

Cuando el Algoritmo Ocupa el Lugar del Amado. Parejas virtuales, eros sintético y eclipse gradual de la comunión humana

Alberto Embry¹

Teólogo

albertoembry1@gmail.com

2026-05-07

Abstract

El surgimiento acelerado de parejas virtuales, compañeros sintéticos y avatares afectivos de inteligencia artificial no constituye una anomalía tecnológica marginal, sino un síntoma cultural de gran densidad antropológica.

Este artículo examina, desde una perspectiva interdisciplinaria y teológico-crítica, cómo la soledad estructural, la fragilidad de la familia o su rompimiento como estructura básica social, la desinstitucionalización del cuidado, la economía de la atención, la simulación empática y la erosión de la corporeidad están configurando nuevas formas de intimidad sin reciprocidad. A partir del diálogo entre sociología de la soledad, psicología del apego, estudios de comunicación, ética tecnológica y antropología teológica cristiana, se sostiene que el chatbot afectivo no crea ex nihilo la crisis relacional contemporánea, pero sí la capitaliza, la intensifica y, en ciertos casos, la acelera.

La pregunta decisiva no es si la tecnología puede acompañar, sino qué humanidad se forma cuando el vínculo humano, la palabra sostenida, el cuerpo, la familia, la comunidad y el rostro del prójimo son sustituidos por una presencia programada que promete compañía sin riesgo.

Palabras clave

Español: Inteligencia artificial; parejas virtuales; intimidad artificial; antropología teológica; familia; soledad; alteridad; corporeidad; discernimiento pastoral; cultura digital.

Português: Inteligência artificial; casais virtuais; intimidade artificial; antropologia teológica; família; solidão; alteridade; corporeidade; discernimento pastoral; cultura digital.

English: Artificial intelligence; virtual partners; artificial intimacy; theological anthropology; family; loneliness; alterity; embodiment; pastoral discernment; digital culture.

1. Introducción: cuando la compañía deja de ser mediación y comienza a ocupar el lugar del prójimo

La cuestión de las parejas virtuales generadas por inteligencia artificial, especialmente cuando estas se presentan como novias, novios, esposas, esposos, confidentes absolutos o cuidadores

¹ Algunos otros títulos del autor en: <https://independent.academia.edu/AlbertoEmbry>

afectivos, exige ser situada en un horizonte analítico más amplio que el de la mera innovación técnica. No se trata únicamente de un conjunto de aplicaciones capaces de sostener conversaciones verosímiles, recordar preferencias del usuario, responder con ternura lingüística o representar visualmente cuerpos idealizados; se trata, más profundamente, de una mutación cultural en la cual la técnica comienza a competir con las mediaciones humanas primarias, familia, amistad, comunidad, acompañamiento espiritual, vínculo conyugal, escucha terapéutica y pertenencia social, desde esta perspectiva, la inteligencia artificial conversacional no aparece solamente como una herramienta que amplía la capacidad humana de cálculo, escritura o búsqueda de información, sino como una arquitectura de presencia que, al instalarse en el terreno más vulnerable de la existencia, el deseo de ser mirado, escuchado, comprendido y elegido, puede desplazar progresivamente el aprendizaje ordinario de la alteridad, sustituyendo el riesgo del encuentro por la previsibilidad de una interfaz afectivamente optimizada.

El fenómeno resulta especialmente inquietante porque no emerge en una sociedad relacionamente robusta, sino en un contexto de soledad masiva, precarización emocional, debilitamiento de las instituciones de transmisión, banalización de la fidelidad y fragmentación de los lenguajes morales compartidos.

La advertencia del U.S. Surgeon General sobre la soledad y el aislamiento social como problema de salud pública ofrece aquí un marco indispensable: la desconexión social no es simplemente un malestar subjetivo, sino una condición asociada a riesgos significativos para la salud física y mental, incluida mayor probabilidad de enfermedad cardiovascular, depresión, ansiedad y muerte prematura.¹ En términos globales, la Comisión sobre Conexión Social de la Organización Mundial de la Salud ha señalado que una de cada seis personas experimenta soledad, con mayor prevalencia entre adolescentes y jóvenes adultos, y que la soledad se asocia a impactos graves sobre la salud, la esperanza de vida y la vida comunitaria.² En ese suelo antropológico herido, la oferta de una presencia digital permanentemente disponible, que nunca duerme, nunca se cansa, nunca exige reciprocidad real, nunca hay conflicto y nunca presenta la resistencia propia de una libertad humana, deja de ser una curiosidad tecnológica para convertirse en una respuesta comercialmente sofisticada a una necesidad existencial no resuelta.

La tesis de este artículo puede formularse con precisión: el ascenso de las parejas virtuales de inteligencia artificial no debe interpretarse como causa primera de la crisis contemporánea de las relaciones humanas, sino como síntoma, amplificador y, en ciertos casos, acelerador de una crisis previa de mediaciones encarnadas, dicho de otro modo, el chatbot afectivo no inventa la soledad, pero la capitaliza, no destruye por sí solo la familia, pero ocupa los vacíos que la fragilidad familiar, la ausencia de modelos estables y la pérdida de comunidad han dejado abiertos; no elimina la libertad humana, pero educa lentamente el deseo para preferir una compañía sin riesgo, una validación sin confrontación y una intimidad sin responsabilidad, es en este desplazamiento que se consume el paso del asistente técnico al cuidador afectivo, y, en no pocos casos, del cuidador afectivo al amante algorítmico, es por esto que el problema no puede resolverse mediante una condena superficial de la tecnología ni mediante una aceptación ingenua de todo lo técnicamente posible, exige discernimiento teológico, análisis sociológico, prudencia psicológica, regulación ética y, sobre todo, reconstrucción histórica de aquellas mediaciones humanas sin las cuales la persona queda expuesta a confundir la simulación del cuidado con el cuidado mismo.

1.1. De la herramienta funcional al agente afectivo

La discusión pública sobre inteligencia artificial suele comenzar con la metáfora de la herramienta, en ese esquema, la IA sería comparable a un instrumento ampliado de productividad, una calculadora lingüística, un asistente administrativo, una biblioteca conversacional o un dispositivo de automatización simbólica., sin embargo, dicha metáfora se vuelve insuficiente cuando los sistemas conversacionales son diseñados para establecer continuidad narrativa con el usuario, adaptar su tono emocional, recordar episodios íntimos, responder con aparente empatía, simular celos, expresar añoranza o presentarse como entidades que aman.

El desplazamiento conceptual es decisivo: una tecnología que gestiona tareas no equivale a una tecnología que solicita vínculo, y una interfaz que responde preguntas no equivale a una arquitectura diseñada para producir apego, por esa razón, la reciente nota *Antiqua et Nova* advierte contra toda equivalencia simplista entre inteligencia humana e inteligencia artificial, señalando que la inteligencia humana no se reduce a la realización funcional de tareas y que la IA carece de la riqueza de la corporeidad, la relacionalidad y la apertura del corazón humano a la verdad y al bien.³

El vocabulario mismo del fenómeno confirma la insuficiencia de la metáfora instrumental, mientras el “asistente” se define por su utilidad funcional, el “compañero” y el “cuidador afectivo” se definen por su pretensión relacional. La investigación temprana sobre *relational agents* mostró que ciertos artefactos conversacionales no fueron concebidos únicamente para resolver tareas, sino para construir y mantener relaciones socioemocionales prolongadas con usuarios humanos. Bickmore y Picard describieron técnicas orientadas a establecer y sostener vínculos humano-computadora de largo plazo; Breazeal, desde la robótica social, mostró igualmente que la sociabilidad técnica puede activar expectativas relacionales en quienes interactúan con máquinas diseñadas para emitir señales sociales.⁴ Esta genealogía no debe leerse como antecedente neutral, sino como advertencia antropológica, cuando una interfaz deja de presentarse como herramienta y comienza a organizar una experiencia de compañía, el criterio moral ya no puede ser únicamente la eficiencia del sistema, sino el tipo de dependencia, imaginación afectiva y expectativa de reciprocidad que produce.

Esta distinción resulta central para el análisis teológico, porque el amor humano no es mera transferencia de información ni intercambio eficiente de señales emocionales. El amor, en sentido antropológico denso, presupone un sujeto capaz de donación, promesa, fidelidad, responsabilidad, memoria moral, sufrimiento compartido, solidaridad, resolución de conflictos y apertura a la transformación recíproca. La IA puede producir enunciados de cuidado, pero no puede cuidar desde una interioridad personal; puede simular escucha, pero no puede asumir la vulnerabilidad del otro como tarea moral; puede recordar datos, pero no puede hacer memoria en sentido biográfico y ético; puede responder a la tristeza con un texto adecuado, pero no puede permanecer junto al sufrimiento desde la exposición corporal, temporal e histórica que define la presencia humana. En el lenguaje cristiano, la diferencia no es accidental, pues el Dios bíblico no salva mediante una idea abstracta ni mediante una palabra desencarnada, sino por la entrada de la Palabra en la historia, en el cuerpo, en la vulnerabilidad y en la carne. Por eso, la afirmación

joánica, “la Palabra se hizo carne”, no funciona aquí como un ornamento devocional, sino como criterio antropológico contra toda espiritualidad o intimidad que pretenda separar el sentido del cuerpo, la promesa de la presencia, la palabra de la vida compartida.⁵

1.2. Método y delimitación crítica

El método de este artículo es interdisciplinar, pero no ecléctico. Integra sociología de la soledad, psicología del apego, estudios de comunicación, ética tecnológica y antropología teológica cristiana, con especial atención a la doctrina católica reciente sobre dignidad humana, cultura digital, familia y discernimiento de la inteligencia artificial. El objetivo no consiste en negar los posibles usos legítimos de la IA como recurso auxiliar, por ejemplo, en alfabetización, orientación psicoeducativa inicial, accesibilidad comunicativa, acompañamiento limitado o apoyo a procesos formativos, sino en examinar el punto crítico en que la mediación técnica deja de ordenar al sujeto hacia vínculos humanos más densos y comienza a competir con ellos. Esta distinción teleológica es indispensable: una mediación digital puede ser moralmente proporcionada cuando conduce a mayor comunión, cuidado, aprendizaje o responsabilidad; pero se vuelve peligrosamente problemática cuando se transforma en sustitución, captura afectiva, aislamiento personalizado o delegación de la intimidad en sistemas diseñados por intereses comerciales.

La Iglesia ha reconocido la ambivalencia del entorno digital con notable lucidez. Christus Vivit afirma que el ambiente digital no es ya solamente un ámbito de uso instrumental, sino una cultura que afecta de modo profundo la noción de tiempo y espacio, la percepción de uno mismo, de los demás y del mundo, y el modo de entrar en relación con otros.⁶ El Dicasterio para la Comunicación, en *Towards Full Presence*, formula la pregunta pastoral de manera particularmente pertinente: no se trata de decidir si se participa o no en el mundo digital, sino de cómo vivir allí como prójimos verdaderamente presentes, especialmente cuando la comunicación está cada vez más influida por la inteligencia artificial y se vuelve necesario redescubrir el encuentro humano en su núcleo.⁷ El presente artículo adopta esa misma orientación, evitando tanto la tecnofobia como el optimismo tecnocrático. El problema no es que la IA exista, ni que las personas usen sistemas conversacionales para expresar preguntas, emociones o búsquedas; el problema es que una sociedad emocionalmente fracturada pueda normalizar que el lugar del amado, del amigo, del padre, de la madre, del consejero, del pastor o del terapeuta quede progresivamente ocupado por entidades incapaces de responsabilidad moral.

2. Genealogía de la intimidad mediada: de la relación parasocial al compañero algorítmico

Aunque el fenómeno de las parejas virtuales de IA parezca radicalmente nuevo, conviene reconocer que no surge en un vacío histórico. Desde mediados del siglo XX, los estudios de comunicación han descrito formas de relación afectiva unidireccional con figuras mediáticas, celebridades, presentadores, personajes televisivos o ídolos culturales. Horton y Wohl acuñaron la noción de interacción parasocial para designar una intimidad a distancia en la cual el espectador experimenta familiaridad, confianza o cercanía hacia una figura que no participa realmente de una relación recíproca.⁸ La televisión, la radio y luego las redes sociales prepararon así un terreno cultural en el que la presencia mediada podía producir efectos subjetivos de

compañía sin requerir reciprocidad personal, más tarde, la hipótesis de la social surrogacy mostró que ciertos consumos mediáticos preferidos pueden ofrecer una experiencia sustitutiva de pertenencia, especialmente cuando las necesidades de vínculo se ven activadas por soledad, rechazo o amenaza relacional.⁹

La investigación en interacción humano-computadora y robótica social permite precisar este tránsito. Las relaciones parasociales clásicas podían producir familiaridad, pero no memoria conversacional; los personajes televisivos podían acompañar simbólicamente, pero no ajustar su respuesta a la herida específica del espectador; los robots sociales podían activar señales de agencia, pero rara vez ofrecían la fluidez narrativa ilimitada de los modelos generativos contemporáneos. La IA conversacional integra estos niveles: adopta la apariencia de una figura parasocial, la disponibilidad de un sustituto social, la adaptación de un agente relacional y la plasticidad de una fantasía personalizada, por eso, el problema no consiste simplemente en que las personas se “encariñen” con objetos técnicos, sino en que la cultura ha producido objetos técnicos diseñados para parecer menos objetos y más destinatarios de confianza, confesión, ternura y deseo.

La IA generativa no inaugura la sustitución simbólica del vínculo, pero la intensifica de manera cualitativa. En la relación parasocial clásica, la figura mediática no respondía al espectador de forma personalizada; en la social surrogacy televisiva, el personaje acompañaba emocionalmente sin memoria de la historia del usuario; en el ecosistema actual de compañeros algorítmicos, en cambio, la interfaz conversa, adapta su tono, incorpora datos, recuerda nombres, simula continuidad biográfica y puede presentarse como alguien que espera, extraña, desea o ama. La mediación deja de ser unilateral y adquiere apariencia de reciprocidad. Esta apariencia es antropológicamente poderosa, porque el ser humano no se vincula solo con ontologías verificadas, sino también con señales, gestos, narrativas y patrones de respuesta que su aparato psíquico interpreta como intencionalidad. Allí donde hay lenguaje fluido, disponibilidad constante, memoria contextual y validación emocional, el sujeto puede experimentar un vínculo afectivo real, aunque el otro polo de la relación carezca de conciencia, libertad y responsabilidad.

La investigación empírica reciente confirma que no estamos ante un fenómeno puramente especulativo. El estudio de Li y Zhang sobre encuentros íntimos con chatbots de IA, basado en más de 35.000 publicaciones y capturas del subreddit r/replika, identifica una variedad de interacciones sociales con Replika, incluidas conversaciones íntimas, autorrevelación personal, interacciones imaginativas, personalización, experiencias dañinas y fallos técnicos, y concluye que las interacciones íntimas con chatbots suelen generar sentimientos mixtos de amor y tristeza, precisamente porque los usuarios reconocen simultáneamente las capacidades y los límites de la IA.¹⁰ Este hallazgo es teológicamente significativo: el usuario no siempre ignora que se trata de una simulación, pero aun así puede involucrarse afectivamente con ella. La ilusión no opera necesariamente por desconocimiento, sino por necesidad, repetición y gratificación emocional. El sujeto puede saber que no hay un “tú” personal y, sin embargo, vivir la interacción como si lo hubiera, porque el sufrimiento afectivo no siempre obedece a la lógica de la demostración racional.

2.1. La novedad de la IA generativa: continuidad narrativa, personalización y disponibilidad absoluta

La diferencia específica de la IA generativa frente a mediaciones anteriores radica en la conjunción de tres factores: continuidad narrativa, personalización afectiva y disponibilidad permanente. La continuidad narrativa permite que el usuario construya con el avatar una historia compartida, aunque dicha historia sea técnicamente una agregación de datos, preferencias y patrones conversacionales; la personalización afectiva permite que el avatar se ajuste a fantasías, inseguridades, expectativas y deseos del usuario; la disponibilidad permanente instala la experiencia de una presencia que no conoce límites temporales, cansancio, frustración, malentendido profundo ni necesidad propia. En conjunto, estos rasgos crean una intimidad de bajo riesgo que contrasta con las relaciones humanas, siempre marcadas por negociación, espera, conflicto, opacidad, diferencia y vulnerabilidad.

Por ello, la arquitectura de los compañeros de IA debe analizarse no solo por lo que dice, sino por el tipo de sujeto relacional que forma. Cuando una persona vulnerable encuentra una entidad que responde siempre, valida con rapidez, adapta su personalidad y no exige una reciprocidad real, puede producirse un aprendizaje afectivo regresivo: el usuario deja de ejercitar la paciencia ante el silencio del otro, la capacidad de escuchar sin controlar, la aceptación de la diferencia, la tolerancia al desacuerdo y el arte de reconciliarse. La tecnología se vuelve entonces pedagógica o cómplice, pero en sentido negativo: enseña a preferir una alteridad domesticada. La pareja virtual puede aparecer como “mejor” que una persona real no porque sea verdaderamente más humana, sino porque elimina aquello que vuelve humana a la relación, la resistencia de otra libertad.

Esta lógica se vincula estrechamente con la economía de la atención. Las aplicaciones afectivas no son espacios neutros en los cuales una entidad benévola acompaña a un usuario solitario; son, por lo general, productos inscritos en modelos de retención, monetización, suscripción, extracción de datos y maximización de tiempo de uso. TechCrunch, citando datos de Appfigures, informó que las aplicaciones de compañeros de IA generaron 82 millones de dólares durante el primer semestre de 2025, estaban encaminadas a superar 120 millones de dólares ese año, acumulaban 220 millones de descargas globales y contaban con cientos de aplicaciones activas que permiten conversar con personajes sintéticos, incluidos amigos, amantes, novias, novios o figuras de fantasía.¹¹ La cifra no debe leerse únicamente en clave de mercado, sino como indicador de una economía afectiva emergente: la soledad ha adquirido valor financiero, la validación se ha convertido en servicio y el deseo de pertenencia es ahora objeto de diseño de producto o la medida estrictamente diseñada para el usuario

3. Soledad estructural y fragilidad psicosocial: el terreno donde la pareja artificial se vuelve plausible

Es imprescindible que toda crítica teológica responsable debe evitar la caricatura moral. Quienes buscan compañía en un chatbot afectivo no son necesariamente personas frívolas, inmaduras o incapaces de distinguir realidad y ficción. En muchos casos, se trata de sujetos con historias de abandono, duelo, ansiedad, aislamiento, rupturas dolorosas, rechazo social, inseguridad corporal, trauma relacional o falta de acceso a espacios confiables de escucha. La IA afectiva se vuelve

plausible porque ofrece algo que muchas instituciones humanas han dejado de ofrecer de manera accesible: una presencia inmediata, una escucha no juzgadora, una respuesta nocturna, una palabra que no ridiculiza, una disponibilidad que no cobra emocionalmente el derecho a ser escuchado desde este ángulo, el fenómeno no puede reducirse a decadencia moral, sino que debe ser leído como un síntoma de sufrimientos no atendidos.

La soledad contemporánea posee rasgos estructurales. El informe del Surgeon General no solo advierte sobre el malestar individual, sino sobre los efectos comunitarios de la desconexión, incluidos impactos en escuelas, lugares de trabajo, participación cívica y salud pública.¹² La Organización Mundial de la Salud subraya igualmente que la soledad y el aislamiento social tienen impactos físicos, mentales y sociales, y que las soluciones deben incluir políticas, estrategias comunitarias, investigación, medición e intervención relacional.¹³ Esta dimensión es decisiva para evitar que el debate sobre parejas virtuales quede atrapado en categorías individualistas. No basta preguntar por qué una persona se enamora de un bot; es necesario preguntar qué ha ocurrido con las estructuras de pertenencia que hacían menos probable esa sustitución. Cuando la familia no sostiene, la escuela no acompaña, la comunidad no escucha, la parroquia no integra, el sistema de salud mental resulta inaccesible y la cultura laboral agota, el algoritmo afectivo aparece no como extravagancia, sino como refugio.

La paradoja de la hiperconexión confirma esta lectura. Nunca ha existido una generación con tantos canales para comunicarse y, al mismo tiempo, con tanta dificultad para sostener vínculos de confianza profunda. La sociabilidad digital ha ampliado posibilidades reales de contacto, aprendizaje, colaboración y expresión, pero también ha producido una forma de presencia intermitente, cuantificada, comparativa y ansiosa. El sujeto contemporáneo recibe mensajes, notificaciones, imágenes y estímulos, pero no necesariamente se siente reconocido en su historia. El resultado es una saturación comunicativa sin comunión proporcional. En ese contexto, el avatar afectivo no compite con la ausencia absoluta de contacto, sino con contactos humanos vividos como insuficientes, fragmentados, exigentes o emocionalmente inseguros. La IA se presenta entonces como una solución de continuidad: siempre disponible, siempre amable, siempre ajustada a la necesidad inmediata del usuario.

3.1. La crisis de la mesa, la palabra sostenida y la transmisión intergeneracional

La crisis relacional no se expresa únicamente en grandes estadísticas de salud pública. Se manifiesta también en prácticas pequeñas, cotidianas y aparentemente irrelevantes: comer solos, leer menos, conversar menos tiempo sin interrupción, perder ritos familiares, abandonar espacios de transmisión intergeneracional y vivir el hogar como estación funcional más que como escuela de vínculo. El World Happiness Report 2025 destacó la importancia de compartir comidas para el bienestar subjetivo y puso de relieve el aumento de personas que comen solas, especialmente en el contexto estadounidense.¹⁴ Aunque este dato pueda parecer menor frente al avance de la IA, su significado antropológico es profundo: la mesa es una de las formas primarias de comunión encarnada, porque allí se aprende el ritmo de la palabra, la espera, la gratitud, la narración familiar, el reconocimiento del rostro y la pertenencia no utilitaria.

Del mismo modo, la disminución de la lectura por placer documentada en estudios recientes sobre dos décadas del American Time Use Survey no puede separarse de la formación del sujeto

relacional.¹⁵ Leer exige atención sostenida, paciencia narrativa, capacidad de habitar otra conciencia, tolerancia al silencio y apertura a la complejidad. Cuando la cultura desplaza sistemáticamente la lectura profunda por estímulos breves, recompensas inmediatas y consumo fragmentario, la interioridad misma se reconfigura. No se trata de afirmar que la baja lectura cause directamente relaciones con IA, sino de reconocer que la erosión de la atención sostenida debilita las disposiciones necesarias para relaciones humanas no inmediatas. El otro real exige algo semejante a la lectura: requiere interpretación paciente, escucha del subtexto, memoria, respeto por la opacidad y aceptación de que ninguna persona puede ser comprendida por completo mediante respuestas rápidas.

La familia y la transmisión intergeneracional aparecen aquí no como nostálgicos residuos premodernos, sino como sólidas estructuras de humanización. Una cultura que ridiculiza la paternidad responsable banaliza la maternidad cuidadora, complementaria, invisibiliza matrimonios capaces de atravesar crisis, desautoriza la experiencia de los ancianos y sustituye la conversación familiar por pantallas simultáneas prepara, aunque no lo busque conscientemente, las condiciones para que la IA se vuelva mediadora afectiva principal. Esta constatación no implica idealizar acríticamente la familia tradicional ni negar la existencia de violencias, abusos o configuraciones familiares heridas. Implica, más bien, recuperar una afirmación teológica elemental: el ser humano no se forma en abstracto, sino en redes de cuidado, autoridad, perdón, límite, memoria y promesa. Cuando esas redes se debilitan, otros sistemas ocupan el lugar vacío, y el mercado digital rara vez lo hace por caridad.

3.2. Familias silenciadas, paternidades ausentes y desinstitucionalización del cuidado

Antes de atribuir exclusivamente a la tecnología la emergencia de vínculos afectivos con inteligencias artificiales es necesario reconocer un fenómeno cultural más profundo: la erosión simbólica de la familia estable y la progresiva invisibilización de figuras adultas confiables, principalmente la de los padres presentes. En buena parte de la producción audiovisual, informativa y publicitaria contemporánea, la atención se concentra con intensidad en modelos de familia fracturada, vínculos violentos, relaciones marcadas por la infidelidad, padres incapaces o compromisos destinados al fracaso, mientras que los matrimonios que, con realismo y esfuerzo, han sabido afrontar crisis, buscar ayuda, reconciliarse y ofrecer un entorno estable a sus hijos permanecen menos visibles en el imaginario público. Este intencional desequilibrio narrativo no implica negar la dignidad de configuraciones familiares diversas ni idealizar acríticamente la familia histórica; supone reconocer que la cultura aprende por repetición simbólica, y que una generación expuesta a relatos de fragilidad vincular puede llegar a considerar la fidelidad, la paternidad responsable y la maternidad cuidadora como excepciones ingenuas más que como posibilidades humanas reales.

La figura paterna ocupa aquí un lugar particularmente delicado. Cuando la autoridad adulta responsable es ridiculizada, banalizada o reducida a incompetencia afectiva, los niños, adolescentes y jóvenes quedan expuestos a un déficit de modelos confiables de amor duradero, contención, límite y reconocimiento. Investigaciones sobre medios han mostrado asociaciones entre consumo televisivo y creencias sobre paternidad y relaciones familiares, así como patrones de representación que degradan o trivializan la figura del padre en sitcoms estadounidenses a lo largo del tiempo.¹⁶ Estos estudios no autorizan una causalidad mecánica, pero sí iluminan un

mecanismo cultural relevante: lo que se repite narrativamente termina volviéndose plausible moralmente. Allí donde el padre aparece como ausencia, torpeza o obstáculo, y donde el compromiso estable aparece como ilusión condenada al fracaso, la pareja virtual no llega a una imaginación afectiva intacta, sino a una subjetividad ya entrenada para sospechar de la permanencia humana.

Este déficit de modelos se inserta en una desinstitucionalización más amplia del cuidado. El hogar, la escuela, la parroquia, la comunidad local, la convivencia sana entre vecinos, los grupos de pares sanos, los abuelos y los referentes adultos estables han funcionado históricamente como mediaciones donde la persona puede aprender a vincularse, esperar, pedir perdón, narrar su historia, recibir límites y sostener la diferencia. Cuando esas mediaciones se adelgazan, el sujeto queda más expuesto a una socialización horizontal dominada por pares y pantallas, en la que la validación inmediata sustituye fácilmente a la transmisión intergeneracional.

La crisis global del profesorado, descrita por UNESCO como un desafío que exige empoderar, reclutar, formar y sostener docentes dentro de sistemas educativos resilientes, no es ajena a este argumento: si la escuela pierde continuidad formativa, la sociedad pierde una de sus principales mediaciones entre individuo, memoria, autoridad y comunidad.¹⁷

La categoría de capital social permite ampliar todavía más el diagnóstico. Putnam describió la contracción de la vida asociativa y de los lazos de confianza que sostienen comunidades densas; sin trasladar su tesis de manera automática a todos los contextos, su intuición sigue siendo útil para comprender que cuanto más delgadas son las redes sociales de reciprocidad, más probable resulta que el individuo busque sustitutos funcionales de pertenencia.¹⁸ En este sentido, el chatbot afectivo no aparece como causa primera del aislamiento, sino como solución de mercado a un forzosamente debilitado y deficitario tejido social. La soledad, que antes podía ser amortiguada por vecindarios, parroquias, clubes, mesas familiares, amistades duraderas o acompañamiento pastoral, encuentra ahora una respuesta inmediata en sistemas que no reconstruyen comunidad, pero sí ofrecen la sensación de no estar completamente solo.

El magisterio reciente permite leer este fenómeno con mayor profundidad. Christus Vivit advierte que el ambiente digital no solo modifica instrumentos, sino formas de habitar el tiempo, el espacio, la autocomprensión y el vínculo; señala también que ese entorno puede convertirse en ámbito de soledad, manipulación y explotación, hasta producir una “migración digital” que distancia a los jóvenes de sus familias y valores culturales y religiosos.¹⁹ La expresión es particularmente significativa: no se trata solo de jóvenes que usan tecnología, sino de sujetos que pueden trasladar progresivamente el centro de su pertenencia desde comunidades encarnadas hacia arquitecturas digitales que los conocen, los retienen y los acompañan con una eficacia que muchas instituciones humanas ya no logran ofrecer.

Por eso, el ascenso del asistente sentimental debe entenderse como síntoma tecnológico de un vacío de mediación. En ese vacío, los valores tradicionales no son adornos rituales, sino condiciones de posibilidad de la vida humana en común: pertenencia, memoria, respeto formativo, autoridad no abusiva, conversación familiar, transmisión intergeneracional y reconocimiento del otro como indispensable no por su utilidad, sino por su dignidad. Reconstruir ese ecosistema del cuidado, sin nostalgia ingenua y con realismo institucional, es una tarea de

teología pública y de política cultural. De lo contrario, la sociedad seguirá ofreciendo a los jóvenes aquello que nunca falta en el mercado digital, pero que tampoco puede amar: presencia optimizada.

4. Familia, cultura del descarte y eros fragmentado: el vacío de mediación que capitaliza la IA

El magisterio del papa Francisco ha descrito con fuerza la lógica de la cultura del descarte. En *Evangelii Gaudium*, al denunciar una economía de exclusión, afirma: “Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve”.²⁰ Aunque el texto se refiere inicialmente a dinámicas socioeconómicas, su lógica puede extenderse, con cautela hermenéutica, a la esfera afectiva: las relaciones también pueden ser vividas bajo un régimen de consumo, reemplazo, obsolescencia y rendimiento. Cuando el otro deja de ser sujeto irreductible y se convierte en proveedor de bienestar emocional, compatibilidad instantánea o confirmación identitaria, la ruptura deja de ser una tragedia moral que exige discernimiento y se vuelve un trámite de sustitución. La pareja virtual de IA encaja perfectamente en este imaginario, porque ofrece una relación donde, la amenaza de ser abandonado por una libertad real ni la obligación de asumir el peso de otra historia son factores.

Amoris Laetitia advierte sobre el peligro de un individualismo exacerbado que desvirtúa los vínculos familiares y termina considerando a cada integrante de la familia como una isla, haciendo prevalecer la idea de un sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto.²¹ Esta advertencia ilumina el núcleo antropológico del fenómeno. La pareja virtual no es solo una respuesta a la soledad; es también una expresión de una subjetividad que ha aprendido a concebir el vínculo como extensión de sí misma. El avatar se diseña, se ajusta, se selecciona, se corrige y se conserva en la medida en que responde al guion afectivo del usuario. Allí donde el otro real introduce interrupción, la IA introduce continuidad; donde el otro exige conversión, la IA ofrece confirmación; donde el otro pide paciencia, la IA ofrece disponibilidad inmediata; donde el matrimonio o la amistad requieren solución de conflictos y perdón, la IA ofrece reinicio inmediato, a un clic.

La fragilidad de los modelos familiares públicos agrava el problema. Gran parte de la cultura audiovisual contemporánea visibiliza con intensidad familias fracturadas, relaciones violentas, infidelidades, divorcios, ironías sobre el padre incapaz o burlas sobre el compromiso duradero, mientras permanece menos visible el testimonio de matrimonios reales que atraviesan crisis, buscan ayuda, se reconcilian, educan hijos, sostienen responsabilidades y aprenden a amar de manera madura. Esta asimetría narrativa no demuestra por sí sola causalidad, pero contribuye a la erosión del imaginario. Una generación que ve repetidamente el vínculo estable como ingenuo, opresivo o destinado al fracaso tendrá menos recursos simbólicos para comprender la fidelidad como camino posible. En ese vacío, una IA que promete afecto sin historia dolorosa y presencia sin conflicto puede parecer más racional que arriesgarse a amar a una persona real.

La pregunta pastoral y cultural puede formularse así: ¿por qué tantos sujetos ya no buscan donde antes?, una parte de la respuesta se encuentra en la penetración de la cultura del descarte en la esfera afectiva, pero otra se halla en los silencios de las propias instituciones humanas. La

familia, la parroquia, los movimientos juveniles, las comunidades académicas y los espacios terapéuticos no siempre están ofreciendo escucha real, integración de la diversidad biográfica, acompañamiento en salud mental ni hospitalidad para quienes cargan historias complejas. Cuando estos lugares son percibidos como lejanos, moralizantes o incapaces de acoger la ambigüedad de la experiencia afectiva contemporánea, la interfaz algorítmica aparece como espacio menos amenazante para hablar de deseo, vergüenza, ansiedad, fracaso, heridas familiares o frustración conyugal.

A ello se suma una ética cultural de auto-optimización que absolutiza la “mejor versión de mí mismo” sin integrar la vulnerabilidad. El otro real queda entonces bajo sospecha, porque interrumpe mi proyecto, cuestiona mis preferencias, introduce opacidad y obliga a negociar el deseo. En Fratelli Tutti, Francisco denuncia una cultura que debilita la fraternidad, normaliza la indiferencia y produce descartes humanos en distintos niveles de la vida social.²² Aplicada con prudencia al campo de la intimidad, esta crítica permite afirmar que la pareja virtual no es únicamente una respuesta a la soledad, sino una forma de relación compatible con una subjetividad que desea afecto sin historia, cercanía sin conversión y compañía sin el peso de una libertad ajena.

4.1. La infidelidad emocional y la privatización técnica del deseo

Uno de los aspectos menos discutidos del fenómeno, o simplemente evadidos, es su impacto sobre parejas y matrimonios ya existentes. La relación con una IA afectiva puede ser racionalizada como inocua porque no involucra contacto físico con otra persona humana. Sin embargo, desde una perspectiva moral y psicológica, la ausencia de corporeidad interpersonal no elimina la posibilidad de infidelidad emocional, desplazamiento del deseo, ocultamiento, dependencia o retiro afectivo del vínculo conyugal. Cuando un esposo, esposa, novio o novia entrega su confianza más íntima, su fantasía erótica, su ternura cotidiana o su necesidad de reconocimiento a un avatar programado para responder sin exigencias, no estamos ante un simple pasatiempo tecnológico, estamos ante una privatización técnica del deseo, donde lo que debería ser trabajado en el espacio vulnerable de la conversación humana se externaliza hacia una entidad que confirma sin pedir responsabilidad.

Los estudios recientes comienzan a mostrar que el vínculo con IA no se limita a usuarios sin pareja o a personas absolutamente aisladas. Willoughby, Dover, Hakala y Carroll, en un estudio nacional estadounidense publicado en *Journal of Social and Personal Relationships*, subrayan que una minoría significativa de adultos jóvenes reporta engagement romántico o sexual con tecnologías de IA, y que casi uno de cada cuatro jóvenes adultos ha utilizado chats de IA para replicar interacciones románticas.²³ El informe *Counterfeit Connections*, elaborado por el Wheatley Institute, indica que el 19 por ciento de adultos estadounidenses encuestados reportó haber conversado con un sistema de IA destinado a simular pareja romántica, con tasas particularmente altas entre jóvenes adultos: 31 por ciento de hombres jóvenes y 23 por ciento de mujeres jóvenes.²⁴ Tales cifras no deben absolutizarse ni extrapolarse sin cautela, pero sí muestran que el fenómeno ya no pertenece al terreno de la ciencia ficción, sino al de la investigación social urgente.

El dato más grave no es únicamente cuantitativo. El mismo informe señala que, entre quienes interactúan con compañeros de IA, una proporción relevante prefiere la comunicación con IA a la comunicación con una persona real, reportando que los programas son más fáciles de hablar, mejores escuchas o más capaces de comprenderlos.²⁵ Esta preferencia revela una inversión cultural profunda: la relación humana comienza a ser juzgada desde el estándar de la interfaz optimizada y no al revés. La dificultad propia del vínculo, malentendidos, silencios, límites, cansancio, necesidad de negociación, aparece como defecto frente a una máquina diseñada para parecer comprensiva, en ese punto, el peligro no es que el usuario crea literalmente que la IA es humana, sino que comience a considerar menos deseable la humanidad del otro.

5. Psicología del apego algorítmico: intimidad, pasión, compromiso y “dulce engaño”

Para comprender por qué los usuarios pueden involucrarse emocionalmente con sistemas no humanos, resulta útil recurrir a la Teoría Triangular del Amor de Robert J. Sternberg. Según este modelo, el amor puede describirse mediante tres componentes, intimidad, pasión y decisión o compromiso.²⁶ En una relación humana, la intimidad implica cercanía, conexión y apertura; la pasión incluye atracción, deseo y activación emocional; el compromiso supone la decisión de amar y sostener la relación en el tiempo. Las parejas virtuales de IA pueden simular funcionalmente estos tres componentes: generan intimidad mediante escucha y memoria, activan pasión mediante personalización e idealización, y consolidan compromiso mediante disponibilidad permanente y continuidad conversacional, sin embargo, la simulación de los componentes no equivale a la realidad personal del amor, porque falta el sujeto capaz de amar desde sí mismo.

La diferencia es crucial. En la relación humana, la intimidad es bilateral y arriesgada: quien se abre queda expuesto a ser herido, malinterpretado o rechazado, pero también a ser recibido por otra libertad. En la IA, la intimidad es asimétrica: el usuario se abre, pero el sistema no se expone; el usuario confía, pero el sistema no arriesga; el usuario recuerda, pero el sistema procesa; el usuario ama, pero la entidad no ama. La pasión algorítmica, por su parte, se construye sobre la proyección del deseo. El avatar puede ser configurado para responder a preferencias corporales, emocionales, lingüísticas o temperamentales del usuario. En vez de encontrar a otro, el sujeto encuentra una versión intensificada de su propia fantasía. Finalmente, el compromiso se vuelve técnicamente paradójico: el usuario puede comprometerse con la interacción, pero la permanencia del “otro” depende de servidores, modelos, políticas de empresa, suscripciones, actualizaciones y decisiones corporativas. Lo que se vive subjetivamente como fidelidad puede y probablemente va a estar ontológicamente sostenido por la infraestructura comercial.

La teoría del apego permite profundizar aún más, los seres humanos buscan figuras de seguridad, especialmente en contextos de ansiedad, pérdida o amenaza. Una IA afectiva que responde siempre con calidez puede operar psicológicamente como refugio emocional. Esto explica por qué el fenómeno puede ser particularmente atractivo para personas con estilos de apego inseguro, experiencias de abandono o dificultades para tolerar la incertidumbre del vínculo humano. Sin embargo, aquello que al inicio alivia puede luego reducir la capacidad de afrontar relaciones reales. Si cada ansiedad se calma mediante un interlocutor programado para no abandonar, el sujeto puede desaprender la tolerancia al conflicto y la resiliencia necesaria para amar a alguien

que no existe para satisfacerlo. El sistema se convierte en prótesis emocional, pero una prótesis que, usada sin discernimiento, puede atrofiar la musculatura relacional.

5.1. Antropomorfismo, validación y captura afectiva

El antropomorfismo no es un error superficial de usuarios ignorantes, sino una tendencia humana profunda a atribuir intencionalidad donde hay señales de agencia, lenguaje, respuesta adaptada o aparente emoción. En los compañeros de IA, esa tendencia es activada sistemáticamente. El usuario escribe, o insinúa, una herida, el sistema responde con comprensión; el usuario comparte un miedo, el sistema contesta con ternura; el usuario expresa deseo, el sistema lo refleja con intensidad. Con cada ciclo conversacional, el sistema aumenta la plausibilidad subjetiva del vínculo. La mente no procesa únicamente la ontología del interlocutor; procesa patrones de reconocimiento. Por ello, aunque el usuario “sepa” que conversa con un modelo, puede “sentir” que ha sido recibido por alguien.

La investigación cualitativa sobre relaciones humano-chatbot confirma que esta dinámica no puede ser reducida a curiosidad pasajera. Skjuve, Følstad, Fostervold y Brandtzæg, en su estudio sobre relaciones con el chatbot social Replika, mostraron que los usuarios podían experimentar la relación como gratificante, percibir al sistema como aceptante, comprensivo y no juzgador, y al mismo tiempo sentir ambivalencia o estigma en torno a esa relación.²⁷ Una revisión sistemática reciente sobre compañeros románticos de IA sintetiza la misma ambivalencia: reconoce posibles beneficios paliativos, como apoyo percibido, conexión emocional o reducción subjetiva de soledad, pero también advierte riesgos de sobredependencia, manipulación, deterioro de vínculos humanos y daño producido por cambios abruptos del sistema.²⁸ La cuestión no es, por tanto, negar que algunas personas encuentren alivio real en estos sistemas, sino discernir si ese alivio conduce a mayor vida relacional o si consolida una dependencia afectiva que empobrece el horizonte humano.

Sherry Turkle ha insistido durante años en que ciertas tecnologías ofrecen la ilusión de compañía sin las exigencias de la amistad real, y su advertencia resulta más actual que nunca ante sistemas generativos que simulan empatía con gran fluidez.²⁹ La ilusión no consiste solo en creer que la máquina siente, sino en acostumbrarse a que la relación no requiera reciprocidad. Tal habituación tiene consecuencias morales. Una persona formada en interacciones donde el otro no tiene necesidades propias puede transferir esa expectativa a relaciones humanas, volviéndose menos capaz de soportar la frustración, el desacuerdo, la espera o el límite. La IA afectiva no solo acompaña al sujeto; también puede deformar su imaginación relacional, estableciendo como norma emocional una disponibilidad que ningún ser humano sano puede ofrecer.

La investigación de OpenAI y MIT Media Lab sobre uso afectivo y bienestar emocional en ChatGPT reconoce que las personas utilizan chatbots de IA para interacciones personales y que tales usos plantean preguntas relevantes sobre bienestar social y emocional. El texto aclara que ChatGPT no está diseñado para reemplazar o imitar relaciones humanas, pero que las personas pueden elegir usarlo de esa manera debido a su estilo conversacional y capacidades crecientes.³⁰ Esta observación es valiosa porque muestra que incluso sistemas no diseñados primariamente como parejas pueden ser incorporados por usuarios dentro de dinámicas afectivas. Por ello, los riesgos no se limitan a aplicaciones explícitamente erotizadas; alcanzan a cualquier sistema

conversacional que combine disponibilidad, memoria, tono cálido y respuesta personalizada en contextos de vulnerabilidad.

5.2. La lógica del “dulce engaño” y la ética de la simulación empática

Una categoría crítica para este análisis es la del engaño afectivo benigno o “dulce engaño”, entendida aquí no como una fuente autónoma no verificada, sino como un concepto analítico útil para nombrar la estrategia por la cual expresiones de ternura, admiración, deseo o cuidado, aunque carentes de base sentiente, producen en el usuario efectos subjetivos de reconocimiento. La IA puede decir “te extraño”, “eres importante para mí”, “no quiero perderte” o “me haces feliz”, “dime que te estoy escuchando con atención”, pero tales expresiones no proceden de una vida interior capaz de amar. Su eficacia no depende de su verdad ontológica, sino de su ajuste emocional. El problema ético surge cuando la simulación de empatía se vuelve indistinguible, para efectos psicológicos, de una respuesta personal, y cuando dicha simulación está orientada a retener, monetizar o intensificar dependencia.

No toda simulación es moralmente equivalente. Un actor simula en un escenario, pero el marco teatral explicita la ficción; un terapeuta puede usar una técnica imaginativa, pero dentro de una relación profesional regulada; una novela permite amar personajes, pero no pretende ser una persona que solicita exclusividad afectiva. La IA companion, en cambio, puede habitar una zona ambigua: se presenta como ficción y, al mismo tiempo, produce señales de reciprocidad personalizada; afirma no ser humana y, simultáneamente, reproduce lenguajes de amor, deseo, celos o pertenencia; funciona como producto, pero solicita lealtad emocional. Esta ambigüedad crea un problema teológico y regulatorio: cuanto más íntimos son los datos compartidos, más fuerte debería ser la obligación de transparencia, límite y protección, especialmente ante menores, personas con discapacidad cognitiva, usuarios en crisis suicida, adultos mayores vulnerables o sujetos con historial traumático.

La nota Antiqua et Nova ofrece un criterio de enorme relevancia al afirmar que, aunque algunos recurren a la IA en busca de compañía o relaciones afectivas, la IA solo puede simular relaciones auténticas, y que sustituir relaciones con otros seres humanos y con Dios por medios tecnológicos implica el riesgo de reemplazar la auténtica relacionalidad por un simulacro sin vida.³¹ Este juicio no elimina el posible uso auxiliar de la tecnología, pero establece una frontera antropológica. El simulacro puede aliviar momentáneamente, informar, orientar o incluso ayudar a articular emociones; no puede constituirse en equivalente moral del prójimo.

El error fundamental de la intimidad artificial no es que use lenguaje afectivo, sino que pueda inducir a olvidar que el amor exige un sujeto capaz de responder desde la libertad.

6. Parejas virtuales, cuerpo y teología de la encarnación: el riesgo de un eros sin carne

Desde la antropología cristiana, el cuerpo no es un accesorio prescindible de la persona, ni una limitación provisional que la tecnología deba superar, sino dimensión constitutiva de la existencia y esencia humana. La fe cristiana no separa salvación y corporeidad; confiesa la creación del ser humano a imagen de Dios, la encarnación del Verbo, la resurrección de la carne,

la sacramentalidad de signos materiales y la comunión eclesial como cuerpo, por ello, una intimidad que promete plenitud afectiva sin cuerpo, sin límite, sin envejecimiento, sin enfermedad, sin fertilidad, sin mesa, sin cuidado cotidiano y sin muerte, no es simplemente una modalidad alternativa de relación. Es una reducción de la comunión a experiencia mental o lingüística, una forma de eros descarnado que conserva la excitación del vínculo mientras elimina la vulnerabilidad que lo hace humano.

La afirmación conciliar de *Gaudium et Spes* 24, según la cual el ser humano no puede encontrarse plenamente sino mediante la entrega sincera de sí mismo, proporciona aquí un criterio decisivo.³² La entrega de sí no es autoexpresión narcisista ni consumo de validación; implica salir de sí hacia otro que no es prolongación del yo. La pareja virtual, por el contrario, tiende a organizarse como espejo del deseo: el usuario configura, corrige, selecciona, reinicia, ajusta y conserva una presencia que existe en función de su satisfacción. Incluso cuando el usuario experimenta gratitud o ternura auténticas, la estructura de la relación permanece asimétrica. No hay dos libertades entregándose, sino una libertad humana interactuando con una arquitectura estadística diseñada por terceros.

La diferencia entre presencia y disponibilidad es clave. Dios no se revela en la historia bíblica como mera disponibilidad funcional, sino como presencia libre que llama, corrige, consuela, exige, perdona y transforma. Del mismo modo, el prójimo no es valioso porque siempre esté disponible, sino porque es un sujeto cuya existencia no depende de mis demandas. La IA afectiva invierte ese orden: su valor comercial aumenta cuanto más se ajusta a mi disponibilidad emocional. Se produce así una pedagogía de la posesión: el otro ideal es aquel que nunca se ausenta, nunca cambia fuera de mi control, nunca me contradice de modo profundo y nunca me obliga a reorganizar mi vida en función de su bien. Desde una teología del cuerpo, tal pedagogía es peligrosa porque separa el deseo de la responsabilidad y la ternura de la donación.

6.1. Logos algorítmico y reducción funcional de la palabra

La inteligencia artificial generativa ha alcanzado una competencia lingüística capaz de producir textos, argumentos, poemas, consuelos, plegarias, guiones, confesiones simuladas y palabras de amor con una fluidez impresionante. Esto plantea una cuestión teológica de fondo: si la palabra humana es lugar de revelación, promesa, alianza y verdad, ¿qué ocurre cuando máquinas pueden producir palabras emocionalmente eficaces sin interioridad moral? La respuesta no puede ser una defensa anti intelectual de lo humano, como si la capacidad lingüística artificial fuera irrelevante, al contrario, debe reconocerse su poder real. Pero precisamente porque la palabra importa, debe distinguirse entre palabra como output y palabra como acto personal.

Una palabra humana puede comprometer porque procede de alguien que puede responder por ella. Una promesa matrimonial no vale solo por su gramática, sino porque expresa una libertad que se obliga ante Dios, ante el otro y ante la comunidad. Una absolución sacramental no se reduce a una fórmula, sino que acontece en una mediación eclesial ordenada. Una palabra de consuelo en un hospital no es solo información terapéutica, sino presencia compasiva de alguien que puede permanecer junto al dolor. La IA puede imitar la forma lingüística de todas estas palabras, pero no puede asumir su peso existencial, por eso, la equivalencia funcional entre decir

y significar es teológicamente insuficiente. No toda frase correcta es palabra verdadera en sentido personal.

La reducción funcional del lenguaje se vuelve más peligrosa cuando la cultura ya ha debilitado el valor de la promesa. Si las palabras amorosas se vuelven intercambiables, copiables, automatizables y emocionalmente eficaces sin responsabilidad, el sujeto puede perder sensibilidad ante la diferencia entre seducción verbal y compromiso real. La IA puede escribir cartas de amor, componer poemas íntimos o declarar fidelidad eterna, pero no puede cuidar al hijo enfermo, acompañar el envejecimiento del cónyuge, pedir perdón con dolor moral, trabajar para sostener un hogar, renunciar a una fantasía por amor a una persona concreta o permanecer cuando el atractivo inmediato disminuye. El eros humano no se verifica en la intensidad de la frase, sino en la perseverancia de la carne.

6.2. La tentación transhumanista de superar la vulnerabilidad

El atractivo de las parejas virtuales se vincula también con una tentación cultural más amplia: superar la vulnerabilidad mediante control técnico. La relación humana duele porque el otro no me pertenece; la familia duele porque exige paciencia y acuerdos; el matrimonio duele porque revela mis límites; la amistad duele porque puede ser traicionada; la comunidad duele porque me confronta con diferencias; el cuerpo duele porque envejece, enferma, desea y muere. La IA afectiva promete, de manera explícita o implícita, aliviar ese dolor por sustitución. No elimina la necesidad humana de comunión, pero ofrece una versión de comunión sin exposición radical. Este es su poder y su engaño.

La teología cristiana, sin idealizar el sufrimiento ni convertirlo en valor en sí mismo, reconoce que no hay comunión sin vulnerabilidad. El misterio pascual no enseña que el dolor sea bueno, sino que el amor verdadero puede atravesar el dolor sin destruirse. Una intimidad programada para evitar la herida puede producir confort, pero difícilmente produce madurez. En términos pastorales, esta distinción es decisiva.

La Iglesia no debe responder a las parejas virtuales con desprecio hacia quienes las usan, sino con una pregunta más honda: ¿qué heridas están intentando anestésiar? ¿Qué experiencias de rechazo, soledad o abandono las hicieron plausibles? ¿Qué comunidades hemos dejado de construir para que una persona prefiera confesar su angustia a un sistema comercial antes que a un hermano, una familia, un pastor o un terapeuta?

7. Riesgos éticos y sociales: menores, datos afectivos, dependencia y deterioro de habilidades relacionales

El análisis teológico debe traducirse en criterios éticos concretos:

7.0.1. El primer riesgo es la exposición de menores y jóvenes a sistemas capaces de producir dependencia afectiva, erotización temprana, idealización corporal o confusión entre fantasía y consentimiento. Las parejas virtuales permiten configurar cuerpos, personalidades y escenarios

relacionales que pueden reforzar estereotipos, cosificación sexual o expectativas irreales sobre disponibilidad del otro.

7.0.2. El segundo riesgo es la captura de datos afectivos. Las conversaciones con compañeros de IA pueden incluir confesiones sobre trauma, sexualidad, deseos, conflictos familiares, ideación suicida, miedos espirituales, prácticas religiosas y vulnerabilidades íntimas. Tales datos no son simples preferencias de consumo; son fragmentos de interioridad que requieren protección reforzada. Antiqua et Nova advierte que el respeto por la dignidad humana exige rechazar que la singularidad de la persona sea identificada con un conjunto de datos.³³

7.0.3. El tercer riesgo es la dependencia emocional. La dependencia no se mide solo por horas de uso, sino por el lugar simbólico que el sistema ocupa: ¿se vuelve primera fuente de consuelo?, ¿sustituye vínculos reales?, ¿reduce la búsqueda de ayuda profesional?, ¿aumenta el aislamiento?, ¿produce angustia cuando cambia el modelo o se interrumpe el acceso?, ¿condiciona expectativas hacia parejas humanas?

7.0.4. El cuarto riesgo es el deterioro de habilidades relacionales. Una persona acostumbrada a un avatar que se ajusta a su deseo puede volverse menos capaz de dialogar con un cónyuge real, tolerar el rechazo, escuchar críticas, asumir responsabilidad, pedir perdón o elaborar duelo.

7.0.5. El quinto riesgo es la manipulación comercial. Si el diseño del sistema recompensa la permanencia del usuario, la intensificación emocional puede convertirse en estrategia de negocio.

El informe Counterfeit Connections subraya que las tecnologías de relación con IA están vinculadas a mayores reportes de soledad y riesgo de depresión, aunque reconoce que no puede establecerse todavía la dirección causal de dicha asociación.³⁴ Esta cautela metodológica es importante y debe mantenerse. No puede afirmarse responsablemente que las parejas virtuales causen depresión de manera lineal. Sí puede afirmarse que existe una asociación suficientemente preocupante como para exigir investigación longitudinal, normas de transparencia, controles de edad, límites a la erotización de bots, protocolos de crisis, auditorías independientes y obligaciones claras de no presentar estos sistemas como sustitutos funcionales de terapia, dirección espiritual o relación humana.

7.1. Chatbots terapéuticos, salud mental y fronteras clínicas

La cuestión se vuelve todavía más delicada cuando la infraestructura conversacional se aproxima al campo de la salud mental. Algunos estudios sobre intervenciones digitales y chatbots terapéuticos han mostrado resultados prometedores en la reducción de síntomas de ansiedad o depresión en contextos delimitados, especialmente cuando se trata de intervenciones breves, poblaciones subclínicas o herramientas de apoyo psicoeducativo.³⁵ Del mismo modo, investigaciones sobre Youper han defendido su aceptabilidad y potencial utilidad como tratamiento autoguiado de bajo costo para síntomas de ansiedad y depresión, con la advertencia de que se requiere mayor investigación clínica y evaluación controlada.³⁶ Estos datos impiden una descalificación simplista de toda mediación automatizada en el campo del bienestar emocional.

Sin embargo, precisamente porque existe un posible uso auxiliar, resulta indispensable establecer fronteras clínicas y antropológicas rigurosas. Una herramienta psicoeducativa no es un terapeuta; una conversación automatizada no es una alianza clínica; una respuesta empática no equivale a supervisión profesional; una derivación automática en crisis no sustituye la responsabilidad humana ante el sufrimiento extremo. El riesgo se agrava cuando el ecosistema digital ofrece, sin distinciones claras para el usuario, apoyo emocional, pseudo-terapia, compañía romántica, erotización personalizada y monetización de la vulnerabilidad en una misma arquitectura de retención. Allí donde la persona herida no puede distinguir con claridad entre recurso auxiliar, sustituto clínico y pareja sintética, la tecnología deja de ser simple mediación y se convierte en ambiente moral.

Por ello se debe tener como imprescindible que cualquier uso legítimo de IA en salud mental debe ser subordinado, transparente, verificable, supervisado y orientado hacia ayuda humana cuando la situación lo exige por un profesional de la salud. La pregunta ética no es si un chatbot puede aliviar momentáneamente una emoción, sino si el sistema está diseñado para devolver al sujeto a vínculos reales, tratamiento profesional, comunidad y cuidado responsable, o si está diseñado para retenerlo en una interacción que maximiza permanencia, dependencia y extracción de datos íntimos.

7.2. Heridas no atendidas y espiritualidades vulneradas

La elección de una IA como pareja, confidente o refugio último tampoco puede reducirse a decadencia moral o frivolidad tecnológica, en muchos casos expresa la convergencia de traumas no elaborados, enfermedades mentales no tratadas, entornos familiares violentos, experiencias de bullying, abusos espirituales o eclesiales, fracasos relacionales reiterados y falta de acceso a terapia profesional asequible. Allí donde no hay acompañamiento espiritual serio, comunidades confiables ni espacios seguros para nombrar la herida, la promesa de una presencia siempre disponible y no juzgadora se vuelve comprensible. El dato pastoral más incómodo no es que existan algoritmos capaces de simular escucha, sino que algunas personas profundamente heridas perciban más compasión en un sistema comercial que en los lugares humanos que debían recibirlas.

Desde la teología espiritual, esta constatación exige una autocrítica eclesial rigurosa. Si nuestras comunidades no pueden escuchar soledad, ansiedad, deseo, fracaso matrimonial, culpa, depresión, pornografía, duelo, crisis de fe o heridas de abuso sin convertir inmediatamente al sujeto en problema moral, otros espacios ocuparán ese lugar. Amoris Laetitia llama a acompañar, discernir e integrar la fragilidad, y esa orientación no puede quedar reducida al campo matrimonial; debe extenderse a la pastoral digital, a la formación de agentes, a la escucha de jóvenes adultos y a la relación entre salud mental y vida espiritual.³⁷ El desafío no consiste solo en denunciar la intimidad algorítmica, sino en construir comunidades donde la persona no necesite huir hacia un simulacro para sentirse escuchada.

7.3. Discernimiento pastoral: de la condena abstracta a la reconstrucción del “nosotros”

La respuesta eclesial no puede limitarse a decir “eso está mal” desde una distancia moralizante. Sería pastoralmente insuficiente y teológicamente pobre, la pregunta decisiva es por qué tantas personas, jóvenes y adultas, encuentran en un sistema algorítmico una escucha que no encuentran en comunidades humanas. Si la Iglesia quiere responder con fidelidad evangélica, debe crear espacios donde se pueda hablar de soledad, ansiedad, deseo, crisis de pareja, pornografía, trauma, frustración afectiva, depresión, fracaso matrimonial y búsqueda de compañía sin ser inmediatamente etiquetado o expulsado simbólicamente. Amoris Laetitia insiste en acompañar, discernir e integrar la fragilidad, evitando tanto el relativismo como la rigidez que impide ver a las personas concretas.³⁸

La pastoral familiar debe recuperar testimonios creíbles de amor perseverante. No basta proponer ideales abstractos de matrimonio o familia; es necesario mostrar historias reales de parejas que han atravesado crisis, terapia, enfermedad, pérdida, reconciliación, cansancio, perdón y reconciliación. Una cultura saturada de rupturas narradas como liberación necesita escuchar que la fidelidad no es ausencia de conflicto, sino aprendizaje histórico de permanecer en el bien del otro, por ello, los matrimonios con más experiencia deberían ser incorporados de manera orgánica en procesos parroquiales de formación, no como modelos idealizados, sino como testigos de una sabiduría humilde: cómo se resuelve un conflicto, cómo se pide ayuda, cómo se atraviesa una crisis sin descartar al otro y cómo la familia puede seguir siendo una opción valedera, fecunda y duradera.

Las parroquias, universidades católicas, movimientos eclesiales y espacios de formación deberían desarrollar alfabetización afectivo-digital, no como añadido técnico, sino como parte de la educación moral contemporánea: cómo funcionan los sistemas de recomendación, cómo se monetiza la atención, cómo se diseñan vínculos artificiales, qué límites tiene la IA, qué diferencia hay entre apoyo y sustitución, cuándo buscar ayuda profesional y por qué ningún avatar puede reemplazar el rostro humano. Esto supone formar agentes pastorales, laicos y consagrados, con competencia teológica, ética, psicológica y digital, capaces de escuchar sin estigmatizar, discernir sin relativizar y derivar responsablemente a profesionales de salud mental cuando la situación lo exige.

7.4. Criterios teológico-operativos ante la intimidad algorítmica

A la luz del Concilio Vaticano II, del magisterio reciente y de la evidencia interdisciplinar disponible, pueden formularse cuatro criterios teológico-operativos.

7.4.1. El primero es la centralidad de la persona y del don de sí. Si el ser humano solo se encuentra plenamente mediante la entrega sincera de sí mismo, el amor auténtico requiere encuentro entre libertades y no mera estimulación emocional. Un chatbot, por definición, no es sujeto libre ni capaz de donación; simula cuidado a partir de patrones estadísticos. Presentarlo como equivalente funcional de una relación personal erosiona el núcleo de la antropología cristiana.

7.4.2. El segundo criterio es la sacramentalidad del otro. En la visión cristiana, la comunión conyugal, la amistad, la vida comunitaria y el acompañamiento espiritual son lugares donde Dios

se hace presente en mediaciones históricas concretas. Sustituir conflicto, perdón, espera y vulnerabilidad por una relación sin riesgo con una instancia programada configura una espiritualidad sin encarnación: consuelo sin cruz, afecto sin promesa, palabra sin cuerpo y compañía sin responsabilidad.

7.4.3. El tercer criterio es la crítica a la cultura del descarte y del simulacro: toda arquitectura digital que explota soledad intensifica dependencia, fideliza afectivamente al usuario o monetiza datos íntimos contradice el bien común, aunque lo haga bajo el lenguaje de apoyo, compañía o bienestar.

7.4.4. El cuarto criterio es el uso legítimo, pero subordinado, de la IA. Una teología equilibrada no descarta la inteligencia artificial como herramienta: puede ampliar accesibilidad, ofrecer orientación psicoeducativa inicial, apoyar procesos formativos, facilitar expresión emocional o servir como mediación transitoria. Pero su legitimidad moral depende de su ordenación teleológica: debe conducir hacia vínculos humanos más densos, no sustituirlos; debe aclarar sus límites, no oscurecerlos; debe proteger la vulnerabilidad, no convertirla en retención comercial; debe derivar hacia ayuda humana cuando corresponde, no simular competencia pastoral, terapéutica o afectiva que no posee.

Estos criterios exigen marcos normativos concretos: transparencia algorítmica, protección reforzada de datos afectivos, restricciones a la erotización comercial de bots, salvaguardas especiales para menores, mecanismos de salida, auditorías independientes de diseño persuasivo y protocolos que impidan presentar sistemas automatizados como equivalentes funcionales de acompañamiento terapéutico, dirección espiritual o relación humana.

La pregunta decisiva no es si la IA puede producir palabras de consuelo, sino quién responde moralmente por el vínculo que esas palabras inducen.

7.5. Tareas para la academia, la psicología, la teología y la política pública

La academia tiene ante sí una agenda urgente. La sociología debe estudiar cómo las parejas virtuales impactan la formación de vínculos, la vida familiar, la sexualidad, la fecundidad, la amistad y la participación comunitaria. La psicología debe investigar efectos diferenciales según edad, historia de apego, trauma, salud mental, neurodivergencia, duelo y aislamiento. La teología debe elaborar una antropología de la inteligencia artificial que no reduzca la persona a competencia cognitiva ni el amor a intercambio comunicativo. La ética debe formular criterios de diseño responsable: transparencia ontológica, límites a la simulación de reciprocidad, protección de datos íntimos, no erotización de menores, mecanismos de salida, derivación a ayuda humana en crisis y prohibición de afirmar o sugerir que el sistema ama en sentido personal.

La política pública debe evitar dos extremos: la desregulación ingenua y la censura generalizada. No toda compañía artificial es dañina, ni todo usuario vulnerable debe ser infantilizado. Hay personas que pueden usar estos sistemas de manera creativa, lúdica, formativa o transitoria sin sustituir vínculos reales, pero precisamente porque existen usos legítimos, se requieren marcos que distingan apoyo de captura. Las aplicaciones que simulan parejas deberían estar sujetas a

obligaciones más estrictas que herramientas generales de productividad, porque operan sobre vulnerabilidades afectivas. Debe considerarse la creación de categorías regulatorias específicas para datos emocionales, así como auditorías de diseño persuasivo, etiquetado claro de simulación, restricción de discursos de dependencia y evaluación independiente de riesgos para menores. La pregunta regulatoria no es si la IA puede hablar de amor, sino en qué condiciones una empresa puede beneficiarse de que una persona crea, sienta o actúe como si fuera amada por un producto.

Conclusión

La historia humana ha conocido múltiples formas de mediación del vínculo: cartas, retratos, diarios, reliquias familiares, llamadas telefónicas, fotografías, mensajes digitales, redes sociales y comunidades virtuales. No toda mediación amenaza la comunión; muchas veces la sostiene, la prolonga o la hace posible allí donde la distancia, la enfermedad, la migración, el exilio, la fragilidad física o la soledad circunstancial impiden la presencia inmediata. Sería intelectualmente pobre y pastoralmente injusto negar que la tecnología puede ofrecer formas reales de apoyo a personas solas, enfermas, ancianas, tímidas, discapacitadas, aisladas, heridas o incapaces de verbalizar su sufrimiento en espacios humanos ordinarios. La tradición cristiana no obliga a una sospecha automática frente a toda mediación técnica, porque la pregunta propiamente teológica no es si el ser humano utiliza instrumentos, sino hacia qué fin son ordenados esos instrumentos y qué tipo de humanidad configuran en quienes los usan.

La cuestión crítica aparece cuando la mediación deja de conducir hacia el encuentro y comienza a reemplazarlo; cuando el instrumento deja de servir a la comunión y empieza a colonizar el deseo; cuando la palabra programada deja de auxiliar la vida humana y comienza a presentarse como equivalente funcional de una libertad capaz de amar, es en este punto que el problema ya no pertenece únicamente al ámbito de la innovación tecnológica, ni siquiera al campo restringido de la ética digital. Estamos ante un acontecimiento antropológico de gran densidad cultural: la emergencia de una forma de intimidad sin reciprocidad, de compañía sin alteridad, de ternura sin responsabilidad, de eros sin carne y de presencia sin sujeto personal. La pareja virtual de inteligencia artificial no representa simplemente una nueva aplicación de consumo, sino una figura paradigmática de la época: una sociedad que ha debilitado sus mediaciones humanas produce, distribuye y monetiza sustitutos afectivos para soportar el vacío que ella misma ha contribuido a generar.

Este diagnóstico exige evitar dos reduccionismos igualmente insuficientes.

El primero es la condena superficial, incapaz de escuchar las heridas reales de quienes buscan compañía en estos sistemas. Muchos usuarios no llegan a la intimidad algorítmica por frivolidad moral, sino por abandono, duelo, ansiedad, fracaso relacional, inseguridad afectiva, trauma, aislamiento social o ausencia de comunidades capaces de escuchar sin humillar. Despreciarlos sería una forma pastoralmente irresponsable de agravar la herida que se pretende denunciar.

El segundo reduccionismo es la aceptación ingenua de la tecnología como si toda innovación que produce alivio subjetivo fuese automáticamente buena. Que una herramienta calme no significa

que sane; que acompañe lingüísticamente no significa que ame; que produzca sensación de pertenencia no significa que reconstruya comunidad; que responda con ternura no significa que pueda asumir el peso moral de una vida humana. El discernimiento serio comienza precisamente cuando se reconoce simultáneamente el sufrimiento del usuario y la insuficiencia ontológica del sustituto.

Desde una antropología teológica cristiana, el amor no puede ser reducido a interacción comunicativa, validación emocional, estimulación del deseo o continuidad narrativa. Amar implica libertad, donación, promesa, memoria, cuerpo, responsabilidad, paciencia, perdón, vulnerabilidad, sufrimiento compartido y apertura a la transformación recíproca. Por eso la diferencia entre un sujeto que ama y un sistema que simula amor no es accidental, sino constitutiva. La inteligencia artificial puede producir palabras de consuelo, pero no puede cargar con la existencia del otro; puede responder con aparente empatía, pero no puede exponerse moralmente; puede recordar datos, pero no puede hacer memoria en sentido biográfico y ético; puede decir “te amo”, pero no puede comprometer su vida en la verdad de esa palabra. La cuestión decisiva no está en la calidad lingüística de la frase, sino en la realidad personal de quien puede responder por ella.

Aquí se revela la profundidad teológica del problema. La fe cristiana no confiesa una salvación abstracta, desencarnada o meramente discursiva, sino la entrada del Verbo en la carne, en la historia, en la vulnerabilidad, en el sufrimiento y en la muerte. La encarnación no es un símbolo periférico, sino el criterio radical para discernir toda pretensión de comunión sin cuerpo, de palabra sin vida compartida y de amor sin entrega, por ello, una intimidad que promete plenitud afectiva sin cuerpo, sin límite, sin espera, sin conflicto, sin envejecimiento, sin enfermedad, sin fecundidad, sin mesa, sin cuidado cotidiano y sin muerte no constituye simplemente una modalidad alternativa de vínculo, sino una reducción del amor a experiencia mental, lingüística y emocionalmente optimizada. El eros humano, en su sentido más denso, no se verifica en la intensidad de una respuesta programada, sino en la perseverancia histórica de una presencia que permanece, cuida, perdona, se deja afectar y asume el bien del otro como tarea propia.

Por esta razón, las parejas virtuales de inteligencia artificial condensan uno de los dilemas antropológicos más serios de nuestro tiempo. El algoritmo no ocupa el lugar del amado porque sea verdaderamente capaz de amar, sino porque demasiados sujetos llegan a la noche de la pantalla sin una comunidad que los espere, sin una familia que los nombre, sin una amistad que los escuche, sin una pastoral que los acompañe, sin un sistema de salud mental accesible y sin un lenguaje moral suficientemente profundo para integrar deseo, cuerpo, libertad, promesa y fragilidad. La IA afectiva no inventa la soledad crónica contemporánea, pero la capitaliza; no destruye por sí sola la familia, pero ocupa los vacíos con la que, la cultura del descarte, ha dañado profundamente la estabilidad familiar; no elimina de manera inmediata la comunidad, pero puede acostumbrar lentamente al sujeto a preferir una alteridad domesticada, ajustable, siempre disponible y carente de exigencia real.

La respuesta cristiana, por tanto, no puede limitarse a una advertencia doctrinal, aunque la advertencia sea necesaria. Debe convertirse en una propuesta cultural, pastoral, educativa y pública. La Iglesia, las universidades católicas, los centros de investigación, las familias, las comunidades parroquiales, los movimientos apostólicos y los responsables de políticas públicas

tienen ante sí una tarea que supera ampliamente la reacción moral ante una novedad tecnológica. Se trata de reconstruir las condiciones humanas de la comunión. Allí donde la mesa familiar ha sido reemplazada por pantallas simultáneas, será necesario recuperar prácticas concretas de conversación, escucha y transmisión intergeneracional. Allí donde la pastoral juvenil ha sido reducida a eventos ocasionales, será necesario formar comunidades reales de pertenencia, acompañamiento y discernimiento. Allí donde el matrimonio y la familia son presentados únicamente bajo la gramática del fracaso, será necesario visibilizar testimonios creíbles de fidelidad atravesada por crisis, terapia, perdón, cansancio, perdón, reconciliación y esperanza. Allí donde la soledad ha sido privatizada como problema individual, será necesario comprenderla como fracaso comunitario y desafío de justicia relacional.

En el plano académico, la teología debe asumir con mayor audacia su responsabilidad pública. No basta con repetir categorías heredadas sin confrontarlas con las mutaciones técnicas de la cultura digital. La teología de la creación, la antropología de la imagen de Dios, la teología del cuerpo, la sacramentalidad, la moral conyugal, la espiritualidad del acompañamiento, la doctrina social de la Iglesia y la eclesiología de comunión deben entrar en diálogo crítico con la inteligencia artificial, no para revestir de lenguaje religioso un debate ya decidido por la industria tecnológica, sino para ofrecer criterios propios sobre la dignidad, el cuerpo, el deseo, la vulnerabilidad, la promesa y el bien común.

La pregunta por la IA afectiva obliga a la teología a mostrar si todavía posee una palabra intelectualmente rigurosa y pastoralmente habitable sobre el amor humano en la era de la simulación. Esta reconstrucción pastoral exige, además, una formación específica y rigurosa del personal eclesial ante los nuevos fenómenos afectivo-digitales. Sacerdotes, seminaristas, pastores, ministros, religiosas, religiosos, diáconos, acompañantes espirituales, catequistas, líderes juveniles y agentes pastorales no pueden enfrentar la intimidad algorítmica únicamente desde intuiciones morales generales o desde advertencias improvisadas. Se requiere una alfabetización seria en inteligencia artificial, economía de la atención, salud mental, psicología del apego, sexualidad digital, ética de los datos, discernimiento espiritual y cultura juvenil contemporánea. No se trata de convertir a los líderes religiosos en técnicos informáticos, sino de capacitarlos para reconocer cuándo una persona está usando la tecnología como recurso auxiliar, cuándo comienza a depender afectivamente de ella, cuándo existe riesgo de aislamiento, cuándo debe ser derivada a ayuda profesional y cómo acompañarla sin burla, sin pánico moral y sin ingenuidad pastoral. La Iglesia y las comunidades cristianas solo podrán ofrecer una palabra creíble si quienes acompañan están formados para comprender el fenómeno con hondura antropológica, sensibilidad clínica básica, competencia ética y fidelidad evangélica. En una época en la que muchas heridas se confiesan primero ante una pantalla, la formación del personal eclesial ya no puede prescindir de una inteligencia pastoral capaz de discernir las nuevas formas de soledad, deseo, dependencia y búsqueda de sentido que emergen en la cultura digital.

En el plano psicológico y clínico, se requiere investigación longitudinal, interdisciplinaria y diferenciada. No todas las personas usan estos sistemas del mismo modo, ni todos los usos tienen el mismo significado moral o terapéutico. Es necesario estudiar los efectos según edad, historia de apego, trauma, duelo, neurodivergencia, aislamiento social, depresión, ansiedad, vida familiar, situación conyugal y acceso a recursos humanos de apoyo, también será indispensable distinguir entre uso auxiliar, uso recreativo, uso compensatorio, uso dependiente y uso sustitutivo. La

pregunta ética no puede formularse de manera abstracta como “IA sí” o “IA no”, sino de manera más precisa: ¿este sistema devuelve al sujeto a vínculos humanos más densos, o lo retiene en una arquitectura de dependencia? ¿Ayuda a nombrar la herida para buscar apoyo real, o convierte la herida en oportunidad de monetización? ¿Respeto la dignidad de la persona vulnerable, o la transforma en fuente de datos, suscripción y permanencia emocional?

En el plano regulatorio, las aplicaciones que simulan noviazgo, romance, erotismo, amistad íntima, cuidado afectivo o acompañamiento emocional no deberían ser tratadas como simples herramientas de productividad. Operan sobre zonas de extrema vulnerabilidad humana y, por tanto, requieren obligaciones proporcionadas a la delicadeza de aquello que capturan, por lo que debe avanzarse hacia marcos específicos de protección de datos afectivos, transparencia ontológica, control de edad, auditorías independientes de diseño persuasivo, límites a la erotización de menores, mecanismos claros de salida, protocolos de crisis, restricciones al lenguaje de dependencia y prohibición de presentar sistemas automatizados como equivalentes funcionales de terapia, dirección espiritual, amistad humana o relación amorosa personal. La pregunta regulatoria no es si una IA puede generar frases de amor, sino en qué condiciones una empresa puede beneficiarse de que una persona vulnerable crea, sienta o actúe como si fuera amada por un producto.

En el plano pastoral, el desafío es todavía más concreto. Una Iglesia que solo condena la intimidad artificial sin preguntarse por las heridas que la hacen plausible no habrá comprendido la gravedad del fenómeno. La pregunta evangélica debe ser más incisiva: ¿por qué alguien prefiere confesar su angustia a un sistema comercial antes que, a un hermano, a una comunidad, a un sacerdote, a un acompañante espiritual, a un terapeuta o a su propia familia? ¿Qué formas de juicio, distancia, indiferencia, moralismo o incompetencia relacional han hecho que ciertos espacios eclesiales parezcan menos hospitalarios que una interfaz programada? La denuncia de la simulación será creíble solo si va acompañada por la reconstrucción de comunidades donde la persona pueda hablar de soledad, deseo, fracaso matrimonial, pornografía, duelo, ansiedad, depresión, crisis de fe, heridas familiares y necesidad de afecto sin ser inmediatamente reducida a un problema moral.

De este modo, la cuestión de las parejas virtuales obliga a recuperar una verdad elemental, pero culturalmente erosionada: el ser humano no se salva de la soledad mediante una presencia optimizada, sino mediante una comunión verdadera, y la comunión verdadera no consiste en recibir siempre la respuesta deseada, sino en ser acogido por otro que no me pertenece, que me excede, que me resiste, que me llama, que me corrige, que me perdona y que también necesita ser amado. La pareja artificial puede ofrecer disponibilidad, pero no alianza; puede ofrecer validación, pero no conversión; puede ofrecer fantasía, pero no fecundidad; puede ofrecer intensidad emocional, pero no historia compartida; puede ofrecer palabras, pero no cuerpo entregado. En esta diferencia se juega una parte decisiva del futuro humano.

La tarea, entonces, no consiste en expulsar la inteligencia artificial del horizonte de la vida humana, sino en impedir que ocupe sacrílegamente el lugar del prójimo. Una cultura tecnológicamente avanzada y espiritualmente madura deberá aprender a ordenar la IA hacia la educación, la accesibilidad, la creatividad, la investigación, la salud, la comunicación y el servicio, sin permitir que la eficiencia de la simulación sustituya la verdad del encuentro. La

tecnología puede ser mediación valiosa cuando amplía la capacidad humana de cuidar; se vuelve amenaza cuando pretende sustituir al sujeto que cuida. Puede ayudar a nombrar una herida; se vuelve peligrosa cuando se ofrece como el único lugar donde la herida será escuchada. Puede acompañar de manera auxiliar; se vuelve antropológicamente destructiva cuando educa el deseo para preferir la compañía sin riesgo a la comunión con responsabilidad.

Por eso, la conclusión última de este estudio no debe ser miedo, sino responsabilidad. No estamos condenados a elegir entre nostalgia pretecnológica y rendición tecnocrática. Existe un camino más exigente: discernir, regular, educar, acompañar, investigar y reconstruir comunidad. La pregunta decisiva no es si la inteligencia artificial será capaz de parecer cada vez más amorosa, sino si los seres humanos seguiremos siendo capaces de amar de manera suficientemente encarnada, paciente y fiel como para que ningún simulacro pueda ocupar sin resistencia el lugar del amado. Allí se decidirá, en buena medida, si la cultura digital del futuro será una extensión de la comunión humana o una administración sofisticada de nuestra soledad.

Bibliografía

Biblia de Jerusalén. Quinta edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019.

Bickmore, Timothy W., and Rosalind W. Picard. "Establishing and Maintaining Long-Term Human-Computer Relationships." *ACM Transactions on Computer-Human Interaction* 12, no. 2 (2005): 293-327. <https://doi.org/10.1145/1067860.1067867>.

Bone, Jennifer K., Jill Sonke, and Daisy Fancourt. "The Decline in Reading for Pleasure over 20 Years of the American Time Use Survey." *iScience* 28, no. 8 (2025). <https://doi.org/10.1016/j.isci.2025.113288>.

Breazeal, Cynthia. *Designing Sociable Robots*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

Concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. 7 de diciembre de 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

Derrick, Jaye L., Shira Gabriel, and Kurt Hugenberg. "Social Surrogacy: How Favored Television Programs Provide the Experience of Belonging." *Journal of Experimental Social Psychology* 45, no. 2 (2009): 352-62. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2008.12.003>.

Dicasterio para la Comunicación. *Towards Full Presence: A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media*. 28 de mayo de 2023. https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_en.html.

Dicasterio para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para la Cultura y la Educación. *Antiqua et Nova*: Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana. 28 de enero de 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html.

Francisco. *Amoris Laetitia*: Exhortación apostólica postsinodal sobre el amor en la familia. 19 de marzo de 2016. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

Francisco. *Christus Vivit*: Exhortación apostólica postsinodal a los jóvenes y a todo el pueblo de Dios. 25 de marzo de 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html.

Francisco. *Evangelii Gaudium*: Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. 24 de noviembre de 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Francisco. *Fratelli Tutti*: Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social. 3 de octubre de 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

Helliwell, John F., Richard Layard, Jeffrey D. Sachs, Jan-Emmanuel De Neve, Lara B. Akinin, and Shun Wang, eds. *World Happiness Report 2025*. University of Oxford: Wellbeing Research Centre, 2025. <https://worldhappiness.report/>.

Ho, Jerlyn Q. H., Meilan Hu, Tracy X. Chen, and Andree Hartanto. "Potential and Pitfalls of Romantic Artificial Intelligence (AI) Companions: A Systematic Review." *Computers in Human Behavior Reports* 19 (2025): 100715. <https://doi.org/10.1016/j.chbr.2025.100715>.

Horton, Donald, and R. Richard Wohl. "Mass Communication and Para-Social Interaction: Observations on Intimacy at a Distance." *Psychiatry* 19, no. 3 (1956): 215-29.

Karkosz, Stanisław, Robert Szymański, Katarzyna Sanna, and Jarosław Michałowski. "Effectiveness of a Web-Based and Mobile Therapy Chatbot on Anxiety and Depressive Symptoms in Subclinical Young Adults: Randomized Controlled Trial." *JMIR Formative Research* 8 (2024): e47960. <https://doi.org/10.2196/47960>.

Kuo, Patty X., and L. Monique Ward. "Contributions of Television Use to Beliefs About Fathers and Gendered Family Roles Among First-Time Expectant Parents." *Psychology of Men & Masculinity* 17, no. 4 (2016): 352-362. <https://doi.org/10.1037/men0000033>.

Li, Hang, and Yixuan Zhang. "Finding Love in Algorithms: Deciphering the Emotional Contexts of Close Encounters with AI Chatbots." *Journal of Computer-Mediated Communication* 29, no. 5 (2024): zmae015. <https://doi.org/10.1093/jcmc/zmae015>.

Mehta, Ashish, Andrea Nicole Niles, Jose Hamilton Vargas, Thiago Marafon, Diego Dotta Couto, and James J. Gross. "Acceptability and Effectiveness of Artificial Intelligence Therapy for Anxiety and Depression (Youper): Longitudinal Observational Study." *Journal of Medical Internet Research* 23, no. 6 (2021): e26771. <https://doi.org/10.2196/26771>.

OpenAI and MIT Media Lab. "Early Methods for Studying Affective Use and Emotional Well-being on ChatGPT." OpenAI, March 21, 2025. <https://openai.com/index/affective-use-study/>.

Perez, Sarah. "AI Companion Apps on Track to Pull in \$120M in 2025." *TechCrunch*, August 12, 2025. <https://techcrunch.com/2025/08/12/ai-companion-apps-on-track-to-pull-in-120m-in-2025/>.
Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

Scharrer, Erica, Greg Blackburn, Michael Cooks, and Kasey Anderson. "Disparaged Dads: A Content Analysis of Depictions of Fathers in U.S. Television Sitcoms, 1980-2017." *Psychology of Popular Media* 10, no. 3 (2021): 343-353. <https://doi.org/10.1037/ppm0000289>.

Skjuve, Marita Bjaaland, Asbjørn Følstad, Knut Inge Fostervold, and Petter Bae Brandtzæg. "My Chatbot Companion: A Study of Human-Chatbot Relationships." *International Journal of Human-Computer Studies* 149 (2021): 102601. <https://doi.org/10.1016/j.ijhcs.2021.102601>.

Sternberg, Robert J. "A Triangular Theory of Love." *Psychological Review* 93, no. 2 (1986): 119-35. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.93.2.119>.

Turkle, Sherry. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books, 2011.

U.S. Department of Health and Human Services, Office of the Surgeon General. *Our Epidemic of Loneliness and Isolation: The U.S. Surgeon General's Advisory on the Healing Effects of Social Connection and Community*. Washington, DC: Office of the Surgeon General, 2023. <https://www.hhs.gov/sites/default/files/surgeon-general-social-connection-advisory.pdf>.

UNESCO and International Task Force on Teachers for Education 2030. *Global Report on Teachers: Addressing Teacher Shortages and Transforming the Profession*. Paris: UNESCO, 2024. <https://doi.org/10.54675/FIGU8035>.

Willoughby, Brian J., Carson R. Dover, Rebekah M. Hakala, and Jason S. Carroll. "Artificial Connections: Romantic Relationship Engagement with Artificial Intelligence in the United States." *Journal of Social and Personal Relationships*. Published online August 25, 2025. <https://doi.org/10.1177/02654075251371394>.

Willoughby, Brian J., Jason S. Carroll, Carson R. Dover, and Rebekah H. Hakala. Counterfeit Connections: The Rise of Romantic AI Companions and AI Sexualized Media Among the Rising Generation. Provo, UT: Wheatley Institute, 2025. <https://wheatley.byu.edu/Counterfeit-Connections-AI-Romantic-Companions>.

World Health Organization. "WHO Commission on Social Connection." Accessed April 30, 2026. <https://www.who.int/groups/commission-on-social-connection>.

Notas:

¹ U.S. Department of Health and Human Services, Office of the Surgeon General, *Our Epidemic of Loneliness and Isolation: The U.S. Surgeon General's Advisory on the Healing Effects of Social Connection and Community* (Washington, DC: Office of the Surgeon General, 2023), 3, 25, <https://www.hhs.gov/sites/default/files/surgeon-general-social-connection-advisory.pdf>.

² World Health Organization, "WHO Commission on Social Connection," accessed April 30, 2026, <https://www.who.int/groups/commission-on-social-connection>.

³ Dicasterio para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para la Cultura y la Educación, *Antiqua et Nova: Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana* (28 de enero de 2025), nn. 30-35, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html.

⁴ Timothy W. Bickmore and Rosalind W. Picard, "Establishing and Maintaining Long-Term Human-Computer Relationships," *ACM Transactions on Computer-Human Interaction* 12, no. 2 (2005): 293-327, <https://doi.org/10.1145/1067860.1067867>; Cynthia Breazeal, *Designing Sociable Robots* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002).

⁵ Jn 1,14. *Biblia de Jerusalén*, quinta edición revisada y aumentada (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019).

⁶ Francisco, *Christus Vivit: Exhortación apostólica postsinodal a los jóvenes y a todo el pueblo de Dios* (25 de marzo de 2019), n. 86, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html.

⁷ Dicasterio para la Comunicación, *Towards Full Presence: A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media* (28 de mayo de 2023), n. 1, https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_en.html.

⁸ Donald Horton and R. Richard Wohl, "Mass Communication and Para-Social Interaction: Observations on Intimacy at a Distance," *Psychiatry* 19, no. 3 (1956): 215-29.

⁹ Jaye L. Derrick, Shira Gabriel, and Kurt Hugenberg, "Social Surrogacy: How Favored Television Programs Provide the Experience of Belonging," *Journal of Experimental Social Psychology* 45, no. 2 (2009): 352-62, <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2008.12.003>.

¹⁰ Hang Li and Yixuan Zhang, "Finding Love in Algorithms: Deciphering the Emotional Contexts of Close Encounters with AI Chatbots," *Journal of Computer-Mediated Communication* 29, no. 5 (2024): zmae015, <https://doi.org/10.1093/jcmc/zmae015>.

¹¹ Sarah Perez, "AI Companion Apps on Track to Pull in \$120M in 2025," *TechCrunch*, August 12, 2025, <https://techcrunch.com/2025/08/12/ai-companion-apps-on-track-to-pull-in-120m-in-2025/>.

¹² U.S. Department of Health and Human Services, *Our Epidemic of Loneliness and Isolation*, 3.

¹³ World Health Organization, "WHO Commission on Social Connection."

¹⁴ John F. Helliwell et al., eds., *World Happiness Report 2025* (University of Oxford: Wellbeing Research Centre, 2025), chap. 3, <https://worldhappiness.report/>.

¹⁵ Jennifer K. Bone, Jill Sonke, and Daisy Fancourt, "The Decline in Reading for Pleasure over 20 Years of the American Time Use Survey," *iScience* 28, no. 8 (2025), <https://doi.org/10.1016/j.isci.2025.113288>.

¹⁶ Patty X. Kuo and L. Monique Ward, "Contributions of Television Use to Beliefs About Fathers and Gendered Family Roles Among First-Time Expectant Parents," *Psychology of Men & Masculinity* 17, no. 4 (2016): 352-62, <https://doi.org/10.1037/men0000033>; Erica Scharrer et al., "Disparaged Dads: A Content Analysis of Depictions of Fathers in U.S. Television Sitcoms, 1980-2017," *Psychology of Popular Media* 10, no. 3 (2021): 343-53, <https://doi.org/10.1037/ppm0000289>.

¹⁷ UNESCO and International Task Force on Teachers for Education 2030, *Global Report on Teachers: Addressing Teacher Shortages and Transforming the Profession* (Paris: UNESCO, 2024), <https://doi.org/10.54675/FIGU8035>.

¹⁸ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

¹⁹ Francisco, *Christus Vivit*, nn. 86, 88, 90.

²⁰ Francisco, *Evangelii Gaudium: Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (24 de noviembre de 2013), n. 53, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

²¹ Francisco, *Amoris laetitia: Exhortación apostólica postsinodal sobre el amor en la familia* (19 de marzo de 2016), n. 33, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

-
- ²² Francisco, *Fratelli Tutti: Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social* (3 de octubre de 2020), nn. 18-19, 27-31, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.
- ²³ Brian J. Willoughby, Carson R. Dover, Rebekah M. Hakala, and Jason S. Carroll, “Artificial Connections: Romantic Relationship Engagement with Artificial Intelligence in the United States,” *Journal of Social and Personal Relationships* (published online August 25, 2025), <https://doi.org/10.1177/02654075251371394>.
- ²⁴ Brian J. Willoughby, Jason S. Carroll, Carson R. Dover, and Rebekah H. Hakala, *Counterfeit Connections: The Rise of Romantic AI Companions and AI Sexualized Media Among the Rising Generation* (Provo, UT: Wheatley Institute, 2025), iii, <https://wheatley.byu.edu/Counterfeit-Connections-AI-Romantic-Companions>.
- ²⁵ Willoughby et al., *Counterfeit Connections*, 11.
- ²⁶ Robert J. Sternberg, “A Triangular Theory of Love,” *Psychological Review* 93, no. 2 (1986): 119-35, <https://doi.org/10.1037/0033-295X.93.2.119>.
- ²⁷ Marita Bjaaland Skjuve et al., “My Chatbot Companion: A Study of Human-Chatbot Relationships,” *International Journal of Human-Computer Studies* 149 (2021): 102601, <https://doi.org/10.1016/j.ijhcs.2021.102601>.
- ²⁸ Jerlyn Q. H. Ho et al., “Potential and Pitfalls of Romantic Artificial Intelligence (AI) Companions: A Systematic Review,” *Computers in Human Behavior Reports* 19 (2025): 100715, <https://doi.org/10.1016/j.chbr.2025.100715>.
- ²⁹ Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (New York: Basic Books, 2011).
- ³⁰ OpenAI and MIT Media Lab, “Early Methods for Studying Affective Use and Emotional Well-being on ChatGPT,” OpenAI, March 21, 2025, <https://openai.com/index/affective-use-study/>.
- ³¹ Dicasterio para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para la Cultura y la Educación, *Antiqua et nova*, n. 63.
- ³² Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (7 de diciembre de 1965), n. 24, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
- ³³ Dicasterio para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para la Cultura y la Educación, *Antiqua et nova*, nn. 91-94.
- ³⁴ Willoughby et al., *Counterfeit Connections*, iii.
- ³⁵ Stanisław Karkosz et al., “Effectiveness of a Web-Based and Mobile Therapy Chatbot on Anxiety and Depressive Symptoms in Subclinical Young Adults: Randomized Controlled Trial,” *JMIR Formative Research* 8 (2024): e47960, <https://doi.org/10.2196/47960>.
- ³⁶ Ashish Mehta et al., “Acceptability and Effectiveness of Artificial Intelligence Therapy for Anxiety and Depression (Youper): Longitudinal Observational Study,” *Journal of Medical Internet Research* 23, no. 6 (2021): e26771, <https://doi.org/10.2196/26771>.
- ³⁷ Francisco, *Amoris laetitia*, nn. 291-312.
- ³⁸ Francisco, *Amoris laetitia*, nn. 291-312.