

>> Haciendo lazos



Creencias y debate público en bioética: una actualización del problema a partir de recientes aportes de la Escuela de Frankfurt

Dr. Diego Fonti*

Hay dos lugares comunes bastante extendidos en el debate sobre el rol que corresponde a las cosmovisiones y creencias religiosas en la discusión pública, sobre todo en cuestiones vinculadas a la bioética, que pueden resumirse del siguiente modo:

1. más allá de la posible persistencia de las creencias personales, el Estado moderno y sus procesos de toma de decisión son neutrales respecto de esas creencias, por lo cual no es admisible que éstas tengan un rol privilegiado en la discusión;
2. sobre todo, la estructura misma de las instituciones modernas, los derechos en juego, etc., ya no pueden fundarse en los planteos metafísicos a la base de esas creencias ni justificar a partir de ellas sus afirmaciones.

Es decir, la “muerte de Dios” que Nietzsche enunció filosóficamente y que Weber describió sociológicamente con nociones como desencantamiento del mundo, secularización y racionalización, no sólo significa una serie de pérdidas de convicciones y modos de justificación. También prescinde del fundamento simbólico sobre el que se asentaban la autoridad de las instituciones, la legitimidad de las decisiones legales y las motivaciones en el seguimiento de las normas. Más aún, incluso los modelos de verificación de la justificación de las normas a partir de alguna noción trascendente – discutible y sujeta a interpretación, pero trascendente al fin – caducaron. Claro que se buscaron reemplazos “laicos”, como podemos verlo en las obras de pensadores que buscan renovar la ética y las discusiones sobre la justicia en términos procedimentales, pero siempre aparecen dificultades, como en relación a la motivación o al sentido de la vida social. Esto resuena en el dilema que Böckenförde expuso en los años 60, cuando afirmaba que el Estado liberal y secular se apoya en supuestos (éticos, culturales, etc.) que él mismo no puede garantizar, porque nacieron en la cosmovisión de otra época y su carga simbólica, que hoy dejó de ser motivación o justificación para muchas personas.

Esta ha sido la interpretación relativamente “canónica” de la teoría de la secularización, que dio pie a diversos modos de comprensión del laicismo en la política y la ética. Hubo diferentes lecturas de sus causas y origen: hay quienes lo sitúan en pensadores de la modernidad (como Hobbes y su subsunción de la religión bajo el Estado), pero también quienes encuentran el origen del proceso de secularización ya en el monoteísmo bíblico. Aquí solo puedo enunciar el problema, sin entrar en mayores detalles, pero sí mencionando una dificultad notable: la narrativa del secularismo simplemente no condice con la experiencia empírica (Casanova 1994, Rabbia et al., 2019), ni siquiera teniendo en cuenta las estadísticas que muestran un declive en la adherencia a una confesión religiosa (Mallimaci et al., 2020).

Quienes hacemos bioética tenemos una conciencia muy aguda del problema, cuando vemos el rol de las creencias en las discusiones públicas y en las decisiones privadas. Basta con mencionar situaciones como los debates previos a la ley de interrupción del embarazo y las discusiones sobre eutanasia, pero también cuestiones interculturales sensibles, como algunas prácticas sanitariamente relevantes en los pueblos originarios. Obviamente, no se trata solo de que sean posiciones reactivas ante la modernidad, porque cosmovisiones y creencias pueden también plantear preocupaciones genuinas con eco incluso en pensadores sin compromiso religioso, como por ej. la eugenesia (Habermas, 2002). Por eso, las convicciones personales demandan algún tipo de reconocimiento, pero también requieren de los criterios y procesos que incluyan la posibilidad de revisarlas a la luz de otros conocimientos o instituciones de la humanidad. En este sentido, nunca pueden tener la última palabra en la sociedad plural. Pero desconocer su existencia afectará las prácticas y normas propuestas. Y tampoco sirve la vía contraria conservadora, sea por simple legitimación de algo por el mero hecho de su existencia – como el multiculturalismo acrítico que acepta decisiones por el mero hecho de estar ancladas en tradiciones –, sea la reducción atomista de la libertad a decisiones individuales irrestrictas.

Ante la supuesta “secularización” moderna, la sociología de la religión constata, con las nuevas creencias y la actualización de antiguas cosmovisiones, una realidad que no podemos soslayar en la discusión bioética o pretender que desaparezca por fuerza de voluntad. Además de las múltiples interpretaciones causales respecto de esa permanencia de lo religioso, hay que tener en cuenta una discusión ética fundamental respecto de cómo tratar con esa presencia persistente. Uno de los logros de la modernidad fue consagrar los derechos de libertad de creencia, libertad de expresión y libertad de configurar la propia vida según esas creencias. Esto no carece de tensiones cuando se piensa a la sociedad desde otra característica moderna, o sea la multiplicidad y pluralidad de sus integrantes, y la necesidad de tomar decisiones y crear normas legítimas y vinculantes para tan diferentes personas, en un debate público y en condiciones de igualdad, sin que haya derechos superiores *per se* de una creencia sobre otra. Y como si fuera poco, hay que sumar una legítima sensibilidad actual respecto del colonialismo, pero que termina viéndolo en cualquier argumentación que aboque desde algún tipo de universal.

¿Cómo tener un “consenso de fondo” en la opinión pública – e incluso antes de ella, como su condición – en nuestros debates actuales, teniendo en cuenta que las formas tradicionales modernas de configurar la opinión pública han cambiado notablemente en la era digital? (Habermas, 2022). Tenemos un problema muy serio entre manos. Si vemos los fenómenos sociales, las garantías establecidas y sus modos de legitimación, es necesario admitir que empíricamente es insoslayable la presencia de lo religioso, legítimamente parece demandar cierto reconocimiento, y bioéticamente nos encontramos ante la tensión de pensar una bioética laica, que al mismo tiempo pueda integrar las diversas convicciones y cosmovisiones de la ciudadanía, o sea que establezca límites a sus pretensiones.

Quisiera abordar en dos pasos esta cuestión tan compleja. Desde hace algunas décadas, los representantes más influyentes de la Escuela de Frankfurt se han ocupado del tema y algunas de sus contribuciones tienen un interés directo en la aplicación bioética. Por eso, en primer lugar, reconstruiré algunos rasgos fundamentales de la noción de comunicación en la presentación de Habermas, el aporte de Honneth a partir del reconocimiento, y la respuesta o corrección que ofrece Joas al respecto. Al mismo tiempo, mostraré cómo esa disidencia en

la interpretación del fenómeno de la secularización también genera diferentes respuestas acerca del rol de las convicciones religiosas en las discusiones democráticas contemporáneas. En segundo lugar, propondré, a modo de dispositivo provisorio, una serie de criterios que podrían servir en las discusiones bioéticas.

Lingüistización, genealogía afirmativa y discusión pública

Desde hace muchos años, el principal representante de la “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, ha defendido la idea de la necesidad de una ética y una política deliberativas. A diferencia de su colega Karl-Otto Apel (1999), Habermas no considera que sea defendible un plano trascendental último para la justificación de las normas buscadas en la deliberación, que todo hablante reconocería de hecho cada vez que ingresa a un debate (recordemos que, en jerga filosófica, “trascendental” no es trascendente o más allá, sino la condición de posibilidad de algo, en este caso de la comunicación intersubjetiva). Para Apel, ese reconocimiento sería un “ábrete Sésamo” o la carta ganadora definitiva para las discusiones éticas. Quizás ese fundamento lingüístico hubiera podido reemplazar el fundamento metafísico perdido, pero Habermas considera que ese fundamento trascendental no es justificable. Más bien, son nuestras prácticas y choques, nuestros dilemas e intentos provisorios de solución, y los criterios y las previsiones de cómo funcionarían nuestras propuestas de solución en el tiempo, según la aceptación de todos los involucrados, lo que constituye una pragmática universal o el lugar de legitimación de los procedimientos y las normas que resultan de ellos. Esto no excluye la necesidad de un ámbito normativo, pero lo reubica en una multiplicidad de fuentes, más allá que no todas tengan el mismo peso definitorio, que solo quedan legitimadas por el procedimiento con cómo se plantean en la argumentación. Así, en condiciones modernas, la legitimidad no está dada por los contenidos o los fines, sino por los procedimientos.

Además, siempre que nos comunicamos genuinamente, o sea siempre que realmente queremos hallar un acuerdo y no solo vencer a otros en la discusión, incluimos unas pretensiones de validez en nuestros discursos. Podemos intentar convencer a otros violando esas pretensiones (no hablando de modo inteligible, o no diciendo la verdad que el mejor conocimiento provee, o no siendo sinceros, o no respetando las reglas de corrección que implica la comunicación abierta e inclusiva), y hasta podríamos convencer a otros, pero todo eso sería una racionalidad estratégica y no realmente comunicativa y en busca de un consenso legítimo (Habermas, 1993: 301). Una racionalidad debería respetar el procedimiento organizado desde esas pretensiones.

Además, hay otras “pretensiones de validez”, no solo para la comunicación intersubjetiva. También pueden pensarse respecto de cada discurso: científico, ético, religioso, legal, político. La comprensión científica del mundo sirve para pensar los aspectos científicos de los debates éticos, pero su “objeto” y métodos no pueden validarse del mismo modo. Lo mismo sucede con el plano de lo religioso y su relación con lo científico, etc. Ciertamente se solapan en algunos aspectos pero se diferencian radicalmente en otros, y sin caer en la doctrina de la doble (o múltiple) verdad, es preciso saber distinguir objetos de estudio y métodos de cada discurso, si no estaríamos corriendo el grave riesgo de cometer el “salto a otro género” y derivar conclusiones falaces. Aunque las pretensiones de validez al hablar deberían aplicar a

todo plano, por ej. la veracidad, si quisiéramos sostener esos diversos ámbitos con el mismo tipo de compromiso estaríamos desconociendo las particularidades de cada uno.

Alguien podría ser veraz (según lo que cree o cree ver) o formalmente respetar algunas reglas procedimentales, pero sus supuestos y cosmovisión le podrían impedir admitir aspectos importantes. O, por el contrario, podría suponer algunos sentidos o valoraciones que no son parte del conocimiento científico, pero sí determinantes para sus decisiones. Aquí emerge una condición fundamental: en una época de pluralismo y ante la falta de un trasfondo universalmente aceptado de creencias, las afirmaciones del ámbito de las creencias o cosmovisiones deben ser, según Habermas (2006: 139), “lingüistizadas”, o sea traducidas a términos que puedan comprender – y eventualmente aceptar – quienes no comparten esa creencia. Un pensador secular que parte de la teoría de la secularización, como Habermas, no demanda la negación de todo uso de las convicciones y creencias, pero las somete a ciertas reglas para convivir en un mundo plural. Una de ellas es la “lingüistización de lo sagrado”: una vez perdida la cohesión que daba lo religioso, sus contenidos pueden ingresar a la discusión normativa, siempre que sean capaces de mostrar “el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa” (Habermas, 1992: 112). O sea, que traduzcan sus creencias en términos comprensibles y eventualmente aceptables para quienes no las tienen. En reversa, esto incluye la exigencia de una “doble carga cognitiva” para quienes tienen un compromiso con alguna creencia, ya que no sólo deben poder traducirla en términos comprensibles a quienes no la compartan, sino que además deben estar dispuestos a retroalimentar su creencia, volviendo sobre ella a la luz de los conocimientos e institucionalizaciones progresivamente consolidados (Habermas, 2006, 141ss).

Claro que, en las condiciones modernas antes mencionadas, se podría pensar que la “lucha por el reconocimiento” que Honneth (1997) formula, va más allá de las tres esferas del amor familiar, el derecho y la afirmación solidaria. El rasgo epistémico y axiológico incluido en el reconocimiento significaría ver y valorar aspectos provenientes de esas tradiciones. Y que cuando Habermas admite que las tradiciones religiosas pueden hoy proveer motivaciones, sentido existencial y cohesión solidaria, de un modo que otros discursos no pueden hacerlo, está proveyendo un reconocimiento así. Pero Hans Joas muestra que, al partir de la refutación de la idea de secularización y al establecer una “genealogía afirmativa” (de normas como los Derechos Humanos), se puede impulsar un reconocimiento incluso más fuerte a las tradiciones simbólicas, que al mismo tiempo sube las exigencias para su comportamiento democrático.

En sucesivos trabajos, Joas ha estudiado cómo se configura antropológica y psicológicamente la génesis de los valores, particularmente en el modo cómo nos relacionamos con los Derechos Humanos. Joas (2013) es escéptico sobre la viabilidad de los intentos filosóficos o jurídicos de justificar los derechos humanos (a partir de algún “hecho” antropológico constatable, o de alguna esfera de “valor” per se). Su argumento es que génesis y justificación de los Derechos Humanos deben ser vistos como un proceso de valoración conjunto, proveniente de diversas tradiciones que se influyen y transforman mutuamente. Ese proceso permite una genealogía que universaliza ciertos valores, en un intercambio productivo de posiciones. Ni hay un salto sorprendente y exclusivamente secular con la Revolución Francesa (porque las valoraciones y sensibilidades que dieron lugar a los Derechos Humanos, como la igualdad universal, tenían claros vínculos con el monoteísmo), ni tampoco se explica que las raíces religiosas de los Derechos Humanos hayan podido *per se* manifestarse (porque

de hecho el cristianismo había convivido y validado modelos políticos abiertamente opuestos a los Derechos Humanos). Es decir, más allá de lo argumentativo, esos núcleos de sentido fueron capaces de desafiarse y fecundarse mutuamente. Sin caer en el emotivismo, proveyeron la sensibilidad necesaria para construir normativas que plasmasen esas valoraciones en instituciones. El caso de los Derechos Humanos no es menor para la bioética, puesto que implican un claro paradigma a partir de la Declaración Universal Sobre Bioética y Derechos Humanos, de 2005.

Bioética laica, contexto postsecular y fuentes de legitimación

En síntesis, se pueden pensar una serie de condiciones para que las convicciones de las personas entren en la discusión, pero su rol no se podría ser el de una obligación que otros asuman esas convicciones, sino como una invitación a entender los motivos, sentidos y valoraciones que mueven a quienes las sostienen. Al mismo tiempo se exigiría volverlas traducibles, contraponerlas a los datos de otras disciplinas (y en el mismo momento revisar los límites de aplicación de los discursos y el campo al que realmente corresponde la referencia), y finalmente establecer una interacción valorativa de los aportes que cada campo pudo proveer en la generación de instituciones y prácticas sociales. Naturalmente también está en juego la sensibilidad respecto de las fallas de cada discurso y los efectos de sus prácticas. Joas recuerda que, así como hubo prácticas políticas opresivas basadas en tradiciones religiosas, también hubo prácticas revolucionarias o movimientos de derechos civiles basados también en las mismas tradiciones. Hubo perversiones científicas con base religiosa y críticas a perversiones científicas desde valores simbólicos y religiosos. Por ello, sería una ceguera tanto negar su utilidad, como asumirlos acríticamente (un argumento análogo aunque desde otra tradición lo provee Löwy, 1999).

Pero si han de permitirse esas fuentes simbólicas, cosmovisivas o religiosas, ¿cómo podría defenderse una bioética laica? Aquí es esencial comprender qué significa laicismo y en qué sentido es imprescindible. La idea del laicismo como rechazo de toda posición personal que abrevie de algún tipo de cosmovisión o valoración simbólica o religiosa, sería desautorizada incluso por alguien “religiosamente no-musical” como Habermas. Además, tendría la dificultad, como agudamente se dice en inglés, de querer “will it away”, o sea, que deje de existir por mera imposición de la voluntad. Está muy bien tener un deseo orientador en las discusiones públicas, pero no es buena idea dejar de lado los datos de la realidad social. Pero podría haber otra propuesta del laicismo, que incluya la propuesta pragmática de reconocer de las valoraciones inherentes a los discursos religiosos, más coherente con el fenómeno constatable, pero en mejores condiciones de aprovechar esas fuentes sin darles el lugar definitorio.

En bioética es un error no solo político sino también epistémico dar por descontado que estas tradiciones sólo apoyarían posiciones limitantes. Es cierto que defenderían de modo generalizado posiciones no relativistas, progresivamente universalistas y con una suposición de que no todo está liberado de limitaciones, sino más bien que toda libertad de algún modo debe compaginarse con otras libertades y con una constelación de valoraciones. Pero al mismo tiempo, también es cierto que esas posiciones también podrían impulsar la transformación de normas públicas, a menudo atadas a versiones de sus propias tradiciones

que ellas mismas quieren transformar radicalmente (vale simplemente como ejemplo el artículo de Abby Vesoulis en el notable periódico Mother Jones del 17/2/2023).

Un factor ulterior al respecto, es que quienes portan convicciones religiosas no constituyen un bloque uniforme. Es un error pensarlo así, ya que implicaría desconocer los disensos, argumentos contrarios, multiplicidades. Aquí se evidencia un déficit notable en los países donde no hay un estudio de la teología de las diversas religiones, que sea serio y en instituciones públicas no confesionales. Es decir, un estudio no apologético, sino con aplicación de las diversas ciencias y modelos de análisis a los discursos religiosos, de modo tal que pueda operarse un trabajo crítico sobre y desde las creencias. Ese tipo de estudio permitiría las condiciones para expresar mejor y argumentativamente esos disensos, mostrando de modo más claro sus fundamentos teóricos a la luz de sus propias tradiciones y de la interacción con las ciencias. Lamentablemente, los modelos vigentes por ej. en Estados Unidos, donde la teología piensa religioso mayoritariamente en torno a su vínculo con el Estado, o en América Latina, donde la función teológica es mayoritariamente apologética, difícilmente permitan un diálogo de mutuo aprendizaje y autocorrección en relación con otros discursos y prácticas sociales.

Habermas (2006: 88) denomina condición de “inclusividad” a la disposición de no excluir ningún discurso, más allá de su proveniencia, que esté en condiciones de hacer un aporte valioso, siempre y cuando, obviamente, sea capaz también de respetar las condiciones del debate democrático. En bioética y sobre todo bajo el paradigma de los Derechos Humanos se trata de un aporte insoslayable. Por ej., hoy consideraríamos un error ético y científico la prohibición de estudiar cadáveres, pero la noción de respeto que en su momento estaba detrás de esa prohibición tiene tanta validez como entonces, más allá que deba revisarse una y otra vez sus modos de interpretación y aplicación. La noción de respeto, que originalmente tuvo el origen sagrado de lo “separado”, y luego se extrapoló al ser humano en cierta representatividad de lo divino, y finalmente se extendió a todo ser humano *como tal*, es un ejemplo de la tarea a mano en esa inclusividad. Así como el respeto pudo significar la intangibilidad de un cuerpo, hoy puede resignificarse como intangibilidad de la voluntad personal respecto de su propia integridad.

A pesar del escepticismo de Joas respecto de la tarea de fundamentación de los Derechos Humanos por parte de la filosofía, no parece una tarea prescindible. A esa tarea se suman otras, por lo pronto, evitar el avance de argumentos confusos, el solapamiento de campos y modos de validez, etc. Pero la ética filosófica no puede ser solo profiláctica. No alcanza con evitar la contaminación de la irracionalidad, la ideología, la imposición ilegítima de formas de vida inadmisibles. No alcanza con establecer procedimientos. No alcanza con ser representante de la razón y la defensora de ciertos criterios universales de autodefensa humana. También tiene el rol proactivo de salir a buscar esos núcleos activos de sentido, que pueden servir de correctores o mejoras respecto de las propias decisiones, algo presente en nuestros días ante el desafío ecológico y las fuentes de reflexión que proveen muchas cosmovisiones aborígenes. Ciertamente la razón y su uso lógico (universalización, anticipación de aquiescencia a la luz de resultados previsibles, reducción de daños o restricciones indebidas pronosticables, etc.) son parte de este trabajo. Pero hay otros contenidos que exceden ese trabajo formal y pueden alimentarse de valores simbólicos. Así, las narrativas sobre el cuidado de la tierra, el origen compartido de todos los seres vivos, etc., no parece ir en contra sino complementar datos provenientes del discurso científico

acerca de la comunidad sistémica viviente. Claramente esto implica también un doble riesgo. Por un lado, el problema de la legitimación de esas narraciones y su posterior imponibilidad. Y por otro, los criterios de su corrección. Sucede que la ciencia tiene, por su propia estructura de falsabilidad, un modelo relativamente claro de autocorrección. El orden simbólico, sin embargo, es más complejo de falsar.

Conclusión

A menudo posiciones como las de Habermas han sido criticadas, con algo de razón, por no tener en cuenta condiciones reales de existencia, estructuras antropológicas constatables, etc. Sin embargo, hay dos aspectos que sería mala idea desconocer. Habermas no está diciendo que así *son* las comunicaciones, sino que, *si queremos genuinamente que haya consenso*, entonces no podemos desconocer esos criterios. Pero, además, se puede argumentar que *históricamente* hubo notables transformaciones que, sin haber leído su teoría, muestran esos procesos de autocorrección a partir del aprendizaje mutuo entre discursos. Un caso sencillo de comprobar es el paso de los discursos bioéticos que contraponían natural/no natural como medida de juicio, a lo proporcional/desproporcional (ciertamente mucho más difícil de evaluar, pero mucho más adecuado a las intervenciones – siempre artificiales – mediadas por cualquier técnica).

La barbarie acecha todo discurso y toda práctica, por ende, no es mala idea considerar núcleos de sentido y comprensiones de vida buena que, aunque no sean las nuestras, sirven de acicate continuo para valorar nuestras decisiones públicas. De allí que cuando estas normas son capaces de abreviar en fuentes pre- o extra-filosóficas, narraciones y tradiciones, etc., ciertamente no tienen todavía la claridad argumentativa pero sí son capaces de asumir otras fuentes de inspiración y motivación, otras construcciones de sentido, que obligan a los sentidos adquiridos a reconocer su provisionalidad, y nuevamente a revisar su justificación. En un proceso de aprendizaje mutuo, que nunca acaba.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1986). *Estudios éticos*. Alfa. Barcelona.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press. Chicago.
- Fonti, D. (2019). *Apostasías. Lo que queda para la religión en el laicismo democrático*. Crujía. Buenos Aires.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus. Madrid.
- Habermas, J. (1993). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Red Editorial Iberoamericana. México DF.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós. Barcelona.
- Habermas, J. (2006) *Entre naturalismo y religión*. Paidós. Barcelona.
- Habermas, J. (2022). *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Suhrkamp. Frankfurt a. M.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica. Barcelona.

Joas, J. (2013). *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*. Georgetown University Press. Washington.

Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Siglo XXI. México DF.

Mallimaci, F; Giménez Béliveau, V y Esquivel, J.C. (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina. *Sociedad y Religión* 30 (55). Disponible en: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/SociedadYReligion/article/view/805>

Rabbia, H.; Morello, G; Da Costa, N.; Romero, C. (2019). *La religión como experiencia cotidiana*. EDUCC. Córdoba

Vesoulis, A. (2023). "Meet the Religious Crusaders Fighting for Abortion Rights". *Mother Jones*, June 17th 2023. Disponible en <https://www.motherjones.com/politics/2023/02/religious-clergy-fighting-for-abortion-rights/>

** Diego Fonti es Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba) y Doctor en Filosofía (Albert-Ludwigs Universität Freiburg). Es profesor titular de Ética en la Universidad Católica de Córdoba y docente en la Maestría en Bioética de la Universidad Nacional de Córdoba. Es investigador de CONICET y miembro del Capítulo Argentino Red Bioética. Sus investigaciones y publicaciones se centran en la filosofía de las religiones y la ética aplicada, en particular sobre cuestiones vinculadas a la deliberación pública sobre cuestiones aplicadas en contextos de pluralidad contemporánea.*

¿Cómo citar este artículo?

Fonti, D. (2023). Creencias y debate público en bioética: una actualización del problema a partir de recientes aportes de la Escuela de Frankfurt, *Boletín Bioeticar Asociación Civil*, vol. III, N°7, mayo 2023, ISSN 2953-3775 <https://www.bioeticar.com.ar/boletin7.html>