la fertilización in vitro y la maternidad subrogada, las cuales no solo involucren una concepción no natural, sino que también una "reducción del ser humano al objeto de una tecnología científica" al manipular embriones y mercantilizar el cuerpo humano.

III. Proponer

La propuesta de la Iglesia parte del reconocimiento de la diferencia sexual como parte del diseño divino. La identidad sexuada no es fruto de la cultura ni del deseo individual, sino un don recibido por cada persona. Según esta perspectiva, el cambio de género contradice el diseño divino al permitir que la identidad sexual sea manipulada según la voluntad individual.

La eliminación de la diferencia sexual como categoría fundante afecta directamente a la estructura de la familia. Según el documento, cuando se niega la dualidad hombre-mujer, la familia deja de entenderse como una comunidad basada en la complementariedad, y se transforma en una construcción afectiva variable. Esto tiene consecuencias en la educación de los hijos y en la transmisión del valor de la vida como don. Desde la perspectiva cristiana, preservar la diferencia sexual es clave para sostener la dimensión relacional y generativa de la familia.

La visión cristiana de la sexualidad se propone como una respuesta a la banalización actual. Lejos de reducirse a una función biológica o a una construcción psicológica, la sexualidad forma parte de la vocación al amor. Es expresión de una totalidad: corporal, afectiva y espiritual. Desde esta perspectiva, modificar el cuerpo para adaptarlo a una percepción subjetiva rompe el sentido originario de la sexualidad como don, y despoja a la persona de una integración plena de su identidad.

Se afirma que todos los valores humanos encuentran su plena realización y unidad en Cristo. Desde esta mirada, la plenitud de la persona humana no se alcanza únicamente a través de decisiones individuales, sino mediante el reconocimiento y la aceptación de la propia naturaleza como criatura, lo que incluye la corporeidad sexuada. En este marco, se subraya la importancia de respetar el cuerpo de los demás.

En este sentido, la vivencia del paciente, quien habiendo sido asignado mujer al nacer realiza una transición para vivir como varón, podría ser interpretada, desde la lógica del texto, como un alejamiento de esa verdad originaria revelada. Se propone que el camino hacia la realización auténtica de la persona pase por la integración de todos los aspectos del ser humano, incluyendo lo biológico, afectivo y espiritual, en una armonía que tiene su plenitud en Cristo.

Asimismo, el documento insiste en la necesidad de educar y ayudar a los estudiantes a desarrollar un sentido crítico ante una invasión de propuestas, ante

la pornografía descontrolada y la sobrecarga de estímulos que pueden mutilar la sexualidad, ya que estos factores generan una «desorientación emocional» e impiden la madurez psico-relacional. En este contexto, se sugiere que ciertas propuestas culturales actuales pueden «desfigurar su capacidad de amar». Aplicado al caso, la transición de género podría interpretarse como una respuesta inadecuada, al implicar una modificación del cuerpo que no respeta la unidad originaria de la persona en su dimensión biológica.

Por otro lado, se subraya la importancia de que los docentes católicos cuenten con una formación sólida y actualizada respecto a los diversos aspectos relacionados con la cuestión de género. Esto incluye no solo el conocimiento del enfoque antropológico cristiano, sino también una comprensión clara de las leyes vigentes y de los debates sociales y legislativos en curso, para poder abordar el tema con equilibrio, responsabilidad y apertura al diálogo. Además, deben contar con una preparación psico-pedagógica sólida y adecuada, que les permita acompañar con sensibilidad y discernimiento aquellas situaciones personales que presentan mayor complejidad o vulnerabilidad.

Además, se remarca que el modo en que se lleva adelante la educación afectivo-sexual influye notablemente en sus resultados. Un enfoque cuidadoso y bien fundamentado favorece no solo el desarrollo integral del alumno, sino también la colaboración entre la familia, la escuela y otros actores responsables en el proceso educativo.

El mismo documento señala algunas situaciones particulares que merecen un tratamiento diferenciado. Más allá de las críticas centrales dirigidas a las teorías de género, se reconocen ciertos casos donde se requiere una atención específica, ya sea desde la medicina o desde el ámbito educativo. Estos elementos permiten vislumbrar una actitud que, aunque crítica frente a la ideología de género, busca ser atenta y consciente de la complejidad de la condición humana.

Si bien lo siguiente no aplica para nuestro paciente, en el apartado de proponer, un aspecto que el documento valida es la necesidad de actuar con prudencia médica en aquellos casos en que existe una verdadera ambigüedad sexual desde el nacimiento. En estas situaciones particulares, el texto afirma que no corresponde ni a los padres ni a la sociedad hacer una elección arbitraria sobre la identidad sexual del niño, sino que debe intervenir la ciencia médica con fines terapéuticos, procurando siempre una solución lo menos invasiva posible y basada en parámetros objetivos. Esto demuestra que la Iglesia distingue cuidadosamente entre intervenciones médicas necesarias y aquellas motivadas

por una elección ideológica o subjetiva, aceptando la conducta terapéutica en casos de indeterminación sexual congénita.

Asimismo, el documento subraya con claridad que la educación, incluso desde una visión cristiana de la sexualidad, debe desarrollarse en un marco de profundo respeto hacia cada persona, sin importar su condición, historia o ideología. En este sentido, la Iglesia propone que los espacios educativos, especialmente las escuelas católicas, se constituyan como ambientes de acogida, escucha y acompañamiento, donde se evite toda forma de discriminación injusta y se favorezca un clima de confianza y serenidad. Así, la Iglesia afirma su compromiso con una educación que respete la dignidad de todos, incluso de quienes atraviesan situaciones complejas.

A la luz de todo lo anterior, el caso clínico presentado representa, según los lineamientos del documento *Varón y mujer los creó*, una manifestación concreta de aquello que la Iglesia cuestiona. La transición de género, entendida como la decisión subjetiva de modificar la propia identidad sexual en base a la autopercepción, podría ser interpretada por la Iglesia como una ruptura de la unidad cuerpo-alma, una negación del don recibido de la corporeidad sexuada y una expresión de un relativismo que separa la libertad de la verdad objetivo del ser. Todas las críticas del texto –desde el dualismo cuerpo-voluntad, la ideología de lo neutro, la desconexión entre sexo y género, la manipulación tecnológica del cuerpo y la fragilización de la familia– convergen en este tipo de situaciones. Por eso, si bien la Iglesia invita a la acogida y acompañamiento respetuoso de cada persona, sostiene con claridad que la respuesta auténtica a este tipo de disforias no debe pasar por la reasignación de género ni la hormonización, sino por un camino de integración de todas las dimensiones del ser humano en su verdad original, vivida a la luz de Cristo.

FUNDAMENTO CIENTÍFICO DEL TRATAMIENTO TRANS

El caso clínico analizado corresponde a una persona adulta que inició tratamiento hormonal de afirmación de género a los 25 años, por lo que se considera que la terapia de modificación corporal hormonal (TMCH) fue iniciada en la adultez. Con el objetivo de contextualizar esta decisión terapéutica, se ha recopilado evidencia científica actual que aborda definiciones, criterios diagnósticos, tratamientos disponibles y comorbilidades, con el fin de fundamentar clínicamente la elección realizada por el paciente con respecto a su identidad.

Para comprender el fundamento del tratamiento de afirmación de género, resulta necesario distinguir entre los conceptos de sexo, género e identidad

de género. "El género se refiere a los roles, las características y oportunidades definidos por la sociedad que se consideran apropiados para los hombres, las mujeres, los niños, las niñas y las personas con identidades no binarias" (OMS, 2018). La identidad de género se define como "la percepción que una persona tiene de ser hombre o mujer" (Swaab et al., 2021), a diferencia del sexo biológico que son "Las características biológicas que definen a los seres humanos como hombres o mujeres" (OMS, 2002).

Desde una perspectiva antropológica y filosófica el documento "*Varón y mujer los creó*" (Congregación para la Educación Católica, 2019), nos cuenta que la sociedad al crear la *ideología de género* influyó la educación de muchos niños provocando así una separación artificial entre género y sexo, que deberían ser terminos unificados y equivalentes, lo que sugiere que esta diferenciación tiene bases ideológicas y sociales. Si bien el documento no menciona explícitamente el concepto de identidad de género, se liga estrictamente el género al sexo, por lo que se excluye la posibilidad de vivencias del género distintas al sexo, es decir, de una identidad de género diferente a la asignada al nacer.

Sin embargo, estudios demuestran que la identidad de género tiene fundamentos tanto biológicos como sociales. Investigaciones neurocientíficas han descrito cómo las hormonas sexuales, especialmente la testosterona, los estrógenos y la progesterona, influyen en el desarrollo neuronal diferencial de la mente masculina y femenina durante la etapa fetal, que se produce en tiempos diferentes al desarrollo de genitales y cromosomas (García-Falgueras & Swaab, 2010; Swaab et al., 2021). En este contexto, se vuelve biológicamente posible una incongruencia de la identidad de género y el sexo biológico desde el desarrollo innato (Defant, 2025), sin que ello excluya la influencia del entorno social.

La disforia de género, según la American Psychiatric Association (2014), se define como "Una marcada incongruencia entre el género experimentado/ expresado y el género natal de una persona, de al menos seis meses de duración [...] La afección se asocia con malestar clínicamente significativo o deterioro en las áreas sociales, laborales u otras áreas importantes del funcionamiento." (p. 452). Este cuadro puede estar asociado a síntomas como ansiedad, depresión, estrés e ideación suicida. Las personas transgénero suelen manifestar disforia de género; sin embargo, no todas las personas con identidad trans la presentan, y no todas las personas con disforia se identifican como trans.

El tratamiento afirmativo de género suele buscar reducir la incongruencia entre la identidad de género y las características corporales (asociadas al sexo y género natal), a través de intervenciones hormonales y/o quirúrgicas. En un

estudio sobre imagen corporal de Becker et al. (2018), encontraron que las personas que se habían sometido a intervenciones médicas relacionadas con la transición presentaban una imagen corporal significativamente mejor. Además, en diversos países, el diagnóstico formal de disforia de género continúa siendo un requisito para acceder a la terapéutica.

En el caso del paciente analizado, si bien no se registró una evaluación formal de disforia, es posible que haya recurrido al tratamiento afirmativo como estrategia para aliviar el malestar derivado de la incongruencia entre su identidad de género y su corporeidad.

Dos metaanálisis recientes han demostrado que las personas trans presentan, en promedio, una calidad de vida en salud mental significativamente inferior en comparación con la población general (Nobili et al., 2018), pero que esta puede mejorar luego del tratamiento de afirmación de género (Nobili, Glazebrook y Arcelus, 2018). Añadiendo a la idea, un estudio de seguimiento a largo plazo con personas que iniciaron tratamiento hormonal mostró una reducción significativa en los problemas psicológicos e interpersonales, así como un aumento en la satisfacción con la vida en comparación con los valores recogidos en la consulta inicial (Ruppin Et Pfäfflin, 2015). Esta evidencia ha sido recopilada y revisada de manera sistemática por D'hoore y T'Sjoen (2022) en un artículo de actualización sobre los efectos de la terapia hormonal de afirmación de género.

Estudios sobre las tasas de arrepentimiento indican que este fenómeno es poco frecuente en el contexto de las cirugías de afirmación de género, con un porcentaje cercano al 1 % según datos del Amsterdam Cohort of Gender Dysphoria Study y una revisión sistemática y metaanálisis recientes (Bustos et al., 2021). En cambio, los estudios sobre arrepentimiento vinculado a la terapia hormonal no son concluyentes y requieren más investigación. La mayoría usó su propia definición para "arrepentimiento" y presentan limitaciones metodológicas. La recopilación realizada por Sarah C. J. Jorgensen (2023) muestra que las tasas de arrepentimiento con respecto a la terapia hormonal, oscilan entre el 1,6 % y el 9,8 %.

Además, autores como Defant (2025) cuestionan el enfoque afirmativo cuando este se aplica de manera uniforme, que ante la fluidez del género y el reconocimiento de identidades no binarias, resulta difícil establecer fundamentos sólidos para un enfoque terapéutico afirmativo e irreversible.

Pese a toda la evidencia sobre las comorbilidades psiquiátricas, nuestro paciente no fue evaluado psicológicamente, ni antes ni después del tratamiento.

D'Angelo et al. (2021) argumentan en su artículo *One Size Does Not Fit All: In Support of Psychotherapy for Gender Dysphoria* que es fundamental realizar una evaluación psicológica integral antes de cualquier intervención médica. Critican el modelo afirmativo que homogeniza a todos los pacientes ante un único protocolo terapéutico y falla en identificar otras causas subyacentes de la disforia de género. Proponen un tratamiento personalizado que tome en cuenta las necesidades individuales de cada paciente y abarque todas las cuestiones de salud mental e historia personal.

El paciente refirió haber transitado su proceso de afirmación de género sin mayores dificultades, contando con apoyo familiar y de su entorno social cercano. No obstante, es importante reconocer que esta experiencia no representa la realidad de todas las personas trans. Como se demuestra en el metaanálisis *"The phenomenology of gender dysphoria in adults"*, un número de participantes siente rechazo, aislamiento, exclusión y falta de pertenencia en su entorno y la sociedad, pudiendo provocar la supresión de su identidad, ansiedad, estrés y depresión, a la vez que un aumento en la disforia.

Por otro lado, como menciona la National Institute for Health and Care Excellence (NICE) y el anteriormente citado metaanálisis *"The phenomenology of gender dysphoria in adults"*, en general la evidencia es escasa y muchos estudios carecen de grupos control, son a corto plazo y/o no siguen un formato que facilite la reproducción de las investigaciones. Este trabajo recurrió a fuentes científicas sistematizadas y revisadas por pares, sin embargo, reconociendo que ningún marco de análisis está exento de limitaciones o sesgos, se alienta al lector a mantener una mirada crítica sobre la evidencia presentada.

CONCLUSIÓN

Podemos destacar que el documento *Varón y Mujer* los creó, mediante el método de "escuchar, razonar y proponer", promueve una apertura al diálogo para facilitar el encuentro con todos, siempre desde el respeto. Remarca la importancia de escuchar los diferentes puntos de vista sin ningún tipo de discriminación, y propone una educación sexual integral y personalizada para niños y adolescentes. Esta educación busca abarcar a la persona en su totalidad —mente, espíritu y cuerpo— y no reducirse a un enfoque meramente biológico.

Sin embargo, el documento omite una propuesta clara dirigida a los adultos que también se ven profundamente atravesados por esta temática (como es el caso de nuestro paciente). Las definiciones y distinciones de conceptos como sexo, género

y familia, que se abordan a lo largo del texto, no parecen ser suficientes para asistir a las personas adultas que enfrentan dudas, confusión, angustia o discriminación —ya sea externa o internalizada (como en la transfobia internalizada)—.

La ideología de género sostiene que el género es una construcción social y, por ende, puede ser fluido. Sin embargo, como plantea Defant (2025), mediante las siguientes preguntas abiertas, si el género fuese solo una construcción social influenciada por normas culturales, ¿La respuesta principal a la angustia relacionada con él no debería ser de tipo psicológico o social? Si se trata solo de una construcción cultural, ¿Por qué se recurre a tratamientos hormonales y quirúrgicos como primera línea? Estos interrogantes invitan a reflexionar sobre las tensiones internas dentro del marco conceptual de la ideología de género, y sobre la necesidad de seguir profundizando el debate en torno a sus fundamentos teóricos y consecuencias clínicas.

Además, estudios recientes sugieren la existencia de un componente biológico que influye en la identidad de género del individuo (Roselli, 2018; Swaab, et al., 2021). Asimismo, las estadísticas demuestran resultados positivos en cuanto a los tratamientos de afirmación de género, siendo mínima la proporción de quienes se arrepienten de haber transitado dicho camino. No obstante, la evidencia científica confiable aún es limitada (Jorgensen, 2023; Defant, 2025; NICE, 2020; Cooper et al., 2018), por lo tanto es imprescindible seguir estudiando estos tópicos, a fin de asegurar una toma de decisiones informada, segura y basada en la mejor evidencia posible.

Por otro lado, existe una tendencia preocupante en la práctica médica: suele priorizarse una resolución rápida mediante intervenciones médicas, donde se ignoran condiciones subyacentes (D'Angelo et al. 2021).

Por eso, concluimos que siempre se debe buscar lo mejor para el paciente, tomándolo como el eje central de cualquier tipo de tratamiento, teniendo en cuenta sus cuatro esferas: biológica, psíquica, social y espiritual. Es decir, que antes de realizar cualquier intervención, se tenga en cuenta a la persona en su totalidad y no solamente el aspecto físico, pues la identidad de género va más allá de ambos. En este sentido, caer en generalizaciones o en esquemas rígidos —incluso los que se presentan como progresistas— puede conducir a errores tanto éticos como terapéuticos. Cada experiencia trans es única y debe ser acompañada con respeto, escucha activa y un enfoque interdisciplinario.

De igual modo es necesario cuestionar críticamente los discursos reduccionistas que simplifican la complejidad del fenómeno del género. Por un lado, documentos

como “Varón y Mujer los creó” sostienen que el concepto género diferenciado del sexo es una construcción cultural impuesta, que no tiene en cuenta la evidencia científica sobre las bases biológicas y neurológicas de la *identidad* de género. Esto puede invalidar vivencias y reforzar estigmas. Por otro lado, ciertas posturas progresistas radicales también tienden a negar el componente biológico de la identidad de género, sosteniendo que es únicamente una construcción subjetiva, sin base material. Esta posición entra en tensión con los fundamentos de los tratamientos de afirmación de género, que se pretenden defender en el mismo discurso.

El punto de fuerza del documento «Varón y Mujer los creó» consiste en afirmar el sustento biológico de la identidad de género, sin negar las experiencias subjetivas de las personas.

En consecuencia, proponemos que, la medicina y la bioética deben posicionarse con claridad: acompañar desde el conocimiento, la empatía y la responsabilidad clínica, evitando tanto la patologización como la simplificación. Ser trans no es una enfermedad, pero tampoco es una simple idea: es una vivencia profundamente humana que exige respuestas éticas.

BIBLIOGRAFÍA

American Psychiatric Association. (2014). Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales: DSM-5 (5.ª ed., traducción al español). Editorial Médica Panamericana.

Argentina. Congreso de la Nación. (2012). Ley 26.743: Derecho a la identidad de género. Boletín Oficial de la República Argentina. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26743-186985>

Bustos, V. P., Bustos, S. S., Mascaro, A., Del Corral, G., Forte, A. J., Ciudad, P., Kim, E. A., Langstein, H. N., & Manrique, O. J. (2021). Regret after gender-affirmation surgery: A systematic review and meta-analysis of prevalence. *Plastic and Reconstructive Surgery Global Open*, 9(3), e3477. <https://doi.org/10.1097/GOX.0000000000003477>

Congregación para la Educación Católica. (2019). Varón y mujer los creó: Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación. Ciudad del Vaticano.

Cooper, K., Russell, A., Mandy, W., & Butler, C. (2020). The phenomenology of gender dysphoria in adults: A systematic review and meta-synthesis. *Clinical Psychology Review*, 80, 101875. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2020.101875>

ethical dilemmas, and the complexities of gender dysphoria. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 51(2), 200–210. <https://doi.org/10.1080/0092623X.2025.2456066>

D'hoore, L., & T'Sjoen, G. (2022). Gender-affirming hormone therapy: An updated literature review with an eye on the future. *Journal of Internal Medicine*, 291(5), 574–592. <https://doi.org/10.1111/joim.13441>

Elichiry, M. (2020). Guía de tratamientos de modificación hormonal para personas trans. Ministerio de Salud de la Nación Argentina. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/guia_de_tratamientos_de_modificacion_hormonal_para_personas_trans.pdf

Garcia-Falgueras, A., & Swaab, D. F. (2010). Sexual hormones and the brain: An essential alliance for sexual identity and sexual orientation. *Endocrine Development*, 17, 22–35. <https://doi.org/10.1159/000262525>

Hall, R., Mitchell, L., & Sachdeva, J. (2021). Access to care and frequency of detransition among a cohort discharged by a UK national adult gender identity clinic: Retrospective case-note review. *BJPsych Open*, 7(6), e184. <https://doi.org/10.1192/bjo.2021.102>

Jorgensen, S. C. J. (2023). Transition regret and detransition: Meanings and uncertainties. *Archives of Sexual Behavior*, 52(5), 2173–2184. <https://doi.org/10.1007/s10508-023-02626-2>

National Institute for Health and Care Excellence. (2020). Evidence review: Gender-affirming hormone treatment for people with gender dysphoria (NICE guideline NG226). <https://www.nice.org.uk/guidance/ng226/evidence>

Nguyen, H. B., Chavez, A. M., Lipner, E., Hantsoo, L., Kornfield, S. L., Davies, R. D., & Epperson, C. N. (2018). Gender-affirming hormone use in transgender individuals: Impact on behavioral health and cognition. *Current Psychiatry Reports*, 20(12), 110. <https://doi.org/10.1007/s11920-018-0973-0>

Nobili, A., Glazebrook, C., & Arcelus, J. (2018). Quality of life of treatment-seeking transgender adults: A systematic review and meta-analysis. *Reviews in Endocrine & Metabolic Disorders*, 19(3), 199–220. <https://doi.org/10.1007/s11154-018-9459-y>

Olson, K. R., Raber, G. F., & Gallagher, N. M. (2024). Levels of satisfaction and regret with gender-affirming medical care in adolescence. *JAMA Pediatrics*, 178(12), 1354–1361. <https://doi.org/10.1001/jamapediatrics.2024.4527>

Organización Mundial de la Salud. (s.f.). Género y salud. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/gender>

- Ramsay, A., & Safer, J. D. (2023). Update in adult transgender medicine. *Annual Review of Medicine*, 74, 117–124. <https://doi.org/10.1146/annurev-med-020222-121106>
- Rood, B. A., Maroney, M. R., Puckett, J. A., Berman, A. K., Reisner, S. L., & Pantalone, D. W. (2017). Identity concealment in transgender adults: A qualitative assessment of minority stress and gender affirmation. *The American Journal of Orthopsychiatry*, 87(6), 704–713. <https://doi.org/10.1037/ort0000303>
- Roselli, C. E. (2018). Neurobiology of gender identity and sexual orientation. *Journal of Neuroendocrinology*, 30(7), e12562. <https://doi.org/10.1111/jne.12562>
- Ruppin, U., & Pfäfflin, F. (2015). Long-term follow-up of adults with gender identity disorder. *Archives of Sexual Behavior*, 44(5), 1321–1329. <https://doi.org/10.1007/s10508-014-0453-5>
- Swaab, D. F., Wolff, S. E. C., & Bao, A. M. (2021). Sexual differentiation of the human hypothalamus: Relationship to gender identity and sexual orientation. *Handbook of Clinical Neurology*, 181, 427–443. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-820683-6.00031-2>
- Wiepjes, C. M., Nota, N. M., de Blok, C. J. M., Klaver, M., de Vries, A. L. C., Wensing-Kruger, S. A., de Jongh, R. T., Bouman, M. B., Steensma, T. D., Cohen-Kettenis, P., Gooren, L. J. G., Kreukels, B. P. C., & den Heijer, M. (2018). The Amsterdam Cohort of Gender Dysphoria Study (1972–2015): Trends in prevalence, treatment, and regrets. *The Journal of Sexual Medicine*, 15(4), 582–590. <https://doi.org/10.1016/j.jsxm.2018.01.016>

CUIDAR A LAS PERSONAS EN SU FUNDAMENTAL IGUALDAD

Comisión Episcopal de Migrantes e Itinerantes

4 de febrero de 2025

En tiempos donde la palabra pública tiene el poder de edificar o dividir, queremos reafirmar nuestro compromiso con un mundo en el que cada persona sea valorada en su dignidad y en su derecho a ser quien es.

Ninguna expresión que promueva la exclusión, la desigualdad o el desprecio hacia quienes piensan, sienten o viven de manera diferente construyen el futuro que anhelamos. Creemos en la fuerza del diálogo, en la riqueza de la diversidad y en la importancia de un liderazgo que inspire unidad, solidaridad y comunión en lugar de fragmentación.

El amor de Dios no es selectivo ni excluyente. Nos abraza a todos, sin distinciones, y nos llama a reconocer en cada ser humano un hermano, una hermana, alguien digno de respeto y cuidado. Cuando el discurso público niega esta verdad fundamental, es deber de cada persona de fe y de buena voluntad insistir en otro camino: el de la empatía, la justicia y el amor.

Por ello, expresamos nuestra preocupación ante mensajes que refuercen la xenofobia, el racismo o el rechazo a las personas que se identifican con otras orientaciones, identidades, expresiones y características sexuales y de género.

También reafirmamos nuestra cercanía y acompañamiento a cada persona que ha dejado su país de origen, que llega a nuestro territorio o al de otros países buscando vivir dignamente. Cada una de

ellas lleva consigo una historia, un anhelo, una esperanza, y merece ser recibida con dignidad y respeto.

El mundo de la migración nos ofrece la oportunidad de ver al hermano que piensa, siente, vive y actúa diferente, pero que al mismo tiempo es un igual en dignidad y derechos como persona. En los migrantes podemos ver el rostro de Dios, y somos llamados por Él a amar a todas las personas en todas las diversidades. Mirando a los migrantes, podemos ver todas las pluralidades con las cuales podemos vivir, compartir y crecer.

A quienes creen en la construcción de un mundo más humano y fraterno, les animamos: no dejemos de responder con amor, no dejemos de tender puentes donde se descalifica porque el otro piensa o sea distinto. Insistamos en construir desde el amor y la amistad social, porque solo así podemos avanzar hacia un futuro donde nadie sea descartado.

Pastoral Migratoria y capellanías, del Turismo, del Mar, Aeroportuaria, de los Circos, de los Gitanos, de la Carretera, de los Estudiantes Extranjeros y Trata y Tráfico de Personas

MENSAJE EN LA JORNADA DE ORACIÓN Y REFLEXIÓN CONTRA LA TRATA DE PERSONAS:

**“JUNTOS podemos CONSTRUIR UN
MUNDO libre de explotación”**

Monseñor José Larregain

08 de febrero de 2025

La Iglesia celebra en todo el mundo la Jornada de Oración y Reflexión contra la Trata de Personas, el próximo sábado 8 de febrero. En el marco del año Jubilar, el lema propuesto ha sido «Embajadores de la Esperanza: juntos contra la trata de personas». Como siempre, la fecha coincide con la celebración de la Memoria Litúrgica de Santa Josefina Bakhita, una mujer esclavizada que, tras su liberación, se encontró con Jesucristo y se consagró a Él.

La Red Clamor de Argentina invita a un momento de Oración y Reflexión contra la Trata de Personas en el marco de la Jornada Mundial propuesta por el Papa Francisco.

En este marco, el Arzobispo Coadjutor de Corrientes y presidente de la Comisión Episcopal para la Pastoral de Migrantes e Itinerantes, monseñor José Adolfo Larregain, animó a vivir esta jornada uniéndonos para “erradicar la lacra social que es la Trata de Personas”

El Arzobispo expresó:

“En el Día Mundial contra la Trata de Personas, recordemos a santa Josefina Bakhita, una mujer que sufrió la crueldad de la trata y la esclavitud, pero que, a pesar del dolor, encontró la redención en la fe y se convirtió en un símbolo de esperanza y fortaleza para los que sufren este crimen atroz. Su vida nos recuerda la importancia de la compasión, la justicia y la lucha incansable contra

esta inhumanidad. Unámonos para proteger a los vulnerados y erradicar esta lacra social".

Monseñor Larregain también motivo a educar, hablar y hacer algo según la creencia de cada uno: ***"Combatir la trata no se limita solo a la reacción; la prevención es fundamental. Educar y hablar sobre los riesgos, fortalecer las comunidades y promover la igualdad de oportunidades son claves para evitar que más personas sean víctimas. Informarnos, actuar y prevenir son las herramientas más poderosas para erradicar este delito. Podemos ayudar a tomar conciencia en nuestras comunidades, colegios, instituciones, parroquias, etc. y unirnos a la lucha por un mundo libre de explotación. No permitamos que continúe, podemos hacer algo: rezar, meditar o profundizar según la creencia de cada uno; buscá organizaciones que trabajan contra la trata en tu comunidad; colaborá, doná a causas que apoyen esta lucha, y educa a otros sobre los signos de la trata. Juntos podemos marcar la diferencia y construir un mundo libre de explotación".***

La Red Clamor en la Argentina está integrada por Acción Católica Argentina; Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas; Equipo No a la Trata de la Comisión Nacional de Justicia y Paz; Pastoral Guadalupe de Mendoza; Juntas en Camino (parroquia Sagrada Eucaristía); Hermanas Esclavas Adoratrices del Santísimo Sacramento y de la Caridad; Orden de la Merced; Hermanas Servicio Social Misionero; Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús; Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús; Red Kawsay; Red Infancia Robada; Arquidiócesis de Salta; Pastoral Social de arquidiócesis de Mercedes Luján; Pastoral para la Prevención de la Trata de Orán; Pastoral de Migrantes de arquidiócesis de Córdoba; Diócesis de Avellaneda-Lanús, Río Gallegos y Merlo-Moreno; Pastoral de Turismo de Santiago del Estero; Congregación de las Hermanas Scalabrinianas; Misioneros de San Carlos Borromeo; y Comisión Episcopal de Migrantes e Itinerantes.

DEFENSA DE LA VIDA Y LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: UN IMPERATIVO ÉTICO Y EVANGÉLICO

*ENDEPA y Comisión Episcopal
de Pastoral Aborigen*

02 de marzo de 2025

En el marco del Encuentro de Coordinación Nacional, los delegados diocesanos de Pastoral Aborigen de todo el país, pertenecientes al Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), nos reunimos del 28 de febrero al 2 de marzo en la ciudad de Buenos Aires, junto con los obispos de la Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen (CEPA). Luego de analizar la situación actual y cómo esta repercute en la vida de los Pueblos Indígenas, renovamos la convicción de que el diálogo y la escucha respetuosa de todos los que conformamos nuestra Argentina multicultural y diversa son el camino para construir una sociedad más justa e inclusiva.

Manifestamos nuestra profunda preocupación ante los discursos públicos, tanto de autoridades nacionales como provinciales, que promueven y normalizan un lenguaje violento, estigmatizante y discriminatorio contra los Pueblos Indígenas. Estas expresiones generan una sociedad cada vez más excluyente e individualista.

El lenguaje y los discursos moldean las prácticas sociales. La difamación, la subestimación y la violencia verbal, utilizadas por nuestras más altas autoridades para referirse a los Pueblos Indígenas, las disidencias, las mujeres, las personas con capacidades diferentes y los migrantes, afectan negativamente la convivencia democrática y los valores de solidaridad y justicia, pudiendo derivar en acciones concretas, no solo desde un Estado que se desentiende de sus obligaciones, sino

también desde un colectivo social que podría naturalizar la violencia y la discriminación.

Un Estado republicano y democrático nos exige a todos el respeto a la diversidad y a las diferencias. Desde nuestra tarea y presencia territorial, reafirmamos la defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas, quienes han sido históricamente vulnerados y continúan sufriendo injusticias. “El reconocimiento de los pueblos indígenas —con sus culturas, lenguas, tradiciones, derechos y espiritualidad— renueva el compromiso de la Iglesia con ellos y con la protección de la Casa Común.” (Querida Amazonia, 2020)

Creemos firmemente que la diversidad no debe dividirnos, sino enriquecernos, por ello reafirmamos y sostenemos que los *Pueblos Indígenas Preexisten, Existen y tienen Derechos*. Los derechos garantizados en la Constitución Nacional y en los tratados internacionales están plenamente vigentes y deben ser respetados y puestos en práctica, especialmente por quienes conducen nuestro Estado nacional y los provinciales.

En este año Jubilar, convocamos a los distintos sectores sociales, políticos y mediáticos a reflexionar sobre el impacto de nuestras expresiones y a comprometerse activamente en la construcción de un país más justo, inclusivo y respetuoso de todas las voces. Nos anima la Esperanza profundamente arraigada en Cristo muerto y Resucitado que nos impulsa a vivir con alegría y compromiso nuestra fe.

“La esperanza es audaz, sabe mirar más allá de las comodidades personales, de las pequeñas seguridades que estrechan el horizonte, para abrirse a grandes ideales que hacen la vida más bella y digna” (Fratelli Tutti, 55).

ESPERANZA PARA LAS MUJERES

*Comisión Episcopal para la Vida,
Laicos y Familia*

08 de marzo de 2025

En este 8 de marzo en el marco del Jubileo de la Esperanza, reconocemos la incansable lucha de las mujeres argentinas por la justicia, la igualdad y la dignidad en nuestra sociedad.

El Papa Francisco ha destacado la importancia de las mujeres en la construcción de un mundo más justo y humano. Esta capacidad para combinar fortaleza y compasión es crucial para promover la justicia y la paz en nuestro país.

La realidad argentina nos muestra que, a pesar de los avances, persisten desafíos significativos: La violencia de género, la desigualdad laboral y la falta de representación en espacios de toma de decisiones son obstáculos que debemos superar juntos. Es necesario escuchar y consultar a las mujeres, en la construcción de políticas justas y equitativas.

El Papa Francisco también ha reconocido los "reclamos legítimos" de las mujeres en su búsqueda de justicia e igualdad dentro de la Iglesia y la sociedad. Dicho reconocimiento nos impulsa a trabajar activamente para eliminar las barreras que impiden la plena participación de las mujeres en todos los sectores.

Nos sentimos especialmente cerca de las mujeres que sufren a causa de la pobreza y la falta de oportunidades y nos comprometemos a trabajar para que la esperanza vuelva a nacer en sus corazones.

En este Jubileo de la Esperanza, renovamos nuestro compromiso con la promoción de acciones concretas en bús-

queda de la justicia y la equidad en Argentina. Siguiendo las enseñanzas del Papa Francisco y las orientaciones de nuestra Conferencia Episcopal, nos unimos en la construcción de una sociedad y de una comunidad eclesial donde cada mujer sea valorada, respetada y pueda desarrollar plenamente sus talentos y vocación.

Que este día sea una oportunidad para reflexionar, celebrar los logros alcanzados y fortalecer nuestro compromiso con un futuro más justo e inclusivo para todas las mujeres argentinas. Que la Virgen de Luján, mujer de esperanza, nos fortalezca y acompañe.

DÍA DE LA ANUNCIACIÓN Y DEL NIÑO POR NACER

*Secretariado Nacional para
el Cuidado de la Vida Naciente
y la Niñez*

25 de marzo de 2025

En este 25 de marzo, Día de la Anunciación y del Niño por Nacer, queremos invitar a contemplar el misterio insondable de la vida humana que se nos presenta en la vida concreta del niño por nacer en el seno de su madre, pero que también se proyecta en tantas vidas que reclaman auxilio, apoyo y acompañamiento.

Queremos agradecer especialmente a todos aquellos que asumieron el desafío de cuidar, acompañar la maternidad en contextos de vulnerabilidad, al niño por nacer, al niño en sus primeros meses de vida, a las mujeres que han sufrido la herida del aborto. El anuncio de un amor tierno y misericordioso se hace presente en todos estos servicios y nos impulsa a seguir dando testimonio de una Iglesia atenta y solícita.

Esta Iglesia en salida anuncia una vez más la eminente dignidad de toda vida humana, independiente de su circunstancia. Es una certeza palpable y real que reconocemos en la experiencia de estar cerca, cuerpo a cuerpo con la fragilidad del recién nacido, su madre y su familia. El respeto irrestricto de esta dignidad es la base de todo orden social justo que está al servicio de todas las personas para que sus vidas puedan desarrollarse y expresarse en toda su plenitud y belleza.

Que el "Fiat" de nuestra Madre sea guía para nuestros pasos.

ANTIQUA ET NOVA

NOTA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y LA INTELIGENCIA HUMANA

28 de enero de 2025

I. INTRODUCCIÓN

1. [*Antiqua et nova*] Con antigua y nueva sabiduría (cf. *Mt* 13,52) estamos llamados a considerar los cotidianos desafíos y oportunidades propuestos por el saber científico y tecnológico, en particular los del reciente desarrollo de la inteligencia artificial (IA). La tradición cristiana considera que el don de la inteligencia es un aspecto esencial de la creación de los seres humanos «a imagen de Dios» (*Gen* 1,27). A partir de una visión integral de la persona y de la valoración de la llamada a «cultivar» y «custodiar» la tierra (cf. *Gen* 2,15), la Iglesia subraya que ese don debería encontrar su expresión a través de un uso responsable de la racionalidad y de la capacidad técnica al servicio del mundo creado.

2. La Iglesia promueve los progresos en la ciencia, en la tecnología, en las artes y en toda empresa humana, viéndolos como parte de la «colaboración del hombre y de la mujer con Dios en el perfeccionamiento de la creación visible»[1]. Como afirma el Sirácida, Dios «quien da la ciencia a los humanos, para que lo glorifiquen por sus maravillas» (*Sir* 38,6). Las habilidades y la creatividad del ser humano provienen de Él y, si se usan rectamente, a Él rinden gloria, en cuanto reflejo de Su sabiduría y bondad. Por lo tanto, cuando nos preguntamos qué significa “ser humanos”, no podemos excluir también la consideración de nuestras capacidades científicas y tecnológicas.

3. Es al interno de esta perspectiva que la presente *Nota* afronta las cuestiones antropológicas y éticas planteadas por la IA, cuestiones que son particularmente relevantes en cuanto que uno de los objetivos de esta tecnología es el de *imitar la inteligencia humana que la ha diseñado*. Por ejemplo, a diferencia de otras muchas creaciones humanas, la IA puede ser entrenada en producciones del ingenio humano y por tanto *generar nuevos "artefactos"* con un nivel de velocidad y habilidad que, con frecuencia, igualan o superan las capacidades humanas, como generar textos o imágenes que resultan indistinguibles de las composiciones humanas, suscitando, por tanto, preocupación por su posible influjo en la creciente crisis de verdad en el debate público. Además, como tal tecnología está diseñada para aprender y adoptar determinadas decisiones de forma autónoma, adecuándose a nuevas situaciones y aportando soluciones no previstas por sus programadores, se derivan problemas sustanciales de responsabilidad ética y de seguridad, con repercusiones más amplias para toda la sociedad. Esta nueva situación lleva a la humanidad a cuestionarse su identidad y su papel en el mundo.

4. Con todo, existe un amplio consenso en que la IA marca una nueva y significativa fase en la relación de la humanidad con la tecnología, situándose en el centro de lo que el Papa Francisco ha descrito como un «cambio de época»[2]. Su influencia se hace sentir a nivel global en una amplia gama de sectores, incluidas las relaciones personales, la educación, el trabajo, el arte, la sanidad, el derecho, la guerra y las relaciones internacionales. Puesto que la IA sigue avanzando rápidamente hacia cotas aún mayores, es de importancia decisiva considerar sus implicaciones antropológicas y éticas. Esto implica no sólo mitigar los riesgos y prevenir los daños, sino también garantizar que sus aplicaciones se dirijan a promover el progreso humano y el bien común.

5. Para contribuir positivamente a un discernimiento sobre la IA, en respuesta a la invitación de Papa Francisco a una renovada «sabiduría del corazón»[3], la Iglesia ofrece su experiencia a través de las reflexiones de la presente *Nota* que se concentran sobre el ámbito antropológico y ético. Empeñada en un papel activo al interno del debate general sobre estos temas, exhorta a cuantos tienen el encargo de transmitir la fe (padres, enseñantes, pastores y obispos) a dedicarse con cuidado y atención a esta cuestión urgente. Si bien está dirigido especialmente a ellos, el presente documento está pensado para ser accesible a un público más amplio, es decir, a aquellos que comparten la exigencia de un desarrollo científico y tecnológico que esté al servicio de la persona y del bien común[4].

6. Con tal propósito, se intenta sobre todo distinguir el concepto de "inteligencia" en referencia a la IA y al ser humano. En un primer momento, se

considera la perspectiva cristiana sobre la inteligencia humana, ofreciendo un marco general de reflexión fundado sobre la tradición filosófica y teológica de la Iglesia. A continuación, se proponen algunas líneas de acción, con el objetivo de asegurar que el desarrollo y el uso de la IA respeten la dignidad humana y promuevan el desarrollo integral de la persona y de la sociedad.

II. ¿QUÉ ES LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL?

7. El concepto de inteligencia en la IA ha evolucionado en el tiempo, recogiendo en sí mismo una multiplicidad de ideas provenientes de varias disciplinas. Si bien tiene raíces que se remontan a algunos siglos atrás, un momento importante de este desarrollo se produjo en el año 1956, cuando el informático estadounidense John McCarthy organizó un congreso veraniego en la Universidad de Dartmouth para afrontar el problema de la «Inteligencia Artificial», definido como «hacer una máquina capaz de mostrar un comportamiento que se calificaría de inteligente si fuera un ser humano quien lo produjera»[5]. El congreso lanzó un programa de investigación destinado a utilizar máquinas para realizar tareas típicamente asociadas al intelecto humano y al comportamiento inteligente.

8. Desde entonces, la investigación en este sector ha progresado rápidamente, llevando al desarrollo de sistemas complejos capaces de llevar a cabo tareas muy sofisticadas[6]. Estos sistemas de la llamada "IA débil" (*narrow AI*) están, generalmente, diseñados para desarrollar tareas limitadas y específicas, como traducir de una lengua a otra, prever la evolución de una tormenta, clasificar imágenes, ofrecer respuestas a preguntas, o generar imágenes a petición del usuario. Si bien en el campo de estudios de la IA se encuentra todavía una variedad de definiciones de "inteligencia", la mayor parte de los sistemas contemporáneos, en particular aquellos que usan el aprendizaje automático, se basa sobre inferencias estadísticas más que sobre deducciones lógicas. Analizando grandes conjuntos de datos con el objetivo de identificar patrones, la IA puede "predecir"[7] los efectos y proponer nuevas vías de investigación, imitando así ciertos procesos cognitivos típicos de la capacidad humana de resolución de problemas. Tal logro ha sido posible gracias a los progresos de la tecnología informática (como las redes neuronales, el aprendizaje automático no supervisado y los algoritmos evolutivos) junto con las innovaciones en equipamiento (como los procesadores especializados). Estas tecnologías permiten a los sistemas de IA de responder a diferentes tipos de estímulos procedentes de los seres humanos, de adaptarse a nuevas situaciones e incluso ofrecer soluciones novedosas no previstas por los programadores originales[8].

9. Debido a estos rápidos avances, muchos trabajos que antes se realizaban exclusivamente por personas se confían ahora a la IA. Estos sistemas pueden complementar o incluso sustituir las capacidades humanas en muchos ámbitos, sobre todo en tareas especializadas como el análisis de datos, el reconocimiento de imágenes y el diagnóstico médico. Si bien cada aplicación de la IA "débil" se adapta para una tarea específica, muchos investigadores esperan llegar a la llamada "Inteligencia Artificial General" (*Artificial General Intelligence*, AGI), es decir a un único sistema, el cual, operando en todos los ámbitos cognitivos, sería capaz de realizar cualquier tarea al alcance de la mente humana. Algunos sostienen que una tal IA podría un día alcanzar el estado de "superinteligencia", sobrepasando la capacidad intelectual humana, o contribuir a la "superlongevidad" gracias a los progresos de las biotecnologías. Otros temen que estas posibilidades, por hipotéticas que sean, eclipsen un día a la propia persona humana, mientras que otros acogen con satisfacción esta posible transformación[9].

10. Subyacente a estas y otras muchas opiniones sobre el tema, existe una presunción implícita de que la palabra "inteligencia" debe utilizarse del mismo modo para referirse tanto a la inteligencia humana como a la IA. Sin embargo, esto no parece reflejar el alcance real del concepto. En lo que respecta al ser humano, la inteligencia es de hecho una facultad relativa a la persona en su conjunto, mientras que, en el contexto de la IA, se entiende en un sentido funcional, asumiendo a menudo que las actividades características de la mente humana pueden descomponerse en pasos digitalizados, de modo que incluso las máquinas puedan replicarlas[10].

11. Esta perspectiva funcional queda ejemplificada en el Test de Turing, por el cual una máquina debe ser considerada "inteligente" si una persona no es capaz de distinguir su comportamiento de otro ser humano[11]. En particular, en este contexto, la palabra "comportamiento" se refiere a tareas intelectuales específicas, mientras que no tiene en cuenta la experiencia humana en toda su amplitud, que comprende tanto las capacidades de abstracción y las emociones, la creatividad, el sentido estético, moral y religioso, abrazando toda la variedad de manifestaciones de las que es capaz la mente humana. De ahí que, en el caso de la IA, la "inteligencia" de un sistema se evalúe, metodológica pero también reduccionistamente, en función de su capacidad para producir respuestas adecuadas, es decir, las que se asocian a la razón humana, independientemente de la forma en que se generen dichas respuestas.

12. Sus características avanzadas confieren a la IA capacidades sofisticadas para llevar a cabo tareas, pero no la de pensar[12]. Esta distinción tiene una

importancia decisiva, porque el modo como se define la "inteligencia" va, inevitablemente, a determinar la comprensión de la relación entre el pensamiento humano y dicha tecnología[13]. Para darse cuenta de ello, hay que recordar que la riqueza de la tradición filosófica y de la teología cristiana ofrece una visión más profunda y completa de la inteligencia, que a su vez es central en la enseñanza de la Iglesia sobre la naturaleza, la dignidad y la vocación de la persona humana[14].

III. LA INTELIGENCIA EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA

Racionalidad

13. Desde los albores de la reflexión de la humanidad sobre sí misma, la mente ha jugado un papel central en la comprensión de lo que significa ser "humanos". Aristóteles observaba que «todos los seres humanos por naturaleza tienden al saber»[15]. Este saber humano, con su capacidad de abstracción que capta la naturaleza y el sentido de las cosas, le distingue del mundo animal[16]. La naturaleza exacta de la inteligencia ha sido objeto de las investigaciones de filósofos, teólogos y psicólogos, los cuales han examinado también el modo como el ser humano comprende el mundo y forma parte de él, al tiempo que ocupa un lugar peculiar en él. A través de esta investigación, la tradición cristiana ha llegado a entender la persona como un ser hecho de cuerpo y alma, ambos profundamente conectados a este mundo y, sin embargo, llegando más allá de él[17].

14. En la tradición clásica, el concepto de inteligencia suele declinarse en los términos complementarios de "razón" (*ratio*) e "intelecto" (*intellectus*). No se trata de facultades separadas, sino, como explica Santo Tomás de Aquino, de dos modos de obrar de la misma inteligencia: «el término *intelecto* se deduce de la íntima penetración de la verdad; mientras *razón* deriva de la investigación y del proceso discursivo»[18]. Esta sintética descripción permite poner en evidencia las dos prerrogativas fundamentales y complementarias de la inteligencia humana: el *intellectus* se refiere a la intuición de la verdad, es decir, al captarla con los "ojos" de la mente, que precede y sustenta la misma argumentación, mientras la *ratio* se refiere al razonamiento real, es decir, al proceso discursivo y analítico que conduce al juicio. Juntos, intelecto y razón, constituyen las dos caras del único acto del *intelligere*, «operación del hombre en cuanto hombre»[19].

15. Presentar al ser humano como ser "racional" no significa reducirlo a un modo específico de pensamiento, sino reconocer que la capacidad de comprensión intelectual de la realidad conforma e impregna todas sus actividades[20], constituyendo también, ejercitada en el bien o en el mal, un aspecto intrínseco

de la naturaleza humana. En este sentido, la «palabra "racional" engloba todas las capacidades del ser humano: tanto la cognitiva como la volitiva, amar, elegir, desear. El término "racional" incluye también todas las capacidades corporales íntimamente relacionadas con las anteriores»[21]. Una perspectiva tan amplia pone de relieve cómo en la persona humana, creada a "imagen de Dios", la racionalidad se integra para elevar, modelar y transformar tanto su voluntad como sus actos[22].

Encarnación

16. El pensamiento cristiano considera las facultades intelectuales en el marco de una antropología integral que concibe el ser humano como un ser esencialmente encarnado. En la persona humana, espíritu y materia «no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza»[23]. En otras palabras, el alma no es la "parte" inmaterial de la persona encerrada en el cuerpo, así como este no es la envoltura exterior de un "núcleo" sutil e intangible, sino que es todo el ser humano el que es, al mismo tiempo, material y espiritual. Este modo de pensar refleja la enseñanza de la Sagrada Escritura, que considera la persona humana como un ser que vive sus relaciones con Dios y con los otros, de ahí su dimensión típicamente espiritual, dentro y a través de esta existencia corpórea[24]. El significado profundo de esta condición recibe más luz del misterio de la Encarnación, por el que Dios mismo asumió nuestra carne que «ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual»[25].

17. Aunque profundamente arraigada en una existencia corpórea, la persona humana trasciende el mundo material a través de su alma, que «es como si estuviera en el horizonte de la eternidad y el tiempo»[26]. A ella pertenecen la capacidad de trascendencia del intelecto y la auto posesión del libre albedrío, por lo que el ser humano «participa de la luz de la inteligencia divina»[27]. A pesar de ello, el espíritu humano no pone en práctica su modo normal de conocimiento sin el cuerpo[28]. De este modo, las capacidades intelectuales del ser humano forman parte integrante de una antropología que reconoce que él es «unidad de alma y cuerpo»[29]. A continuación, se desarrollarán otros aspectos de esta visión.

Relacionalidad

18. Los seres humanos «por su propia naturaleza están ordenados a la comunión interpersonal»[30], teniendo la capacidad de conocerse recíprocamente, de donarse por amor y de entrar en comunión con los otros. Por tanto, la inteligencia humana no es una facultad aislada, al contrario, se ejercita en las

relaciones, encontrando su plena expresión en el dialogo, en la colaboración y en la solidaridad. Aprendemos con los otros, aprendemos gracias a los otros.

19. La orientación relacional de la persona humana se fundamenta en última instancia, en la donación eterna de sí mismo del Dios Uno y Trino, cuyo amor se revela tanto en la creación como en la redención[31]. La persona está llamada «a participar, por el conocimiento y el amor, en la vida de Dios»[32].

20. Esta vocación a la comunión con Dios va necesariamente unida a una llamada a la comunión con los otros. El amor a Dios no puede separarse del amor al prójimo (cf. *1Jn* 4,20; *Mt* 22,37-39). En virtud de la gracia de participar de la vida de Dios, los cristianos llegan a ser imitadores del don desbordante de Cristo (cf. *2Cor* 9,8-11; *Ef* 5,1-2) siguiendo su mandamiento: «que os améis unos a otros; como yo os he amado, amaos también unos a otros» (*Jn* 13,34)[33]. El amor y el servicio, que se hacen eco de la íntima vida divina de auto-donación, trascienden el interés propio para responder más plenamente a la vocación humana (cf. *1Jn* 2,9). Aún más sublime que saber tantas cosas es el compromiso de cuidarnos los unos a los otros: «conociera todos los secretos y todo el saber [...] pero no tengo amor, no sería nada» (*1Cor* 13, 2).

Relación con la Verdad

21. La inteligencia humana es, en definitiva, un «don de Dios otorgado para captar la verdad»[34]. En la doble acepción de *intellectus-ratio*, permite a la persona acceder a aquellas realidades que van más allá de la mera experiencia sensorial o de la utilidad, ya que «el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre. El interrogarse sobre el porqué de las cosas es inherente a su razón»[35]. Yendo más allá de los datos empíricos, la inteligencia humana «tiene capacidad para alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza»[36]. Incluso cuando la realidad se conozca sólo parcialmente, «el deseo de la verdad mueve [...] a la razón a ir siempre más allá; queda incluso como abrumada al constatar que su capacidad es siempre mayor que lo que alcanza»[37]. Aunque la Verdad en sí misma excede los límites del intelecto humano, éste se siente sin embargo irresistiblemente atraído hacia ella[38] e impulsado por esta atracción, el ser humano se ve llevado a buscar «una verdad más profunda»[39].

22. Esta tensión innata a la búsqueda de la verdad se manifiesta de una manera especial en las capacidades típicamente humanas de comprensión semántica y de producción creativa[40], a través de las cuales esta búsqueda se desarrolla «de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social»[41].

Asimismo, una orientación estable hacia la verdad es esencial para que la caridad sea auténtica y universal[42].

23. La búsqueda de la verdad alcanza su máxima expresión en la apertura a aquellas realidades que trascienden el mundo físico y creado. En Dios todas las verdades obtienen su sentido más elevado y original[43]. Confiar en Dios es «un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona»[44]. De este modo, la persona se convierte en plenitud en aquello que está llamada a ser: «inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno»[45].

Custodia del mundo

24. La fe cristiana considera la creación un acto libre del Dios Uno y Trino, el cual, como explica san Buenaventura, crea «no para hacer crecer la propia gloria, sino para manifestarla y para comunicarla»[46]. Puesto que Dios crea según su Sabiduría (cf. *Sab* 9,9; *Jer* 10,12), el mundo creado esta empapado de un orden intrínseco que refleja su diseño (cf. *Gen* 1; *Dn* 2,21-22; *Is* 45,18; *Sal* 74,12-17; 104)[47], dentro del cual Él ha llamado a los seres humanos a asumir un papel peculiar: *cultivar y hacerse cargo del mundo*[48].

25. Plasmado por el divino Artesano, el ser humano vive su identidad de ser una imagen de Dios «custodiando» y «cultivando» (cf. *Gen* 2,15) la creación, ejercitando su inteligencia y su pericia para ayudarla y desarrollarla según el plan del Padre[49]. En esto, la inteligencia humana refleja la Inteligencia divina que creó todas las cosas (cf. *Gen* 1-2; *Jn* 1)[50], continuamente la sostiene y la guía a su fin último en Él[51]. Además, el ser humano está llamado a desarrollar sus capacidades en ciencia y en técnica porque en ellas Dios es glorificado (cf. *Sir* 38,6). Por lo tanto, en una relación adecuada con la creación, por un lado, los seres humanos emplean su inteligencia y habilidad para cooperar con Dios en guiar la creación hacia el propósito al que Él la ha llamado[52], mientras que, por otra parte, el mismo mundo, como observa san Buenaventura, ayuda a la mente humana a «ascender gradualmente, como por los distintos escalones de una escalera, hasta el sumo principio que es Dios»[53].

Una comprensión integral de la inteligencia humana

26. En este contexto, la inteligencia humana se muestra más claramente como una facultad que es parte integrante del modo en el que toda la persona se involucra en la realidad. Un auténtico involucrarse implica abarcar la totalidad del ser: espiritual, cognitivo, corporal y relacional.

27. Este interés al afrontar la realidad se manifiesta de varios modos, en cuanto que cada persona, en su unicidad multiforme[54], busca comprender el mundo, se relaciona con los otros, resuelve problemas, expresa su creatividad y busca el bienestar integral a través de la sinergia de las diferentes dimensiones de la inteligencia[55]. Esto implica capacidades lógicas y lingüísticas, pero también puede incluir otras formas de interactuar con la realidad. Pensemos en el trabajo del artesano, que «debe ser capaz de discernir en la materia inerte una forma particular que los demás no pueden reconocer»[56] y sacarla a la luz a través de su intuición y experiencia. Los pueblos indígenas, que viven cerca de la tierra, suelen tener un profundo sentido de la naturaleza y sus ciclos[57]. Del mismo modo, el amigo que sabe encontrar la palabra adecuada o la persona que sabe gestionar bien las relaciones humanas ejemplifican una inteligencia que es «producto de la reflexión, del diálogo y del encuentro generoso entre las personas»[58]. Como observa el Papa Francisco, «en el tiempo de la inteligencia artificial no podemos olvidar que para salvar lo humano hacen falta la poesía y el amor»[59].

28. 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 a la luz de la bondad y la verdad de Dios. Según el plan de Dios, la inteligencia entendida en sentido pleno incluye también la posibilidad de gustar de aquello que es verdadero, bueno y bello, por lo que se puede afirmar, con la palabras del poeta francés del siglo XX Paul Claudel, que «la inteligencia es nada sin deleite»[60]. Incluso Dante Alighieri, cuando alcanza el cielo más alto en el Paraíso, puede atestiguar que el culmen de este placer intelectual se encuentra en la «luz intelectual, plena de amor; / amor de verdadero bien, lleno de dicha; / dicha que trasciende toda dulzura»[61].

29. Una correcta concepción de la inteligencia humana, por tanto, no puede reducirse a la mera adquisición de hechos o a la capacidad de realizar determinadas tareas específicas; sino que implica la apertura de la persona a las cuestiones últimas de la vida y refleja una orientación hacia lo Verdadero y lo Bueno[62]. Expresión en la persona de la imagen divina, la inteligencia es capaz de acceder a la totalidad del ser, es decir, de considerar la existencia en su integridad que no se agota en lo mensurable, captando así el sentido de lo que ha llegado a comprender. Para los creyentes, esta capacidad implica, de manera especial, la posibilidad de crecer en el conocimiento de los misterios de Dios a través de la profundización racional de las verdades reveladas (*intellectus fidei*)[63]. La verdadera *intelligentia* está moldeada por el amor divino, que «ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo» (Rm 5,5). De esto se deduce que la inteligencia humana

posee una dimensión contemplativa esencial, es decir, una apertura desinteresada a lo que es Verdadero, Bueno y Bello, más allá de cualquier utilidad particular.

Límites de la IA

30. A la luz de cuanto se ha dicho, las diferencias entre la inteligencia humana y los actuales sistemas de IA parecen evidentes. Si bien, se trata de una extraordinaria conquista tecnológica capaz de imitar algunas acciones asociadas a la racionalidad, la IA obra solamente realizando tareas, alcanzando objetivos o tomando decisiones basadas sobre datos cuantitativos y sobre la lógica computacional. Con su potencia analítica, por ejemplo, destaca en la integración de datos procedentes de diversos campos, en la construcción de sistemas complejos y el fomento de vínculos interdisciplinarios. De este modo, podría facilitar la colaboración entre expertos para resolver problemas cuya complejidad es tal que «no se pueden abordar desde una sola mirada o desde un solo tipo de intereses»[64].

31. Sin embargo, aunque la IA procesa y simula ciertas expresiones de la inteligencia, permanece fundamentalmente confinada en un ámbito lógico-matemático, que le impone ciertas limitaciones inherentes. Mientras que la inteligencia humana se desarrolla continuamente de forma orgánica en el transcurso del crecimiento físico y psicológico de una persona y es moldeada por una miríada de experiencias vividas en el cuerpo, la IA carece de la capacidad de evolucionar en este sentido. Aunque los sistemas avanzados pueden "aprender" mediante procesos como el aprendizaje automático, este tipo de formación es esencialmente diferente del desarrollo de crecimiento de la inteligencia humana, ya que está moldeada por sus experiencias corporales: estímulos sensoriales, respuestas emocionales, interacciones sociales y el contexto único que caracteriza cada momento. Estos elementos configuran y modelan el individuo en su propia historia personal. En cambio, la IA, al carecer de cuerpo físico, se basa en el razonamiento computacional y el aprendizaje a partir de vastos conjuntos de datos que comprenden experiencias y conocimientos recogidos, en cualquier caso, por los seres humanos.

32. Por consiguiente, aunque la IA puede simular algunos aspectos del razonamiento humano y realizar ciertas tareas con increíble rapidez y eficacia, sus capacidades computacionales representan sólo una fracción de las posibilidades más amplias de la mente humana. Por ejemplo, actualmente no puede reproducir el discernimiento moral ni la capacidad de establecer relaciones auténticas. Además, la inteligencia de una persona forma parte de una historia personal de formación intelectual y moral, que configura fundamentalmente la perspectiva

de la persona individual, implicando las dimensiones físicas, emocionales, sociales, morales y espirituales de su vida. Dado que la IA no puede ofrecer esta amplitud de comprensión, los enfoques basados únicamente en esta tecnología, o que la asumen como la principal forma de interpretar el mundo, pueden conducir a «perder el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio»[65].

33. La inteligencia humana no consiste, principalmente, en realizar tareas funcionales, sino en comprender e implicarse activamente en la realidad en todos sus aspectos, y también es capaz de sorprendentes intuiciones. Dado que la IA no posee la riqueza de la corporeidad, la relacionalidad y la apertura del corazón humano a la verdad y al bien, sus capacidades, aunque parezcan infinitas, son incomparables con las capacidades humanas de captar la realidad. Se puede aprender tanto de una enfermedad, como de un abrazo de reconciliación e incluso de una simple puesta de sol. Tantas cosas que experimentamos como seres humanos nos abren nuevos horizontes y nos ofrecen la posibilidad de alcanzar una nueva sabiduría. Ningún dispositivo, que sólo funciona con datos, puede estar a la altura de estas y otras tantas experiencias presentes en nuestras vidas.

34. Establecer una equivalencia demasiado fuerte entre la inteligencia humana y la IA conlleva el riesgo de sucumbir a una visión funcionalista, según la cual las personas son evaluadas en función de las tareas que pueden realizar. Sin embargo, el valor de una persona no depende de la posesión de capacidades singulares, logros cognitivos y tecnológicos o éxito individual, sino de su dignidad intrínseca basada en haber sido creada a imagen de Dios[66]. Por lo tanto, dicha dignidad permanece intacta más allá de toda circunstancia, incluso en aquellos que son incapaces de ejercer sus capacidades, ya sea un feto, una persona en estado de inconsciencia o un anciano que sufre[67]. Ella está en la base de la tradición de los derechos humanos – y específicamente de aquellos que hoy son denominados los “neuroderechos” – que «constituyen un punto de convergencia importante para la búsqueda de un terreno común»[68] y que, por tanto, puede servir de guía ética fundamental en los debates sobre el desarrollo y el uso responsables de la IA.

35. A la luz de esto, como observa el Papa Francisco, «el uso mismo de la palabra “inteligencia”» en referencia a la IA «es engañoso»[69] y corre el riesgo de descuidar lo más valioso de la persona humana. Desde esta perspectiva, la IA no debe verse como *una forma artificial* de la inteligencia, sino como uno de sus *productos*[70].

IV. EL PAPEL DE LA ÉTICA PARA GUIAR EL DESARROLLO Y EL USO DE LA IA

36. Partiendo de estas consideraciones, cabe preguntarse cómo puede entenderse la IA dentro del designio de Dios. La actividad técnico-científica no tiene un carácter neutro, siendo una empresa *humana* que pone en cuestión las dimensiones humanísticas y culturales del ingenio humano[71].

37. Vista como fruto de las potencialidades inscritas en la inteligencia humana[72], la investigación científica y el desarrollo de habilidades técnicas forman parte de la «colaboración del hombre y de la mujer con Dios en el perfeccionamiento de la creación visible»[73]. Al mismo tiempo, todos los logros científicos y tecnológicos son, en última instancia, dones de Dios[74]. Por lo tanto, los seres humanos deben emplear siempre sus talentos con vistas al fin superior para el que Él se los ha concedido[75].

38. Podemos reconocer con gratitud como la tecnología ha «remediado innumerables males que dañaban y limitaban al ser humano»[76], y no podemos sino alegrarnos de ello. Sin embargo, no todas las innovaciones tecnológicas representan en sí mismas un auténtico progreso[77]. Por ello, la Iglesia se opone especialmente a aquellas aplicaciones que atentan contra la santidad de la vida o la dignidad de la persona[78]. Como cualquier otra empresa humana, el desarrollo tecnológico debe estar al servicio del individuo y contribuir a los esfuerzos para lograr «más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los problemas sociales», que «vale más que los progresos técnicos»[79]. La preocupación por las implicaciones éticas del desarrollo tecnológico es compartida no sólo en el seno de la Iglesia, sino también por científicos, estudiosos de la tecnología y asociaciones profesionales, que reclaman cada vez más una reflexión ética para orientar ese progreso de manera responsable.

39. Para responder a estos desafíos, hay que llamar la atención *sobre la importancia de la responsabilidad moral basada en la dignidad y la vocación de la persona*. Este principio es válido también para las cuestiones relativas a la IA. En este ámbito, la dimensión ética es primordial, ya que son las personas las que diseñan los sistemas y determinan para qué se utilizan[80]. Entre una máquina y un ser humano, sólo este último es verdaderamente un agente moral, es decir, un sujeto moralmente responsable que ejerce su libertad en sus decisiones y acepta las consecuencias de las mismas[81]; sólo el ser humano está en relación con la verdad y el bien, guiado por la conciencia moral que le llama a «amar y practicar el bien y que debe evitar el mal»[82], certificando «la autoridad de la verdad con referencia al Bien supremo por el cual la persona humana se siente atraída»[83]; sólo el ser humano puede ser lo suficientemente consciente de sí mismo como para

escuchar y seguir la voz de la conciencia, discerniendo con prudencia y buscando el bien posible en cada situación[84]. En realidad, esto también pertenece al ejercicio de la inteligencia por parte de la persona.

40. Como cualquier producto del ingenio humano, la IA también puede orientarse hacia fines positivos o negativos[85]. Cuando se utiliza de manera que respete la dignidad humana y promueva el bienestar de los individuos y las comunidades, puede contribuir favorablemente a la vocación humana. Sin embargo, como en todas las esferas en las que los seres humanos están llamados a tomar decisiones, la sombra del mal también se extiende aquí. Allí donde la libertad humana permite la posibilidad de elegir lo que es malo, la valoración moral de esta tecnología depende de cómo sea orientada y empleada.

41. Ahora bien, no son sólo los fines, sino también los medios empleados para alcanzarlos los que son éticamente significativos; también son importantes la visión global y la comprensión de la persona integrada en tales sistemas. Los productos tecnológicos reflejan la visión del mundo de sus creadores, propietarios, usuarios y reguladores[86], y con su poder «modelan el mundo y comprometen a las conciencias en el ámbito de los valores»[87]. A nivel social, algunos avances tecnológicos también podrían reforzar relaciones y dinámicas de poder que no se ajustan a una visión correcta de la persona y la sociedad.

42. Por eso, tanto los fines como los medios utilizados en una determinada aplicación de la IA, así como la visión global que encarna, deben evaluarse para garantizar que respetan la dignidad humana y promueven el bien común[88]. De hecho, como ha dicho el Papa Francisco, la «dignidad intrínseca de todo hombre y mujer» debe ser «el criterio clave para evaluar las tecnologías emergentes, que revelan su positividad ética en la medida en que contribuyen a manifestar esa dignidad y a incrementar su expresión, en todos los niveles de la vida humana»[89], incluida la esfera social y económica. En este sentido, la inteligencia humana desempeña un papel crucial no solo en el diseño y en la producción de la tecnología, sino también a la hora de orientar su uso en función del bien auténtico de la persona[90]. La responsabilidad de ejercer sabiamente esta gestión corresponde a cada nivel de la sociedad, bajo la guía del principio de subsidiariedad y de los demás principios de la Doctrina Social de la Iglesia.

Una ayuda a la libertad humana y a las decisiones

43. El compromiso de garantizar que *la IA defienda y promueva siempre el valor supremo de la dignidad de todo ser humano y la plenitud de su vocación* es un criterio de discernimiento que afecta a desarrolladores, propietarios, operadores

y reguladores, así como a los usuarios finales, y sigue siendo válido para cualquier empleo de la tecnología en todos los niveles de su uso.

44. Un análisis de las implicaciones de este principio, por tanto, podría comenzar tomando en consideración la importancia de la *responsabilidad moral*. Dado que una causalidad moral en sentido pleno sólo pertenece a los agentes *personales*, no a los artificiales, es de suma importancia poder identificar y definir quién es responsable de los procesos de IA, en particular de aquellos que incluyen posibilidades de aprendizaje, corrección y reprogramación. Si bien, por un lado, los métodos empíricos (*bottom-up*) y las redes neuronales muy profundas permiten a la IA resolver problemas complejos, por otro lado, dificultan la comprensión de los procesos que condujeron a tales soluciones. Esto complica la determinación de responsabilidades ya que, si una aplicación de IA produjera resultados no deseados, sería difícil determinar a qué persona atribuirlos. Para resolver este problema, hay que prestar atención a la naturaleza de los procesos de atribución de responsabilidad (*accountability*) en contextos complejos y altamente automatizados, en los que los resultados a menudo sólo son observables a medio o largo plazo. Por lo tanto, es importante que quienes tomen decisiones basándose en la IA se hagan responsables de ellas y que sea posible dar cuenta del uso de la IA en cada fase del proceso de toma de decisiones[91].

45. Además de determinar las responsabilidades, se deben establecer los fines que se asignan a los sistemas de IA. Aunque estos puedan utilizar mecanismos de aprendizaje autónomo no supervisado y a veces seguir caminos que no pueden reconstruirse, en última instancia persiguen objetivos que les han sido asignados por los humanos y se rigen por procesos establecidos por quienes los diseñaron y programaron. Esto representa un desafío, ya que, a medida que los modelos de IA son cada vez más capaces de aprendizaje independiente, puede reducirse de hecho la posibilidad de ejercer un control sobre ellos para garantizar que dichas aplicaciones estén al servicio de los fines humanos. Esto plantea el problema crítico de cómo garantizar que los sistemas de IA se ordenen para el bien de las personas y no contra ellas.

46. Si un uso ético de los sistemas de IA cuestiona, en primer lugar, a quienes los desarrollan, producen, gestionan y supervisan, también es compartida esta responsabilidad por los usuarios. En efecto, como observa el Papa Francisco, «lo que hace la máquina es una elección técnica entre varias posibilidades y se basa en criterios bien definidos o en inferencias estadísticas. El ser humano, en cambio, no sólo elige, sino que en su corazón es capaz de decidir»[92]. Quien utiliza la IA para realizar un trabajo y sigue los resultados crea un contexto en el que él,

en última instancia, es responsable del poder que ha delegado. Por lo tanto, en la medida en que la IA puede asistir a los seres humanos a tomar decisiones, los algoritmos que la guían deben ser fiables, seguros, lo suficientemente robustos como para manejar inconsistencias y transparentes en su funcionamiento para mitigar sesgos (*bias*) y efectos secundarios indeseados[93]. Los marcos normativos deben garantizar que todas las personas jurídicas puedan dar cuenta del uso de la IA y de todas sus consecuencias, con medidas adecuadas para salvaguardar la transparencia, la privacidad y la responsabilidad (*accountability*)[94]. Además, los usuarios deben tener cuidado de no depender excesivamente de la IA para sus decisiones, aumentando el ya alto grado de subordinación a la tecnología que caracteriza a la sociedad contemporánea.

47. La enseñanza moral y social de la Iglesia ayuda a proponer un uso de la IA que preserve la capacidad humana de acción. Las consideraciones relacionadas con la justicia, por ejemplo, deben abordar cuestiones como el fomento de dinámicas sociales justas, la defensa de la seguridad internacional y la promoción de la paz. Ejerciendo la prudencia, los individuos y las comunidades pueden discernir cómo utilizar la IA en beneficio de la humanidad, evitando al mismo tiempo aplicaciones que puedan menoscabar la dignidad humana o dañar el planeta. En este contexto, el concepto de “responsabilidad” debe entenderse no sólo en su sentido más estricto, sino «hacerse cargo del otro, y no solo [...] dar cuenta de aquello que se ha hecho»[95].

48. Por lo tanto, la IA, como cualquier tecnología, puede formar parte de una respuesta consciente y responsable a la vocación de la humanidad al bien. Sin embargo, como ya se ha dicho, debe ser dirigida por la inteligencia humana para alinearse con esa vocación, garantizando el respeto a la dignidad de la persona. Reconociendo esta «eminente dignidad», el Concilio Vaticano II afirma que «el orden social [...] y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona»[96]. A la luz de esto, el uso de la IA, como ha dicho el Papa Francisco, debe venir acompañado «de una ética basada en una visión del bien común, una ética de libertad, responsabilidad y fraternidad, capaz de favorecer el pleno desarrollo de las personas en relación con los demás y con la creación»[97].

V. CUESTIONES ESPECÍFICAS

49. Dentro de esta perspectiva general, a continuación, algunas observaciones ilustrarán cómo los argumentos expuestos pueden contribuir a orientar en situaciones concretas, de acuerdo con la «sabiduría del corazón» propuesta por Papa Francisco[98]. Aun no siendo exhaustiva, esta propuesta se ofrece al servicio

de un diálogo que busca identificar aquellas modalidades en las que la IA puede defender la dignidad humana y promover el bien común[99].

La IA y la sociedad

50. Como ha dicho el Papa Francisco «la dignidad intrínseca de cada persona y la fraternidad que nos vincula como miembros de una única familia humana, deben estar en la base del desarrollo de las nuevas tecnologías y servir como criterios indiscutibles para valorarlas antes de su uso»[100].

51. Considerada en esta óptica, la IA podría «introducir importantes innovaciones en la agricultura, la educación y la cultura, un mejoramiento del nivel de vida de enteras naciones y pueblos, el crecimiento de la fraternidad humana y de la amistad social», y por tanto ser «utilizada para promover el desarrollo humano integral»[101]. También podría ayudar a las organizaciones a identificar a las personas que se encuentran en estado de necesidad y a contrarrestar los casos de discriminación y marginación. De ésta y otras formas similares, la IA podría contribuir al desarrollo humano y al bien común[102].

52. Sin embargo, aunque la IA encierra muchas posibilidades para el bien, también puede obstaculizar o incluso oponerse al desarrollo humano y al bien común. El Papa Francisco ha observado que «los datos disponibles hasta ahora parezcan sugerir que las tecnologías digitales han servido para aumentar las desigualdades en el mundo. No sólo las diferencias de riqueza material, que son importantes, sino también las diferencias de acceso a la influencia política y social»[103]. En este sentido, la IA podría usarse para prolongar las situaciones de marginación y discriminación, para crear nuevas formas de pobreza, para agrandar la "brecha digital" y agravar las desigualdades sociales[104].

53. Además, el hecho de que, actualmente, la mayor parte del poder sobre las principales aplicaciones de la IA esté concentrado en manos de unas pocas y poderosas empresas plantea importantes problemas éticos. Para agravar este problema está también la naturaleza inherente de los sistemas de IA, en los que ningún individuo puede tener una supervisión completa de los vastos y complejos conjuntos de datos utilizados para el cálculo. Esta falta de una responsabilidad (*accountability*) bien definida produce el riesgo que la IA pueda ser manipulada para ganancias personales o empresariales, o para orientar la opinión pública hacia los intereses de un sector. Tales entidades, motivadas por sus propios intereses, poseen la capacidad de ejercer «formas de control tan sutiles como invasivas, creando mecanismos de manipulación de las conciencias y del proceso democrático»[105].

54. Además de esto, existe el riesgo de que la IA se utilice para promover lo que el Papa Francisco ha llamado «paradigma tecnocrático», que tiende a resolver todos los problemas del mundo sólo con medios tecnológicos[106]. Según este paradigma, la dignidad humana y la fraternidad, a menudo, se dejan de lado en nombre de la eficacia, «como si la realidad, el bien y la verdad brotaran espontáneamente del mismo poder tecnológico y económico»[107]. Por el contrario, la dignidad humana y el bien común nunca deben abandonarse en nombre de la eficacia[108], mediante «los desarrollos tecnológicos que no llevan a una mejora de la calidad de vida de toda la humanidad, sino que, por el contrario, agravan las desigualdades y los conflictos, no podrán ser considerados un verdadero progreso»[109]. Más bien, la IA debe ponerse «al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral»[110].

55. Para alcanzar este objetivo es necesaria una reflexión más profunda sobre la relación entre autonomía y responsabilidad, ya que una mayor autonomía conlleva una mayor responsabilidad de cada persona en los diversos aspectos de la vida en común. Para los cristianos, el fundamento de esta responsabilidad es el reconocimiento de que toda capacidad humana, incluida la autonomía de la persona, procede de Dios y está destinada a ser puesta al servicio de los demás[111]. Por lo tanto, en lugar de perseguir únicamente objetivos económicos o tecnológicos, la IA debe utilizarse en favor del «bien común de toda la familia humana», es decir del conjunto «de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección»[112].

La IA y las relaciones humanas

56. El Concilio Vaticano II afirma que el ser humano es por «su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás»[113]. Esta convicción subraya que la vida en sociedad pertenece a la naturaleza y a la vocación de la persona[114]. Como seres sociales, los seres humanos buscan relaciones que impliquen el intercambio recíproco y la búsqueda de la verdad, «unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado, para ayudarse mutuamente en la búsqueda de la verdad»[115].

57. Esta búsqueda, junto con otros aspectos de la comunicación humana, presupone el encuentro y intercambio mutuo entre personas que llevan dentro la impronta de las propias historias, de los propios pensamientos, convicciones y relaciones. Tampoco podemos olvidar que la inteligencia humana es una realidad múltiple, plural y compleja: individual y social; racional y afectiva; conceptual y simbólica. El Papa Francisco pone en evidencia esta dinámica, señalando como

«podemos buscar juntos la verdad en el diálogo, en la conversación reposada o en la discusión apasionada. Es un camino perseverante, hecho también de silencios y de sufrimientos, capaz de recoger con paciencia la larga experiencia de las personas y de los pueblos. [...] El problema es que un camino de fraternidad, local y universal, sólo puede ser recorrido por espíritus libres y dispuestos a encuentros reales»[116].

58. Es en este contexto, donde se pueden considerar los desafíos puestos por la IA a las relaciones. Al igual que otros medios tecnológicos, la IA tiene la capacidad de favorecer las conexiones dentro de la familia humana. Sin embargo, la IA también podría obstaculizar un verdadero encuentro con la realidad y, en definitiva, llevar a las personas a «una profunda y melancólica insatisfacción en las relaciones interpersonales, o un dañino aislamiento»[117]. Las auténticas relaciones humanas, por el contrario, requieren la riqueza humana de saber estar con los demás, compartiendo su dolor, sus exigencias y su alegría[118]. Dado que la inteligencia humana también se expresa y enriquece a través de formas interpersonales y encarnadas, los encuentros auténticos y espontáneos con los demás son indispensables para comprometerse con la realidad en su totalidad.

59. Porque «la verdadera sabiduría supone el encuentro con la realidad»[119], los progresos de la IA lanzan un desafío posterior: dado que es capaz de imitar con eficacia los trabajos de la inteligencia humana, ya no se puede dar por sentado si se está interactuando con un ser humano o con una máquina. Aunque la IA "generativa" es capaz de producir texto, voz, imágenes y otros *output* avanzados que suelen ser obra de seres humanos, hay que considerarla como lo que es: una herramienta, no una persona[120]. Esta distinción se ve a menudo oscurecida por el lenguaje utilizado por los profesionales, que tiende a antropomorfizar la IA y difumina así la línea que separa lo humano de lo artificial.

60. La antropomorfización de la IA plantea problemas particulares para el crecimiento de los niños, que pueden sentirse alentados a desarrollar patrones de interacción que entiendan las relaciones humanas de forma utilitaria, como es el caso de los *chatbots*. Tales enfoques corren el riesgo de inducir a los más jóvenes a percibir a los profesores como dispensadores de información y no como maestros que les guían y apoyan en su crecimiento intelectual y moral. Las relaciones auténticas, arraigadas en la empatía y en un compromiso leal con el bien del otro, son esenciales e insustituibles para fomentar el pleno desarrollo de la persona. Relaciones genuinas, enraizadas en la empatía y con un compromiso leal por el bien del otro, son esenciales e insustituibles para favorecer el pleno desarrollo de la persona.

61. En este contexto, es importante aclarar – aunque con frecuencia se recurre a una terminología antropomórfica – que ninguna aplicación de la IA es capaz de sentir de verdad empatía. Las emociones no se pueden reducir a expresiones faciales o frases generadas en respuesta a las peticiones del usuario; en cambio, las emociones se entienden en el modo como una persona, en su totalidad, se relaciona con el mundo y con su propia vida, con el cuerpo que juega un papel central. La empatía requiere la capacidad de escuchar, de reconocer la irreductible singularidad del otro, de acoger su alteridad y, también, de comprender el significado de sus silencios[121]. En contraste con la esfera de los juicios analíticos, donde predomina la IA, la verdadera empatía existe en la esfera relacional. Pone en tela de juicio la percepción y la apropiación de la experiencia del otro, al tiempo que mantiene la distinción de cada individuo[122]. Aunque la IA puede simular respuestas empáticas, los sistemas artificiales no pueden reproducir la naturaleza personal y relacional de la empatía genuina[123].

62. Por lo tanto, siempre se debería evitar representar, en modo equivocado, a la IA como una persona, y hacerlo con fines fraudulentos constituye una grave violación ética que podría erosionar la confianza social. Del mismo modo, utilizar la IA para engañar en otros contextos –como la educación o las relaciones humanas, incluida la esfera de la sexualidad– debe considerarse inmoral y requiere una cuidadosa vigilancia para prevenir posibles daños, mantener la transparencia y garantizar la dignidad de todos[124].

63. En un mundo siempre más individualista, algunos recurren a la IA en busca de relaciones humanas profundas, de simple compañía o incluso de relaciones afectivas. Sin embargo, aun reconociendo que los seres humanos están hechos para experimentar relaciones auténticas, hay que reiterar que la IA solo puede simularlas. Estas relaciones con otros seres humanos son parte integrante del modo como una persona humana crece hasta convertirse en lo que está destinada a ser. Por tanto, si la IA es usada para favorecer contactos genuinos entre las personas, puede contribuir positivamente a la plena realización de la persona; por el contrario, si en lugar de esas relaciones y de la vinculación con Dios se sustituyen las relaciones por los medios tecnológicos, corremos el riesgo de sustituir la auténtica relacionalidad por un simulacro sin vida (cf. *Sal* 160,20; *Rm* 1,22-23). En lugar de replegarnos en mundos artificiales, estamos llamados a implicarnos de manera seria y comprometida con la realidad, hasta el punto de identificarnos con los pobres y los que sufren, para consolar a quien está en el dolor y crear lazos de comunión con todos.

IA, economía y trabajo

64. Dada su naturaleza transversal, la IA también encuentra una creciente aplicación en los sistemas económico-financieros. En la actualidad, las mayores inversiones se observan, además de en el sector tecnológico, en los de la energía, las finanzas y los medios de comunicación, con especial referencia a las áreas de marketing y ventas, logística, innovación tecnológica, *compliance* y gestión de riesgos. De la aplicación en estos ámbitos emerge la naturaleza ambivalente de la IA, como fuente de enormes oportunidades pero también de profundos riesgos. Una primera crítica real se deriva de la posibilidad de que, debido a la concentración de la oferta en unas pocas empresas, sean éstas las únicas que se beneficien del valor creado por la IA y no las empresas en las que se utiliza.

65. Por otra parte, en el ámbito económico-financiero, hay aspectos más generales sobre los que la IA puede producir efectos que deben evaluarse cuidadosamente, vinculados sobre todo a la interacción entre la realidad concreta y el mundo digital. Un primer punto a considerar se refiere a la coexistencia de instituciones económicas y financieras que se presentan en un contexto determinado bajo formas diferentes y alternativas. Se trata de un factor a promover, ya que podría traer consigo beneficios en términos de apoyo a la economía real, favoreciendo su desarrollo y estabilidad, especialmente en tiempos de crisis. Sin embargo, hay que subrayar que las realidades digitales, al estar libres de limitaciones espaciales, tienden a ser más homogéneas e impersonales en comparación con una comunidad ligada a un lugar concreto y a una historia concreta, con una trayectoria común caracterizada por valores y esperanzas compartidos, pero también por desacuerdos y divergencias inevitables. Esta diversidad es un recurso innegable para la vida económica de una comunidad. Entregar la economía y las finanzas por completo en manos de la tecnología digital significaría reducir esta variedad y riqueza, de modo que muchas soluciones a los problemas económicos, accesibles a través de un diálogo natural entre las partes implicadas, podrían dejar de ser viables en un mundo dominado por procedimientos y proximidades sólo aparentes.

66. Otro ámbito en el que el impacto de la IA ya se deja sentir profundamente es el mundo del trabajo. Como en muchos otros ámbitos, está provocando transformaciones sustanciales en muchas profesiones con efectos diversos. Por un lado, la IA tiene el potencial de aumentar las competencias y la productividad, ofreciendo la posibilidad de crear puestos de trabajo, permitiendo a los trabajadores concentrarse en tareas más innovadoras y abriendo nuevos horizontes a la creatividad y la inventiva.

67. Sin embargo, mientras la IA promete impulsar la productividad haciéndose cargo de tareas ordinarias, a menudo los trabajadores se ven obligados a adaptarse a la velocidad y las exigencias de las máquinas, en lugar de que éstas últimas estén diseñadas para ayudar a quienes trabajan. Así, contrariamente a los beneficios anunciados de la IA, los enfoques actuales de la tecnología pueden, paradójicamente, *desespecializar* a los trabajadores, someterlos a una vigilancia automatizada y relegarlos a tareas rígidas y repetitivas. La necesidad de seguir el ritmo de la tecnología puede erosionar el sentido de la propia capacidad de obrar de los trabajadores y ahogar las capacidades innovadoras que están llamados a aportar en su trabajo[125].

68. La IA está eliminando la necesidad de ciertas tareas que antes realizaban los seres humanos. Si se utiliza para sustituir a los trabajadores humanos en lugar de acompañarlos, existe «el riesgo sustancial de un beneficio desproporcionado para unos pocos a costa del empobrecimiento de muchos»[126]. Además, a medida que la IA se hace más poderosa, también existe el peligro asociado de que el trabajo pierda su valor en el sistema económico. Esta es la consecuencia lógica del paradigma tecnocrático: el mundo de una humanidad supeditada a la eficacia, en el que, en última instancia, hay que recortar el coste de esa humanidad. En cambio, las vidas humanas son preciosas en sí mismas, más allá de su rendimiento económico. El Papa Francisco constata que, como consecuencia de este paradigma, hoy en día «no parece tener sentido invertir para que los lentos, débiles o menos dotados puedan abrirse camino en la vida»[127]. Y debemos concluir con él que «no podemos permitir que una herramienta tan poderosa e indispensable como la inteligencia artificial refuerce tal paradigma, sino que más bien debemos hacer de la inteligencia artificial un baluarte precisamente contra su expansión»[128].

69. Por esto, esta bien recordar siempre que «el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario»[129]. Por lo tanto, el trabajo humano debe estar no sólo al servicio del beneficio, sino «del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas»[130]. En este contexto, la Iglesia reconoce cómo el trabajo es «no sólo [...] un modo de ganarse el pan», sino también «una dimensión irrenunciable de la vida social» y «un cauce para el crecimiento personal, para establecer relaciones sanas, para expresarse a sí mismo, para compartir dones, para sentirse corresponsable en el perfeccionamiento del mundo, y en definitiva para vivir como pueblo»[131].

70. Porque el trabajo es «parte del sentido de la vida en esta tierra, camino de maduración, de desarrollo humano y de realización personal», «no debe buscarse

que el progreso tecnológico reemplace cada vez más el trabajo humano, con lo cual la humanidad se dañaría a sí misma»[132], más bien, hay que esforzarse por promoverla. Desde este punto de vista, la IA debe ayudar al juicio humano y no sustituirlo, del mismo modo que nunca debe degradar la creatividad ni reducir a los trabajadores a meros «engranajes de una máquina». Por tanto, «el respeto de la dignidad de los trabajadores y la importancia de la ocupación para el bienestar económico de las personas, las familias y las sociedades, la seguridad de los empleos y la equidad de los salarios deberían constituir una gran prioridad para la comunidad internacional, a medida que estas formas de tecnología se van introduciendo cada vez más en los lugares de trabajo»[133].

La IA y la sanidad

71. En cuanto partícipes de la obra sanadora de Dios, los operadores sanitarios tienen la vocación y la responsabilidad de ser «custodios y servidores de la vida humana»[134]. Por eso, la profesión sanitaria tiene una «intrínseca e imprescindible dimensión ética», tal y como reconoce el Juramento Hipocrático, que exige a los médicos y profesionales sanitarios que se comprometan a «respetar absolutamente la vida humana y su carácter sagrado»[135]. Este compromiso, con el ejemplo del Buen Samaritano, debe desarrollarse por hombres y mujeres «que no dejan que se erija una sociedad de exclusión, sino que se hacen prójimos y levantan y rehabilitan al caído, para que el bien sea común»[136].

72. Considerada en esta óptica, la IA parece tener un enorme potencial en diversas aplicaciones del ámbito médico, por ejemplo, para ayudar en la actividad diagnóstica de los profesionales sanitarios, facilitando la relación entre pacientes y personal médico, ofreciendo nuevos tratamientos y ampliando el acceso a una atención de calidad incluso para quienes sufren situaciones de aislamiento o de marginalidad. De este modo, la tecnología podría mejorar la «cercanía llena de compasión y de ternura»[137] del personal sanitario hacia los enfermos y los que sufren.

73. Sin embargo, si la IA se utilizara no para mejorar, sino para sustituir por completo la relación entre pacientes y profesionales sanitarios, dejando que los primeros interactuasen con una máquina en lugar de con un ser humano, se verificaría la reducción de una estructura relacional humana muy importante en un sistema centralizado, impersonal y desigual. En lugar de fomentar la solidaridad con los enfermos y los que sufren, estas aplicaciones de IA correrían el riesgo de agravar la soledad que suele acompañar a la enfermedad, sobre todo en el contexto de una cultura en la que «no se considera ya a las personas como un valor primario que hay que respetar y amparar»[138]. Un tal uso de estos sistemas

no sería conforme con el respeto de la dignidad de la persona y la solidaridad con los que sufren.

74. La responsabilidad por el bienestar del paciente y las decisiones relacionadas que afectan a su vida constituyen el núcleo de la profesión sanitaria. Esta responsabilidad exige que el personal médico ejerza toda su capacidad e inteligencia para poner en práctica decisiones ponderadas y éticamente motivadas con respecto a las personas confiadas a su cuidado, respetando siempre la dignidad inviolable del paciente y el principio del consentimiento informado. En consecuencia, las decisiones relativas al tratamiento de los pacientes y la carga de responsabilidad asociada deben permanecer siempre en manos de las personas y nunca delegarse en la IA[139].

75. Además de esto, el uso de la IA para determinar quién debe recibir tratamiento, basándose principalmente en criterios económicos o de eficacia, es un caso especialmente problemático de "paradigma tecnocrático" que debe rechazarse[140]. De hecho, «optimizar los recursos significa usarlos de manera ética y solidaria y no penalizar a los más frágiles»[141]; por no mencionar que, en este ámbito, dichos instrumentos están expuestos «a formas de prejuicio y discriminación. Los errores sistémicos pueden multiplicarse fácilmente, produciendo no sólo injusticias en casos concretos sino también, por efecto dominó, auténticas formas de desigualdad social»[142].

76. Además, la integración de la IA en la atención sanitaria también plantea el riesgo de amplificar otras desigualdades ya existentes en el acceso a la atención. Dado que la atención sanitaria se centra cada vez más en la prevención y en los enfoques basados en el estilo de vida, puede darse el caso de que las soluciones impulsadas por la IA puedan involuntariamente favorecer a las poblaciones más acomodadas, que ya disfrutaban de un mayor acceso a los recursos médicos y a una nutrición de calidad. Esta tendencia corre el riesgo de reforzar el modelo de una "medicina para ricos", en la que las personas provistas de medios económicos se benefician de instrumentos avanzados de prevención y de información médica personalizada, mientras que a otros les cuesta acceder incluso a los servicios básicos. Por lo tanto, se necesitan marcos de gestión equitativos para garantizar que el uso de la IA en la atención sanitaria no agrave las desigualdades existentes, sino que esté al servicio del bien común.

IA y educación

77. Mantienen una plena actualidad las palabras del Concilio Vaticano II: «a verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su

fin último y al bien de las varias sociedades, de las que el hombre es miembro»[143]. De ello se deduce que la educación «no es nunca un simple proceso de transmisión de conocimientos y de habilidades intelectuales, sino que pretende contribuir a la formación integral de la persona en sus diversas dimensiones (intelectual, cultural, espiritual...) incluyendo, por ejemplo, la vida comunitaria y las relaciones vividas en el seno de la comunidad académica»[144], en el respeto a la naturaleza y la dignidad de la persona humana.

78. Este enfoque implica un compromiso a formar la mente, pero siempre como parte del desarrollo integral de la persona: «Tenemos que romper ese imaginario sobre la educación, según el cual educar es llenar la cabeza de ideas. Así educamos autómatas, macrocéfalos, no personas. Educar es arriesgarse en la tensión entre la cabeza, el corazón y las manos»[145].

79. En el centro de este trabajo de formación de la persona humana integral está la relación indispensable entre maestro y alumno. Los profesores no se limitan a transmitir conocimientos, sino que son también modelos de las principales cualidades humanas e inspiradores de la alegría del descubrimiento[146]. Su presencia motiva a los alumnos tanto por los contenidos que imparten como por la atención que muestran hacia ellos. Este vínculo favorece la confianza, la comprensión recíproca y la capacidad de abordar la dignidad única y el potencial de cada individuo. En el alumno, esto puede generar un auténtico deseo de crecer. La presencia física del maestro crea una dinámica relacional que la IA no puede replicar, una dinámica que profundiza el compromiso y nutre el desarrollo integral del alumno.

80. En este contexto, la IA presenta tanto oportunidades como desafíos. Si se utiliza con prudencia, dentro de una auténtica relación entre maestro y alumno y ordenada a los auténticos fines de la educación, puede convertirse en un valioso recurso educativo, mejorando el acceso a la educación y ofreciendo un apoyo personalizado y un *feedback* inmediato por parte los alumnos. Estas ventajas podrían mejorar la experiencia de aprendizaje, sobre todo en los casos en que sea necesaria una atención especial individualizada o cuando los recursos educativos sean escasos.

81. Por otra parte, una tarea esencial de la educación es formar «el intelecto para razonar bien en todas las materias, para proyectarse hacia la verdad y aferrarla»[147], ayudando al «lenguaje de la cabeza» a crecer en armonía con el «lenguaje del corazón» y el «lenguaje de las manos»[148]. Esto es aún más vital en una época marcada por la tecnología, en la que «no se trata solamente de "usar" instrumentos de comunicación, sino de vivir en una cultura ampliamente

digitalizada, que afecta de modo muy profundo la noción de tiempo y de espacio, la percepción de uno mismo, de los demás y del mundo, el modo de comunicar, de aprender, de informarse, de entrar en relación con los demás»[149]. Sin embargo, en lugar de promover «un intelecto culto» que «lleva consigo poder y gracia en cada trabajo y ocupación que emprende»[150], el uso extensivo de la IA en la educación podría provocar una creciente dependencia de los estudiantes con respecto a la tecnología, lo que bloquearía su capacidad para realizar determinadas actividades de forma autónoma y agravaría su dependencia de las pantallas[151].

82. Además, mientras que algunos sistemas de IA han sido pensados específicamente para ayudar a las personas a desarrollar sus propias capacidades de pensamiento crítico y de resolución de problemas, muchos otros programas se limitan a proporcionar respuestas en lugar de incitar a los estudiantes a encontrarlas por sí mismos o a escribir textos por sí mismos[152]. En lugar de entrenar a los jóvenes para acumular información y dar respuestas rápidas, la educación debería «promover libertades responsables, que opten en las encrucijadas con sentido e inteligencia»[153]. A partir de esto, «la educación en el uso de formas de inteligencia artificial debería centrarse sobre todo en promover el pensamiento crítico. Es necesario que los usuarios de todas las edades, pero sobre todo los jóvenes, desarrollen una capacidad de discernimiento en el uso de datos y de contenidos obtenidos en la web o producidos por sistemas de inteligencia artificial. Las escuelas, las universidades y las sociedades científicas están llamadas a ayudar a los estudiantes y a los profesionales a hacer propios los aspectos sociales y éticos del desarrollo y el uso de la tecnología»[154].

83. Como recordaba san Juan Pablo II, «en el mundo de hoy, caracterizado por unos progresos tan rápidos en la ciencia y en la tecnología, las tareas de la Universidad Católica asumen una importancia y una urgencia cada vez mayores»[155]. En particular, se exhorta a las Universidades Católicas a hacerse presentes como grandes laboratorios de esperanza en esta encrucijada de la historia. En clave inter y transdisciplinar, ejerciten «con sabiduría y creatividad»[156], una investigación precisa sobre este fenómeno; contribuyendo a poner de manifiesto las potencialidades saludables en los diversos campos de la ciencia y de la realidad; guiándolos siempre hacia aplicaciones que sean éticamente cualificadas, claramente al servicio de la cohesión de nuestra sociedad y del bien común; alcanzando nuevas fronteras del diálogo entre la Fe y la Razón.

84. Además, se sabe que los actuales programas de IA pueden proporcionar información distorsionada o artefactual, lo que lleva a los estudiantes a basarse en contenidos inexactos. «De este modo, no sólo se corre el riesgo de legitimar la

difusión de noticias falsas y robustecer la ventaja de una cultura dominante, sino de minar también el proceso educativo en ciernes (*in nuce*)»[157]. Con el tiempo, la distinción entre usos apropiados e inapropiados de dicha tecnología, tanto en la educación como en la investigación, podría ser más clara. Al mismo tiempo, un principio rector decisivo es que el uso de la IA debe ser siempre transparente y nunca ambiguo.

IA, desinformación, deepfake y abusos

85. La IA es también un apoyo para la dignidad de la persona humana cuando se utiliza como ayuda para comprender hechos complejos o como guía hacia recursos válidos en la búsqueda de la verdad[158].

86. Sin embargo, también existe el grave riesgo de que la IA genere contenidos manipulados e informaciones falsas que, al ser muy difícil de distinguir de los datos reales, pueden inducir fácilmente al engaño. Esto puede ocurrir accidentalmente, como en el caso de la “alucinación” de la IA, que se produce cuando un sistema generativo produce contenidos que parecen reflejar la realidad pero que no son verídicos. Aunque es difícil gestionar este fenómeno, ya que la generación de información que imita la producida por los humanos es una de las principales características de la IA, representa un desafío mantener bajo control estos riesgos. Las consecuencias de tales aberraciones e informaciones falsas pueden ser muy graves. Por ello, todos los que producen y utilizan la IA deben comprometerse con la veracidad y exactitud de las informaciones elaboradas por tales sistemas y difundidas al público.

87. Si, por un lado, la IA tiene el potencial latente de generar contenidos ficticios, por otro lado, existe el problema aún más preocupante de su uso intencionado para la manipulación. Esto puede ocurrir, por ejemplo, cuando un operador humano o una organización genera intencionadamente y difunde informaciones, como *deepfakes* de imágenes, de vídeos y de audio, para engañar o perjudicar. Un *deepfake* es una representación falsa de una persona que ha sido modificada o generada por un algoritmo de IA. El peligro que entrañan las *deepfake* es especialmente evidente cuando se utilizan para atacar o perjudicar a alguien: aunque las imágenes o los vídeos puedan ser artificiales en sí mismos, los daños que causan son reales, y dejan «profundas cicatrices en el corazón de quienes lo sufren», que se sienten «heridos en su dignidad humana»[159].

88. En general, al distorsionar «la relación con los demás y la realidad»[160], los productos audiovisuales falsificados generados por IA pueden socavar progresivamente los cimientos de la sociedad. Esto requiere una regulación

cuidadosa, ya que la desinformación, especialmente a través de medios controlados o influenciados por la IA, puede propagarse involuntariamente, alimentando la polarización política y el descontento social. De hecho, cuando la sociedad se vuelve indiferente a la verdad, diversos grupos construyen sus propias versiones de los "hechos", con lo que la «conexiones mutuas y las interdependencias»[161], que están en la base del vivir social, se debilitan. Porque las *deepfake* inducen a poner todo en duda y los contenidos falsos generados por la IA erosionan la confianza en lo que se ve y se oye, la polarización y el conflicto no harán sino crecer. Un engaño tan generalizado no es un problema secundario: golpea el corazón de la humanidad, demoliendo esa confianza fundamental sobre la que se construyen las sociedades.[162].

89. Combatir las falsificaciones alimentadas por la IA no es sólo trabajo de los expertos en la materia, sino que requiere los esfuerzos de todas las personas de buena voluntad. «Si la tecnología ha de estar al servicio de la dignidad humana y no perjudicarla, y si ha de promover la paz en lugar de la violencia, la comunidad humana debe ser proactiva a la hora de abordar estas tendencias respetando la dignidad humana y promover el bien»[163]. Quienes produzcan y compartan material generado por IA deben tener siempre cuidado de comprobar la veracidad de lo que difunden y, en cualquier caso, deberían «evitar compartir palabras e imágenes degradantes para el ser humano, y excluir por tanto lo que alimenta el odio y la intolerancia, envilece la belleza y la intimidad de la sexualidad humana, o lo que explota a los débiles e indefensos»[164]. Esto requiere una prudencia constante y un cuidadoso discernimiento por parte de cada usuario respecto a su actividad en las redes[165].

IA, privacidad y control

90. Los seres humanos son intrínsecamente relacionales, por lo que los datos que cada persona crea en el mundo digital pueden considerarse una expresión objetivada de esa naturaleza relacional. En efecto, los datos no se limitan a transmitir informaciones, sino que vehiculan también un conocimiento personal y relacional que, en un contexto cada vez más digitalizado, pueden convertirse en un poder sobre el individuo. Además, mientras que algunos tipos de datos pueden referirse a aspectos públicos de la vida de una persona, otros pueden llegar a tocar su intimidad, tal vez incluso su conciencia. En definitiva, la privacidad desempeña un papel fundamental a la hora de proteger los límites de la vida interior de las personas y garantizar su libertad para relacionarse, expresarse y tomar decisiones sin estar indebidamente controladas. Esta protección también está vinculada a la

defensa de la libertad religiosa, ya que la vigilancia digital también puede utilizarse para ejercer un control sobre la vida de los creyentes y la expresión de su fe.

91. Conviene abordar la cuestión de la privacidad a partir de la preocupación por una legítima libertad y la inalienable dignidad de la persona más allá de toda circunstancia[166]. En este sentido, el Concilio Vaticano II incluyó el derecho «a la protección de la vida privada» entre los derechos fundamentales

«para vivir una vida verdaderamente humana» que debería ser el mismo a todas las personas, en virtud de su «excelsa dignidad»[167]. La Iglesia, además, afirmó el derecho al respeto legítimo de la vida privada en el contexto del derecho de la persona a una buena reputación, a la defensa de su integridad física y mental y a no sufrir violaciones e intrusiones indebidas[168]: todos son elementos relacionados con el debido respeto a la dignidad intrínseca a la persona humana[169].

92. Los avances en la elaboración y el análisis de datos que posibilita la IA permiten detectar patrones en el comportamiento y el pensamiento de una persona incluso a partir de una cantidad mínima de informaciones, lo que hace aún más necesaria la privacidad de los datos como salvaguardia de la dignidad y la naturaleza relacional de la persona humana. Como observó el Papa Francisco, «mientras se desarrollan actitudes cerradas e intolerantes que nos clausuran ante los otros, se acortan o desaparecen las distancias hasta el punto de que deja de existir el derecho a la intimidad. Todo se convierte en una especie de espectáculo que puede ser espiado, vigilado, y la vida se expone a un control constante»[170].

93. Aunque puedan existir formas legítimas y correctas de utilizar la IA en conformidad con la dignidad humana y el bien común, no es justificable su uso con fines de control para la explotación, para restringir la libertad de las personas o para beneficiar a unos pocos a expensas de muchos. El riesgo de un exceso de vigilancia debe ser supervisado por organismos de control adecuados, con el fin de garantizar la transparencia y la responsabilidad pública. Los responsables de dicha vigilancia nunca deberían exceder su autoridad, que siempre debe estar a favor de la dignidad y la libertad de cada persona como base esencial de una sociedad justa y a medida del hombre.

94. De hecho, «el respeto fundamental por la dignidad humana postula rechazar que la singularidad de la persona sea identificada con un conjunto de datos»[171]. Esto se aplica especialmente a los usos de la IA relacionados con la evaluación de individuos o grupos sobre la base de su comportamiento, características o historial, una práctica conocida como “crédito social” (*social scoring*): «En los procesos de toma de decisiones sociales y económicas, debemos ser cautos a la hora de confiar

juicios a algoritmos que procesan datos recogidos, a menudo subrepticamente, sobre las personas y sus características y comportamientos pasados. Esos datos pueden estar contaminados por prejuicios sociales e ideas preconcebidas. Sobre todo, porque el comportamiento pasado de un individuo no debe utilizarse para negarle la oportunidad de cambiar, crecer y contribuir a la sociedad. No podemos permitir que los algoritmos limiten o condicionen el respeto a la dignidad humana, ni que excluyan la compasión, la misericordia, el perdón y, sobre todo, la apertura a la esperanza de cambio en el individuo»[172].

La IA y la protección de la casa común

95. La IA tiene numerosas y prometedoras aplicaciones para mejorar nuestra relación con la casa común que nos acoge, como la creación de modelos para la previsión de eventos climáticos extremos, proponer soluciones de ingeniería para reducir su impacto, la gestión de operaciones de socorro y la predicción de los movimientos de población[173]. Además, la IA puede apoyar la agricultura sostenible, optimizar el consumo de energía y proporcionar sistemas de alerta temprana para emergencias de salud pública. Todos estos avances podrían aumentar la capacidad de recuperación ante los desafíos relacionados con el clima y promover un desarrollo más sostenible.

96. Al mismo tiempo, los modelos actuales de IA y el sistema de *hardware* que los sustenta requieren grandes cantidades de energía y agua y contribuyen significativamente a las emisiones de CO₂, además de consumir recursos de manera intensiva. Esta realidad queda a menudo oculta por la forma en que esta tecnología se presenta en el imaginario popular, donde palabras como "nube" (*cloud*)[174] puede dar la impresión de que los datos se almacenan y procesan en un dominio etéreo, separado del mundo físico. En cambio, *la nube* no es un dominio etéreo separado del mundo físico, sino que, como cualquier dispositivo informático, necesita máquinas, cables y energía. Lo mismo ocurre con la tecnología a la base de la IA. A medida que estos sistemas crecen en complejidad, especialmente los grandes modelos lingüísticos (*Large Language Models*, LLM), estos requieren conjuntos de datos cada vez mayores, mayor potencia computacional e imponentes infraestructuras de almacenamiento (*storage*) de datos. Teniendo en cuenta el elevado coste que estas tecnologías suponen para el medio ambiente, el desarrollo de soluciones sostenibles es vital para reducir su impacto en la "casa común".

97. Por eso, como enseña el Papa Francisco, es importante «encontrar soluciones no sólo en la técnica sino en un cambio del ser humano»[175]. Además, una concepción correcta de la creación sabe reconocer que el valor de todas las cosas creadas no puede reducirse a la mera utilidad. Por tanto, una gestión plenamente

humana de la tierra rechaza el antropocentrismo distorsionado del paradigma tecnocrático, que pretende «extraer todo lo posible» de la naturaleza[176], y del «mito del progreso», según el cual

«los problemas ecológicos se resolverán simplemente con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios de fondo»[177]. Esta mentalidad debe dar paso a una visión más holística que respete el orden de la creación y promueva el bien integral de la persona humana, sin descuidar la salvaguardia de «nuestra casa común»[178].

La IA y la guerra

98. El Concilio Vaticano II y el posterior magisterio pontificio han sostenido con vigor que la paz no es la mera ausencia de guerra y no se limita al mantenimiento de un equilibrio de poder entre adversarios. Por el contrario, en palabras de San Agustín, la paz es «la tranquilidad del orden»[179]. En efecto, la paz no puede alcanzarse sin la protección de los bienes de las personas, la libre comunicación, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos y la práctica asidua de la fraternidad. La paz es obra de la justicia y efecto de la caridad y no puede alcanzarse sólo mediante la fuerza o la mera ausencia de guerra, sino que debe construirse ante todo mediante una diplomacia paciente, la promoción activa de la justicia, la solidaridad, el desarrollo humano integral y el respeto de la dignidad de todas las personas[180]. De este modo, nunca debe permitirse que los instrumentos destinados a mantener una cierta paz se utilicen con fines de injusticia, violencia u opresión, sino que deben estar siempre subordinados al «firme propósito de respetar a los demás hombres y pueblos, así como su dignidad, y el apasionado ejercicio de la fraternidad»[181].

99. Aunque las capacidades analíticas de la IA podrían utilizarse para ayudar a las naciones a buscar la paz y garantizar la seguridad, el «uso bélico de la inteligencia artificial» puede ser muy problemático. El Papa Francisco ha observado que «la posibilidad de conducir operaciones militares por medio de sistemas de control remoto ha llevado a una percepción menor de la devastación que estos han causado y de la responsabilidad en su uso, contribuyendo a un acercamiento aún más frío y distante a la inmensa tragedia de la guerra»[182]. Además, la facilidad con la que las armas, convertidas en autónomas, hacen más viable la guerra va en contra del principio mismo de la guerra como último recurso en casos de legítima defensa[183], aumentando los recursos bélicos mucho más allá del alcance del control humano y acelerando una carrera armamentística desestabilizadora con consecuencias devastadoras para los derechos humanos[184].

100. En particular, los sistemas de armas autónomas letales, capaces de identificar y atacar objetivos sin intervención humana directa, son «gran motivo de preocupación ética», porque carecen de «la exclusiva capacidad humana de juicio moral y de decisión ética»[185]. Por estos motivos, el Papa Francisco ha invitado con urgencia a repensar el desarrollo de tales armas para prohibir su uso, «empezando desde ya por un compromiso efectivo y concreto para introducir un control humano cada vez mayor y significativo. Ninguna máquina debería elegir jamás poner fin a la vida de un ser humano»[186].

101. Dado que la distancia entre máquinas capaces de matar con precisión de modo autónomo y otras capaces de destrucción masiva es corta, algunos investigadores que trabajan en el campo de la IA han expresado la preocupación que dicha tecnología represente un «riesgo existencial», siendo ella capaz de actuar en modos que podrían amenazar la supervivencia de la humanidad o de regiones enteras. Esta posibilidad debe ser tomada seriamente en consideración, en línea con la constante preocupación por aquellas tecnologías que dan a la guerra «un poder destructivo fuera de control que afecta a muchos civiles inocentes»[187], incluidos los niños. En este contexto, resulta más que nunca urgente la llamada de *Gaudium et spes* a «examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva»[188].

102. Al mismo tiempo, mientras los riesgos teóricos de la IA merecen atención, también existen peligros más urgentes e inmediatos en relación con la forma en que individuos con intenciones maliciosas podrían hacer uso de ellos[189]. La IA, como cualquier otro instrumento, es una extensión del poder de la humanidad, y aunque no podemos predecir todo lo que será capaz de lograr, por desgracia es bien sabido lo que los seres humanos son capaces de hacer. Las atrocidades ya cometidas a lo largo de la historia humana bastan para suscitar una profunda preocupación por los posibles abusos de la IA.

103. Como ha observado san Juan Pablo II, «la humanidad posee hoy instrumentos de potencia inaudita. Puede hacer de este mundo un jardín, o reducirlo a un cúmulo de escombros»[190]. En esta perspectiva, la Iglesia recuerda, con el Papa Francisco, que «la libertad humana puede hacer su aporte inteligente hacia una evolución positiva» u orientarse «en un camino de decadencia y de mutua destrucción»[191]. Para evitar que la humanidad se precipite en una espiral de autodestrucción[192], es necesario asumir una posición clara contra todas las aplicaciones de la tecnología que amenazan intrínsecamente la vida y la dignidad de la persona humana. Este compromiso requiere un discernimiento atento sobre el uso de la IA, en particular sobre las aplicaciones de defensa militar, para garantizar que siempre respeten la dignidad humana y estén al servicio del bien

común. El desarrollo y el empleo de la IA en el armamento debería estar sujeto a los más altos niveles de control ético, velando que se respeten la dignidad humana y la sacralidad de la vida[193].

La IA y la relación de la humanidad con Dios

104. La tecnología ofrece medios eficaces para gestionar y desarrollar los recursos del planeta, aunque, en algunos casos, la humanidad cede cada vez más el control de estos recursos a las máquinas. Dentro de algunos círculos de científicos y futuristas, se respira un cierto optimismo sobre el potencial de la inteligencia artificial general (AGI), una forma hipotética de IA que podría alcanzar o superar a la inteligencia humana, capaz de lograr avances más allá de lo imaginable. Algunos especulan incluso con que la AGI sería capaz de alcanzar capacidades sobrehumanas. A medida que la sociedad se aleja del vínculo con lo trascendente, algunos sienten la tentación de recurrir a la IA en busca de sentido o de plenitud, deseos que sólo pueden encontrar su verdadera satisfacción en la comunión con Dios[194].

105. Sin embargo, *la presunción de sustituir a Dios con una obra de las propias manos es idolatría*, contra la que advierte la Sagrada Escritura (por ej. Ex 20,4; 32,1-5; 34,17). Además, la IA puede ser incluso más seductora que los ídolos tradicionales: de hecho, a diferencia de estos últimos, que «tienen boca, y no hablan, tienen ojos, y no ven, tienen orejas, y no oyen» (Sal 115,5-6), la IA puede "hablar", o, al menos, dar la ilusión de hacerlo (cf. Ap 13,15). En cambio, hay que recordar que la IA no es más que un pálido reflejo de la humanidad, ya que ha sido producida por mentes humanas, entrenada a partir de material producido por seres humanos, predispuesta a estímulos humanos y sostenida por el trabajo humano. No puede tener muchas de las capacidades que son específicas de la vida humana, y también es falible. De ahí que al buscar en ella un "Otro" más grande con quien compartir la propia existencia y responsabilidad, la humanidad corre el riesgo de crear un sustituto de Dios. En definitiva, no es la IA quien es divinizada y adorada, sino el ser humano, para convertirse, de este modo, en esclavo de su propia obra[195].

106. Aunque puede ponerse al servicio de la humanidad y contribuir al bien común, la IA sigue siendo un producto de manos humanas, lo que conlleva «la destreza y la fantasía de un hombre» (Hch 17,29), al que nunca debe atribuirse un valor desproporcionado. Como afirma el libro de la Sabiduría: «los hizo un hombre, los modeló un ser de aliento prestado y ningún ser humano puede modelar un dios a su semejanza. Al ser mortal, sus manos impías producen un cadáver y vale

más él que los objetos que adora, pues él tiene vida, mientras los otros jamás la tendrán» (*Sab* 15, 16-17).

107. Al contrario, «por su interioridad [el ser humano] trasciende el universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino»[196]. Es en el corazón – recuerda el Papa Francisco – que cada persona descubre la «paradójica conexión entre la valoración del propio ser y la apertura a los otros, entre el encuentro tan personal consigo mismo y la donación de sí a los demás»[197]. Por eso, «únicamente el corazón es capaz de poner a las demás potencias y pasiones y a toda nuestra persona en actitud de reverencia y de obediencia amorosa al Señor»[198], que «nos ofrece tratarnos como un tú siempre y para siempre»[199].

VI. REFLEXIÓN FINAL

108. Teniendo en cuenta todos los diversos desafíos que plantea el progreso tecnológico, el Papa Francisco ha señalado la necesidad de un desarrollo «en responsabilidad, valores, conciencia» proporcional al aumento de posibilidades que ofrece esta tecnología[200], reconociendo que «cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad»[201].

109. Por otra parte, «la cuestión esencial y fundamental» permanece siempre la de «si el hombre, en cuanto hombre, en el contexto de este progreso, se hace de veras mejor, es decir, más maduro espiritualmente, más consciente de la dignidad de su humanidad, más responsable, más abierto a los demás, particularmente a los más necesitados y a los más débiles, más disponible a dar y prestar ayuda a todos»[202].

110. Es decisivo, por consiguiente, saber valorar críticamente las distintas aplicaciones en los contextos particulares, con el fin de determinar si estas promueven, o no, la dignidad y la vocación humana, y el bien común. Como ocurre con muchas tecnologías, los efectos de las distintas aplicaciones de la IA no siempre son predecibles en su inicio. En la medida en que estas aplicaciones y su impacto social se hagan más evidentes, se deberá empezar a proporcionar una retroalimentación adecuada a todos los niveles de la sociedad, de acuerdo con el principio de subsidiariedad. Es importante que los usuarios individuales, las familias, la sociedad civil, las empresas, las instituciones, los gobiernos y las organizaciones internacionales, cada uno a su nivel de competencia, se comprometan en garantizar que el uso de la IA sea adecuado para el bien de todos.

111. Hoy en día, un desafío importante y una oportunidad para el bien común reside en considerar dicha tecnología dentro de un horizonte de inteligencia relacional, que hace hincapié en la interconexión de los individuos y de las comunidades y exalta la responsabilidad compartida para favorecer el bienestar integral del otro. El filósofo del siglo XX, Nikolaj Berdjaev, observó que las personas suelen culpar a las máquinas de los problemas individuales y sociales; sin embargo, «esto no hace más que humillar al hombre y no corresponde con su dignidad», porque «es algo indigno transferir la responsabilidad del hombre a una máquina»[203]. Solo la persona humana puede decirse moralmente responsable, y los desafíos de una sociedad tecnológica, en última instancia, se refieren a su *espíritu*. Por eso, para afrontar tales desafíos «requiere una revitalización de la sensibilidad espiritual»[204].

112. Otro punto a considerar es la llamada, provocada por la aparición de la IA en la escena mundial, *a renovar la valoración de todo lo que es humano*. Como observó el escritor católico francés Georges Bernanos hace muchos años, «el peligro no reside en la multiplicación de las máquinas, sino en el número cada vez mayor de hombres acostumbrados desde la infancia a no desear más que lo que las máquinas pueden proporcionarles»[205]. El reto es tan real hoy como entonces, ya que el rápido avance de la digitalización conlleva el riesgo del «reduccionismo digital», por el que las experiencias no cuantificables se dejan de lado y luego se olvidan, o se consideran irrelevantes porque no pueden calcularse en términos formales. La IA sólo debe utilizarse como una herramienta complementaria de la inteligencia humana y no sustituir su riqueza[206]. Cultivar aquellos aspectos de la vida humana que van más allá del cálculo es de crucial importancia para preservar una «auténtica humanidad», que «parece habitar en medio de la civilización tecnológica, casi imperceptiblemente, como la niebla que se filtra bajo la puerta cerrada»[207].

La verdadera sabiduría

113. Hoy, la vasta extensión del conocimiento es accesible en formas que habrían maravillado a las generaciones pasadas; sin embargo, para impedir que los avances de la ciencia sigan siendo humana y espiritualmente estériles, hay que ir más allá de la mera acumulación de datos y aspirar a la verdadera sabiduría[208].

114. Esta sabiduría es el don que más necesita la humanidad para abordar los profundos interrogantes y desafíos éticos que plantea la IA: «Sólo dotándonos de una mirada espiritual, sólo recuperando una sabiduría del corazón, podremos leer e interpretar la novedad de nuestro tiempo»[209]. Esta «sabiduría del corazón» es «esa virtud que nos permite entrelazar el todo y las partes, las decisiones y sus

consecuencias». La humanidad no puede «esperar esta sabiduría de las máquinas», en cuanto ella «se deja encontrar por quien la busca y se deja ver por quien la ama; se anticipa a quien la desea y va en busca de quien es digno de ella (cfr. *Sab* 6,12-16)»[210].

115. En un mundo marcado por la IA, necesitamos la gracia del Espíritu Santo, que «permite ver las cosas con los ojos de Dios, comprender los vínculos, las situaciones, los acontecimientos y descubrir su sentido»[211].

116. Porque «lo que mide la perfección de las personas es su grado de caridad, no la cantidad de datos y conocimientos que acumulen»[212], el modo como se utilice la IA «para incluir a los últimos, es decir, a los hermanos y las hermanas más débiles y necesitados, es la medida que revela nuestra humanidad»[213]. Esta sabiduría puede iluminar y guiar un uso de dicha tecnología centrado en el ser humano, que como tal puede ayudar a promover el bien común, a cuidar de la «casa común», a avanzar en la búsqueda de la verdad, apoyar el desarrollo humano integral, favorecer la solidaridad y la fraternidad humana, para luego conducir a la humanidad a su fin último: la comunión feliz y plena con Dios[214].

117. En la perspectiva de la sabiduría, los creyentes podrán actuar como agentes responsables capaces de utilizar esta tecnología para promover una visión auténtica de la persona humana y de la sociedad[215], a partir de una comprensión del progreso tecnológico como parte del plan de Dios para la creación: una actividad que la humanidad está llamada a ordenar hacia el Misterio Pascual de Jesucristo, en la constante búsqueda de la Verdad y del Bien.

El Sumo Pontífice Francisco, en la Audiencia concedida el día 14 de enero de 2025 a los suscritos Prefectos y Secretarios del Dicasterio para la Doctrina de la Fe y del Dicasterio para la Cultura y la Educación, ha aprobado la presente Nota y ha ordenado la publicación

Dado en Roma, ante las sedes del Dicasterio para la Doctrina de la Fe y del Dicasterio para la Cultura y la Educación, el 28 de enero de 2025, Memoria Litúrgica de santo Tomás de Aquino, Doctor de la Iglesia.

Víctor Manuel Card. Fernández Prefecto
José Card. Tolentino de Mendonça Prefecto
Mons. Armando Matteo Secretario para la Sección Doctrinal
S.E. Mons. Paul Tighe Secretario para la Sección Cultura

*Ex Audientia Die 14.01.2025
Franciscus*

[1] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 378. Ver también Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 34: AAS 58 (1966), 1052-1053.

[2] Francisco, *Discurso a los participantes a la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida* (28 de febrero de 2020): AAS 112 (2020), 307. Cf. Id., *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (21 de diciembre de 2019): AAS 112 (2020), 43.

[3] Cf. Francisco, *Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (24 de enero de 2024): *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 2024, 8.

[4] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2293; Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 35: AAS 58 (1966), 1053.

[5] J. McCarthy et al., *A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*

(31 agosto 1955), <http://www-formal.stanford.edu/jmc/history/dartmouth/dartmouth.html> (acceso: 21 de

octubre de 2024).

[6] Cf. Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), nn. 2-3:

L'Osservatore Romano, 14 de diciembre de 2023, 2.

[7] Los términos utilizados en este documento para describir los resultados o procesos de la IA se emplean en sentido figurado para ilustrar su funcionamiento y no pretenden atribuirle características humanas.

[8] Cf. Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 3; Id., *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 2: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 2.

[9] En estas líneas, se pueden apreciar las principales posiciones de los "transumanistas" y de los "postumanistas". Los *transumanistas* afirman que los progresos tecnológicos permitirán a los seres humanos sobrepasar los propios límites biológicos, y mejorar las capacidades físicas y cognitivas. Los *posthumanistas*, por su parte, afirman que tales progresos acabarán por alterar la identidad humana de tal manera que los hombres no podrán ni siquiera ser considerados verdaderamente "humanos". Ambas posiciones se basan en una percepción fundamentalmente negativa de la corporeidad, que es vista más

como un obstáculo que como parte integrante de la identidad humana, llamada también ella a participar de la plena realización de la persona. Esta visión negativa contrasta con una comprensión correcta de la dignidad humana. Al tiempo que apoya el auténtico progreso científico, la Iglesia afirma que esta dignidad se basa en la «persona como unidad inseparable» de cuerpo y alma, por tanto «también inherente a su cuerpo, que a su manera participa del ser imagen de Dios de la persona humana» (Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* [8 de abril de 2024], n. 18).

[10] Este planteamiento refleja una perspectiva funcionalista, que reduce la mente humana a sus funciones y supone que éstas pueden cuantificarse plenamente en términos físicos y matemáticos. Sin embargo, incluso en el caso de que una futura AGI pareciera verdaderamente inteligente, seguiría siendo de naturaleza funcional.

[11] Cf. A.M. Turing, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind* 59 (1950) 443-460.

[12] Si uno atribuye el «pensamiento» a las máquinas, debe especificar que se refiere a procedimientos computacionales, no al pensamiento crítico. Del mismo modo, si uno cree que tales dispositivos pueden funcionar según el pensamiento lógico, debería especificar que éste se limita a la lógica computacional. En cambio, por su propia naturaleza, el pensamiento humano se caracteriza por ser un proceso creativo capaz de ir más allá

[13] Sobre el papel fundamental del lenguaje en la formación del entendimiento, cf. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Klostermann Frankfurt am Main, 1949 (tr. esp. *Carta sobre el Humanismo*, Alianza editorial, Madrid 2000).

[14] Para más información sobre estos fundamentos antropológicos y teológicos, véase Grupo de Investigación sobre AI del Centro para la Cultura Digital del Dicasterio para la Cultura y la Educación, *Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations*, (Theological Investigations of Artificial Intelligence, 1), editado por M.J. Gaudet, N. Herzfeld, P. Scherz, J.J. Wales, Pickwick, Eugene 2024, 43-144.

[15] Aristóteles, *Metafísica*, I.1, 980a21.

[16] Agustín de Hipona, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, III, 20, 30: PL 34, 292: «El hombre está hecho a imagen de Dios en relación con la facultad por la que es superior a los animales desprovistos de razón. Pues bien, esta facultad es la razón o la mente o la inteligencia o cualquier otro nombre que se le dé a

esta facultad»; Id., *Enarrationes in Psalmos*, 54, 3: PL 36, 629: «Considerando, pues, todas las cosas que posee, el hombre llega a la conclusión de que se distingue de los animales en la medida en que posee inteligencia», Esto lo confirma también Santo Tomás, que afirma que «el hombre es el más perfecto de todos los seres terrestres dotados de movimiento. Y su operación natural propia es la intelección», mediante la cual el hombre abstrae de las cosas y «recibe en la mente los inteligibles en acto» (Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* 2.76).

[17] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 15: AAS 58 (1966), 1036.

[18] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 5, ad 3. Cf. *ibid.*, I, q. 79; II-II, q. 47, a. 3; II-II, q. 49, a. 2. Para una perspectiva contemporánea que se hace eco de algunos elementos de la distinción clásica y medieval entre estos dos modos de pensamiento, cf. D. Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, New York 2011 (tr. esp. *Pensar rápido, pensar despacio*, Debolsillo, Madrid 2014).

[19] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, resp.

[20] Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, V.6.1: PG 7[2], 1136-1138.

[21] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), n. 9; Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 213: AAS 112 (2020), 1045: «La inteligencia puede entonces escrutar en la realidad de las cosas, a través de la reflexión, de la experiencia y del diálogo, para reconocer en esa realidad que la trasciende la base de ciertas exigencias morales universales».

[22] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunos aspectos de la evangelización* (3 de diciembre de 2007), n. 4: AAS 100 (2008), 491-492.

[23] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 365. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4, resp.

[24] De hecho, la Biblia «considera generalmente al ser humano como un ser que existe en un cuerpo y es impensable fuera de él» (Pontificia Comisión Bíblica, «¿Qué es el hombre?» (*Sal* 8,5). *Un itinerario di antropología bíblica* [30 de septiembre 2019], n. 19). Cf. *ibid.* nn. 20-21, 43-44, 48.

[25] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 22: AAS 58 (1966), 1042. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Dignitas personae* (8 de septiembre de 2008), n. 7: AAS 100 (2008), 863: «Cristo no desdeñó la corporeidad humana, sino que reveló plenamente su sentido y valor».

[26] Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* 2.81.

[27] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 15: AAS 58 (1966),

1036.

[28] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 89, a. 1, *resp.*: «La existencia separada del cuerpo no es conforme a su naturaleza [...]. Por eso se une al cuerpo: para existir y obrar conforme a su naturaleza».

[29] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 14: AAS 58 (1966), 1035. Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), n. 18.

[30] Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (2004), n. 56. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 357.

[31] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Dignitas personae* (8 de septiembre de 2008), nn. 5, 8: AAS 100 (2008), 862.863-864; Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), nn. 15, 24, 53-54.

[32] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 356. Cf. *ibid.*, n. 221.

[33] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), nn. 13, 26-27.

[34] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis* (24 de mayo de 1990), n. 6: AAS 82 (1990), 1552. Cf. Juan Pablo II, Cart. enc *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), n. 109: AAS 85 (1993), 1219; Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 7.2: PG 3, 868B-C: «También las almas tienen discurso racional, en cuanto se mueven ampliamente y en círculos en torno a la verdad de las cosas. [...] Pero, como resultado de la reducción de los muchos en el Uno, pueden ser estimadas dignas de entendimientos semejantes a los de los ángeles, en la medida en que es posible y alcanzable por parte de las almas».

[35] Juan Pablo II, Cart. enc *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 3: AAS 91 (1999), 7.

[36] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 15: AAS 58 (1966), 1036.

[37] Juan Pablo II, Cart. enc *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 42: AAS 91 (1999), 38. Cf. Francisco, Cart. enc *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 208: AAS 112 (2020), 1043. «la inteligencia humana puede ir más allá de las

conveniencias del momento y captar algunas verdades que no cambian, que eran verdad antes de nosotros y lo serán siempre. Indagando la naturaleza humana, la razón descubre valores que son universales, porque derivan de ella»; *ibid.*, n. 184: AAS 112 (2020), 1034.

[38] Cf. B. Pascal, *Pensées*, n. 267 (ed. Brunschvicg): «El último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan» (tr. esp. *Pensamientos*, Espasa Calpe, Madrid 1940).

[39] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 15: AAS 58 (1966), 1036. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunos aspectos de la evangelización* (3 de diciembre de 2007), n. 4: AAS 100 (2008), 491-492.

[40] La capacidad semántica permite a los seres humanos captar el contenido de un mensaje expresado en cualquier forma de comunicación, de manera vinculada a su estructura material o empírica (como el código informático) y, al mismo tiempo, la trasciende. En este caso, la inteligencia se convierte en una sabiduría que «permite ver las cosas con los ojos de Dios, comprender los vínculos, las situaciones, los acontecimientos y descubrir su sentido» (Francisco, *Mensaje para LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* [24 de enero de 2024]: *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 2024, 8). La creatividad permite producir nuevos contenidos o ideas, ofreciendo sobre todo un punto de vista original sobre la realidad. Ambas capacidades presuponen una subjetividad personal para realizarse plenamente.

[41] Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae* (7 de diciembre de 1965), n. 3: AAS 58 (1966), 931.

[42] La caridad «es mucho más que sentimentalismo subjetivo, si es que está unida al compromiso con la verdad, [...]. Precisamente su relación con la verdad facilita a la caridad su universalismo y así evita ser "relegada a un ámbito de relaciones reducido y privado" [...] la apertura a la verdad protege a la caridad de una falsa fe que se queda sin "su horizonte humano y universal"» (Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* [3 de octubre de 2020], n. 184: AAS 112 (2020), 1034). Las citas internas han sido tomadas de Benedetto XVI, Cart. enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), nn. 3-4: AAS 101 (2009), 642-643.

[43] Cf. Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (2004), n. 7.

[44] Juan Pablo II, Cart. enc. *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 13: AAS 91 (1999), 15. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunos aspectos de la evangelización* (3 de diciembre de 2007), n. 4: AAS 100 (2008), 491-492.

[45] Juan Pablo II, Cart. enc. *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 13: AAS 91 (1999), 15.

[46] Buenaventura, II *Sent.*, d. I, p. 2, a. 2, q. 1, cit. en *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 293. Cf. *ibid.*, n. 294.

[47] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 295, 299, 302. Buenaventura compara el universo con «un libro, en el que la Trinidad creadora brilla, está representada y es leída» (Buenaventura, *Breviloquium*, 2.12.1), esa misma Trinidad que concede la existencia a todas las cosas. «Cada criatura del mundo es para nosotros como un libro, una imagen y un espejo» (Alano de Lila, *De incarnatione Christi: PL* 210, 579a).

[48] Cf. Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 67: AAS 107 (2015), 874; Juan Pablo II, Cart. enc. *Laborem exercens* (14 de septiembre 1981), n. 6: AAS 73 (1981), 589-592; Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), nn. 33-34: AAS 58 (1966), 1052-1053 ; Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (2004), n. 57: «Los seres humanos ocupan un lugar único en el universo, conforme al plan divino: tienen el privilegio de participar en el gobierno divino de la creación visible. [...] Dado que la situación del hombre como dominador es de hecho una participación en el gobierno divino de la creación, hablaremos aquí de él como de una forma de servicio».

[49] Cf. Juan Pablo II, Cart. enc. *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), nn. 38-39: AAS 85 (1993), 1164-1165.

[50] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), nn. 33-34: AAS 58 (1966), 1052-1053). Esta idea se encuentra también en la narración de la creación, donde Dios conduce las criaturas a Adán «para ver qué nombre les ponía. Y cada ser vivo llevaría el nombre que Adán le pusiera» (*Gen* 2,19), una acción que demuestra la participación activa de la inteligencia humana en la gestión de la creación de Dios. Cf. Juan Crisóstomo, *Homiliae in Genesim*, 14,17-21: *PG* 53, 116-117.

[51] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 301.

[52] Cf. *ibid.*, n. 302.

[53] Buenaventura, *Breviloquium*, 2.12.1. Cf. *ibid.*, 2.11.2.

[54] Cf. Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), n. 236: AAS 105 (2013), 1115; Id., *Discurso a los participantes en el encuentro de capellanes y responsables de la pastoral universitaria promovido por el Dicasterio para la Cultura y la Educación* (24 de noviembre de 2023): *L'Osservatore Romano*, 24 de noviembre de 2023, 7.

[55] Cf. J.H. Newman, *The Idea of a University*, Discurso 5.1, Basil Montagu Pickering, London 18733, 99-100 (tr. esp. *La idea de la universidad*, Ediciones Encuentro, Madrid 2014); Francisco, *Discurso a las comunidades académicas de las universidades e instituciones pontificias romanas* (25 de febrero de 2023): AAS 115 (2023), 316.

[56] Francisco, *Discurso a los representantes de la Confederación Nacional del Artesanado y de la Pequeña y Mediana Empresa (CNA)* (15 de noviembre de 2024): *L'Osservatore Romano*, 15 de noviembre de 2024, 8.

[57] Cf. Francisco, Exhort. ap. *Querida Amazonia* (2 de febrero de 2020), n. 41: AAS 112 (2020), 246;

Id., Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 146: AAS 107 (2015), 906.

[58] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 47: AAS 107 (2015), 864. Cf. Id., Cart.

enc *Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), nn. 17-24: *L'Osservatore Romano*, 24 de octubre de 2024, 5; Id.,

Cart. enc *Fratelli tutti* (3 octubre2020), nn. 47-50: AAS 112 (2020), 985-987.

[59] Francisco, Cart. enc. *Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), n. 20: *L'Osservatore Romano*, 24 de octubre de 2024, 5.

[60] P. Claudel, *Conversation sur Jean Racine*, Gallimard, Paris 1956, 32. «La inteligencia y la voluntad se pongan a su servicio [del corazón] sintiendo y gustando las verdades más que quererlas dominar como suelen hacer algunas ciencias», Francisco, Cart. enc. *Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), n. 13: *L'Osservatore Romano*, 24 de octubre de 2024, 5.

[61] Dante Alighieri, *Paraíso*, Canto XXX.

[62] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae* (7 de diciembre de 1965), n. 3: AAS 58 (1966), 931«La norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el

mundo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de manera que el hombre, por suave disposición de la divina Providencia, puede conocer más y más la verdad inmutable»; Id., Const. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 16: AAS 58 (1966), 1037.

[63] Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius* (24 de abril de 1870), cap. 4, DH 3016.

[64] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 110: AAS 107 (2015), 892.

[65] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 110: AAS 107 (2015), 891. Cf. Id., Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 204: AAS 112 (2020), 1042.

[66] En el ser humano, Dios «ha impreso su imagen y semejanza (cf. *Gn* 1, 26), confiriéndole una dignidad incomparable, [...]. En efecto, aparte de los derechos que el hombre adquiere con su propio trabajo, hay otros derechos que no proceden de ninguna obra realizada por él, sino de su dignidad esencial de persona» (Juan Pablo II, Cart. enc. *Centesimus annus* [1 de mayo de 1991], n. 11: AAS 83 [1991], 807). Cf. Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 3-4.

[67] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), nn. 8-9; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Dignitas personae* (8 de septiembre de 2008), n. 22.

[68] Francisco, *Discurso a los participantes a la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida* (28 de febrero de 2020): AAS 112 (2020), 310.

[69] Francisco, *Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (24 de enero de 2024): *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 2024, 8.

[70] En este sentido, la expresión "inteligencia artificial" debe entenderse como un término técnico para la tecnología pertinente, recordando que la expresión también se utiliza para designar el campo de estudio y no sólo sus aplicaciones.

[71] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), nn. 34-35: AAS 58 (1966), 1052-1053; Juan Pablo II, Cart. enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), n. 51: AAS 83 (1991), 856-857.

[72] Como ejemplo, véase el fomento de la exploración científica en Alberto Magno, *De Mineralibus*, II, 2, 1, y el aprecio por las artes mecánicas en Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, I, 9. Estos autores, pertenecientes a una larga lista de eclesiásticos comprometidos con la investigación científica y la innovación técnica, han demostrado que «la fe y la ciencia se pueden unir en la caridad si la ciencia se pone al servicio de los hombres y de las mujeres de nuestro tiempo, y no se distorsiona para perjudicarlos o incluso para destruirlos» (Francisco, *Discurso a los participantes del II Encuentro promovido por la Specola Vaticana en memoria de Georges Lemaître* [20 de junio de 2024]: *L'Osservatore Romano*, 20 de junio de 2024, 8). Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 36: AAS 58 (1966), 1053-1054; Juan Pablo II, Cart. enc. *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), nn. 2, 106: AAS 91 (1999), 6-7.86-87.

[73] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 378.

[74] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 34: AAS 58 (1966), 1053.

[75] Cf. *ibid.*, n. 35: AAS 58 (1966), 1053.

[76] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 102: AAS 107 (2015), 888.

[77] Cf. Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 105: AAS 107 (2015), 889; Id., Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 27: AAS 112 (2020), 978; Benedicto XVI, Cart. enc. *Caritas*

in veritate (29 de junio de 2009), n. 23: AAS 101 (2009), 657-658.

[78] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), nn. 38-39, 47; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Dignitas personae* (8 de septiembre de 2008), *passim*.

[79] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 35: AAS 58 (1966), 1053. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2293.

[80] Cf. Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 2-4.

[81] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1749: «La libertad hace del hombre un sujeto moral. Cuando actúa de manera deliberada, el hombre es, por así decirlo, el padre de sus actos».

[82] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 16: AAS 58 (1966), 1037. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1776.

[83] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1777.

[84] Cf. *ibid.*, nn. 1779-1781. También el Papa Francisco anima los esfuerzos de todos a fin que se garantice «que la tecnología se centre en el ser humano, se funde en bases éticas durante el diseño del proyecto y tenga por finalidad el bien» (Francisco, *Discurso a los participantes en los "Minerva Dialogues"* [27 de marzo de 2023]: AAS 115 [2023], 463).

[85] Cf. Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 166: AAS 112 (2020), 1026-1027; Id., *Discurso a los participantes a la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida* (28 de febrero de 2020): AAS 112 (2020), 308. Sobre el papel de la capacidad humana de actuar a la hora de determinar el fin particular (*Zweck*) que toda aplicación tecnológica a cumple a la luz de un objetivo (*Ziel*) precedente, se vea F. Dessauer, *Streit um die Technik*, Freiburg i. Br., 1956, 144.

[86] Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 4: «La tecnología nace con un propósito y, en su impacto en la sociedad humana, representa siempre una forma de orden en las relaciones sociales y una disposición de poder, que habilita a alguien a realizar determinadas acciones impidiéndoselo a otros. Esta dimensión de poder que es constitutiva de la tecnología incluye siempre, de una manera más o menos explícita, la visión del mundo de quien la ha realizado o desarrollado».

[87] Francisco, *Discurso a los participantes a la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida* (28 de febrero de 2020): AAS 112 (2020), 309.

[88] Cf. Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 3-4.

[89] Francisco, *Discurso a los participantes en los "Minerva Dialogues"* (27 de marzo de 2023): AAS 115 (2023), 464. Cf. Id., Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), nn. 212-213: AAS 112 (2020), 1044-1045.

[90] Cf. Juan Pablo II, Cart. enc. *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), n. 5: AAS 73 (1981), 589; Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 3-4.

[91] Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 2: «Frente a los prodigios de las máquinas, que parecen saber elegir de manera independiente, debemos tener bien claro que al ser humano le corresponde siempre la decisión, incluso con los tonos dramáticos y urgentes con que a veces ésta se presenta en nuestra vida. Condenaríamos a la humanidad a un futuro sin esperanza si quitáramos a las personas la capacidad de decidir por sí mismas y por sus vidas, condenándolas a depender de las elecciones de las máquinas».

[92] *Ibid.*

[93] En el presente documento, el término «*bias*» (error sistemático, sesgo) se refiere al *sesgo algorítmico* (*algorithmic bias*, que se produce cuando un sistema informático produce errores sistemáticos y constantes que pueden discriminar involuntariamente a determinados grupos de personas), y no al «vector de sesgo» o «vector de *bias*» (*bias vector*) en las redes neuronales (que recoge los parámetros utilizados para ajustar las salidas de las «neuronas» de la red durante el proceso de entrenamiento con el fin de adaptarse mejor a los datos).

[94] Cf. Francisco, *Discurso a los participantes en los "Minerva Dialogues"* (27 de marzo de 2023): AAS 115 (2023), 464, donde el Santo Padre ha constatado un crecimiento del consenso de modo que «los procesos de desarrollo respeten valores como la inclusión, la transparencia, la seguridad, la equidad, la privacidad y la responsabilidad», y ha acogido favorablemente «os esfuerzos de las organizaciones internacionales por regular estas tecnologías de modo que promuevan un auténtico progreso, es decir, que contribuyan a dejar un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior».

[95] Francisco, *Discurso a una delegación de la Sociedad Max Planck* (23 de febrero de 2023): *L'Osservatore Romano*, 23 de febrero de 2023, 8.

[96] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 26: AAS 58 (1966), 1046-1047.

[97] Francisco, *Discurso a los participantes en un Seminario sobre "El bien común en la era digital"* (27 de septiembre de 2019): AAS 111 (2019), 1571.

[98] Cf. Francisco, *Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (24 de enero de 2024): *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 2024, 8. Para profundizar en las cuestiones éticas que plantea la IA desde una perspectiva cristiana católica, véase Grupo de Investigación sobre la AI del Centro para la Cultura Digital del Dicasterio para la Cultura y la Educación, *Encountering*

Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations, (Theological Investigations of Artificial Intelligence, 1), editado por M.J. Gaudet, N. Herzfeld, P. Scherz, J.J. Wales, Pickwick, Eugene (OR – USA) 2024, 147-253.

[99] Sobre la importancia del diálogo en una sociedad pluralista, orientada hacia una "sólida y estable ética social", véase Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), nn. 211-214: AAS 112 (2020), 1044-1045.

[100] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 2: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 2.

[101] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 2: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 3. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 26: AAS 58 (1966), 1046-1047.

[102] Cf. Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 112: AAS 107 (2015), 892-893.

[103] Francisco, *Discurso a los participantes en los "Minerva Dialogues"* (27 de marzo de 2023): AAS 115 (2023), 464.

[104] Cf. Pontificio Consejo de las Comunicaciones Sociales, *Ética en internet* (22 de febrero de 2002), n. 10.

[105] Francisco, Exhort. ap. post-sinodal *Christus vivit* (25 de marzo de 2019), n. 89: AAS 111 (2019), 414-414, que cita el *Documento final de la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (27 de octubre de 2018), n. 24: AAS 110 (2018), 1593. Cf. Benedicto XVI, *Discurso a los participantes al congreso internacional sobre la ley moral natural promovido por la Pontificia Universidad Laterana* (12 de febrero de 2017): AAS 99 (2007), 245.

[106] Cf. Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), nn. 105-114: AAS 107 (2015), 889-893; Id., Exhort. ap. *Laudate Deum* (4 de octubre de 2023), nn. 20-33: AAS 115 (2023), 1047-1050.

[107] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 105: AAS 107 (2015), 889. Cf. Id., Exhort. ap. *Laudate Deum* (4 de octubre de 2023), nn. 20-21: AAS 115 (2023), 1047.

[108] Cf. Francisco, *Discurso a los participantes a la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida* (28 de febrero de 2020): AAS 112 (2020), 308-309.

- [109] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 2: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 2.
- [110] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 112: AAS 107 (2015), 892.
- [111] Cf. Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), nn. 101, 103, 111, 115, 167: AAS 112 (2020), 1004-1005.1007-1009.1027.
- [112] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 26: AAS 58 (1966), 1046-1047. Cf. León XIII, Cart. enc. *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891), n. 35: *Acta Leonis XIII*, 11 (1892), 123.
- [113] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 12: AAS 58 (1966), 1034.
- [114] Cf. Pontificio Consejo de Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004), n. 149.
- [115] Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae* (7 de diciembre de 1965), n. 3: AAS 58 (1966), 931. Cf. Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 50: AAS 112 (2020), 986-987.
- [116] Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 50: AAS 112 (2020), 986-987.
- [117] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 47: AAS 107 (2015), 865. Cf. Id.,
- Exhort. ap. post-sinodal *Christus vivit* (25 de marzo de 2019), nn. 88-89: AAS 111 (2019), 413-414.
- [118] Cf. Francisco, Cart. enc. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), n. 88: AAS 105 (2013), 1057.
- [119] Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 47: AAS 112 (2020), 985.
- [120] Cf. Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 2.
- [121] Cf. Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 50: AAS 112 (2020), 986-987.

[122] Cf. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917 (tr. esp. *Sobre el problema de la empatía*, Trotta Editorial, Madrid 1985).

[123] Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), n. 88: AAS 105 (2013), 1057: «Así como algunos quisieran un Cristo puramente espiritual, sin carne y sin cruz, también se pretenden relaciones interpersonales sólo mediadas por aparatos sofisticados, por pantallas y sistemas que se puedan encender y apagar a voluntad. Mientras tanto, el Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo. La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí»; Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 24: AAS 58 (1966), 1044-1045.

[124] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), n. 1.

[125] Cf. Francisco, *Discurso a los participantes en un Seminario sobre "El bien común en la era digital"* (27 de septiembre de 2019): AAS 111 (2019), 1570; Id., Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), nn. 18, 124-129: AAS 107 (2015), 854.897-899.

[126] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 5:

L'Osservatore Romano, 14 de diciembre de 2023, 3.

[127] Francisco, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), n. 209: AAS 105 (2013), 1107.

[128] Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 4. Para la enseñanza de Papa Francisco respecto a la IA en relación con el «paradigma tecnocrático», cf. Id., Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), nn. 106-114: AAS 107 (2015), 889-893.

[129] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 26: AAS 58 (1966), 1046-1047, como citado en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1912. Cf. Juan XXIII, Cart. enc. *Mater et magistra* (15 de mayo de 1961), n. 219: AAS 53 (1961), 453.

[130] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 64: AAS 58 (1966),

1086.

[131] Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 162: AAS 112 (2020), 1025; Juan Pablo II, Cart. enc. *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), n. 6: AAS 73 (1981), 591: «el trabajo está

«en función del hombre» y no el hombre «en función del trabajo». Con esta conclusión se llega justamente a reconocer la preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre el significado objetivo».

[132] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 128: AAS 107 (2015), 898. Cf. Id., Exhort. ap. *Amoris laetitia*, (19 de marzo de 2016), n. 24: AAS 108 (2016), 319-320.

[133] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 5: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 3.

[134] Juan Pablo II, Cart. enc. *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), n. 89: AAS 87 (1995), 502.

[135] *Ibid.*

[136] Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 67: AAS 112 (2020), 993; citato in Id., *Mensaje para la XXXI Jornada Mundial del Enfermo* (11 de febrero de 2023) *L'Osservatore Romano*, 10 de enero de 2023, 8.

[137] Francisco, *Mensaje para la XXXII Jornada Mundial del Enfermo* (11 de febrero de 2024): *L'Osservatore Romano*, 13 de enero de 2024, 12.

[138] Francisco, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (11 de enero de 2016): AAS 108 (2016), 120. Cf. Id., Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 18: AAS 112 (2020), 975; Id., *Mensaje para la XXXII Jornada Mundial del Enfermo* (11 de febrero de 2024): *L'Osservatore Romano*, 13 de enero de 2024, 12.

[139] Cf. Francisco, *Discurso a los participantes en los "Minerva Dialogues"* (27 de marzo de 2023): AAS 115 (2023), 465; Id., *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 2.

[140] Cf. Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), nn. 105, 107: AAS 107 (2015), 889-

890; Id., Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), nn. 18-21: AAS 112 (2020), 975-976; Id., *Discurso a los participantes en los "Minerva Dialogues"* (27 de marzo de 2023): AAS 115 (2023), 465.

[141] Francisco, *Discurso a los participantes de un encuentro organizado por la Comisión Caridad y Salud de la Conferencia Episcopal Italiana* (10 de febrero de 2017): AAS 109 (2017), 243. Cf. *ibid.*, 242- 243: «Si hay un sector donde la cultura del descarte muestra con evidencia sus consecuencias dolorosas es el sanitario. Cuando la persona enferma no ocupa el centro y no se considera su dignidad, se engendran actitudes que pueden conducir incluso a especular sobre las desgracias de los demás. ¡Y esto es muy grave! [...] El modelo empresarial en ámbito sanitario, si se adopta de forma indiscriminada [...] corre el riesgo de producir descartes humanos».

[142] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 2: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 3.

[143] Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Gravissimum educationis* (28 de octubre 1965), n. 1: AAS 58 (1966), 729.

[144] Congregación para la Educación Católica, *Instrucción para la aplicación de la modalidad de la enseñanza a distancia en las Universidades/Facultades eclesíásticas* (2021), 2. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Gravissimum educationis* (28 de octubre 1965), n. 1: AAS 58 (1966), 729; Francisco, *Mensaje para la XLIX Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2016), n. 6: AAS 108 (2016), 57-58.

[145] Francisco, *Discurso a la delegación del "Global Researchers Advancing Catholic Education Project"* (20 de abril de 2022): AAS 114 (2022), 580.

[146] «Si [el hombre contemporáneo] escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio» Pablo VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), n. 41: AAS 68 (1976), 31, que cita Id., *Discurso a los miembros del «Consejo de Laicos»* (2 de octubre de 1974), en AAS 66 (1974), 568.

[147] J.H. Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Discurso 6.1, London 18733, 125- 126.

[148] Cf. Francisco, *Encuentro con los alumnos del Colegio Barbarigo de Padova a los 100° años de su fundación* (23 de marzo de 2019): *L'Osservatore Romano*, 24 de marzo de 2019, 8; Id., *Discurso a las comunidades académicas de las universidades e instituciones pontificias romanas* (25 de febrero de 2023): AAS 115 (2023), 316.

[149] Francisco, Exhort. ap. *Christus vivit* (25 marzo 2019), n. 86: AAS 111 (2019), 413, que cita XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Documento final* (27 de octubre de 2018), n. 21: AAS 110 (2018), 1592.

[150] J.H. Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Discurso 7.6, London 18733, 167.

[151] Cf. Francisco, Exhort. ap. *Christus vivit* (25 marzo 2019), n. 88: AAS 111 (2019), 413.

[152] En un documento estratégico del 2023 sobre el uso de la IA generativa en campo educativo y de investigación, la UNESCO señala: «Una de las cuestiones clave [del uso de la IA generativa (GenAI) en la educación y en la investigación] es si los humanos pueden ceder los niveles básicos de pensamiento y los procesos de adquisición de habilidades a la IA y concentrarse en las habilidades de pensamiento de orden superior basadas en los resultados generados por la IA. La escritura, por ejemplo, está asociada normalmente con la estructuración del pensamiento. Con la GenAI [...], los humanos pueden empezar ahora con un bosquejo bien estructurado facilitado por la GenAI. Algunos expertos han caracterizado el uso de la GenAI para generar texto de esta forma como "escribir sin pensar"» (UNESCO, *Guía para el uso de la IA generativa en educación e investigación* [2023], 37-38). La filósofa alemana-estadounidense Hannah Arendt había ya previsto esta posibilidad en su libro de 1959, *La condición humana*, y nos ha puesto en guardia: «Si sucediera que conocimiento (en el moderno sentido de *know-how*) y el pensamiento se separasen definitivamente, nos convertiríamos en impotentes esclavos, no tanto de las maquinas como de nuestros *know-how*» (H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 20182, 3 ; tr. esp., *La condición humana*, Ediciones Paidós, Barcelona 2009, 16).

[153] Francisco, Exhort. ap. *Amoris laetitia* (19 de marzo de 2016), n. 262: AAS 108 (2016), 417.

[154] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 2: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 3. Cf. Id., Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 167: AAS 107 (2015), 914.

[155] Juan Pablo II, Const. ap. *Ex corde Ecclesiae* (15 agosto 1990), 7: AAS 82 (1990), 1479.

[156] Francisco, Const. ap. *Veritatis gaudium* (29 de enero de 2018), 4c: AAS 110 (2018), 9-10.

[157] Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)*

(14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 junio 2024, 3.

[158] Por ejemplo, podría ayudar a las personas a acceder a los «muchos medios para progresar en el conocimiento de la verdad» recogidos en las obras filosóficas (Juan Pablo II, Cart. enc. *Fides et ratio* [14 de septiembre de 1998], n. 3: AAS 91 [1999], 7. 3); Cf. *ibid.*, n. 4: AAS 91 (1999), 7-8).

[159] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), n. 43. Cf. *ibid.*, nn. 61-62.

[160] Francisco, *Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (24 de enero de 2024): *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 2024, 8.

[161] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 25: AAS 58 (1966), 1053. Cf. Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), *passim*: AAS 112 (2020), 969-1074.

[162] Cf. Francisco, Exhort. ap. post-sinodal *Christus vivit* (25 de marzo de 2019), n. 89: AAS 111 (2019), 414; Juan Pablo II, Cart. enc. *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 25: AAS 91 (1999), 25-26: «Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. [...] Es la lección de san Agustín cuando escribe: "He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar"», que cita Agustín de Hipona, *Confessionum libri tredecim*, 10, 23, 33: *PL* 27, 793.

[163] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), n. 62.

[164] Benedicto XVI, *Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (24 de mayo de 2009): *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 2009, 8.

[165] Cf. Dicasterio para la Comunicación, *Hacia una plena presencia. Reflexión pastoral sobre la interacción en las Redes Sociales* (28 de mayo de 2023), n. 41; Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Inter mirifica* (4 de diciembre de 1963), nn. 4, 8-12: AAS 56 (1964), 146.148-149.

[166] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), nn. 1, 6, 16, 24.

[167] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 26: AAS 58 (1966), 1046. Cf. León XIII, Cart. enc. *Rerum novarum* (15 maggio

1891), n. 40: *Acta Leonis XIII*, 11 (1892), 127: «A nadie es lícito violar impunemente la dignidad del hombre, de quien Dios mismo dispone con gran respeto», citado en Juan Pablo II, Cart. enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), n. 9: AAS 83 (1991), 804.

[168] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2477, 2489; can. 220 CIC; can. 23 CCEO; Juan Pablo II, *Discurso con ocasión de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (28 d enero de 1979), III.1-2: *Insegnamenti*, II/1 (1979), 202-203.

[169] Cf. Misión del Observador Permanente de la Santa Sede ante las Naciones, *Declaración de la Santa Sede durante la discusión temática sobre otras medidas de desarme y seguridad internacional* (24 de octubre de 2022): «El respeto de la dignidad humana en el espacio digital obliga a los Estados a respetar también el derecho a la privacidad, protegiendo a los ciudadanos de una vigilancia intrusiva y permitiéndoles defender sus datos personales de accesos no autorizados».

[170] Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 42: AAS 112 (2020), 984.

[171] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 2:

L'Osservatore Romano, 14 de diciembre de 2023, 3.

[172] Francisco, *Discurso a los participantes en los "Minerva Dialogues"* (27 de marzo de 2023): AAS

115 (2023), 465.

[173] El *Informe provisional* del 2023 del Órgano Consultivo sobre la IA de las Naciones Unidas ha identificado una lista de «expectativas iniciales sobre la ayuda de la IA a la lucha contra el cambio climático» (Órgano Consultivo sobre IA de las Naciones Unidas, *Interim Report: Governing AI for Humanity*, Diciembre 2023, 3). El documento ha observado que «junto con los sistemas predictivos que pueden transformar los datos en ideas y las ideas en acciones, las herramientas basadas en la IA pueden ayudar a desarrollar nuevas estrategias e inversiones para reducir las emisiones, influir en las nuevas inversiones del sector privado en el *net zero*, proteger la biodiversidad y crear una amplia base de resiliencia social», (*ibid.*).

[174] Se trata de una red de servidores físicos repartidos por todo el mundo que permite a los usuarios almacenar, procesar y gestionar sus datos a distancia, sin

necesidad de espacio de almacenamiento ni potencia de cálculo en los dispositivos locales.

[175] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 9: AAS 107 (2015), 850.

[176] *Ibid.*, n. 106: AAS 107 (2015), 890.

[177] *Ibid.*, n. 60: AAS 107 (2015), 870.

[178] *Ibid.*, nn. 3, 13: AAS 107 (2015), 848.852.

[179] Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, 19.13.1: PL 41, 460.

[180] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), nn. 77-82: AAS 58 (1966), 1100-1107; Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), nn. 256-262: AAS 112 (2020), 1060-1063; Dicasterio para la Doctrina DE LA fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), nn. 38-39; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2302-2317.

[181] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 78: AAS 58 (1966), 1101.

[182] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 6: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 3.

[183] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* nn. 2308-2310.

[184] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), nn. 80-81: AAS 58 (1966), 11013-1105.

[185] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 6: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 3; Cf. Id., *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 2: «Necesitamos garantizar y proteger un espacio de control significativo del ser humano sobre el proceso de elección utilizado por los programas de inteligencia artificial. Está en juego la misma dignidad humana».

[186] Francisco, *Discurso a la Sesión del G7 sobre la Inteligencia Artificial en Borgo Egnazia (Puglia)* (14 de junio de 2024): *L'Osservatore Romano*, 14 de junio de 2024, 2; Cf. Misión del Observador Permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, *Declaración de la Santa Sede al Grupo de Trabajo II sobre tecnologías emergentes ante la Comisión de Desarme de la ONU* (3 de abril de 2024): «El desarrollo y la utilización de sistemas de armas autónomas letales que carezcan

de un control humano adecuado plantearía problemas éticos fundamentales, ya que tales sistemas nunca podrán ser sujetos moralmente responsables capaces de cumplir el derecho internacional humanitario»,

[187] Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 258: AAS 112 (2020), 1061. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 80: AAS 58 (1966), 1103-1104.

[188] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 80: AAS 58 (1966), 1103-1104.

[189] Cf. Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n.6: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 3: «Tampoco podemos ignorar la posibilidad de que armas sofisticadas terminen en las manos equivocadas facilitando, por ejemplo, ataques terroristas o acciones dirigidas a desestabilizar instituciones de gobierno legítimas. En resumen, realmente lo último que el mundo necesita es que las nuevas tecnologías contribuyan al injusto desarrollo del mercado y del comercio de las armas, promoviendo la locura de la guerra».

[190] Juan Pablo II, *Acto de ofrecimiento a María Santísima con ocasión del Jubileo de los Obispos* (8 de octubre de 2000), n. 3: *Insegnamenti*, XXIII/2 (200), 565.

[191] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 79: AAS 107 (2015), 878.

[192] Cf. Benedicto XVI, Cart. enc. *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), n. 51: AAS 101 (2009), 687.

[193] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita* (8 de abril de 2024), nn. 38-39.

[194] Cf. Agustín de Hipona, *Confessionum libri tredecim*, 1.1.1: PL 32, 661.

[195] Cf. Juan Pablo II, Cart. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), n. 28: AAS 80 (1988), 548: «Hoy se comprende mejor que la *mera acumulación* de bienes y servicios [...] no basta para proporcionar la felicidad humana. Ni, por consiguiente, la disponibilidad de múltiples *beneficios reales*, aportados en los tiempos recientes por la ciencia y la técnica, incluida la informática, traen consigo la liberación de cualquier forma de esclavitud. Al contrario [...] si toda esta considerable masa de recursos y potencialidades, puestas a disposición del hombre, no es regida por un *objetivo moral* y por una orientación que vaya

dirigida al verdadero bien del género humano, se vuelve fácilmente contra él para oprimirlo». Cf. *ibid.*, nn. 29, 37: AAS 80 (1988), 550-551.563-564.

[196] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 14: AAS 58 (1966), 1036.

[197] Francisco, Cart. enc. *Dilexit nos* (24 de octubre de 2024), n. 18: *L'Osservatore Romano*, 24 de octubre de 2024, 6.

[198] *Ibid.*, n. 27: *L'Osservatore Romano*, 24 de octubre de 2024, 5.

[199] *Ibid.*, n. 25: *L'Osservatore Romano*, 24 de octubre de 2024, 5-6.

[200] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 105: AAS 107 (2015), 889. Cf. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 19659, 87ss. (tr. esp. *El ocaso de la Edad Moderna*, Editorial Cristiandad, Madrid 1981).

[201] Conc. Ecum. Vat. II, Cons. past. *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 34: AAS 58 (1966), 1053.

[202] Juan Pablo II, Cart. enc. *Redemptor hominis* (4 de mayo de 1979), n. 15: AAS 71 (1979), 287-288.

[203] N. Berdjaev, «Man and Machine», en C. Mitcham – R. Mackey (eds.), *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*, The Free Press, New York 19832, 212-213.

[204] *Ibid.*, 210.

[205] G. Bernanos, «La révolution de la liberté» (1944), en *Id.*, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, Rocher, Mónaco 1987, 829.

[206] Cf. Francisco, *Encuentro con los alumnos del Colegio Barbarigo de Padova en el 100° año de fundación* (23 de marzo de 2019): *L'Osservatore Romano*, 24 de marzo de 2019, 8; *Id.*, *Discurso a las comunidades académicas de las universidades e instituciones pontificias romanas* (25 de febrero 2023): AAS 115 (2023), 316.

[207] Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 112: AAS 107 (2015), 892-893.

[208] Cf. Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron*, XIX, 3; Cf. Francisco, Cart. enc. *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020), n. 50: AAS 112 (2020), 986: «El cúmulo abrumador de información que nos inunda no significa más sabiduría. La sabiduría no se fabrica con búsquedas ansiosas por internet, ni es una sumatoria de información cuya veracidad no está asegurada. De ese modo no se madura en el encuentro con la verdad».

[209] Francisco, *Mensaje para la LVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (24 de enero de 2024): *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 2024, 8.

[210] *Ibid.*

[211] *Ibid.*

[212] Francisco, Exhort. ap. *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), n. 37: AAS 110 (2018), 1121.

[213] Francisco, *Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz* (1 de enero de 2024), n. 2: *L'Osservatore Romano*, 14 de diciembre de 2023, 3. Cf. Id., Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 112: AAS 107 (2015), 892-893; Id., Exhort. ap. *Gaudete et exsultate* (19 de marzo de 2018), n. 46: AAS 110 (2018), 1123-1124.

[214] Cf. Francisco, Cart. enc. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 112: AAS 107 (2015), 892-893.

[215] Cf. Francisco, *Discurso a los participantes en un Seminario sobre "El bien común en la era digital"* (27 de septiembre de 2019): AAS 111 (2019), 1570-1571.