



REVISTA DIGITAL DEL INSTITUTO DE DERECHO ECLESIAÍSTICO Y DERECHO CANÓNICO DEL COLEGIO DE ABOGADOS DE MORÓN

Número 3

Junio de 2026

Compendio jurídico con temáticas de interés para todo profesional del derecho, con aportes nacionales e internacionales



Iconografía de la Justicia sin la venda y con los ojos posados en el Cielo, porque en el Cielo se encuentra la verdadera Justicia



PRESIDENTE

Dr. Jorge Omar Frega

**INSTITUTO DE DERECHO ECLESIAÍSTICO Y DERECHO
CANÓNICO**

Director: Dr. Jorge Antonio Di Nicco

PRESENTACIÓN DE ESTE TERCER NÚMERO Y AGRADECIMIENTOS

Los dos primeros números de esta Revista tuvieron tan buena recepción que estamos dando a luz, en tan breve tiempo, a este tercer número.

Reconocidos autores de Argentina y de diversos países de América han querido estar presente, enviando sus labores al Dr. Di Nicco.

La Dra. Cozzo Villafañe hizo una gran colaboración en tal sentido con su difusión. El material de excelencia enviado fue aceptado en forma inmediata para su publicación, haciendo llegar el correspondiente agradecimiento a su autor/a.

La variedad y profundidad de los temas abordados en este número, al igual que los abordados en los dos números anteriores, hacen un material de lectura muy enriquecedor.

Es de referir que se cursó, en el pasado mes de abril, una invitación para escribir en estas páginas a Mons. Daniele Liessi, Consejero - Encargado de Negocios a.i. de la Nunciatura Apostólica en la República Argentina, a quién los varios compromisos asumidos no le han permitido acoger la amable invitación que le fuera cursada; agradeciendo, por medio de la Secretaría de la Nunciatura Apostólica, las finas atenciones reservadas. El 14 de mayo pasado la Nunciatura Apostólica en la Argentina comunicó que el Papa León XIV nombró nuncio apostólico en la Argentina a monseñor Michael Wallace Banach, cubriéndose, así, la sede que se encontraba vacante. No faltará oportunidad para hacerle llegar al nuevo nuncio apostólico una invitación del mismo tenor de la oportunamente cursada.

Es de citar que en el número anterior se consignó un error en la escritura del apellido del Rabino Dr. Fishel Szlajen, por lo cual se dan las pertinentes disculpas del caso.

Sin más prolegómenos, nuestros deseos de que los lectores puedan disfrutar del contenido de este nuevo número de la Revista Digital del Instituto de Derecho Eclesiástico y Derecho Canónico del Colegio de Abogados de Morón. Una publicación pionera en la temática que surge de un Colegio de Abogados, tanto a nivel nacional como continental. Una publicación especializada y valorada, tanto en Argentina como en otros países del Continente, por abordar la intersección entre el derecho estatal y el derecho canónico, con contenido práctico para profesionales del derecho, que sirve de actualización profesional para la práctica en tribunales. Si bien, todavía, no está clasificada en los principales índices internacionales, ello no hace mella en su condición de herramienta de gran referencia en el mundo jurídico. Esta publicación muestra la labor del Colegio de Abogados de Morón, bajo la presidencia del Dr. Jorge Omar Frega, como así también del Dr. Jorge Antonio Di Nicco,

reconocido especialista en la temática canónica-civil, en la merecida difusión de esta especialización jurídica con una visión disruptiva.

Dr. Jorge Oscar Rossi

TEMAS DE ESTA TERCERA EDICIÓN

- La mujer, como sexo preponderante. La voz que domina en una sociedad desigual. El sacramento del matrimonio* (Dra. Paula Fabiana Romano), pág. 6.
- Islandia: sacerdote podría ir preso por defender la Doctrina católica* (Dr. Jorge Antonio Di Nicco), pág. 15.
- La falta de respuesta de un Estado frente a situaciones que llevan a la eutanasia* (Dra. Patricia Alejandra Cozzo Villafañe), pág. 17.
- La nueva eugenesia ya no necesita Estado* (Rabino Dr. Fishel Szlajen), pág. 28.
- En el documento "La perspectiva del xenotrasplante" la Academia Pontificia para la Vida actualizó las directrices éticas respecto a los trasplantes de animales a humanos* (Dr. Jorge Antonio Di Nicco), pág. 32.
- Luces y sombras del uso de las redes sociales* (Dra. Patricia Alejandra Cozzo Villafañe), pág. 34.
- La religión como elemento integrador de la ejecución de medidas socio-educativas aplicables a adolescentes infractores* (Dra. Gyomar Beatriz Pérez-Cobo, Mgs. Federico Gutiérrez y Mgs. Yina María Vélez Triviño), pág. 41.
- Donación de gametos, es principio de existencia. Un camino serpenteante a la conformación de un ser como identidad única. La persona en el ojo de la Iglesia católica* (Dra. Paula Fabiana Romano), pág. 60.
- Acción de daños y excepción de falta de legitimación activa: Una cosa es la legitimación de la Parroquia y otra la del párroco* (Dr. Jorge Antonio Di Nicco), pág. 85.
- El caso Noelia y el fracaso del cuidado* (Rabino Dr. Fishel Szlajen), pág. 91.
- El ordenamiento canónico y los tributos* (Dr. Jorge Antonio Di Nicco), pág. 95.
- Doctrina de San Agustín y el Derecho Animal* (Dra. Laura Cecilia Velasco), pág. 105.
- Deporte e integración espiritual* (Dr. Jorge Antonio Di Nicco), pág. 110.

La mujer, como sexo preponderante. La voz que domina en una sociedad desigual. El sacramento del matrimonio

por Dra. Paula Fabiana Romano(*)

Sumario: 1. Introducción. 2. Tribus nómadas y seminómadas del continente africano. 3. Concepto Matriarcal/Matrilineal en África. 4. La violencia y empoderamiento. 5. El sacramento del matrimonio. 6. Conclusión.

Creo que la mujer es el ser fuerte... si [los hombres] son protagonistas de la historia, es porque alguien está sosteniendo el mundo detrás de ellos, y este alguien es la mujer (Gabriel García Márquez)

1.- Introducción

En distintas partes del planeta existen sociedades que desafían las normas tradicionales y donde **el matriarcado es la piedra angular de su estructura social**. Estas tribus matriarcales no solo sobreviven, sino que prosperan gracias a una organización que coloca a las mujeres en el centro de la vida comunitaria. Son comunidades aborígenes que no delatan el paso del tiempo. Su estructura se basa en un poderío matriarcal, donde el rol de la mujer se ubica en la cúspide de la sociedad. Son entidades respetadas y muy bien categorizadas dentro de su estructura. El respeto por la identidad marca la diferencia.

Cada comunidad tiene su propia historia, sus propios desafíos y sus propias formas de celebrar la vida bajo la guía de las mujeres. No se trata solo de poder, sino de una manera diferente de entender las relaciones, la familia y el papel de cada individuo en su colectivo (<https://prensameracosur.org/2024/07/18/tribus-matriarcales-en-el-mundo/>).

2. Tribus nómadas y seminómadas del continente africano

Las tribus nómadas y seminómadas del continente africano, como los Wodaabe, Tuareg, Bijagó y Akan entre otras, presentan estructuras sociales donde las mujeres ejercen roles de poder, gestión de propiedad y transmisión de linaje matrilineal. Gobiernan su comunidad con normas propias, donde sus roles buscan el equilibrio de la colectividad con normas propias bien marcadas. Sobre todo,

aceptados por la comunidad, sin perjuicio de un desequilibrio de identidad.

En estas comunidades, las mujeres suelen elegir pareja, conservar bienes y tomar decisiones fundamentales, contrastando con el patriarcado común en otras zonas. Los hombres con atuendos lujosos ejercen sus danzas majestuosas, todos con una implicancia sexual, debido que el poderío de quien demuestre mejor aptitud, con mayor predisposición, con la avidez de los sentidos, bien desarrollada su estructura física, será quien tenga el lugar privilegiado, en ocupar el espacio matriarcal. Este por selección de la que conduce el empoderamiento femenino, le hará lugar en su espacio, beneficiándolo con mejores atuendos, mejor estancia para su desarrollo físico y con la facilidad de obtener alimentos sin demasiados esfuerzos.

Su **estilo de vida es nómada, las mujeres poseen una notable autonomía y poder**. Son llamados como "la gente del tabú". Su fama deviene por el Gerewol. Es un concurso de belleza masculina anual donde los hombres se maquillan y bailan para atraer a las mujeres, quienes tienen gran libertad para elegir pareja. Es una celebración anual de cortejo fundamentalmente masculino, la cual es celebrada por el pueblo nómada Wodaabe en el Sahel de Chad, a finales de septiembre o principios de octubre, donde se despliega la cresta del empoderamiento femenino.

Al ser una cultura nómada, viajan permanentemente con su ganado, que es su mayor símbolo de estatus y sobre todo de supervivencia. Llegada la fecha de su baile típico, esta tribu matriarcal espera su festival donde los hombres se pintan de ocre rojo, pasta de tiza y negro para resaltar la blancura de ojos y dientes, con el fin de atraer a las mujeres más jóvenes.

Esta tribu Wodaabe, se caracteriza por los roles de géneros bien definidos por el cual las mujeres tienen la absoluta y plena decisión sobre sus parejas, pudiendo elegir maridos y amantes con toda la libertad sin tabú alguno. Varias de las mujeres suelen tener varios maridos y amantes y vivir en comunidad permanente.

A pesar de las circunstancias, son vanidosos en su apariencia, puesto que sus rasgos son delicados y considerado uno de los pueblos más esbeltos del mundo. Pues la dedicación personal por su apariencia, es un trabajo que demanda varias horas del día. Con el fin y propósito de ser considerados por la mujer que vaya a tomarlo como esposo, con todos los beneficios de ser considerado.

En cuanto a la creencia, practican una forma de islam, pero fundamentalmente se basan en creencias de antepasados que se transmite de generación en generación. En esta sociedad, el matrimonio es una institución flexible. Desde su nacimiento, las chicas Wodaabe tienen un matrimonio arreglado por sus padres, pero tienen la libertad de disolverlo y casarse de nuevo sin enfrentar estigmas

sociales. Esta capacidad de decisión refuerza la posición de las mujeres dentro de la tribu.

Una de las tradiciones más fascinantes de los Wodaabe es la danza Yaake, una competencia donde los hombres se adornan y bailan para atraer la atención de las mujeres. Durante este acontecimiento, las mujeres tienen el poder absoluto de seleccionar a los hombres más atractivos, subvirtiendo las normas tradicionales de género y cortejo.

Las mujeres poseen un rol de poder y pueden tener múltiples maridos. En su festival anual, el Gerewol, ellas eligen a los hombres más atractivos y talentosos, quienes bailan incansablemente para cautivarlas. Son cortejos ancestrales que el que mejor desempeña la función de conquista será el bienaventurado.

La tribu Bijagó (<https://matriarcados.com/comunidad-bijago/>) (Guinea-Bissau): Es otra de las sociedades matriarcal donde las mujeres, especialmente las mayores, toman decisiones políticas y comunitarias fundamentales, incluyendo la elección de los líderes ("caciques"). La herencia y la propiedad se transmiten a través de la línea materna. La sabiduría y experiencias de las mujeres más añosas son respetadas por toda la comunidad. Tienen poder de decisión, buscan el equilibrio e imparten justicia. Allí, los códigos son confeccionados por el mismo colectivo de mujeres, del cual nadie osa su desobediencia.

La comunidad bijagó tiene una economía de subsistencia basada en el cultivo de pequeñas huertas. También siembran arroz. La pesca es abundante. A los hombres se les considera como niños a los que hay que proteger. Se valora de ellos la sensibilidad de su carácter y la fuerza bruta que utilizan para el barbecho de los campos. Se aprecia la habilidad que muestran para la caza y la pesca, de la que cotidianamente se encargan. Se les considera débiles por naturaleza, aunque se les tiene en cuenta a la hora de tomar decisiones.

Las baloberras son las sacerdotisas, las encargadas de transmitir la sabiduría de los antepasados, durante el rito de cortar la paja, que sirve de iniciación de las mujeres al mundo adulto. Escogen a la futura reina, aconsejadas por los espíritus. Existe también un consejo superior para casos de distribución de la tierra, explotación forestal. En Orango conviven cuatro clanes: los Oraga, los Ogubane, los Oracuma y los Okinda. El nombre del clan se hereda de madres a hijas, desde tiempos inmemorables.

Entre la comunidad bijagó no se recuerdan delitos graves, solo peleas. El aislamiento geográfico y su carácter desconfiado, secretista, poco amigo de las visitas de extraños y celoso de sus tradiciones animistas les ha permitido conservar

una sociedad con estructuras matriarcales.

La tribu Akan (https://es.wikipedia.org/wiki/Pueblo_akan) (Ghana y Costa de Marfil): Esta tribu tiene la particularidad que la clave de estructura matrilineal, donde los hijos pertenecen al clan de la madre, y la jefatura y propiedades se heredan a través de la línea materna. Son hijos de todas las madres sin distinción de sangre. Un niño o niña es cuidado rigurosamente por todas las mujeres como propios sin ningún cuestionamiento.

Los Akan son un grupo étnico mayoritario en el sur de Ghana y este de Costa de Marfil (aprox. 20 millones de personas), reconocidos por su histórica dominación en el comercio de oro, su estructura social matrilineal y su rica herencia cultural. Hablan lenguas de la familia Tano (ej. Twi) y comparten una identidad basada en clanes, el culto a los antepasados y el uso de taburetes sagrados como símbolos de poder.

Habitan principalmente entre el río Volta y la costa atlántica en Ghana y Costa de Marfil. Incluyen subgrupos como los Ashanti (Asante), Fante, Akuapem, Akyem, Kwahu y Wasa. Su Organización Social y Matrilinealidad es trazada por la descendencia, herencia de tierras y sucesión de altos cargos a través de la línea materna. La jefatura o "cacicazgo" es una estructura tradicional importante. Son netamente reconocidos por la elaboración de pesas de bronce dorado para pesar oro, la tela Kente asociada a los Ashanti y los símbolos Adinkra que representan conceptos o aforismos.

Aunque las creencias de hoy muchos, son cristianos o musulmanes, persisten creencias tradicionales en una deidad suprema Onyame y el culto a los ancestros. Sus historias mitológicas, anansesem, suelen destacar a Kwaku Ananse, la araña embaucadora. El idioma akan, o twi-fante, es una lengua Níger-Congo, hablada por el 80% de la población de Ghana como primera o segunda lengua. Esta tribu ha tenido un impacto histórico durante la trata de esclavos, muchos Akan fueron llevados a América, siendo conocidos como los "coromantee" fueron muy famoso por liderar rebeliones esclavistas.

Los bereberes tuareg, aunque adaptados a entornos muy diferentes, integran costumbres donde las mujeres tienen un papel respetado y activo en la familia y la sociedad.

Umoja (<https://www.infobae.com/america/mundo/2025/12/13/una-aldea-solo-para-ellas-asi-es-umoja-el-paraje-que-revoluciono-el-papel-de-la-mujer-en-africa/>) (Etiopía): Una aldea, creada como refugio para mujeres sin hogar, que ha evolucionado hacia una comunidad exclusivamente femenina y matriarcal,

prohibiendo la presencia de hombres.

3. Concepto Matriarcal/Matrilineal en África

En estas sociedades, la organización social no implica necesariamente la sumisión masculina, sino un equilibrio o predominio femenino en la estructura familiar y de herencia (matrilinaje), donde la figura de la madre es el pilar de la identidad cultural y la transmisión de bienes.

Como se expuso a lo largo de este artículo, la función de la mujer ha cobrado relevancia por las aptitudes de conducción y la experiencia para llevar adelante una comunidad que por cierto es aceptada por todos. Desde pueblos nómades que viajan con sus animales como modo de subsistir, hasta los que hacen pequeños huertos y se dedican a la pesca, como aquellos que son especialista en los metales. Como la introducción en este temario de la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres y las mismas son aisladas en una comunidad especial a distancia estricta de impedimento del género masculino. Dando contención y protección. Son todas comunidades que se aúnan por un bien común, no dejan de tener un interés de conservación y de cuidado en su conjunto, cada uno tiene una función especial dentro del colectivo y debe cumplirlo para poder pertenecer a ese grupo. La habilidad artesanal de las habitantes contribuyó de todas las comunidades tuvo el motivo principal de crear una fuente de ingresos que financie vivienda, educación y servicios en la villa.

Por demás, están bien alejados de los tratados internacionales, de las convenciones y declaraciones de derechos humanos. Si bien la CEDAW (Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer), adoptada en 1979 por la ONU, es el tratado internacional fundamental que exige eliminar la discriminación y violencia contra las mujeres y niñas en todos los ámbitos. Actúa como una "carta de derechos" obligatoria para los Estados partes, abarcando igualdad civil, política, económica y social. Sus aspectos Claves de la CEDAW es sin lugar a duda el significado de lo que es conceptualmente la discriminación, donde marca cualquier distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que afecte el goce de derechos humanos. La misma Convención tiene por obligación de actuar: los Estados deben eliminar la discriminación en la esfera pública y privada (familia), modificando patrones socioculturales y leyes. Existe, en rigor, una igualdad en la vida familiar que busca eliminar los estereotipos, fijar edades mínimas para el matrimonio y garantizar la igualdad de derechos en el matrimonio y

divorcio. Cosa que las tribus más allá de estos derechos innatos, tienen sus propias reglas y son conducidas por mujeres que imparten la ley a su sana crítica con roles bien definidos y cumplimiento riguroso.

4. La violencia y empoderamiento

Aunque inicialmente no incluía la palabra "violencia", el Comité CEDAW la aborda como una forma de discriminación, promoviendo la igualdad en acceso a educación, salud, trabajo y participación política, las mujeres de estas tribus del continente africano, no tienen un amplio conocimiento de las leyes de los juristas y de los estados partes y de sus declaraciones y mucho menos de las normas que entran como norma de rigor en Bloque Federal. Ellos se mueven a instinto, donde deben y conocen que es el bien y donde está el mal, la organización es impecable, pues cada uno tiene su rol, es el bien llamado una para todos y todos para una, y así se mueven en su sintonía, con la frescura de una sociedad sin límites, pero con sus propios marcos que les impuso la historia de siempre.

5. El sacramento del matrimonio

En la historia nos han precedido distintas culturas, en las cuales sus creencias no han transitado por el mismo camino de las santas escrituras. Sus costumbres fueron basadas en su propia moral y ética. ¿Son distintas?, ¿Son inmorales? Nuestro Padre Redentor en sus sabios mandamientos, han trazado una conducta basada en el amor al prójimo y en la paz espiritual. El sacramento del matrimonio está basado en un hombre y una mujer con el fin de llevar una vida indisoluble, conformando un hogar con los mismos lineamientos. Son modos de preservar una cultura que no avasalle derechos a los otros, con basamento de paz y unión.

Para la Iglesia católica el matrimonio es una alianza indisoluble entre un hombre y una mujer, bautizados, quienes se donan mutuamente ante Dios para formar su núcleo familiar, recibir gracia santificante y reflejar el amor de Cristo por su Iglesia, refugio para los devotos, que entregan sus pensamientos a un ser divino como nuestro Jesucristo inmortal. Este ser, para el fiel creyente se caracteriza por ser un contrato sagrado, fiel y lleno de ternura y paz espiritual.

6. Conclusión

Si bien el matriarcado es una forma de gobierno comunal diferente al conocido en occidente, no deja de ser malo, es distinto. Tienen sus cualidades y normas bien definidas, todas con el cumplimiento de su rol llevan adelante una sociedad si conflictos. Cada uno, con su labor, desempeñan diariamente buscándolos recursos de supervivencia. No es, ni peor ni mejor, son siglos de adaptación. Ninguno está subsumido en la marginalidad, todos cuidan de todos y todos comparten todo. La libertad mueve el eje de sus vidas, y trasforman en algo que para nosotros es impensado, para ellos es natural y óptimo.

Lo que es seguro que no tienen Convenciones, no tienen Códigos escritos, tienen sus formas y sus tablas de orden y convivencia, todo aceptado por ellos, sin cuestionamientos.

Hombre, mujer y niño cumplen una función elemental. Las mujeres que de por sí, tienen cualidades fisiológicas médicas diferentes su cerebro puede cumplir múltiples funciones sin error ninguna. Disponen de diferencias neurobiológicas: Estudios de imágenes cerebrales sugieren que las mujeres presentan conexiones más fuertes entre los hemisferios cerebrales, lo que potencia la capacidad analítica e intuitiva para gestionar varias acciones simultáneas.

Tienen un entrenamiento sistemático y cultura: Expertos señalan que el *multitasking* es más una cuestión de entrenamiento y presión social/laboral que una diferencia biológica exclusiva. La necesidad de gestionar el hogar, el trabajo y los hijos simultáneamente desarrolla esta habilidad. Desarrollan a una velocidad de cambio: Más que hacer todo a la vez, el cerebro humano (incluido el femenino) cambia rápidamente de una tarea a otra, lo que genera una alta carga de estrés y sensación de "cabeza fragmentada". Sus efectos se ven reflejados en la salud: El multitasking sostenido genera un aumento de la hormona del estrés (cortisol) y puede reducir la eficiencia productiva, a pesar de la falsa sensación de logro.

En conclusión, si bien existen indicios de una predisposición cerebral, la capacidad de hacer varias cosas a la vez es en gran medida un "superpoder" entrenado y una adaptación a las exigencias del entorno, no una habilidad mágica.

Serán aquellas todas las cualidades del género femenino que hizo que una mujer puede estar en múltiples espacios con conducción sin errores de pluralidad de tareas, es que el cerebro femenino ha desarrollado una evolución contundente, está en divisiones finamente calculadas donde puede hacer tareas al mismo tiempo con la perfección, a desigual que el hombre, que solo es una actividad por vez.

Es así que la mujer tiene su gestación más rápida, el cromosoma X masculino y el cromosoma X femenino es más grande, fuerte y duradero en tiempo, por encima del cromosoma Y, que conforma al hombre. No es ahora, fue siempre, que la mujer como mujer está en todos los espacios y no se escabulle nada por descuidado o desapercibido. Nos cabe preguntar, con la sinceridad del filósofo, ¿FUE, ES Y SERÁ EL GÉNERO MÁS DÉBIL?

El sacramento del matrimonio, ¿es un mandamiento que debe concretarse por imperio de la ley divina? O ¿es la propia moral y creencia que crea la necesidad de ser bendecido por aquel ser inmortal que todo lo puede?

Es la necesidad de creer y sentir, que se habita en un mundo de paz, de amor al prójimo, donde hacer el bien sin mirar a quien, ¡por regla, es el mandamiento de aquel, que lo dio todo!

Notas

(*) Abogada egresada de la Universidad de Morón. Doctora en Ciencias Jurídicas. Tesis doctoral “Incertidumbre jurídica en torno al estatuto y derechos del embrión humano crio- conservado, efectos y propuestas en términos de derechos humanos”. Especialista en Familia por la Universidad de Buenos Aires. Diplomada en discapacidad por la Universidad de Buenos Aires. Diplomada en Familia y Sucesiones por la Universidad de Buenos Aires. Escribana Pública. Diplomada en Derecho Societario de la Universidad Notarial Argentina. Miembro del Instituto de Derecho Tributario del Colegio de Abogados de Morón, autora de publicaciones digitales para Argentina. Publicaciones a nivel Nacional como Global. Ponencia en Red de Derecho América Latina y el Caribe. Publicaciones en la Revista Iberoamericana de Derecho, Cultura y Ambiente. REVISTA de Cultura de Paz e Direitos Humanos. UNIOSASCO. Miembro del consejo de redacción de la revista de Derecho Público IJ Ediciones., “International Legal Group”; indexada a Latindex. Publicaciones académicas científicos en la revista LEXITUM, Venezuela. Autora de publicaciones digitales para Argentina, Latinoamérica y Europa. **ORCID:0009-0005-9448-6906**

(1) Argentina.gob.ar / <https://www.argentina.gob.ar> › normativa

(2) Por ejemplo, se ha demostrado que, la utilización de ciertas técnicas de reproducción asistida, pueden incrementar los riesgos de que los niños/as así concebidos tengan alteraciones cromosómicas

(3) Aristóteles es depositario del ideal contemplativo de su maestro, pero hizo de la cuestión de las formas de vida y de la *eudaimonía* el centro mismo de su política y de su ética.

Bibliografía

«https://es.wikipedia.org/wiki/Pueblo_akan.» (s.f.).

«[https://matriarcados.com/comunidad-bijago/.](https://matriarcados.com/comunidad-bijago/)» (s.f.).

«[https://prensamerocosur.org/2024/07/18/tribus-matriarcales-en-el-mundo/.](https://prensamerocosur.org/2024/07/18/tribus-matriarcales-en-el-mundo/)»
(2024).

«[https://www.infobae.com/america/mundo/2025/12/13/una-aldea-solo-para-ellas-asi-es-umoya-el-paraje-que-revoluciono-el-papel-de-la-mujer-en-africa/.](https://www.infobae.com/america/mundo/2025/12/13/una-aldea-solo-para-ellas-asi-es-umoya-el-paraje-que-revoluciono-el-papel-de-la-mujer-en-africa/)» (s.f.).

Islandia: sacerdote podría ir preso por defender la Doctrina católica

por Dr. Jorge Antonio Di Nicco(*)

A principios de marzo de 2026 el canciller de la diócesis de Reikiavik (Islandia) fue invitado a un programa de radio en el que la presentadora le preguntó si las personas homosexuales podían comulgar; ante la pregunta el sacerdote se limitó a explicar la Doctrina de la Iglesia católica al respecto.

Si una persona tiene una tendencia o inclinación a la homosexualidad eso no es pecado, dijo el sacerdote; se convierte en pecado, agregó, cuando se vive tal inclinación de manera pecaminosa. Primero tiene que convertirse, acudir a confesión y considerar realmente la posibilidad de cambiar su vida y vivir en castidad para poder comulgar.

El sacerdote aclaró que en la Iglesia no se habla de terapias de conversión, sino de acompañamiento espiritual; y allí fue cuando se dio inicio a la polémica. El sacerdote también había señalado que muchas personas con tendencia homosexual acuden a la Iglesia en busca de ayuda y que están en el proceso de cambiar su vida; y que, por supuesto, estaban ahí para ayudar a la gente.

Tras la emisión de la entrevista, colectivos LGTB de Islandia iniciaron una fuerte campaña para que el sacerdote fuera sancionado. El caso llegó a los medios de comunicación e incluso fue llevado al debate parlamentario.

El punto es que el Código Penal de Islandia, desde 2023, establece que quien trate de cambiar o suprimir la orientación sexual de una persona puede enfrentarse a penas de hasta tres años de prisión; y la llamada Samtökin '78, la Organización Nacional Queer de Islandia, argumentando que, aunque no se trate de terapias de conversión, la ley prohibiría también brindar apoyo o ayuda a personas homosexuales que buscan orientación espiritual en la Iglesia. Ante lo cual el sacerdote defiende que, desde el punto de vista legal, no hay una base para ser arrestado.

Un diputado socialista denunció las palabras del sacerdote ante el Congreso, subrayando que la sociedad islandesa no tiene que ver con la Iglesia católica. A su vez, desde el Ministerio de Justicia se ha defendido al sacerdote, alegando que nunca en la historia de Islandia ha habido una acusación contra una persona en el parlamento, cuyo cometido es aprobar leyes.

En Islandia, entre el 8 % y el 10 % de la población se considera católica. El sacerdote expresó que la mayoría de las reacciones a sus declaraciones habían sido positivas; incluso hubo personas que le han escrito porque deseaban acercarse a la Iglesia. El sacerdote aseguró no temer una eventual pena de prisión por sus palabras: “Debo luchar por el Señor”, subrayó.

Y también, con firmeza, dijo que pensó que era necesario decir la verdad; que desde niño había luchado por la fe, así que no veía por qué parar ahora⁽¹⁾.

Nota

(*) Abogado (UM), escribano (UM), Posgrado Interdisciplinario de Derecho de Familia (UNLP), Doctor en Derecho Canónico (UCA), Director adjunto del Instituto de Derecho Eclesiástico y de Derecho Canónico del Colegio de Abogados de Morón, autor de más de trescientas publicaciones en la temática civil-canónica a nivel nacional e internacional.

(1) Información extraída de ALMUDENA MARTÍNEZ-BORDIÚ, *Sacerdote no teme ir a prisión por defender la doctrina sobre la homosexualidad: “Debo luchar por el Señor”*, en <https://www.aciprensa.com/noticias/123251/sacerdote-de-islandia-no-teme-ir-a-prision-por-defender-la-doctrina-sobre-la-homosexualidad>

La falta de respuesta de un Estado frente a situaciones que llevan a la eutanasia

por Dra. Patricia Alejandra Cozzo Villafañe(*)

Sumario: 1. Introducción. 2. Diferencia entre suicidio y eutanasia. 3. Debate del derecho a la eutanasia o al buen morir en España. 4. Mitos y confusiones. 5. La responsabilidad. Eutanasia: muchas confusiones. 6. ¿El derecho a morir? 7. Aspectos éticos y jurídicos de la eutanasia. 8. Derecho a la vida y dignidad de la persona humana. 9. La Iglesia Católica Apostólica Romana frente a la eutanasia. 10. Conclusión.

1.- Introducción

En estos últimos tiempos la ciencia avanza a pasos agigantados de modo tal que muchas enfermedades que eran incurables hoy día tienen cura y eso permite que la vida humana tenga mejor calidad y que sea más larga.

En la actualidad la mayoría de las muertes se producen en la cama de los hospitales y mediante tratamiento médico y no en forma violenta como en tiempos pasados.

La mayoría de las muertes es por enfermedades crónicas y de tumores, y estas personas pueden tratar sus enfermedades en los hospitales. Los médicos se enfocan en prolongar la vida de estas personas.

Esto hace que muchas profesionales de la salud deban enfrentarse a cuestiones referidas a la bioética. Los médicos y las enfermeras muchas veces tendrán que hacer uso de sus conocimientos científicos y éticos para enfrentarse con soltura a situaciones de trato con pacientes en estado terminal.

Se invocan diversas razones para explicar esta actitud frente al enfermo terminal: ausencia de preparación, reacciones personales (ansiedad, sentimiento de culpa, rechazo personal, incapacidad vocacional) y dedicación preferente a otros enfermos con mejores perspectivas. También contribuyen factores institucionales como la relación coste-resultados, la planificación social, etc.

De esta manera se produce un vacío asistencial en la atención a estos enfermos, originándose un grave problema para la Medicina actual, no siempre bien resuelto.

No es extraño que frente a esto se hayan buscado distintas soluciones como por ejemplo la legalización de la eutanasia que es la acción u omisión que provoca la muerte con la finalidad de eliminar el dolor y el sufrimiento.

Para abordar este tema se hace necesario ver la diferencia entre el suicidio y la eutanasia.

2. Diferencia entre suicidio y eutanasia

La diferencia entre eutanasia y el suicidio asistido es, básicamente, quien administra el fármaco.

En el caso de la eutanasia es el personal sanitario quien administra el medicamento que provoca la muerte.

En el caso de suicidio asistido es el o la paciente quien se auto administra el medicamento que otra persona le ha proporcionado⁽¹⁾.

Esta diferencia que parece sutil se encuentra en el Código Penal de España.

Hay que tener en claro que tanto la eutanasia como el suicidio asistido son ilegales en España y conllevan penas privativas de la libertad, aunque la severidad de la pena pueda variar en un caso y otro entre los 2 y los 10 años.

Existe un atenuante, en ambos casos, cuando se trata de cooperación con una persona que ha pedido expresamente ayuda para morir por sufrir “una enfermedad grave que conduciría necesariamente a la muerte”.

Artículo 143 del Código Penal:

1.-El que induzca al suicidio de otro será castigado con la pena de prisión de cuatro a ocho años.

2.-Se impondrá la pena de prisión de dos a cinco años al que coopere con actos necesarios al suicidio de una persona.

3.-Será castigado con la pena de prisión de seis a diez años si la cooperación llegara hasta el punto de ejecutar la muerte.

4.-El que causare o cooperare activamente con actos necesarios y directos a la muerte de otro, por la petición expresa, seria e inequívoca de éste, en el caso de que la víctima sufriera una enfermedad grave que conduciría necesariamente a su muerte, o que produjera graves padecimientos permanentes y difíciles de soportar, será castigado con la pena inferior en uno o dos grados a las señaladas en los números 2 y 3 de este artículo.

3. Debate del derecho a la eutanasia o al buen morir en España

Se trata de un derecho y una cuestión que merece un tratamiento respetuoso acerca de este asunto.

En el medio de la pandemia del Covid 19, cuando lo lógico era salvar vidas, es que comienza el debate referido a esta cuestión muy controvertida.

Aunque parezca extraño, justo en medio de una pandemia en la que tratamos de salvar vidas, diversos países de la región comienzan a debatir proyectos de ley para legalizar la eutanasia. Por ejemplo, en los países Bajos y Bélgica, en Luxemburgo desde 2009, Canadá y actualmente España.

Aparecen proyectos en Chile, Uruguay y Perú. También Argentina comienza tímidamente a hablar del tema. En Colombia está despenalizada desde 1997. No hay una ley que la regule, pero en 2014 la Corte Constitucional ordenó al Ministerio de Salud impartir una directriz para conformar comités cuya función sea garantizar «el derecho a la muerte digna de pacientes en fase terminal que lo soliciten».

La eutanasia sigue siendo ilegal en la mayoría de los países del mundo, porque es una forma de dar muerte a un paciente y es contraria a la ética médica. De hecho, en 2019 la Asamblea Médica Mundial se volvió a pronunciar en contra de la eutanasia y manifestó preocupación por los países que la despenalizan.

El debate no es sencillo, porque, aunque se simplifique en los medios y redes sociales, las cuestiones bioéticas sobre el final de la vida son complejas. Existen muchos mitos y prejuicios sobre el tema que es preciso desterrar para poder debatir con responsabilidad sobre el asunto. No es una cuestión de defensa de la vida, ni de defensa de la libertad individual para elegir cómo morir. No es tan simple. Lo paradójico de estos proyectos de apoyo a la eutanasia es que surgen con vehemencia y deseos de aprobación rápida en medio de la pandemia. En el contexto actual las personas por las que nos preocupamos de salvarles la vida y priorizar su vacunación, son al mismo tiempo las posiblemente más perjudicadas con estos proyectos de ley. Adelantan la muerte en lugar de ofrecer buenos cuidados y alivio al sufrimiento.

La responsabilidad política ante un asunto tan grave, literalmente *de vida o muerte*, requiere reparar en la desinformación que existe, debido también a la saturación de información en la que nos movemos.

4. Mitos y confusiones

No es cierto que quienes estén a favor de la eutanasia quieran matar gente. Tampoco es cierto que quienes están en contra quieran prolongar el sufrimiento de los enfermos. Es menos cierto que la postura contraria sea por razones religiosas. Porque, de hecho, dentro de las religiones hay diversidad de posturas y entre los ateos y agnósticos también. Las caricaturas polarizadas no dan cuenta de la realidad. Pero tampoco todos entienden de qué hablan cuando usan el término *eutanasia*⁽²⁾.

Para lograr el fortalecimiento institucional es que no tengamos prejuicios y simplificaciones. Sino, que podamos, en medio de las diferencias y del pluralismo ético de nuestras sociedades complejas. Aclararnos mejor las ideas y los hechos, para poder así luego tomar la postura que a cada uno le convenza más, pensando en el bien común.

5. La responsabilidad. Eutanasia: muchas confusiones

Lo grave del asunto es que la mayoría de la población repite errores y confusiones extendidas. Y, partiendo de premisas falsas, llega con buenas intenciones a conclusiones equivocadas. Después que se aclaren algunas cuestiones, va a ser posible debatir de forma más profunda estas cuestiones que no se reducen a eslóganes del valor de la vida o sobre la libertad de elegir.

La eutanasia no es desconectar a alguien con muerte cerebral, porque ya está clínicamente muerto. No es que alguien decida no alargar su vida con tratamientos médicos o conectados a un ventilador. Hay leyes de voluntad anticipada para decidir morir por causa de la enfermedad, sin alargar la vida artificialmente, pero tampoco adelantarla.

Las voluntades anticipadas no son formas de eutanasia. Sino que, en su libertad, uno puede elegir no prolongar su vida artificialmente y no recibir tratamientos que solo extenderían su sufrimiento. Todos tienen derecho a morir sin dolor, con cuidados y acompañamiento terapéutico, pero eso no es eutanasia.

La eutanasia es dar una sustancia letal que mata al enfermo en cuestión de pocos minutos, adelantando su muerte. Y el criterio que se utiliza en los países donde es legal, una vez que se acepta que un médico puede matar a un paciente, los motivos van ampliándose. De hecho, en algunos países ya pueden pedir eutanasia personas con discapacidad porque consideran que su vida «no es digna».

En la actualidad no tiene ninguna relación con el uso clásico del término *buena muerte*, sino que refiere a dar muerte al paciente en un contexto médico.

Tampoco la sedación final es una forma de eutanasia, porque la sedación paliativa no mata al enfermo. El mito del *cóctel* es algo ya desterrado hace décadas por la medicina paliativa. Pero sigue siendo una creencia arraigada en la población, incluyendo personal de la salud y legisladores. En el caso de Uruguay no se practica la eutanasia como suele decirse, sino que se la confunde con prácticas que son legales y deontológicamente correctas en la medicina, como la sedación⁽³⁾.

Tampoco es cierto que haya una falsa oposición entre eutanasia y cuidados paliativos. En realidad, sí hay una radical oposición desde la ética médica: cuidar al paciente y aliviarlo se oponen a provocarle la muerte. No se complementan cuidar y acabar con la vida.

6. ¿El derecho a morir?

Muchos creen que la eutanasia solo trata de ampliar la libertad individual. Y esto es porque generalmente se confunde la libertad que uno tiene de poder hacer cualquier cosa que no perjudique a terceros, con un *derecho* en sentido jurídico.

El problema es que la eutanasia no es una cuestión de libertad individual, sino de un cambio sustancial en la concepción de los derechos humanos.

Crear, como hay en unos pocos países, el derecho a matar con consentimiento, en contexto médico, ha devaluado la dignidad humana de personas en situación de vulnerabilidad y ha puesto a los médicos en un lugar difícil para su vocación.

En países donde es legal, muchas personas discapacitadas y con enfermedades degenerativas reciben implícitamente el mensaje de que sus vidas no son dignas de vivirse.

La eutanasia abre la puerta a instalar una cultura centrada en la productividad, de jóvenes y fuertes que no quieren ver vidas limitadas y deterioradas, que no quieren cuidar ni acompañar, porque los otros insumen mucho tiempo, cansancio y costos. Porque si existiera el supuesto *derecho a morir*, debería ser extensivo a todo ciudadano y todos deberíamos contar con asistencia en el suicidio por las razones que sean, tan solo por considerar que el sufrimiento psicológico que se vive sea insoportable.

Por otra parte, cuando alguien quiere morir, bien interpretamos que lo que quiere es acabar con su sufrimiento, no con su vida.

Y los expertos en cuidados paliativos y psiquiatras que trabajan con enfermos terminales demuestran que todos desisten cuando son aliviados, acompañados, queridos y valorados.

El fin bueno que todos buscamos es aliviar el sufrimiento. Teniendo los medios para ello deberíamos asegurar ese derecho para todos los pacientes y no legalizar la muerte en manos del médico. La responsabilidad de los Estados es proteger a los más débiles.

7. Aspectos éticos y jurídicos de la eutanasia

Es algo más que conocido el juramento hipocrático que llevan adelante los médicos. En la actualidad se sigue hablando de este juramento debido a que el mismo consiste en el pilar entre el trato de médico-paciente y se refiere a ello la declaración de Ginebra de guardar respeto por la vida humana desde su comienzo.

Por eso es que existe una suerte de paralelismo entre la eutanasia y el aborto ya que la declaración de Ginebra se centra en la protección de la vida desde la concepción y habla acerca de no practicar eutanasia y también acerca de no suministrar a ninguna mujer un abortivo.

Se refiere a dar fin a la vida de una persona incluso en el caso que esto sea solicitado por el paciente.

La deontología médica española en su artículo 4.1. de su código de ética dice que la profesión médica se encuentra al servicio del hombre y de la humanidad y existe un código de ética instando a los enfermeros y profesionales de la salud a rechazar cualquier tipo de presión en su trabajo que los insten a ir contra la vida del ser humano.

Pero más allá de los artículos que existen dentro de los códigos de ética existe la responsabilidad jurídica de carácter penal. En Oregon, Estados Unidos de Norteamérica, existe la posibilidad de aplicar suicidio asistido siempre que el paciente lo solicite tres veces, dos de manera verbal y una tercera por escrito, desde el año 1998.

Existen asociaciones donde promocionan la eutanasia en los medios y buscan lograr a través de las campanas llevadas adelante en medios masivos de comunicación ganar el consenso de la mayoría de la población. No solo esto, sino que existen lugares donde publicaron las llamadas guías de auto liberación que son indicaciones acerca de cómo suicidarse.

Estas normas existen en Gran Bretaña y Holanda. De esta manera los médicos pueden utilizar la libre discrecionalidad para estos casos lo que hizo que existieran muchas discusiones y debates dentro de la sociedad ya que alguien que no fuera médico le correspondían 12 años de reclusión.

8. Derecho a la vida y dignidad de la persona humana

“Todo individuo tiene derecho a la vida”, dice la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El primero de ellos, por su carácter básico respecto a los restantes, es el derecho a la vida. Respetar, defender y promover la vida es el primer deber ético del ser humano para consigo mismo y para con los demás; tiene una validez racional y universal propia.

El respeto a la vida humana es uno de los ejes primarios sobre los que se ha desarrollado la conciencia ética de la sociedad. Al tratarse de un valor primario, el valor ético de la vida humana es captado sobre todo con la intuición.

El razonamiento sobre Ética médica no es algo meramente abstracto, porque tanto la Ética como la Medicina y la Enfermería tienen como destino al ser humano, y éste debe ser considerado en la plenitud de su valor. Ética profesional y derechos humanos están estrechamente vinculados. La necesidad de saber quién es el ser humano para esclarecer el modo correcto de tratarle es incuestionable.

Debido a su interioridad, el ser humano se encuentra en la cima de todos los demás seres de la Tierra; es el único que es persona, que es sujeto y no objeto, que ha de ser tratado como fin y no como medio, que tiene dignidad. El ser humano tiene una dignidad que siempre ha de ser respetada, y está siempre presente y siempre igual en todos y cada uno de los hombres y mujeres: valorar quién se es y no qué se es.

Cuando se trata de poner de manifiesto las consecuencias éticas de las acciones biomédicas, la indagación antropológica debe centrarse en el carácter personal del ser humano y en su dignidad. La excelencia del hombre y de la mujer, el alto valor proporcionado de su ser, constituye el secreto para discernir lo permisible de lo censurable.

El respeto y promoción de la persona, el carácter inviolable de su dignidad, son los límites infranqueables de la acción, la frontera insalvable de las técnicas aplicadas a la vida humana. Los seres humanos tienen pues una idéntica y permanente dignidad personal; siempre y hasta su final, el ser humano ha de ser

tratado y respetado como tal, como merece su dignidad, y, por tanto, reconociéndole los derechos personales.

En resumen, observamos que, si no se admite la dignidad personal del ser humano y el valor de cada vida humana, desde su comienzo hasta la muerte natural, no habría una línea racional a través de la que se pueda defender y respetar al enfermo en situación terminal.

9. La Iglesia Católica Apostólica Romana frente a la eutanasia

En la antigüedad algunos filósofos la consideraron una muerte digna ya que esa era la postura de Cicerón.

En la edad media se oponían a la eutanasia dos grandes filósofos, como San Agustín.

El budismo se opone a la eutanasia con firmeza la rechaza ya que considera que nadie puede disponer de su propia vida.

Dentro de los pensadores de la escuela de Frankfurt y neo marxistas hay pensadores a favor de la eutanasia como, por ejemplo, el premio nobel Russell y Marcuse quien considera que la muerte es una señal de libertad.

El pensamiento de la Iglesia católica fue perfilado desde el principio del cristianismo por el obispo de Hipona, San Agustín; y luego, en el siglo XIII, por el fraile dominico Santo Tomás de Aquino, quien marcó el pensar teológico que se hizo oficial en la Iglesia.

Las razones contra la eutanasia proceden de las ideas formuladas por el pensador Lactancio, un teólogo seglar de los siglos III y IV, que enseñaba acerca de los enfermos terminales: «son inútiles para los hombres, pero útiles para Dios, que les conserva la vida». Su oposición a la eutanasia se sustenta en tres razones repetidas hasta hoy en la Iglesia:

- 1) Dios es el dueño de la vida, y el hombre su mero administrador;
- 2) la muerte directamente querida se opone al amor a uno mismo; y
- 3) buscar la propia muerte contraviene las responsabilidades respecto a la sociedad.

Son argumentos de diferentes fundamentos: así, mientras que el primero siempre ha convencido a los creyentes católicos, siendo asumido por la Iglesia como el más decisivo, los otros dos aparecen como dudosos, por ejemplo, para el filósofo católico Landsberg, quien señala que no parece haber una ley natural que prohíba la eutanasia, en la medida en que todos los pueblos paganos, guiados sólo por la razón

natural, han practicado el suicidio o la muerte voluntaria en algunos casos; por otra parte, el argumento centrado en la vida como un bien para la sociedad sólo sería válido, según el pensador mencionado, en una sociedad ideal.

Lo cierto es que en nuestra propia sociedad pueden citarse dos casos ejemplares: el del sacerdote tetrapléjico Luis Moya y el del astrofísico agnóstico Hawking.

El primero desarrolla su labor pastoral en una silla de ruedas –acondicionada mecánicamente para poder expresarse y moverse-, al igual que el segundo lleva adelante sus importantes investigaciones. En ambos casos el bien que pueden aportar a la sociedad ha sido decisivo para desechar la eutanasia.

Aunque en el caso de Moya es para él fundamental la creencia de que su propia vida pertenece a Dios, y hemos de administrarla según sus deseos, para Hawking son las otras dos las razones más relevantes.

El Papa Pío XII en dos discursos dirigidos a los médicos en el año 1957. En febrero de ese año pronunció el primero, dedicado a los anestesiólogos, en el que señala bien claramente: cuando hay «dolores violentos, estados morbosos de depresión y de angustia... la anestesia es moralmente lícita», ya que «se trata únicamente de evitar al paciente dolores insoportables». Sería lícita la utilización de un paliativo, aunque «produjese por sí misma dos efectos distintos, el alivio de los dolores y, por otra parte, la abreviación de la vida». Al respecto pone el Papa en principio dos condiciones a los católicos: que lo pida el enfermo y que haya cumplido sus deberes espirituales y morales.

Pero incluso aunque el enfermo no quisiera cumplir estas obligaciones y pidiera los narcóticos para mitigar sus dolores, el médico, según el Papa, debería suministrarlos sin culpa moral alguna. Añade Pío XII que el cristiano cumplidor no debe creer que es más heroico abstenerse de recurrir a los narcóticos; ya que no existe mérito alguno en el dolor.

En la declaración para la doctrina de la Fe de 1980 se condena a la eutanasia. En el año 1986 se llevó adelante en España una declaración episcopal análoga.

10. Conclusión

La Iglesia Católica Apostólica Romana se opone a la eutanasia y se pronuncia a favor de la vida desde el momento de la concepción humana, siendo Dios el único que tiene la potestad de decidir siendo el hombre solo un administrador de la misma. Oponiéndose a cualquier tipo de eutanasia tanto activa como pasiva como en

aquellos casos que se utilizaron medicamentos para prolongar la vida más allá de los límites razonables por razones políticas produciendo un sufrimiento y padecimiento del enfermo terminal.

Nota

(*) Abogada. Doctora en Ciencias Jurídicas. Especialista en Tributación Local por la Universidad de Tres de Febrero. Posgrado en Tributación Sub-nacional por la Universidad de Tres de Febrero. Diplomada en Gestión de Políticas Públicas. Posgrado en Discapacidad por Universidad de Buenos Aires. Abogada litigante en materia penal. Funcionaria de la Agencia de Recaudación de la Provincia de Buenos Aires (ARBA). Conferencista. Autora dentro de libros colectivos en editorial Olejnik. Autora de libros Asociación ilícita tributaria. Moratorias. Blanqueos Política Criminal y Derechos Humanos. De editorial TED. Coordinadora editorial de la Revista Argentina de Derecho Público. Editorial IJ International Legal Group, dirigida por Dres. Iván Darío Tenaglia y Marcelo López Mesa. Miembro de la Asociación Argentina de Justicia Constitucional y de la AAEF de la República Argentina y del Observatorio de Derecho Penal Tributario de UBA.

(1) SALAS, A. (2010) "Suicidio: ¿Derecho de autodeterminación física o ejercicio de la libertad con respecto a la propia vida?" http://ve.scielo.org/scielo. Php?Script-sCI_arttextEtpid-S 0798-4324 2010000200005

(2) MENDOZA, A. (2017) La relación médico paciente: consideraciones bioéticas. Revista Peruana de Ginecología y Obstetricia. 63 (4). (555-564). Recuperado de <http://www.s.cielo.org.pe/ pdf/rgo/v63n4/a0 7v63n4.pdf>

(3) PAREDES, C. (2012) "Limitación del esfuerzo terapéutico en la práctica clínica, percepciones de profesionales médicos y de enfermería de unidades de pacientes críticos de un hospital público de adultos en la Región Metropolitana". https://www.scielo.cl/scielo.php?script-sct_artte xtet-S1726-5 69x2012000200004

Fuentes

1. Ecclesiam Suam. En: Ocho grandes Mensajes. Madrid: BAC, 1971.
2. Gafo J. La Eutanasia. Madrid: Temas de Hoy, 1990.
3. Comité Episcopal para la Defensa de la Vida. La Eutanasia. Madrid: PPC, 1993.
4. Vidal M. Eutanasia: un reto a la conciencia. Madrid: S. Pablo, 1994.

5. Tille A. Von Darwin bis Nietzsche. Leipzig: Naumann, 1895.
6. Meyer JE. Angustia y conciliación de la muerte en nuestro tiempo. Barcelona: Herder, 1983; Ferrater Mora J. El ser y la muerte. Madrid: Alianza, 1988; Fibla C. Debate sobre la eutanasia. Barcelona: Planeta, 2000.
7. Landsberg PL. Ensayo sobre la experiencia de la muerte. Madrid: Caparrós, 1995.
8. Urboy D. Averroes. Madrid: Alianza, 1998; Sérouya H. La pensée arabe. Paris: PUF, 1962.
9. Nédoncelle M. La souffrance. Paris: Bloud et Gay, 1939.
10. Pío XII. En: Colección de Encíclicas. Madrid: Junta Nacional de A.C., 1967; Juan Pablo II. Evangelium Vitae. Madrid: PPC, 1995.
11. Evely L. El hombre moderno ante la muerte. Salamaca: Sígueme, 1980.
12. Küng H, y Jens W. Morir con dignidad. Madrid: Trotta. 1997.
13. Salas, A. (2010) "Suicidio: ¿Derecho de autodeterminación física o ejercicio de la libertad con respecto a la propia vida?" http://ve.scielo.org/scielo. Php?Script-sCI_arttextEtpid-S 0798-4324 2010000200005.
14. Mendoza, A. (2017) La relación médico paciente: consideraciones bioéticas. Revista Peruana de Ginecología y Obstetricia. 63 (4). (555-564). Recuperado de <http://www.s.cielo.org.pe/ pdf/rgo/v63n4/a0 7v63n4.pdf>.
15. Paredes, C. (2012) "Limitación del esfuerzo terapéutico en la práctica clínica, percepciones de profesionales médicos y de enfermería de unidades de pacientes críticos de un hospital público de adultos en la Región Metropolitana". https://www.scielo.cl/scielo.php?script-sct_artte xtet-S1726-5 69x2012000200004

[reproducción de artículo publicado en Infobae el 16/05/2026, en <https://www.infobae.com/opinion/2026/05/16/la-nueva-eugenesia-ya-no-necesita-estado/>, con autorización del autor y gracias a la gestión de la Dra. Patricia A. Cozzo Villafañe]

La nueva eugenesia ya no necesita Estado

Evitar una enfermedad genética grave es medicina preventiva legítima, pero seleccionar embriones por rendimiento, estética, temperamento o ventaja cognitiva introduce otra peligrosa lógica

por Rabino Dr. Fishel Szlajen^(*)

Uno de los desafíos de la bioética del siglo XXI será decidir si un **hijo** será recibido como alteridad irreductible que llega con dignidad propia, o será seleccionado e incluso **diseñado como proyecto, inversión o producto**. La vieja eugenesia hablaba el lenguaje del Estado, la raza y la higiene social. La nueva habla de autonomía reproductiva, consentimiento informado, prevención sanitaria, derecho a la salud, mercado biotecnológico y eficiencia genética (Nuffield Council on Bioethics, 2018).

Ya no necesita ministerios ni programas de pureza racial, bastan clínicas elegantes, algoritmos predictivos, padres angustiados, seguros médicos y empresas que prometan elegir el “mejor” embrión disponible o incluso diseñarlo. Lejos de promoverse como política de Estado, **la eugenesia ahora se publicita con folletería, contratos y apariencia de libertad**, pero tensionando igualmente los principios de dignidad humana (Convención Americana de DDHH; Declaración Universal sobre Bioética y DDHH, UNESCO, 2005).

Querer hijos sanos es comprensible y legítimo. El problema comienza cuando confundimos vida con mercancía, sanar con optimizar, prevenir patologías con seleccionar probabilísticamente, cuidar con descartar y engendrar con diseñar.

El diagnóstico genético preimplantacional (DGP), en su versión aceptada, detecta patologías genéticas graves o alteraciones cromosómicas relevantes. Pero hoy avanza hacia la predicción poligénica, identificando riesgos estadísticos asociados a múltiples genes, como obesidad, salud mental, estatura o inteligencia.

Evitar enfermedades devastadoras como fibrosis quística, Huntington o Tay-Sachs no equivale a tasar vidas por scores estadísticos ni a clasificar embriones según probabilidades de inteligencia, complejidad física, temperamento o ventajas

sociales. El paso de la medicina a la eugenesia es gradual, **primero se selecciona para evitar una enfermedad, luego para reducir riesgos moderados y finalmente se diseña para aumentar capacidades.**

En Argentina, la Ley 26.862 de Reproducción Médicamente Asistida no regula suficientemente el DGP ni la selección embrionaria por rasgos poligénicos o no terapéuticos. Habilita el acceso a técnicas reproductivas, pero no define qué puede hacerse con los embriones, bajo qué criterios seleccionarlos, qué límites existen frente a la manipulación genética ni qué estatuto jurídico corresponde al embrión extracorpóreo.

El CCyCN también expone esa deuda. Para sus artículos 19-21, la concepción jurídicamente relevante está vinculada al embarazo o implantación. Pero **el embrión extracorpóreo no implantado**, según disposición transitoria de la Ley 26.994, art. 9, **debía ser sujeto de protección acorde a una ley especial que sigue pendiente.** Esa omisión deja que el mercado, los fallos discrecionales o la presión individual decidan caso por caso aquello que debería ser deliberación pública.

La jurisprudencia confirma esta zona gris. En L., E. H. y otros c/OSEP (2017), la Corte Suprema rechazó la cobertura integral de una fecundación in vitro con DGP porque no estaba expresamente incluida como prestación obligatoria. El caso muestra que garantizar reproducción asistida no implica reconocer un derecho exigible a seleccionar embriones según criterios genéticos.

En Artavia Murillo vs. Costa Rica (2012), la CIDH sostuvo que el embrión no puede ser considerado persona plena antes de la implantación y que la protección prenatal es gradual e incremental. El fallo rechazó la prohibición de la fecundación in vitro, pero no avaló seleccionar embriones por cualquier criterio.

En Costa y Pavan vs. Italia (2012), el TEDH protegió el acceso al DGP de una pareja portadora de fibrosis quística, pero no para preferencias o mejoras. En Parrillo vs. Italia (2015), resuelve que los embriones no son bienes sobre los que pueda ejercerse un derecho de propiedad, limitando la autonomía reproductiva a la procreación y permitiendo al Estado prohibir su donación para investigación.

El denominador común jurídico aquí es que el embrión extracorpóreo no es persona plena pero tampoco un objeto.

En Reino Unido, la Human Fertilisation and Embryology Authority (2023), prohíbe seleccionar embriones mediante puntajes poligénicos por falta de evidencia suficiente, su carácter engañoso y riesgos sociales como la eugenesia encubierta.

Estados Unidos, en cambio, presenta un escenario más fragmentado y abierto

al mercado, donde se ofrecen análisis embrionarios para estimar inteligencia, estatura, riesgo de obesidad, salud mental u otros rasgos complejos, con costos muy elevados. Allí aparece el rostro más inquietante de la nueva eugenesia. La desigualdad ya no empezaría en la cuna, sino en el laboratorio.

Rasgos como inteligencia, conducta, salud mental, obesidad o longevidad no dependen de un gen aislado, sino de interacciones entre predisposición genética, ambiente, educación, azar, historia familiar y contexto social. **Convertir esas probabilidades en criterios de selección embrionaria reduce la vida humana a predicción estadística.**

La medicina reproductiva nació para asistir a quienes no podían concebir y evitar sufrimientos graves. Pero el mercado biotecnológico transforma vulnerabilidad en oportunidad de negocio y deseo en servicio disponible. Por eso, **evitar una enfermedad genética grave es medicina preventiva legítima, pero seleccionar embriones por rendimiento, estética, temperamento o ventaja cognitiva introduce otra lógica, la del hijo como promesa de optimización.**

Cuando eso ocurre, el hijo deja de ser alguien que irrumpe con una existencia propia irreductible al deseo, al cálculo, al proyecto parental o al diseño biotecnológico, deviniendo en quien deberá cumplir una expectativa previa, mercancía biológica y activo genético.

Desde la **Ética del Límite**, el problema no reside en qué puede hacer la biotecnología reproductiva, sino qué debe abstenerse de hacer. No todo deseo reproductivo es derecho, no toda capacidad técnica es moralmente legítima ni toda apelación a la autonomía justifica cualquier práctica. Allí donde todo deseo se convierte en derecho, toda técnica en prestación disponible y toda vida en objeto de cálculo, la libertad deja de ser responsabilidad y se transforma en dominio.

Lo común entre la vieja y la nueva eugenesia es su ilimitación. La primera transgredía el límite desde el poder estatal, la segunda lo hace invocando autonomía, técnica y mercado.

Aquí el límite protege tres distinciones decisivas: terapia y mejora, hijo y producto, autonomía y bienes comunes. Evitar una enfermedad genética no es seleccionar por inteligencia, estatura o temperamento. Cada decisión privada de selección embrionaria, cuando se masifica, transforma la cultura compartida sobre vulnerabilidad, normalidad y dignidad. Así, **prevenir sufrimiento es legítimo, pero una cultura obsesionada con eliminar todo riesgo puede insinuar que ciertos seres no deberían haber nacido.**

Así, la cuestión no es sólo si el embrión extracorpóreo posee personalidad

jurídica plena, sino si una comunidad política aceptará que la vida humana inicial sea sometida a criterios de rendimiento o deseabilidad. La ausencia de tal estatuto jurídico pleno no equivale a disponibilidad absoluta. Allí donde el derecho todavía no define con claridad, la bioética debe fijar límites antes de que el mercado los sustituya por precios, promesas y contratos.

Argentina necesita una ley especial sobre embriones no implantados y DGP. Debería evitar tanto la prohibición absoluta, que desconoce el sufrimiento de familias atravesadas por enfermedades genéticas, como la liberalización total, que entrega la selección embrionaria al mercado.

Una regulación razonable debería permitir, bajo control estricto, el DGP destinado a evitar enfermedades graves; restringir la selección por rasgos no patológicos; prohibir la publicidad engañosa; proteger datos genéticos embrionarios; crear registros nacionales y exigir evaluación interdisciplinaria.

La bioética no es enemiga de la medicina reproductiva, evita que sea gobernada por deseo o rentabilidad. Porque expandir las posibilidades de cuidado no convierte toda posibilidad en autorización ni toda vulnerabilidad en ocasión de diseño.

La nueva eugenesia no comienza con declaraciones de superioridad racial o programas de saneamiento poblacional, sino con la amable frase “solo queremos darle lo mejor a nuestro hijo”, confundiendo ese cuidado con diseñar al hijo que promete ser mejor.

Nota

(*) Rabino y Doctor en Filosofía con Postdoctorado en Bioética, conjuga su formación religiosa y científica desempeñándose en la investigación académica, consultoría y asesoría, más docencia en diversas universidades y otras instituciones académicas nacionales y extranjeras. Es miembro de destacadas academias, comisiones y consejos nacionales e internacionales y columnista en los más importantes portales de noticias. Posee además una reconocida trayectoria en el área directiva comunitaria e interreligiosa. Es miembro titular de número en la Vaticana Pontificia Academia para la Vida. Premio Konex 2026, Diploma al Mérito en Ética y Bioética.

En el documento “La perspectiva del xenotrasplante” la Academia Pontificia para la Vida actualizó las directrices éticas respecto a los trasplantes de animales a humanos

por Dr. Jorge Antonio Di Nicco^(*)

El 24 de marzo de 2026 la Academia Pontificia para la Vida (APV) presentó un documento actualizado sobre xenotrasplantes (titulado: *La perspectiva del xenotrasplante: aspectos científicos y consideraciones éticas*), que valida el uso ético de órganos de origen animal para salvar a pacientes en lista de espera; ello en respuesta a los recientes avances en ingeniería genética y a los primeros éxitos de ensayos clínicos con órganos de cerdo.

El organismo vaticano afirma en el documento que la teología católica no presenta impedimentos, de carácter religioso o ritual, para el uso de ningún animal como fuente de órganos, tejidos o células para trasplante en seres humanos. El sacrificio de animales solo se justifica si es necesario para lograr un beneficio importante para los seres humanos, como es el caso del xenotrasplante en humanos.

La intervención humana en la naturaleza debe ser intencional, proporcionada y sostenible. Se subraya la responsabilidad de la humanidad en el cuidado de la creación, exigiendo que la modificación del genoma animal evite sufrimientos innecesarios y respete la biodiversidad. A su vez, se disipa las preocupaciones sobre la creación de híbridos entre especies, asegurando que la identidad genética y biológica fundamental del paciente receptor no se altere de ninguna manera por el procedimiento.

Desde una perspectiva católica, no existe objeción a la realización de estudios en individuos fallecidos como paso previo a los ensayos clínicos; pero, se requiere una mayor reflexión ética y cultural sobre este modelo.

El documento, de unas 90 páginas, profundiza en la intersección entre el rigor científico y la ética cristiana, analizando temas que van desde los avances biotecnológicos en clonación y edición genética hasta la responsabilidad antropológica de la humanidad hacia la creación.

El documento se concluyó con la sincera esperanza de que el esfuerzo dedicado a este estudio por quienes participaron en él -científicos, médicos, juristas,

teólogos y bioeticistas- represente una contribución concreta al debate sobre el importante tema del xenotrasplante.

Se trata de una contribución importante que la Iglesia ofrece no sólo a los creyentes, sino también a la comunidad científica y ética, para ver cómo continuar la investigación, con protocolos aprobados para el ser humano en este campo; subrayando la importancia de lograr una convergencia sustancial de la legislación internacional lo antes posible⁽¹⁾.

Nota

(*) Abogado (UM), escribano (UM), Posgrado Interdisciplinario de Derecho de Familia (UNLP), Doctor en Derecho Canónico (UCA), Director adjunto del Instituto de Derecho Eclesiástico y de Derecho Canónico del Colegio de Abogados de Morón, autor de más de trescientas publicaciones en la temática civil-canónica a nivel nacional e internacional.

(1) Al efecto puede consultarse <https://www.aica.org/noticia-vaticano-la-academia-para-la-vida-aprueba-los-trasplantes-de-animales-a-humanos>; y también puede verse <https://www.aciprensa.com/amp/noticias/123413/el-vaticano-pide-un-pronunciamiento-etico-global-sobre-el-uso-en-humanos-de-organos-animales>

Luces y sombras del uso de las redes sociales

por Dra. Patricia Alejandra Cozzo Villafañe(*)

Sumario: 1. Introducción. 2. La internet oscura. 3. Los negocios prohibidos. 4. La postura de la Iglesia frente al uso de la IA. 5. La Doctrina Social de la Iglesia e IA. 6. Diálogo interdisciplinario. 7. Conclusión.

1.- Introducción

Las redes sociales nos brindan la posibilidad de que exista una mejor y mayor comunicación entre los seres humanos cosa que era impensable hace años atrás.

Esto tiene tanto ventajas como desventajas. A continuación, pasaré a establecer cuáles son las luces y sombras acerca del uso de estas redes.

Éstas nos brindan una mejor posibilidad de comunicarnos con personas que se encuentran dentro de diferentes lugares en el mundo e incluso dentro de diferentes regiones y lugares de nuestro país sin necesidad de tener que trasladarnos a esos lugares.

Analizado esto de esta manera resulta ser una ventaja, porque en tiempos que tenemos muchas actividades nos permite poder realizarlas con una inversión menor de tiempo y también con un costo menor ya que no gastamos combustible en transporte, tampoco en pasajes y debiendo sufrir las incomodidades de utilizar el transporte público. También nos permite poder vincularnos con familiares y amigos que viven lejos y que hacía mucho que no veíamos.

Pero, por otro lado, las desventajas son el excesivo uso de los dispositivos móviles y la posible adicción a los mismos por parte de los más jóvenes y el daño físico y mental que provoca el uso excesivo de las redes sociales.

También estas redes sociales tienen un contenido de mucha violencia y que se mete en nuestras vidas invadiendo el derecho a la intimidad de las personas y vulnerando los derechos humanos como por ejemplo el derecho a la privacidad de las personas.

Pero más allá de esta invasión al derecho de la intimidad existe un peligro mayor que es el uso de ese internet oscuro que es utilizado para delinquir y como muestra la comisión de delitos como por ejemplo el asesinato de personas en el marco de ajustes de cuentas, pedofilia, trata de personas.

Porque del mismo modo que muchas personas se conocen a través de estas redes otras personas han sido por medio de estas redes captadas y desaparecidas. Muchas de ellas vendidas a tratantes y desaparecidas mientras que por otro lado están las que aparecen muertas.

2. La internet oscura

La dark web nos remonta hacia los sitios más desconocidos del mundo del metaverso podríamos afirmar que dentro del mundo virtual es uno de los sitios más recónditos.

Ante la falta de rastreo y el modo difícil que resulta acceder a la información dentro de estos espacios es que los grupos delictivos utilizan estas plataformas y se dedican a delinquir aprovechando las ventajas del anonimato que estas redes sociales proporcionan.

Por otro lado, se encuentran beneficiados por la llamada Deep web a todos aquellos movimientos que se encuentran fuera de los patrones normales de búsqueda lo que permite que muchos de estos delincuentes tener anonimato y por lo tanto impunidad frente a sus crímenes.

Para poder entender estas cuestiones se hace menester dilucidar el significado de varios conceptos a saber:

CLEARNET. Ésta es la internet tal como la conocemos que nos permite ingresar por el Google y acceder a cualquier buscador que exista en el sistema.

Pero la mayoría de los contenidos existentes en la red no es posible poder acceder a través de los buscadores y dentro de esta información a la que no se puede acceder mediante los buscadores y directorios se encuentra la llamada **DEEP WEB.**

Esto no necesariamente se trata de internet oscura ya que puede tratarse de páginas protegidas o información que se crea y que solo se mantiene por un lapso de tiempo relativamente muy corto por ese motivo en el Conicet aconsejan establecer de donde fuera tomada la información el enlace de la página y fecha en que la misma fue recuperada.

El **DEEP WEB** es una información a la que solo puedes acceder mediante el abono de una mensualidad o un abono lo cual no es algo ilegal, ya que existen muchos programas de estudio que se manejan de esta manera.

Pero la **DARK WEB** es solo un 1% de la información que existen en la página y es una porción que esta de manera intencional fuera de los patrones de búsqueda, donde las direcciones de los IP se hallan escondidos o maquillados adrede.

La Dark Web es una zona no indexable por buscadores convencionales, lo que quiere decir que no puedes encontrar sus páginas con Google, Bing y demás buscadores.

Todo el contenido presente en la 'dark web' está cifrado y se requiere emplear buscadores específicos como TOR e incluso nociones de computación cuántica, contraseñas especiales y scripts para poder acceder a determinados lugares.

Como es obvio, las direcciones IP no pueden ser rastreadas en esta "Internet Oscura", con lo que se mantiene una cierta sensación de anonimato en toda la actividad que ahí ocurre.

3. Los negocios prohibidos

O sea que podemos afirmar que la **DARK WEB** es como una especie de mercado virtual donde las personas acuden a realizar sus compras más sórdidas e inconfesables.

Aquí ofrecen dónde comprar drogas ilegales, aunque las mismas eran ofrecidas en el Marketplace como Mermelada.

También existen ofertas de dónde comprar armas de mano y como preparar explosivos caseros lo que constituye un peligro en líneas generales, ya que todas estas cuestiones serían actividades terroristas que colocan en peligro a la sociedad en su conjunto que sería la damnificada.

Porque, convengamos con independencia de las víctimas que genera la producción de un delito, aun en el caso que este delito no se produzca nos hallamos frente al peligro que significa para la sociedad que un civil tenga armas o explosivos.

Podemos hallar múltiples mercados que nos ofrecen toda clase de ciberataques ya preparados, listos para que los ejecutemos e, incluso, pudiendo subcontratar su ejecución también a través de esta red.

Esa es la lectura más negativa de la Internet oscura, pero no todo está teñido de sangre o envuelto en la nebulosa de la droga.

La 'dark web' también puede ser utilizada para cifrar comunicaciones y contenidos que de otra forma serían censurados, así como para realizar denuncias de forma anónima y sin temor a represalias de las autoridades oportunas.

También hay mitos y leyendas que lo rodean como el bulo de las redes rooms, unas supuestas páginas en las que se pueden ver asesinatos online e incluso participar en ellos.

Entre otras cosas también se ha comentado en forma pública varias hipótesis de hechos delictivos actuales y se comenta en las calles que algunos ajustes de cuentas llevados adelante por el narcotráfico fueron filmados e incluso hechos que tuvieron mucha cobertura mediática donde hubo mujeres asesinadas y torturadas que la leyenda cuenta que están esos homicidios y ajustes de cuentas filmados.

Es necesario extremar los cuidados ya que para navegar por este tipo de 'escondites' de la Deep Web es conveniente extremar las precauciones, no hablar con nadie y no descargar nada. De hecho, los hackers suelen atacar a usuarios curiosos con pocos conocimientos en materia de seguridad informática.

4. La postura de la Iglesia frente al uso de la IA

La Iglesia católica busca acercarse a la ética e incluye en esto a lo que es la tecnología, se basa en una antropología teológica que sitúa a la persona humana en el centro de toda reflexión.

Allí la dignidad del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, constituye el fundamento inamovible de la ética católica.

Esta dignidad es el origen de derechos y deberes inalienables, que deben ser respetados y promovidos en toda circunstancia.

En la actualidad y con el advenimiento de la inteligencia artificial (IA), da lugar a la existencia de una nueva etapa entre la fe y razón, en el que distintos órganos e instituciones eclesíásticas han elaborado documentos y mensajes que buscan orientar su uso en beneficio del bien común y en consonancia con la dignidad humana.

El término "nuevas tecnologías" es muy amplio en lo que se refiere a las innovaciones que transforman diversos ámbitos de la vida humana. Entre ellas, la Inteligencia Artificial ocupa un lugar preeminente. La IA se define como la capacidad de los sistemas informáticos para realizar tareas que normalmente requieren inteligencia humana, como el aprendizaje, el razonamiento, la percepción, la resolución de problemas y la toma de decisiones.

5. La Doctrina Social de la Iglesia e IA

Los avances en IA, que transforman profundamente la economía, la sociedad, la cultura y la política, exigen una reflexión ética profunda a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

El presente estudio explora las cuestiones conexas y relativas a las nuevas tecnologías e IA dentro de las leyes canónicas y de lo que es la bioética existe el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia (CDSI), que analiza los principios y valores fundamentales de la DSI y como se aplican y se interrelacionan con estos nuevos paradigmas tecnológicos. La DSI reafirma constantemente la centralidad de la persona humana y su dignidad inalienable como fundamento del orden social con justicia.

En el contexto de la IA, esta centralidad se ve desafiada y, al mismo tiempo, potencialmente reforzada.

La Iglesia propone un marco ético para la navegación del ciberespacio y buscó de estudiar y ver cómo se puede conciliar estas nuevas tecnologías con la ética dentro de la sociedad protegiendo valores de suma importancia como, por ejemplo, el ser humano y la naturaleza y el valor de la familia.

O sea, que desde ya podemos afirmar que esta internet oscura se encuentra terriblemente censurada por la Iglesia Católica Apostólica Romana. Una cuestión que muy abordaba por la Iglesia fue la gran desigualdad que puede existir entre los trabajos altamente calificados y los trabajos precarios y la gran desigualdad salarial que puede llegar a existir entre ambos sectores sociales debido a la aplicación de estos algoritmos que impactan dentro de las tareas repetitivas.

Insta a los estados a tratar de buscar un trabajo que sea digno para todas las personas.

6. *Diálogo interdisciplinario*

Los algoritmos de IA pueden perpetuar y amplificar sesgos y discriminaciones existentes. La falta de transparencia y de explicación de algunos sistemas de IA (la llamada "caja negra") dificulta la rendición de cuentas y la identificación de posibles errores o injusticias. El desarrollo de armas autónomas letales plantea graves dilemas éticos y amenaza la paz y la seguridad internacional.

La manipulación de la información y la persuasión algorítmica, ponen en peligro la libertad de conciencia y el discernimiento moral. A sensu contrario, la relevancia y los riesgos indicados y los planteamientos éticos respecto a su utilización e implicaciones respecto a la IA se está convirtiendo en un campo de estudio cada vez más relevante, promoviendo la reflexión sobre los valores y principios que deben guiar el desarrollo tecnológico. La IA puede utilizarse para detectar y corregir sesgos y discriminaciones.

La transparencia y explicación de los sistemas de IA son objetivos técnicos y éticos importantes. El diálogo interdisciplinario entre expertos en tecnología, ética, filosofía, teología y ciencias sociales es esencial para abordar los complejos desafíos éticos de la IA.

Nuestro actual Pontífice el Papa León XIV en la encíclica *Antiqua e Nova* habló acerca de los desafíos culturales y éticos en estos tiempos de transición.

Antiqua et Nova resalta la elaboración de una hermenéutica para interpretar los fenómenos contemporáneos, reconociéndolos como "lugares teológicos" donde Dios puede hablar a su Iglesia. Retomando la noción conciliar de "signos de los tiempos", propone criterios para discernir qué elementos de la cultura contemporánea representan auténticas llamadas del Espíritu Santo y cuáles constituyen desafíos a la integridad de la fe.

7. Conclusión

Considero que las redes son de mucha ayuda sobre todo teniendo en cuenta la situación global que estamos atravesando, pero siempre debemos usarlas con cautela, tratar de no publicar información personal y privada, alejarnos de sitios que no sean saludables para nosotros, añadir a personas a quienes conozcamos, y a la hora de conocer nuevas personas tener algunas precauciones, y sobre todo usarlas en cierta medida de tiempo, preferentemente de 3 a 4 horas por día.

La familia es indispensable para transitar esta etapa dentro del contexto ético e interdisciplinario que requiere esta etapa y controlar el tiempo en las redes para no perder la libertad de conciencia a los fines de tomar una decisión.

Nota

(*) Abogada. Doctora en Ciencias Jurídicas. Especialista en Tributación Local por la Universidad de Tres de Febrero. Posgrado en Tributación Sub-nacional por la Universidad de Tres de Febrero. Diplomada en Gestión de Políticas Públicas. Posgrado en Discapacidad por Universidad de Buenos Aires. Abogada litigante en materia penal. Funcionaria de la Agencia de Recaudación de la Provincia de Buenos Aires (ARBA). Conferencista. Autora dentro de libros colectivos en editorial Olejnik. Autora de libros Asociación ilícita tributaria. Moratorias. Blanqueos Política Criminal y Derechos Humanos. De editorial TED. Coordinadora editorial de la Revista Argentina de Derecho Público. Editorial IJ International Legal Group, dirigida por

Dres. Iván Darío Tenaglia y Marcelo López Mesa. Miembro de la Asociación Argentina de Justicia Constitucional y de la AAEF de la República Argentina y del Observatorio de Derecho Penal Tributario de UBA.

Fuentes

https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=mzXNU5vLNDc&feature=emb_logohttps://www.xatak a.com/basics/que-dark-web-que-se-diferencia-deep-web-como-puedes-navegar-ella

https://www.youtube.com/watch?v=MJ8vpTwwls&feature=emb_logohttps://www.youtube.com/watch?v=crkPLzuysKE

Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en Internet*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_ethics-internet_sp.html Recuperado el 5 de mayo de 2025.

Vid, entre otros, Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Communio et Progressio*, Decreto sobre los Medios de Comunicación Social, Concilio Vaticano II, 1971; Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Aetatis Novae*, 1992.

La religión como elemento integrador de la ejecución de medidas socio-educativas aplicables a adolescentes infractores

por Dra. Gyomar Beatriz Pérez-Cobo^(*)

Mgs. Federico Gutiérrez^(**)

Mgs. Yina María Vélez Triviño^(***)

Sumario: 1. Introducción. 2. El Sistema Penal Juvenil desde un enfoque de derechos humanos. 3. Las medidas socio-educativas como eje del sistema de responsabilidad penal juvenil. 4. Ejecución de la sanción socio-educativa y garantías del adolescente. 5. La religión y la espiritualidad en contextos socio-educativos juveniles. 6. Incorporación de la religión en la ejecución de medidas socio-educativas. 7. Conclusiones.

1. Introducción

La respuesta penal frente a adolescentes en conflicto con la ley penal se encuentra atravesada por un mandato fundamental contenido en la Convención sobre los Derechos del Niño (1989) que conmina a los Estados a adoptar la finalidad educativa y resocializadora de las medidas impuestas dentro de los sistemas de justicia juvenil.

En este contexto, la literatura contemporánea ha desplazado progresivamente el énfasis exclusivo en enfoques punitivos o meramente correctivos, incorporando estrategias para lograr reinserción social de los adolescentes. Entre estos, la dimensión religiosa debe ser examinada como un posible elemento complementario en la ejecución de medidas socio-educativas, siempre que su incorporación se realice desde una perspectiva plural, voluntaria y respetuosa de los derechos fundamentales.

Estudios empíricos recientes han identificado una relación entre la religión y la reducción de conductas antisociales en adolescentes. En particular, investigaciones publicadas en *Frontiers in Psychology* evidencian que la religiosidad -entendida como un conjunto de prácticas, creencias y dinámicas familiares- puede operar como un factor protector frente a la delincuencia juvenil, al promover valores prosociales, autocontrol y sentido de pertenencia comunitaria (Saladino et al., 2024). Si bien estos estudios advierten que la religiosidad no constituye un determinante causal único, sí reconocen su potencial incidencia positiva en contextos de

vulnerabilidad social.

Desde la sociología, trabajos han analizado la religión como institución social capaz de contribuir a procesos de prevención y reintegración juvenil, en la medida en que ofrece marcos normativos éticos, redes de apoyo comunitario y espacios de contención emocional. Estas investigaciones destacan que la eficacia de tales aportes depende, en gran medida, de su carácter no coercitivo y de su adecuada articulación con políticas públicas orientadas a la inclusión social (Sarkar et al., 2024).

Otras investigaciones han abordado críticamente la implementación de programas basados en la fe dentro de sistemas de justicia y rehabilitación comunitaria, subrayando tanto los beneficios percibidos en términos de reinserción social como las tensiones éticas que emergen cuando no se garantizan adecuadamente la libertad de conciencia y la neutralidad institucional del Estado (Ellington, 2024).

Este debate adquiere especial relevancia en el ámbito de la justicia penal juvenil, donde la ejecución de medidas socio-educativas debe ajustarse estrictamente a un enfoque de derechos humanos. En este sentido, los estándares internacionales han reiterado que los adolescentes privados o no de libertad conservan plenamente su derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, lo que impone límites claros a cualquier forma de adoctrinamiento o imposición de prácticas religiosas por parte del Estado (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2023).

En consonancia con lo anterior, la presente investigación se construye a partir de un análisis crítico y sistemático de la literatura académica reciente, priorizando artículos científicos y documentos oficiales de organismos internacionales. El estudio se orienta a examinar la dimensión religiosa en relación con la conducta juvenil y los procesos de reintegración social, poniendo especial atención en el respeto a la libertad de culto como derecho fundamental. Este abordaje permite identificar convergencias, tensiones y vacíos en el estado actual del conocimiento, así como delimitar las condiciones bajo las cuales la religión podría operar legítimamente como un elemento integrador, y no sancionatorio, dentro de las medidas socio-educativas aplicables a adolescentes infractores.

Desde esta perspectiva, el trabajo se articula en torno a la siguiente pregunta de investigación: ¿De qué manera puede la religión, concebida como un elemento voluntario, plural y respetuoso de los derechos humanos, integrarse legítimamente en la ejecución de medidas socio-educativas aplicadas a adolescentes infractores de la ley penal?

2. El Sistema Penal Juvenil desde un enfoque de derechos humanos

2.1. Fundamentos y finalidad del Sistema Penal Juvenil

El Sistema Penal Juvenil surge como resultado de un profundo proceso de transformación paradigmática en el tratamiento jurídico de los adolescentes en conflicto con la ley penal. Tal como se ha documentado en la doctrina latinoamericana y en la experiencia venezolana, este tránsito implica el abandono progresivo del denominado Derecho de Menores, estructurado sobre la Doctrina de la Situación Irregular, hacia un modelo de responsabilidad penal juvenil sustentado en la Doctrina de la Protección Integral. Este cambio no es meramente nominal, sino que responde a una redefinición sustancial del lugar que ocupan los adolescentes dentro del orden jurídico, es decir, dejan de ser objetos de tutela para convertirse en sujetos plenos de derechos.

Desde la Doctrina de la Situación Irregular, el adolescente era concebido como un ser incompleto, incapaz y necesitado de corrección, lo que legitimó históricamente prácticas de internamiento prolongado, discrecionalidad judicial y ausencia de garantías procesales. Como se expone en el análisis hermenéutico del proceso penal juvenil, esta concepción permitió la institucionalización sin juicio previo, la confusión entre funciones administrativas y jurisdiccionales, y la aplicación de medidas privativas de libertad bajo un discurso supuestamente protector, pero materialmente punitivo.

La consolidación del Sistema Penal de Responsabilidad de Adolescentes se produce, en cambio, a partir de la incorporación normativa y axiológica de la Convención sobre los Derechos del Niño de 1989, la cual impone a los Estados un modelo de justicia juvenil orientado al respeto de la dignidad humana, la proporcionalidad de las sanciones y la reintegración social del adolescente. Este giro normativo redefine la finalidad del sistema penal juvenil, que deja de centrarse en la neutralización del riesgo social para orientarse hacia procesos de responsabilización con sentido educativo y restaurativo. En este marco, la finalidad del Sistema Penal Juvenil no puede reducirse a la imposición de sanciones, sino que debe comprenderse como un entramado de respuestas jurídicas, educativas y sociales dirigidas a favorecer la reinserción social del adolescente, el fortalecimiento de su proyecto de vida y la superación de los factores estructurales que incidieron en la comisión del hecho punible. Así lo advierte también la investigación de Mejías (2018), al evidenciar que los modelos centrados exclusivamente en la privación de libertad

reproducen dinámicas de exclusión y vulneración de derechos, en abierta contradicción con los principios que informan la Doctrina de la Protección Integral.

2.2. El adolescente como sujeto pleno de derechos

El reconocimiento del adolescente como sujeto pleno de derechos constituye uno de los pilares estructurales del Sistema Penal Juvenil desde un enfoque garantista. Este reconocimiento implica asumir que, aun cuando el adolescente sea declarado responsable penalmente, conserva íntegramente su dignidad humana y la titularidad de derechos fundamentales, los cuales deben ser respetados en todas las fases del proceso, incluida la ejecución de la sanción socioeducativa.

En franca sintonía con lo señalado, Pérez (2014) expone que la dignidad del adolescente se concreta, entre otros aspectos, en el derecho a ser tratado con humanidad, a recibir una sanción proporcional y a participar activamente en los procesos que afectan su vida, conforme a su desarrollo evolutivo y autonomía progresiva. Así, la dignidad no opera como una noción abstracta, sino como un principio jurídico vinculante que limita el ejercicio del poder punitivo del Estado.

El principio del interés superior del adolescente se erige como criterio rector para la interpretación y aplicación de todas las normas que integran el Sistema Penal Juvenil. Este principio, lejos de justificar decisiones discrecionales o paternalistas, exige que toda medida adoptada tenga como finalidad primordial el desarrollo integral del adolescente y su efectiva reintegración social. Tal como se expone en la tesis de Mejías (2018), la invocación del interés superior solo resulta legítima cuando se traduce en garantías concretas y mecanismos de supervisión que eviten prácticas institucionales violatorias de derechos humanos.

El Sistema Penal Juvenil impone límites claros al poder punitivo del Estado, entre estos, la privación de libertad debe operar como medida excepcional y de último recurso, mientras que las sanciones socio-educativas deben orientarse a la formación, acompañamiento y fortalecimiento de capacidades personales y sociales del adolescente. De lo contrario, se corre el riesgo de reproducir, bajo un discurso formalmente protector, prácticas propias del modelo tutelar superado, desnaturalizando así la finalidad educativa y resocializadora del sistema.

Desde este marco conceptual, el Sistema Penal Juvenil se configura como un sistema de responsabilidad con garantías, en el cual el adolescente es reconocido como sujeto de derechos y la sanción adquiere sentido únicamente en la medida en que contribuya a su desarrollo integral y reintegración social. Esta premisa resulta fundamental para comprender, en los apartados siguientes, cómo la fase de ejecución de las sanciones socio-educativas debe abrirse a estrategias integradoras,

entre ellas, la dimensión religiosa, siempre que se respeten los límites impuestos por la dignidad humana, la libertad de conciencia y la neutralidad del Estado.

3. Las medidas socio-educativas como eje del sistema de responsabilidad penal juvenil

3.1. Naturaleza jurídica y función de las medidas socio-educativas

Las medidas socio-educativas constituyen el eje estructural del sistema de responsabilidad penal juvenil y representan una de las expresiones más claras del tránsito hacia un modelo penal diferenciado, garantista y orientado al desarrollo integral del adolescente (Morais, 2007). Su naturaleza jurídica no puede ser comprendida desde las categorías tradicionales del derecho penal de adultos, pues su finalidad no es la retribución del daño causado ni la neutralización del infractor, sino la formación, responsabilización y reintegración social del adolescente en conflicto con la ley penal.

Esta diferenciación encuentra sustento directo en el artículo 40 de la Convención sobre los Derechos del Niño (1989), que impone a los Estados el deber de establecer un sistema de justicia juvenil orientado al respeto de la dignidad, teniendo en cuenta su edad y promoviendo su reintegración y el desempeño de una función constructiva en la sociedad. Frente a este mandato, las medidas aplicables a adolescentes deben ser esencialmente educativas y proporcionales, y no pueden equipararse, ni en su diseño ni en su ejecución, a las penas previstas para personas adultas.

En este mismo sentido, las Reglas Mínimas de las Naciones Unidas para la Administración de la Justicia de Menores (Reglas de Beijing, 1985) establecen que la respuesta estatal frente a la delincuencia juvenil debe priorizar el bienestar del adolescente y asegurar que cualquier medida adoptada sea proporcional tanto a las circunstancias personales del joven como a la infracción cometida, excluyendo las respuestas meramente punitivas y legitimando la adopción de un amplio abanico de medidas alternativas a la privación de libertad, tales como la orientación, la supervisión, la libertad asistida, la prestación de servicios a la comunidad y los programas educativos y formativos.

Respecto a su función, las medidas socio-educativas incorporan un contenido educativo, formativo y restaurativo que busca generar procesos de responsabilización consciente, fortalecimiento de habilidades sociales y reconstrucción de los vínculos del adolescente con su entorno familiar y comunitario.

En consecuencia, la sanción deja de ser concebida como un castigo y se transforma en una herramienta pedagógica orientada a la comprensión del daño causado, a la reparación simbólica o material y a la prevención de la reincidencia.

Esta concepción ha sido reiteradamente respaldada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la cual ha advertido que los sistemas de justicia juvenil que reproducen lógicas retributivas vulneran los derechos humanos de los adolescentes y contradicen los estándares internacionales en la materia. En diversos informes y observaciones, la Comisión ha señalado que las medidas aplicables a adolescentes deben tener un carácter eminentemente socio-educativo y que la privación de libertad solo puede utilizarse como último recurso y por el período más breve posible, conforme al principio de excepcionalidad.

Bajo esta lógica argumentativa, la prohibición de medidas meramente retributivas no constituye una opción política del legislador, sino una exigencia derivada del derecho internacional de los derechos humanos. Cualquier medida que pierda su contenido educativo, que se aplique de forma automática o que ignore las condiciones personales y sociales del adolescente, desnaturaliza la finalidad del sistema penal juvenil y vulnera los principios de la Doctrina de la Protección Integral.

3.2. Dimensión pedagógica y comunitaria de las medidas

La eficacia de las medidas socio-educativas depende, en gran medida, de su capacidad para articular componentes pedagógicos, comunitarios y psicosociales que trasciendan el ámbito estrictamente judicial. En este sentido, la educación, en sus distintas manifestaciones, se erige como un elemento central de la respuesta penal juvenil, no solo como derecho fundamental del adolescente, sino como herramienta clave para su reintegración social.

Los instrumentos internacionales reconocen que las medidas socio-educativas deben facilitar el acceso a la educación formal y no formal, así como a programas de capacitación, orientación y acompañamiento psicosocial. En particular, la Convención sobre los Derechos del Niño (1989) establece que toda intervención estatal debe favorecer el desarrollo físico, mental, moral, espiritual y social del niño o adolescente, lo que impone a los Estados la obligación de diseñar medidas que integren estos componentes de manera efectiva y no meramente declarativa.

De allí que, la dimensión comunitaria de las medidas adquiere especial relevancia. Las Reglas de Tokio (1990), relativas a las medidas no privativas de libertad, promueven expresamente la participación de la familia, la comunidad y las redes sociales como actores corresponsables en los procesos de ejecución de las sanciones, reconociendo que la exclusión social, la ruptura de vínculos y la ausencia

de referentes positivos constituyen factores de riesgo que inciden en la conducta delictiva juvenil y que difícilmente pueden ser superados mediante respuestas institucionales aisladas.

Por su parte, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha insistido en que los Estados deben fortalecer los programas de ejecución de medidas socio-educativas mediante enfoques interdisciplinarios que integren saberes jurídicos, pedagógicos, psicológicos y sociales. Ello implica que jueces, fiscales, defensores, equipos técnicos, familia y comunidad actúen de manera coordinada, evitando intervenciones fragmentadas que limiten el impacto real de las medidas.

En este marco, la activa participación de la familia y de las redes comunitarias no debe entenderse como una delegación de responsabilidades estatales, sino como una estrategia de corresponsabilidad orientada a crear entornos de apoyo que favorezcan procesos sostenidos de cambio. La medida socio-educativa, concebida de este modo, se convierte en un espacio de intervención integral donde confluyen educación, acompañamiento emocional, fortalecimiento de valores y reconstrucción del tejido social.

Es fácil colegir que, las medidas socio-educativas, entendidas como eje del sistema de responsabilidad penal juvenil, constituyen una manifestación concreta del enfoque de derechos humanos que informa la justicia juvenil contemporánea, en virtud de que su naturaleza jurídica, finalidad pedagógica y dimensión comunitaria excluyen cualquier pretensión retributiva y exigen su ejecución bajo criterios de voluntariedad, proporcionalidad y respeto a la dignidad del adolescente.

Este marco resulta imprescindible para abordar, en el siguiente apartado, la fase de ejecución de la sanción y analizar de qué manera pueden incorporarse estrategias complementarias, como la dimensión religiosa, sin desnaturalizar el carácter educativo de las medidas ni vulnerar los derechos fundamentales de los adolescentes.

4. Ejecución de la sanción socio-educativa y garantías del adolescente

4.1. La ejecución de la sanción como fase crítica del sistema

La fase de ejecución de la sanción constituye uno de los momentos más sensibles y complejos del Sistema Penal Juvenil, en tanto es allí donde los principios, derechos y garantías reconocidos normativamente se enfrentan de manera directa con las prácticas institucionales. A diferencia de las fases previas del proceso, en la ejecución se materializan de forma concreta las medidas impuestas, lo que implica

un riesgo permanente de desnaturalización de su finalidad educativa y resocializadora si no existen mecanismos efectivos de control y supervisión.

En este orden de ideas, en el ámbito de la justicia juvenil, la ejecución de la sanción no puede concebirse como un mero trámite administrativo ni como una prolongación encubierta de lógicas punitivas propias del derecho penal de adultos. Por el contrario, los estándares internacionales han sido enfáticos en señalar que toda sanción impuesta a un adolescente debe ejecutarse de manera compatible con su condición de persona en desarrollo, orientada al fortalecimiento de sus capacidades y a su reintegración social. Así, está concebido en la Convención sobre los Derechos del Niño (1989) instrumento que establece que el trato dispensado al adolescente debe fomentar su sentido de dignidad y valor, reforzar el respeto por los derechos humanos y promover su función constructiva en la sociedad, lo cual resulta plenamente exigible durante la fase de ejecución.

Uno de los principales riesgos identificados en esta etapa es la transformación de las medidas socio-educativas en prácticas meramente disciplinarias o de control, vaciadas de contenido pedagógico. Este fenómeno se manifiesta, por ejemplo, cuando las reglas de conducta, los programas de orientación o incluso las medidas no privativas de libertad se aplican de forma rígida, automática o desvinculada de un proyecto educativo individualizado. En tales casos, la sanción deja de cumplir su función formativa y se convierte en un mecanismo de castigo simbólico o de control social, incompatible con los principios de la Doctrina de la Protección Integral.

Frente a estos riesgos, cobra especial relevancia el seguimiento, la evaluación periódica y el control judicial de la ejecución de las sanciones. Por tanto, los órganos jurisdiccionales no pueden limitar su intervención al momento de la imposición de la medida, sino que deben ejercer una supervisión activa y permanente sobre su desarrollo, garantizando que la ejecución se ajuste a los fines educativos previstos y que no se produzcan vulneraciones de derechos fundamentales. En este sentido, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2011) ha señalado que la ausencia de control judicial efectivo en la fase de ejecución favorece prácticas arbitrarias y profundiza la brecha entre el discurso normativo y la realidad institucional de los sistemas de justicia juvenil.

4.2. Derechos fundamentales en la fase de ejecución

La ejecución de la sanción socio-educativa debe desarrollarse bajo un estricto respeto a los derechos fundamentales del adolescente, los cuales no se suspenden ni se restringen por el solo hecho de haber sido declarado responsable penalmente. Por el contrario, esta fase exige una protección reforzada de derechos, precisamente

por la situación de especial vulnerabilidad en la que se encuentra el adolescente frente al poder punitivo del Estado.

Entre estos derechos, ocupa un lugar central el derecho a la dignidad humana, entendido como el reconocimiento del adolescente como fin en sí mismo y no como objeto de corrección o control. La dignidad se proyecta en el derecho a la integridad personal, física y psíquica, así como en el derecho al desarrollo integral, que comprende dimensiones educativas, emocionales, sociales y éticas. Toda medida ejecutada en condiciones que afecten la salud, la autoestima, la estabilidad emocional o el proyecto de vida del adolescente vulnera directamente estos derechos y deslegitima la actuación estatal.

Asimismo, la fase de ejecución debe garantizar plenamente la libertad de pensamiento, conciencia y religión del adolescente. Este derecho, reconocido de manera expresa en los instrumentos internacionales de derechos humanos, adquiere una relevancia particular en contextos de ejecución de sanciones, donde existe un alto riesgo de imposición de prácticas, valores o creencias bajo la apariencia de estrategias educativas o disciplinarias. En este sentido, es menester señalar que, la libertad de conciencia incluye tanto el derecho a profesar una religión como el derecho a no hacerlo, así como a cambiar de creencias o a abstenerse de participar en actividades de carácter religioso. Por tanto, cualquier intervención que incorpore dimensiones éticas, espirituales o religiosas dentro de la ejecución de la sanción debe observar criterios estrictos de voluntariedad, pluralismo y ausencia de coacción.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2023) ha advertido que la utilización de mecanismos coercitivos, explícitos o implícitos, en la ejecución de sanciones juveniles constituye una forma de trato incompatible con la dignidad humana, especialmente cuando se condiciona el acceso a beneficios, evaluaciones favorables o mejoras en el régimen de cumplimiento a la adhesión a determinadas prácticas o creencias.

De igual forma, se encuentra prohibido todo trato discriminatorio fundado en motivos religiosos, ideológicos, culturales o de cualquier otra índole. Así las cosas, la igualdad y la no discriminación deben regir la ejecución de las sanciones socio-educativas, de modo que ningún adolescente sea favorecido o perjudicado en función de sus convicciones personales. Este principio resulta esencial para preservar la neutralidad del Estado y para evitar que la fase de ejecución se convierta en un espacio de adoctrinamiento o exclusión.

La ejecución de la sanción socio-educativa representa, así, una fase crítica del Sistema Penal Juvenil, en la que se pone a prueba la coherencia entre el marco

normativo garantista y las prácticas institucionales. El respeto a la dignidad, la integridad personal, el desarrollo integral y la libertad de pensamiento, conciencia y religión del adolescente constituye un límite infranqueable para la actuación estatal.

5. La religión y la espiritualidad en contextos socio-educativos juveniles

5.1. Religión, espiritualidad y formación ética del adolescente

La incorporación de la religión en el análisis de las medidas socio-educativas aplicables a adolescentes infractores exige, como punto de partida, una delimitación conceptual rigurosa que permita diferenciar entre religión, espiritualidad y moral, evitando reducciones simplistas o lecturas confesionales. Desde la filosofía moral y la hermenéutica contemporánea, se ha sostenido que la religión no puede comprenderse únicamente como un sistema de dogmas institucionalizados, sino también como un conjunto de prácticas simbólicas, narrativas de sentido y valores éticos que inciden en la construcción de la identidad personal y social del individuo (Ricoeur, 1995; Habermas, 2006; Taylor, 2007). En contextos jurídicos y educativos, esta distinción resulta fundamental para evitar la confusión entre ética pública, moral privada y creencias religiosas, especialmente cuando se analizan procesos de intervención estatal, como el que ocupa la atención del estudio.

Adicionalmente es relevante señalar que, durante la adolescencia, la búsqueda de sentido, pertenencia y reconocimiento adquiere una relevancia particular. La psicología del desarrollo ha identificado esta etapa como un momento crítico de construcción de la identidad, caracterizado por procesos de cuestionamiento, redefinición de valores y exploración de referentes éticos (Erikson, 1968). Desde una perspectiva sociológica, estos procesos se intensifican en contextos de vulnerabilidad social, donde la ausencia de referentes estables y la exclusión estructural inciden en la configuración del yo y en la toma de decisiones (Giddens, 1991; UNICEF, 2019).

En este escenario, la dimensión espiritual, incluida o no dentro de una tradición religiosa específica, puede operar como un espacio de reflexión sobre la responsabilidad personal, el significado de las acciones y la posibilidad de transformación individual. La ética ha destacado que experiencias vinculadas a la culpa, el perdón y la reconciliación permiten al sujeto reinterpretar su propia trayectoria vital y asumir una responsabilidad narrativa frente a sus actos (Ricoeur, 2004). De manera convergente, la psicología existencial ha subrayado que la

búsqueda de sentido constituye un factor central en los procesos de cambio personal, particularmente en contextos de sufrimiento o ruptura biográfica (Frankl, 2004).

Ahora bien, en el campo socio-educativo, la religión puede contribuir a la formación ética del adolescente en la medida en que favorece procesos de introspección, reconocimiento del otro y comprensión de las consecuencias de los propios actos. Este aporte no debe entenderse como exclusivo ni determinante, sino como una mediación posible dentro de un proceso educativo más amplio, reconociendo los aportes de las ciencias pedagógicas, que han sostenido que la formación ética requiere espacios de reflexión crítica y diálogo de valores, compatibles con marcos simbólicos diversos, incluidos los religiosos (Freire, 2005; Morin, 1999). Asimismo, el análisis filosófico de las fuentes morales del yo reconoce que, para determinados sujetos, las creencias religiosas o espirituales constituyen un recurso simbólico en la elaboración de experiencias de responsabilidad y reconstrucción del proyecto de vida (Taylor, 2007).

No obstante, este potencial formativo solo resulta legítimo cuando se respeta la autonomía progresiva del adolescente y se evita cualquier forma de imposición doctrinal, en virtud de que la libertad de pensamiento, conciencia y religión, incluido el derecho a no creer, constituye un límite infranqueable para la actuación estatal, tal y como se desprende de la Convención sobre los Derechos del Niño (1989). En este sentido, la ética que se desprende de la experiencia religiosa en contextos socio-educativos debe ser traducible a valores universalizables, como la dignidad, la responsabilidad y la solidaridad, compatibles con el orden constitucional y los derechos humanos, y no permanecer anclada en mandatos dogmáticos excluyentes (Ferrajoli, 2011; Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2023).

4.2. La religión como recurso social y comunitario en procesos de reintegración

Más allá de su dimensión individual, la religión puede ser analizada como un recurso social y comunitario con incidencia en los procesos de reintegración social de adolescentes infractores. Desde la sociología clásica, se ha reconocido que la religión cumple funciones de cohesión social, transmisión de valores y regulación simbólica de la conducta, especialmente en contextos de desintegración social (Durkheim, 1912).

No se puede descuidar que, en la práctica, numerosas organizaciones religiosas han desarrollado históricamente labores de acompañamiento, mediación comunitaria, apoyo emocional y orientación ética dirigidas a poblaciones en situación de exclusión, incluyendo niños, niñas y adolescentes en conflicto con la ley penal

(UNODC, 2018), subrayando que la religión no actúa únicamente como experiencia personal de fe, sino como espacio de socialización secundaria que puede contribuir a la reconstrucción de vínculos sociales positivos. Incluso, la sociología del conocimiento ha explicado que las comunidades religiosas funcionan como marcos de sentido compartido que influyen en la internalización de normas y en la configuración de identidades sociales (Berger & Luckmann, 1997). Cuando la pertenencia a estas comunidades es voluntaria, pueden ofrecer al adolescente redes de apoyo, referentes adultos significativos y entornos normativos alternativos a aquellos asociados a dinámicas de violencia, marginalidad o criminalidad.

La literatura reciente ha señalado que la participación en actividades religiosas o espirituales, en contextos comunitarios, puede asociarse con la internalización de normas prosociales y con una disminución de conductas de riesgo, siempre que dichas actividades no se integren de manera coercitiva ni sustituyan las responsabilidades estatales en materia de educación, salud mental y protección social (Saladino et al., 2024; Ellington, 2024; Sarkar et al., 2024). En este sentido, la religión puede operar como un complemento, y no como un sustituto, de las políticas públicas orientadas a la reintegración juvenil.

Sin embargo, el reconocimiento de la religión como recurso comunitario exige una mirada crítica sobre sus límites, ya que diversos autores han advertido que la instrumentalización de lo religioso como mecanismo de control social o disciplinamiento simbólico constituye un riesgo real, particularmente en contextos institucionales donde existe una fuerte asimetría de poder (Foucault, 1975; Ferrajoli, 2011). Por ello, cualquier articulación entre religión y medidas socio-educativas debe realizarse bajo criterios claros de pluralismo, igualdad y supervisión, evitando prácticas discriminatorias hacia adolescentes que no comparten creencias religiosas, tal como ha sido reiterado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2023).

La religión y la espiritualidad, entendidas como dimensiones éticas, simbólicas y comunitarias, pueden constituir recursos relevantes en los procesos de formación y reintegración social de adolescentes infractores. No obstante, su incorporación en contextos socio-educativos solo resulta compatible con el enfoque de derechos humanos cuando se fundamenta en la voluntariedad, el respeto a la autonomía progresiva y la neutralidad del Estado. Esta delimitación conceptual permite avanzar, en el apartado siguiente, hacia el análisis de las condiciones jurídicas y éticas bajo las cuales la religión puede integrarse como una estrategia

socio-educativa complementaria en la ejecución de las sanciones, sin desnaturalizar su finalidad educativa ni vulnerar los derechos fundamentales del adolescente.

6. Incorporación de la religión en la ejecución de medidas socio-educativas

6.1. Condiciones de legitimidad para su incorporación

La incorporación de la dimensión religiosa en la ejecución de medidas socio-educativas aplicables a adolescentes infractores solo resulta jurídicamente legítima cuando se encuentra estrictamente subordinada a un enfoque de derechos humanos y al carácter garantista del Sistema Penal Juvenil.

Ello implica, en primer lugar, que la religión no puede formar parte del contenido obligatorio de la sanción ni constituir un requisito para su cumplimiento, evaluación o finalización. Cualquier intento de integrar prácticas religiosas como condición de acceso a beneficios, flexibilización del régimen o valoración positiva del comportamiento del adolescente vulneraría directamente la libertad de conciencia y el principio de neutralidad del Estado.

La voluntariedad constituye, por tanto, la primera condición de legitimidad. El adolescente debe tener la posibilidad real y efectiva de optar por participar, o no, en actividades de carácter religioso o espiritual, sin que dicha decisión genere consecuencias jurídicas adversas. Esta voluntariedad debe evaluarse considerando la situación de especial vulnerabilidad del adolescente en fase de ejecución, evitando presiones explícitas o implícitas derivadas de la autoridad institucional, del contexto de encierro o de la expectativa de obtener beneficios.

En segundo lugar, la incorporación de la religión exige un enfoque de pluralismo religioso y respeto al derecho a no creer. El Estado no puede privilegiar una confesión específica ni promover un modelo único de espiritualidad, sino garantizar que cualquier intervención de esta naturaleza se desarrolle en condiciones de igualdad y no discriminación. Este planteamiento es relevante en sociedades cultural y religiosamente diversas, donde la imposición, directa o simbólica, de determinadas creencias puede profundizar procesos de exclusión y estigmatización.

Finalmente, se debe tener en consideración que, la neutralidad del Estado opera como un límite estructural, es decir, la función estatal no es evangelizar, adoctrinar ni dirigir procesos de conversión, sino garantizar derechos y crear condiciones para el desarrollo integral del adolescente. En este marco, la religión solo puede ser incorporada como una opción disponible dentro de un abanico más amplio

de estrategias socio-educativas, bajo supervisión institucional y con protocolos claros que eviten desviaciones punitivas o disciplinarias.

6.2. La religión como estrategia socio-educativa complementaria

Bajo las condiciones anteriormente señaladas, la religión puede concebirse como una estrategia socio-educativa complementaria orientada a fortalecer procesos de reflexión ética, responsabilización personal y reconstrucción del proyecto de vida del adolescente, ya que su valor no reside en la transmisión de dogmas, sino en su potencial para ofrecer marcos simbólicos que faciliten la comprensión del daño causado, la elaboración de experiencias de culpa y perdón y la resignificación de la propia trayectoria vital.

En tal sentido, la religión puede operar de manera análoga a otras estrategias de acompañamiento psicosocial, cultural o comunitario, integrándose a planes individualizados de ejecución de la sanción que consideren las necesidades, intereses y convicciones del adolescente. Esta integración debe realizarse de forma coordinada con los equipos interdisciplinarios responsables de la ejecución de la medida, evitando que la dimensión religiosa actúe de manera aislada o desconectada de los objetivos educativos definidos judicialmente.

De igual modo, la participación de organizaciones religiosas en la ejecución de medidas socio-educativas puede resultar legítima cuando se enmarca en convenios transparentes, sujetos a control estatal y orientados al acompañamiento voluntario del adolescente. En tales casos, dichas organizaciones actúan como redes de apoyo comunitario y no como extensiones del aparato punitivo del Estado. Esta articulación resulta compatible con los estándares internacionales que reconocen la importancia de la comunidad en los procesos de reintegración social, siempre que no se deleguen funciones jurisdiccionales ni se vulneren derechos fundamentales, tal como ha sido advertido por la UNODC (2018) en sus lineamientos sobre justicia juvenil.

6.3. Límites jurídicos y éticos de su implementación

A pesar de su potencial integrador, la incorporación de la religión en la ejecución de sanciones socio-educativas exige el establecimiento de límites jurídicos y éticos claros. El principal de ellos es la prohibición absoluta de instrumentalizar la religión como mecanismo de control, disciplina o corrección moral del adolescente. Cuando la religión se utiliza para reforzar lógicas de obediencia acrítica, culpabilización excesiva o sometimiento simbólico, se transforma en un factor de vulneración de derechos y pierde toda legitimidad socio-educativa.

Otro límite relevante se vincula con la necesidad de evitar prácticas discriminatorias, entendiendo que, la ejecución de la sanción no puede favorecer ni perjudicar al adolescente en función de sus creencias religiosas, ideológicas o filosóficas. La igualdad ante la ley y la no discriminación deben regir todas las decisiones adoptadas durante la ejecución, incluyendo la evaluación del cumplimiento de la medida y la eventual modificación de su contenido.

Frente a este argumento, resulta indispensable la existencia de protocolos institucionales y mecanismos de supervisión que regulen la incorporación de la dimensión religiosa en contextos de ejecución de sanciones juveniles. Estos instrumentos deben establecer criterios de voluntariedad, confidencialidad, pluralismo y respeto a la autonomía progresiva, así como procedimientos de denuncia y control frente a eventuales abusos. La ausencia de tales mecanismos incrementa el riesgo de prácticas arbitrarias y compromete la responsabilidad internacional del Estado, tal como ha sido advertido reiteradamente por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

La religión, incorporada bajo condiciones de voluntariedad, pluralismo y control institucional, puede constituir una estrategia socio-educativa complementaria en la ejecución de medidas aplicables a adolescentes infractores de la ley penal. Su legitimidad no deriva de su contenido confesional, sino de su capacidad para contribuir, de manera no coercitiva, a los fines educativos y de reintegración social que informan el Sistema Penal Juvenil. Este enfoque permite ampliar el horizonte de intervención socio-educativa sin desnaturalizar la sanción ni vulnerar los derechos fundamentales del adolescente, reafirmando la centralidad de la dignidad humana como límite y fundamento de toda respuesta penal juvenil.

7. Conclusiones

El análisis desarrollado permite afirmar que el Sistema Penal Juvenil, concebido desde un enfoque de derechos humanos, se estructura sobre la base del reconocimiento del adolescente como sujeto pleno de derechos y de la finalidad eminentemente educativa y resocializadora de las medidas que se le imponen. Este modelo, consolidado a partir de la Doctrina de la Protección Integral y de los estándares internacionales en materia de justicia juvenil, impone límites claros al ejercicio del poder punitivo del Estado y excluye cualquier forma de respuesta meramente retributiva o disciplinaria.

Así las cosas, las medidas socio-educativas se configuran, en este contexto, como el eje del sistema de responsabilidad penal juvenil. Su naturaleza jurídica diferenciada, su contenido pedagógico y restaurativo, así como su dimensión comunitaria, las convierten en instrumentos orientados a la responsabilización consciente del adolescente y a su efectiva reintegración social. No obstante, la ejecución de dichas medidas constituye un momento particularmente crítico, en el cual existe un riesgo real de desnaturalización de su finalidad educativa si no se garantiza un adecuado control judicial, seguimiento institucional y respeto estricto de los derechos fundamentales.

Entre los derechos que requieren una protección reforzada durante la ejecución de la sanción socio-educativa se encuentran la integridad personal, el desarrollo integral y la libertad de pensamiento, conciencia y religión. Estos derechos operan como límites infranqueables frente a cualquier intento de instrumentalización del adolescente, especialmente en contextos donde la asimetría de poder puede derivar en prácticas coercitivas o discriminatorias.

Desde esta perspectiva, la religión, entendida de manera plural, voluntaria y no confesional, puede ser considerada como una estrategia socio-educativa complementaria, siempre que su incorporación respete estrictamente los principios de voluntariedad, neutralidad del Estado, pluralismo religioso y no discriminación. Su legitimidad no radica en la imposición de creencias ni en su utilización como mecanismo de control, sino en su potencial para contribuir, en determinados casos, a procesos de reflexión ética, reconstrucción del sentido de vida y fortalecimiento de vínculos comunitarios del adolescente.

La incorporación de la dimensión religiosa en la ejecución de las medidas socio-educativas solo es compatible con el enfoque garantista del Sistema Penal Juvenil cuando se articula como una opción disponible dentro de un abanico más amplio de estrategias educativas y psicosociales, bajo supervisión institucional y con protocolos claros que eviten cualquier forma de coacción directa o indirecta. En ausencia de estas condiciones, la religión corre el riesgo de convertirse en un factor de vulneración de derechos, contrariando los estándares establecidos por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y los instrumentos internacionales de protección de la niñez y adolescencia.

En definitiva, la religión no puede ni debe concebirse como una sanción, ni como un requisito de cumplimiento, ni como un criterio de evaluación del comportamiento del adolescente. Su incorporación legítima en el ámbito de la justicia juvenil exige una lectura crítica, garantista y profundamente respetuosa de la

autonomía progresiva y la dignidad humana. Solo bajo estas premisas es posible reconocerla como un recurso complementario que, sin sustituir las obligaciones estatales en materia de educación y protección social, puede contribuir a los fines de reintegración y desarrollo integral que orientan el Sistema Penal de Responsabilidad Penal de Adolescentes.

Nota

(*) Postdoctora Internacional en Derechos Humanos, Universidad del Zulia. Doctora en Derecho, Universidad del Zulia. Magíster en Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad del Zulia. Especialista en Derecho Penal, Universidad Santa María. Especialista en Metodología de la Investigación, Universidad Rafael Urdaneta. I Curso Intensivo de Postgrado. Sistema Penal. Cuestiones Fundamentales y su Problemática Actual. Diplomada en Derecho Constitucional. Diplomada en Estudios Avanzados de Derecho de Familia y del Niño. Mención Sistema Penal del Adolescente. Abogada, Universidad Santa María. Profesora en la categoría Titular de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad del Zulia (Grado y Posgrado) desde 1999 hasta 2018. Profesora en la categoría Titular de Derecho de la Universidad San Gregorio de Portoviejo de Ecuador (Grado y Posgrado) desde 2018 hasta 2023. Profesora invitada de los Programas de Maestría de la Universidad San Gregorio de Portoviejo de Ecuador desde 2020 hasta la actualidad. Defensora Pública para el Sistema Penal de Responsabilidad del Adolescente desde el año 2000 hasta febrero de 2016. Miembro Fundadora del Sistema Autónomo de la Defensa Pública en Venezuela. Miembro Fundadora de la Escuela de Defensa Pública en Venezuela. Doctorando en Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rafael Urdaneta (Venezuela). Correo electrónico: gyomar@hotmail.com/ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6037-4253>

(**) Doctorando en Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rafael Urdaneta (Venezuela). Maracaibo, Zulia, Venezuela. <https://orcid.org/0009-0007-7971-7897>

(***) Docente de la Universidad San Gregorio de Portoviejo (Ecuador). ymvelez@sangregorio.edu.ec <https://orcid.org/0009-0009-0710-4105>

Referencias

- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1997). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2011). *Justicia juvenil y derechos humanos en las Américas*. Organización de los Estados Americanos. <https://www.oas.org/es/cidh/infancia/docs/pdf/JusticiaJuvenil.pdf>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2023). *Estudio sobre libertad de religión y creencia*. Organización de los Estados Americanos. https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/2024/estudio_lrc.pdf
- Convención sobre los Derechos del Niño. (1989). *Convención sobre los Derechos del Niño*. Naciones Unidas. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child>
- Durkheim, É. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa* (J. J. Palacios, Trad.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1912).
- Ellington, T. (2024). *Perceptions on the effects of religious programs on criminal behavior* (Doctoral dissertation, Walden University). Walden University ScholarWorks. <https://scholarworks.waldenu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=16847&context=dissertations>
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. New York: W. W. Norton & Company.
- Ferrajoli, L. (2011). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal* (9.ª ed.). Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.). México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1975).
- Frankl, V. E. (2004). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido* (30.ª ed.). México: Siglo XXI.
- García Méndez, E. (2004). *Infancia y adolescencia: De los derechos y de la justicia*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Mejías, T. (2018). *La ejecución de las medidas socioeducativas en el sistema penal de responsabilidad del adolescente desde un enfoque garantista* (Tesis doctoral). Universidad del Zulia.
- Moráis, María (2007). *Las Sanciones y su Ejecución, especial referencia al Sistema Penal de Responsabilidad de Adolescentes*. Vadell Hermanos. Caracas-Venezuela.

- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000117740>
- Naciones Unidas. (1985). *Reglas mínimas de las Naciones Unidas para la administración de la justicia de menores (Reglas de Beijing)*. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/united-nations-standard-minimum-rules-administration-juvenile-justice>
- Naciones Unidas. (1990). *Reglas mínimas de las Naciones Unidas sobre las medidas no privativas de la libertad (Reglas de Tokio)*. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/united-nations-standard-minimum-rules-non-custodial-measures>
- Naciones Unidas. (2007). *Observación general N.º 10: Los derechos del niño en la justicia de menores*. Comité de los Derechos del Niño. <https://www.ohchr.org/es/documents/general-comments-and-recommendations/general-comment-no-10-2007-children>
- Pérez Cobo, G. B. (2014). *El proceso penal juvenil desde una visión hermenéutica garantista (Trabajo de ascenso para la categoría de Profesora Titular)*. Universidad del Zulia.
- Ricoeur, P. (1995). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2004). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Saladino, V., Mosca, O., Algeri, D., & Auriemma, V. (2024). Family religiosity and climate: The protective role of religiosity in juvenile delinquency. *Frontiers in Psychology*, 15, Article 1197975. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1197975>
- Sarkar, S. J., Biswas, A., & Roy, S. (2024). Role of religion as a social institution to prevent juvenile delinquency. *International Journal of Research and Analytical Reviews*, 11(1), 45–52. https://www.researchgate.net/publication/377588624_Role_of_Religion_as_a_Social_Institution_to_Prevent_Juvenile_Delinquency
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- UNICEF. (2019). *Adolescence: A period of opportunity*. United Nations Children's Fund. <https://www.unicef.org/reports/adolescence-period-opportunity-2019>
- UNODC. (2018). *Handbook on restorative justice programmes (2nd ed.)*. United Nations Office on Drugs and Crime. https://www.unodc.org/documents/justice-and-prison-reform/18-04935_ebook.pdf
- Zaffaroni, E. R. (2011). *La cuestión criminal*. Buenos Aires: Planeta.

Donación de gametos, es principio de existencia. Un camino serpenteante a la conformación de un ser como identidad única. La persona en el ojo de la Iglesia católica

por Dra. Paula Fabiana Romano^(*)

Sumario: 1. Introducción. 2. Técnicas de medicina reproductiva asistida, desde una mirada de derechos humanos como un análisis objetivo. 3. Donación de gametos según normativas y contextos internacionales. 4. Enfoque cristiano de la Iglesia católica. 5. Conclusiones.

Lo que la oruga llama el fin, el resto del mundo lo llama mariposa (Lao Tzu)

1.- Introducción

Tanto la donación de óvulos como la de espermatozoides es un acto altruista en el que la mujer, como el hombre, **jóvenes, sanos y núbiles** deciden por propia voluntad, donar una pequeña parte de sus óvulos o espermatozoides a una clínica que se especializa en reproducción humana asistida o banco de óvulos/esperma, dada la calificación. Los trastornos de fertilidad abarcan un porcentaje considerable en el colectivo humano, y es por diversas patologías que ocurren tanto en el hombre como en la mujer, que se ven coartadas para la procreación por vía natural. Es por ello que en primer lugar se deben realizar estudios minuciosos de fertilidad de los requirentes o pacientes. Este estudio se realizará atendiendo a las características personales de cada uno.

El objetivo primordial apunta a que la donación sea **anónima y de carácter solidario** es que otras mujeres, hombres o parejas con problemas de infertilidad manifiesta, puedan disponer de este material genético, femenino y/o masculino, para así poder lograr el embarazo anhelado.

Una vez sorteadas las pruebas de rigor para la efectiva donación del material genético, el procedimiento de donación consiste básicamente en la cumplimentación de otros.

Previo, se realiza un tratamiento hormonal, que consiste en la estimulación ovárica, no así sucede con la donación de espermatozoides.

Luego se realiza una llamada punción folicular. Para la extracción de los gametos femeninos, llamados óvulos. El tratamiento depende de la gravedad de la

afección. El Síndrome de hiperestimulación ovárica puede mejorar por sí solo en los casos leves, mientras que los casos graves pueden requerir hospitalización y tratamiento adicional.

Todo este proceso no deja de ser molesto, es por ello que los donantes van a ser compensados con un graciable por parte del centro de reproducción.

Siguiendo con la donación de gametos humanos, también existe la donación de esperma., este no deja de ser también voluntario como acto de solidaridad para aquellas parejas o personas unilaterales que pretenden concretar el anhelo de convertirse en padres. La reproducción humana asistida se convierte en la parte científica de excelencia como objetivo a esos sueños, y se realiza mediante inseminación artificial o por fecundación in vitro.

Los voluntarios que deseen y que tengan la intención de realizar la donación de semen tendrán que cumplir algunos requisitos fundamentales para garantizar el éxito de estos tratamientos. Estas personas se someterán a ciertas pruebas serológicas para ser finalmente aceptados.

Apuntando que la donación de semen es un acto por el cual la persona se la denomina “donante” y es fundamental para aumentar la posibilidad de lograr un embarazo con éxito, mediante la asistencia médica. Tanto gameto femenino como masculino son interpretados como óvulo y semen en todos sus extremos. Los mismos son los responsables de que en su unión conformen un ser distinto de los padres, convirtiéndose en personas únicas e irrepetibles con potencial genético similar a los progenitores.

El objetivo es la obtención de muestras de semen o/y óvulos para crioconservarlos, luego los mismos serán donados a aquellas personas que lo soliciten para realizar una inseminación y tratamiento de reproducción humana asistida.

Las etapas subsiguientes para realizar este procedimiento es ingresar al programa de donantes. Se requiere tener entre 18-40 años de edad y la realización concienzuda de estudios serológicos munidos de una intervención interdisciplinaria como psicológicos, infectológicos. Es de suma importancia los estudios específicos de (VIH, Hepatitis B, C e investigación de chlamydia, micoplasma y gonorrea), evaluación genética, grupo sanguíneo y factor RH. El procedimiento consiste en obtener la recepción de una muestra de semen que se obtiene mediante la masturbación en el centro médico, que se almacena en un frasco estéril, la cual es entregada y evaluada en el laboratorio en el término de una hora de producida la obtención de dicha muestra.

Al realizar el procedimiento para la obtención del semen, previo se hará un consentimiento informado donde consten varias de los cuestionamientos que deben ser claramente y libremente respondidos, como la Información obtenida.

- Que se ha tenido oportunidad de consultar al equipo profesional interviniente y aclarar las dudas con relación al procedimiento, sus riesgos, beneficios y eventuales complicaciones en relación al procedimiento al que se accede.

- Que se ha leído y he comprendido la información brindada precedentemente en relación al procedimiento al que se somete.

- Que se ha comprendido las explicaciones que se me han facilitado en lenguaje adecuado, claro y sencillo. Y por sobre todas las cuestiones que se ha sido informada/o que todos los datos médicos relativos a este procedimiento son absolutamente confidenciales, incluyendo los vertidos en la historia clínica, como así los estudios complementarios y/o imágenes, conforme lo establecido en el artículo 2 inc. d) de la Ley N° 26.529 sobre Derechos del Paciente en su relación con los profesionales e instituciones de la salud, modificada por la Ley N° 26.742, Dto. Reglamentario N° 1089/2012 y en los artículos 8 y 10 de la Ley N° 25.326 sobre Protección de Datos Personales, concordantes y modificatorias.

- Que ha sido informada/o que se puede obtener, en cualquier momento, copia de la historia clínica, de conformidad con lo previsto en la Ley N° 26.529 de Derechos del Paciente en su Relación con los Profesionales e Instituciones de la Salud (arts. 12 y conc.) modificada por la Ley N° 26.742, Dto. Reglamentario N° 1089/2012 y la Ley N° 25.326 de Protección de Datos Personales, concordantes y modificatorias.

- Que ha sido informada/o y consiente que los datos no identificatorios sobre los resultados del presente procedimiento sean reportados a diferentes registros nacionales e internacionales con fines estadísticos y/o científicos, de conformidad con las leyes que así lo dispongan.

Estos procesos abrazan aspectos legales a cumplir. Como los que se nombran a continuación:

- Objeto de la donación: Se ha informado debidamente y he comprendido que de ser idónea la muestra obtenida, será donada a personas y/o parejas receptoras para ser utilizada en tratamientos de reproducción humana asistida, con el propósito de lograr un embarazo.

- Obligación de informar: Se ha informado debidamente y ha comprendido que una vez obtenida la muestra y realizados los estudios correspondientes se evaluará su idoneidad, pudiendo ser descartada.

- Se ha informado debidamente y he comprendido que resulta relevante para este procedimiento que se informe sobre todos los antecedentes médicos, tanto personales como familiares, ya que ello tiene una influencia directa en el aumento de riesgo genético o malformaciones en los nacidos en vinculación con estos procedimientos.

- Se ha informado debidamente y se ha comprendido que se debe informar si se ha donado previamente en otra institución, señalar dónde y cuándo.

- Límite al número de donaciones: Se ha informado debidamente y se ha comprendido que, de los espermatozoides donados, en esta u otra oportunidad, la cantidad de niños nacidos será como máximo de 25 por cada 800.000 habitantes.

- Compensación: Se ha informado debidamente y se ha comprendido que el monto económico recibido por la presente donación es al solo efecto de compensar las molestias físicas ocasionadas, gastos de desplazamiento y laborales que pudieran derivar de la donación; y no supone incentivo económico para ésta.

- Revocación del consentimiento: Se ha informado debidamente y se ha comprendido que se puede revocar el consentimiento siempre que los espermatozoides se encuentren disponibles, conforme lo establece el artículo 7 de la Ley N° 26.862 de Acceso Integral a los Procedimientos y Técnicas Médico Asistenciales de Reproducción Medicamente Asistida y su Dto. Reglamentario N° 956/2013 (art. 7), concordantes y modificatorias y el artículo 561 del Código Civil y Comercial de la Nación.

- Carácter de la donación: Se ha informado debidamente y se ha comprendido que la donación es Anónima / No anónima / A persona determinada para alguien especialmente. Para el caso de que sea una donación anónima, se entiende que la identidad no será revelada a la persona que nace ni a la persona/pareja receptora, como así también desconocer la identidad de, o los, receptor/es. No obstante, se comprende que en circunstancias de estar en riesgo la salud de la persona nacida por medio de esta técnica con utilización de los espermatozoides donados, podrían darse a conocer los datos médicos, no así los datos identificatorios, excepto previa autorización judicial conforme lo previsto en el artículo 564 del Código Civil y Comercial de la Nación.

- Se ha informado debidamente y se ha comprendido que no existirá vínculo filial alguno entre la persona y la nacida por la utilización de los espermatozoides que aquí se consienten donar, excepto a los fines de los impedimentos matrimoniales conforme lo dispuesto en el artículo 575 del Código Civil y Comercial de la Nación.

- Se ha informado debidamente y se ha comprendido que no es admisible el reconocimiento ni el ejercicio de acción de filiación o de reclamo jurídico alguno entre la persona y el niño nacido, en virtud de lo establecido en el artículo 577 del Código Civil y Comercial de la Nación. En este marco, habiéndose brindado la información de este procedimiento médico, los riesgos, beneficios y eventuales complicaciones, y comprendiendo los términos del presente, se solicita, autoriza y consiente que el Establecimiento Sanitario a través de sus profesionales designados, efectúen un procedimiento para la donación de semen⁽¹⁾.

Los riesgos que implica la donación de, tanto de semen como de óvulos, se discuten son exiguas, en el mercado de la fertilidad. En la extracción del óvulo pueden complicaciones como producirse hemorragias, ciertos riesgos para los órganos o infecciones. Se calcula que el síndrome de la hiperestimulación ovárica ocurre en un 2% de los casos algunos con mayor objetividad apuntan a un 5%. Además, pueden en casos raros pueden suceder alteraciones respiratorias severas, fallos renales causados por acumulación de líquidos en el abdomen y pulmones, y otras descompensaciones físicas y químicas de la persona. En caso del síndrome de hiperestimulación ovárica, la cirugía puede producir severamente esterilidad a la mujer (Romeo, Paslack, Simon, 2013:19-20).

Existen ciertos riesgos para la salud en la obtención de óvulos que se han demostrado científicamente. Primero porque los óvulos son "bienes escasos" y finitos, la mujer desde su fecundación viene con una determinada cantidad de óvulos. Las mujeres nacen con un número finito de óvulos, alrededor de un millón, pero los van perdiendo a lo largo de su vida. Cuando llegan a la adolescencia, quedan unos 300.000. Durante su etapa reproductiva, cada mujer cuenta con 400 óvulos aproximadamente, procedentes de la propia ovulación, ya que en condiciones normales la mujer sólo produce un óvulo cada mes, por lo que se debe producir una estimulación o super estimulación ovárica, además de un procedimiento quirúrgico invasivo, para obtener estos óvulos. Es por ello que hay autores que denuncian que los medicamentos utilizados, así como las técnicas pueden producir efectos secundarios que no han sido suficientemente investigados (Galpern, 2006). Esta técnica médica puede aumentar las posibilidades de desarrollar cáncer de ovarios; también se habla de mayores riesgos de trombosis y embarazos ectópicos o extrauterinos, así como es el llamado a este síndrome (Ahumada, 2008: 42). Esta sintomatología es una respuesta exagerada al exceso de hormonas. Generalmente ocurre en mujeres que reciben medicamentos hormonales inyectables para estimular la formación de óvulos en los ovarios. El síndrome de hiperestimulación ovárica

(OHSS, por sus siglas en inglés) hace que los ovarios se hinchen y se vuelvan dolorosos.

Esta manifestación y asociación patológica puede ocurrir en mujeres que se someten a fertilización in vitro o inducción de la ovulación con medicamentos inyectables. Con menos frecuencia, el síndrome de hiperestimulación ovárica ocurre durante los tratamientos para la fertilidad que emplean medicamentos que se administran por vía oral, como el clomifeno.

El tratamiento depende de la gravedad de la afección, y puede mejorar por sí solo en los casos leves, mientras que los casos graves pueden requerir hospitalización y tratamiento adicional.

Estas diferencias entre la donación de gametos masculinos y femeninos, hace que algunos autores/as enfatizan que en el caso de legislaciones en las que se permite la donación de ambos, no pueden abordarse como situaciones equivalentes (Puigpelat, 2012).

Las mujeres embarazadas de óvulo donado tienen también más riesgo, incluso comparado con otras pacientes de FIV, además de los mayores riesgos de embarazos múltiples. Todavía no se ha estudiado suficientemente los posibles incrementos de riesgo de cáncer. Tampoco los riesgos a largo plazo de algunos medicamentos y drogas que se utilizan para la estimulación (Romeo, Paslack, Simon, 2013:20).

Aun así, algunos de los expertos/as entrevistados (especialmente los médicos y juristas) matizan que los riesgos están ahí, y se informan a las pacientes de ello, pero las mujeres lo aceptan como en cualquier otro acto médico informado. Estos expertos/as consideran que existen mayores riesgos asociados a la edad de la madre que acude a las técnicas de reproducción asistida, que a las técnicas en sí mismas⁽²⁾.

Claramente la competencia del médico es responsabilidad de medios utilizados en estos procedimientos, y depende del éxito o del fracaso de las maniobras de laboratorio ensamblado a las técnicas empleadas para la reproducción humana asistida. Todo ello debe estar especificado al principio del consentimiento informado incluyendo los aspectos que están involucrados en los contenidos económicos, sin olvidarnos de los aspectos jurídicos y éticos, también los riesgos para la mujer, que al someterse a los tratamientos quedan subsumidos los inconvenientes, dependiendo de las edades como así los riesgos posibles a su descendencia.

Es difícil saber cuál es el alcance de información de las clínicas que, proporcionan al paciente la claridad de las maniobras y da conocer sobre los riesgos

y posibles consecuencias a quienes se prestan a las técnicas de reproducción asistida, ya sean donantes de óvulos, como de espermatozoides, como las mujeres que se someten a FIV.

Todo este colectivo de personas que han sido sometidas a las prácticas de donación de gametos como de las técnicas de reproducción asistida, trae consigo la incertidumbre de la cuantía de personas que han nacido finalmente como fruto de la donación de gametos.

2. Técnicas de medicina reproductiva asistida, desde una mirada de derechos humanos como un análisis objetivo

“La existencia de la persona humana comienza con la concepción (“fecundación”, para nuestra doctrina), en el seno materno”. Esto no es novedoso. Coincide con lo que Vélez estableció como una forma progresista de ver el inicio de la persona en el código de 1869. Por supuesto, en ese momento no teníamos los avances científicos, no existía esta interpretación del genoma humano, ni mucho menos el ADN, lo que hoy se denomina la genética. Desde Aristóteles, a la fecha se discutía sobre el cuerpo, sobre elbíos, sobre el ethos, sobre la ética en esta perfecta unión que debe existir. En esto se aparta de la convencionalidad, de la constitucionalidad, de esta etapa de constitucionalismo. El artículo 70 del Código Civil Velezano dice exactamente lo mismo que dice la primera parte del artículo 19 del actual Código Civil y Comercial de la Nación. En la segunda parte establece que, en el caso de las técnicas de reproducción humana asistida, la persona comienza con la implantación del embrión en la mujer sin perjuicio de lo que prevea la ley especial para la protección del embrión implantado, corriente que se ha suprimido en su articulado. La existencia de la persona humana comienza con la concepción en el seno materno. Entendiéndose como concepción como sinónimo de fecundación. Es muy clara la redacción. **La existencia de la persona, comienza con la concepción en el seno materno.** Hasta ahí, se mantiene lo expresado por el artículo 70 del Código Civil de Vélez Sarsfield.

En el caso de técnicas de reproducción humana asistida, será tratada como una ley especial.

Acá la comisión redactora se aparta y establece un doble sistema. En la primera parte, indudablemente establece el comienzo de la existencia de la persona humana en el seno materno. En la segunda parte, a través de la obtención de seres humanos con métodos extracorpóreos, la pauta de inicio de la personalidad es la

fecundación del embrión bioconservado. La implantación otorga la posibilidad del desarrollo potencial latente, otorga protección y en realidad concede dignidad, que a partir de este momento va a ser protegida.

Esto es lo que esta doctrina establece, en contrario de la doctrina del personalismo, que es una doctrina evolucionista. Se es persona o no se es persona. El estudio de la bioética pone ciertos conceptos a la luz para redefinir ciertas posturas. *“Estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias de la vida y de la salud, examinada a la luz de los valores y principios morales”*⁽³⁾. Ayuda a centrar el objeto de la bioética. Su ámbito resulta ser con claridad aquel en que se mueven las ciencias biológicas y médicas, o ciencias biomédicas. El crecimiento de estas se pone de manifiesto en el aumento de las posibilidades de intervención del hombre sobre la vida, especialmente en el momento en que surge y en su tramo final. Sin embargo, el conocimiento de esas ciencias interesa, fundamentalmente, cuando son analizadas a la luz de los principios y valores morales, es decir, cuando sus implicaciones afectan a la conducta humana, cuando, por ejemplo, nos preguntamos si todo lo que se puede hacer se debe hacer.

Aquí nos referimos infinitamente al peligro de la intervención del hombre para con sus congéneres, la posibilidad de manipular un individuo amparado en nombre las ciencias médicas para reformar a libre albedrío, construyendo o destruyendo según vayan dándose los intereses. Sean propios o privados, públicos o nacionales, técnicos o científicos, humanos sensibles o humanos insensibles. Es responder si la Bioética responde a la cuestión sobre si todo lo que puede hacerse debe hacerse, pero no responde a la totalidad de dicha cuestión. Es más, hoy ya no se habla de bioética sino de bioéticas, dado el pluralismo social, filosófico, cultural en el que vivimos. Ahora bien, ese pluralismo también llega al Derecho, donde tampoco existe hoy un consenso unánime sobre qué sea lo justo.

“La ciencia que tiene por objeto la fundamentación y pertinencia de las normas jurídico-positivas, de lege ferenda y de lege data, para lograr y verificar su adecuación a los principios y valores de la Ética en relación con la vida humana, que es tanto como decir, su adecuación a los valores de la Bioética”⁽⁴⁾. María Dolores Vila-Coro expresa sobre el derecho a la vida como: *“Al proclamar sujeto de derecho a la especie humana, cuya existencia es cierta y actual, se deben enumerar y reconocer todos los derechos que le competen como especie. Por una parte, a su identidad, la identidad se refiere al ser, es decir, a la permanencia en su ser específico que implica la integridad de su genoma, que sus genes no sean manipulados; también implica que el genoma se exprese en el hábitat humano que le es propio. Por otra parte,*

supone el derecho a mantenerse en la existencia, a la conservación de la vida de sus individuos con las connotaciones que le son propias; la vida se refiere al existir, a permanecer en la existencia”.

Es propio de la persona humana, cuyas características le son innatas. Con una carga genética que es absoluta desde el comienzo, cuyos derechos le son propios como especie, su identidad le corresponde desde su genoma, unidad básica y primera, da inicio a la vida que significa la permanencia y existencia en el tiempo. Otro concepto de la vida prenatal: *“Hay ciertas manipulaciones genéticas que afectan a la integridad del genoma humano, pero su protección sólo se puede llevar a cabo desde el derecho a la inviolabilidad genética de la especie humana: es el caso de la clonación a partir de células, no de embriones; y la hibridación o unión de gametos humanos y de otra especie animal. Hay una forma de clonación, que es la división en una o más porciones del óvulo ya fecundado, del embrión humano. En este caso se conculca el derecho a la vida prenatal en sus primeras fases evolutivas, porque el ser humano existe ya. Su defensa afecta a la protección de los derechos del individuo”.*

Gran Bretaña aprobó en el año 2001 la ley sobre la clonación denominada “terapéutica” modificando así el “Acta de Fertilización Humana y Embriología”⁽⁵⁾ de 1990 que ya permitía (al igual que Dinamarca) la experimentación con embriones, actitud seguida por varios países europeos. En septiembre del 2000 el Parlamento Europeo había solicitado al Gobierno Británico que revisase su posición, pedido que no obtuvo acogida. La ley británica limita el procedimiento a embriones de hasta catorce días de vida y por tanto se encuentra prohibida la clonación denominada “reproductiva” o sea destinada al implante y gestación. Los fundamentos de la trascendental medida radican en el aprovechamiento de las células originarias (células “madre”) del embrión para su aplicación a tratamientos curativos, obviamente de otros seres humanos. En el lenguaje periodístico, la producción de embriones permitiría obtener de ellos “células de repuesto” que serían utilizadas como una especie de “repositorio” interminable de los tejidos dañados del paciente-beneficiario. Los planes de los científicos incluyen la posibilidad de hacer crecer neuronas para reemplazar las células nerviosas de un cerebro atacado por la enfermedad de Parkinson o células pancreáticas para producir insulina en los diabéticos y se proyecta en el futuro la posibilidad de crear órganos completos de reemplazo, lo que eliminaría al mismo tiempo la crónica escasez de donantes y los problemas de rechazo⁽⁶⁾. El procedimiento consiste en reemplazar el núcleo de un ovulo por el núcleo de una célula adulta de la persona requirente de las futuras células de

“repuesto”. Con mayor rigor científico cabe hablar de células estaminales que por otra parte pueden ser también adultas y por lo tanto no sólo embrionarias. No hace falta ser demasiado avezado para advertir que la expresión “clonación terapéutica” es eufemística y que esconde un sofisma, pues la técnica requiere la destrucción del embrión o sea de un ser humano, para beneficio de la persona productora del clon. Desde esta perspectiva, la clonación no tiene por finalidad -como algunos sostenían hasta no hace mucho- hacer realidad el deseo de perpetuarse en otro “yo” que viviera luego de la propia.

Como punto de partida, se afirma el desarrollo que ha tenido la temática desde la perspectiva de derechos humanos en un doble sentido: 1) la ampliación del derecho a la salud, no centrada en la noción de infertilidad médica, sino en la violación del derecho a la salud en su faz psíquica, y 2) la visibilidad de los derechos humanos comprometidos en las TRHA: el derecho a la reproducción, a la libertad y a la autonomía personal, el principio de igualdad y no discriminación y el derecho a gozar de los beneficios y avances de la ciencia. Sino de la producción y muerte de “otro” para que el “yo” siga viviendo⁽⁷⁾.

Como punto final al punto cabe advertir que el supuesto beneficio que se obtendría de células embrionarias se encuentra en vía de experimentación e investigación y por otro lado que han tenido éxito investigaciones desarrolladas con células “adultas” (del propio paciente) o sea no embrionarias; el último de estos antecedentes sucedió en Japón este año, como fruto de las investigaciones del científico Shinya Yamanaka⁽⁸⁾. La Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos⁽⁹⁾, celebrada el 19 de octubre de 2005, contempla las cuestiones éticas relacionadas con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías conexas aplicadas a los seres humanos. Toma en cuenta sus dimensiones sociales, jurídicas y ambientales. En su artículo segundo, establece como uno de sus objetivos “Promover el respeto de la dignidad humana y proteger los derechos humanos, velando por el respeto de la vida de los seres humanos y las libertades fundamentales, de conformidad con el derecho internacional relativo a los derechos humanos”. Con una línea similar en el ámbito europeo, el Convenio sobre los Derechos Humanos y la Biomedicina⁽¹⁰⁾ obliga a los Estados parte a proteger la dignidad y la identidad de todo ser humano, y garantizar -a toda persona, sin discriminación- el respeto de su integridad y demás derechos y libertades fundamentales con respecto a las aplicaciones de la biología y de la medicina. La doctrina de los derechos reproductivos fue elaborada por la jurisprudencia estadounidense en los años 70. La reproducción humana es regulada teniendo en

cuenta, no las necesidades e intereses básicos de la persona humana sino el interés (contingente y variable) del Estado en la salud pública, bienestar y moralidad, contrapesado con el derecho de los individuos de estar libres de cualquier pesada interferencia del Estado en la regulación de su propia fertilidad. En las Conferencias Internacionales sobre Población de El Cairo (1994) y sobre la Mujer (Beijing, 1995), algunas organizaciones no gubernamentales, particularmente las feministas, trataron de reemplazar la condición sexuada de los seres humanos por la de género y de establecer el derecho a la salud reproductiva, del que derivan otros derechos complementarios⁽¹¹⁾.

El derecho a la reproducción ha sido considerado como una expresión de autonomía procreativa, comprendiendo la facultad de poder reproducirse mediante los genes a los que se tenga legítimo acceso en la reproducción asistida. Más restringidamente, se ha configurado como una libertad procreativa, de tener niños o de evitar tenerlos, frente a la interferencia del estado. Se trata sin embargo de una libertad primaria por su carácter central para la identidad, la dignidad personal y el sentido de la propia vida⁽¹²⁾.

En los países desarrollados, particularmente allí donde imperan las reglas del mercado en la reproducción asistida, el derecho a la reproducción tiende a considerarse como una especie de derecho al hijo, por cuanto se ha modificado la concepción de infertilidad por la posibilidad de aplicar técnicas cada vez más avanzadas

En relación con la salud sexual y reproductiva, ya en el año 1994, la Conferencia Internacional para la Población y el Desarrollo de la ONU⁽¹³⁾ señalaba que ésta: entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia⁽¹⁴⁾. Esta última condición lleva implícito el derecho del hombre y la mujer a obtener información y de planificación de la familia de su elección, así como a otros métodos para la regulación de la fecundidad que no estén legalmente prohibidos, y acceso a métodos seguros, eficaces, asequibles y aceptables, el derecho a recibir servicios adecuados de atención de la salud que permitan los embarazos y los partos sin riesgos y den a las parejas las máximas posibilidades de tener hijos sanos. Tanto en esta Conferencia, como años después en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), se colocó el foco en que la salud sexual y reproductiva se encuentra fuera del alcance de una gran cantidad de personas de todo el mundo a causa, principalmente, de prácticas sociales discriminatorias⁽¹⁵⁾. La convención de Americana de Derechos Humanos,

suscrita en San José de Costa Rica el 22 de noviembre del año 1969, en la Conferencia Especializada Interamericana sobre **Derechos humanos, expuso en su artículo 17° La Protección a la Familia.**

La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y debe ser protegida por la sociedad y el Estado.

1-Se reconoce el derecho del hombre y la mujer a contraer matrimonio y a fundar una familia si tienen la edad y las condiciones requeridas para ello por las leyes internas, en la medida en que éstas no afecten al principio de no discriminación establecido en esta Convención.

2-El matrimonio no puede celebrarse sin el libre y pleno consentimiento de los contrayentes.

3-Los Estados partes deben tomar medidas apropiadas para asegurar la igualdad de derechos y la adecuada equivalencia de responsabilidades de los cónyuges en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del mismo. En caso de disolución, se adoptarán disposiciones que aseguren la protección necesaria de los hijos, sobre la base única del interés y conveniencia de ellos.

4-La ley debe reconocer iguales derechos tanto a los hijos nacidos fuera de matrimonio como a los nacidos dentro del mismo.

En fecha más reciente, el 2 de mayo de 2016, el Comité de Derechos Económicos Sociales y Culturales ha emitido la Observación General 22 dedicada al “Derecho a la Salud Sexual y Reproductiva, artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”⁽¹⁶⁾. En esta oportunidad, el Comité advierte que, debido a las numerosas barreras legales, de procedimiento, prácticas y sociales, el acceso pleno al derecho a la salud sexual y reproductiva, tales como instalaciones, servicios, bienes e información es seriamente restringido. Añadiendo que el pleno disfrute del derecho a la salud sexual y reproductiva sigue siendo un objetivo lejano para millones de personas, especialmente para las mujeres y las niñas, en todo el mundo. Destaca, asimismo, que hay individuos y grupos de la población que experimentan múltiples formas de discriminación que exacerban la exclusión en la legislación y en la práctica (lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales y personas con discapacidad). Estas personas tienen mayormente restringido el pleno disfrute del derecho a la salud sexual y reproductiva.

En este contexto, el Comité subraya que la atención integral de la salud sexual y reproductiva contiene cuatro elementos esenciales interrelacionados: **disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y calidad.** Por lo que aquí interesa,

enfaticamos que “La omisión o negativa para incorporar los avances tecnológicos e innovaciones en la prestación de servicios de salud sexual y reproductiva, tales como medicamentos para el aborto, tecnologías y avances en el tratamiento del VIH y de reproducción asistida, pone en peligro la calidad de cuidado”. En materia de TRHA, desentrañar, al menos a grandes rasgos, los derechos humanos que se ven comprometidos resultan, un hito fundamental para la construcción de los derechos y principios mínimos sobre los cuales edificar un régimen jurídico institucional acorde con el desarrollo y consolidación de los derechos humanos como perspectiva obligada. Para ello, el punto de partida son los diferentes instrumentos internacionales como regionales de derechos humanos sin perder de vista las voces autorizadas que provienen de la máxima instancia judicial regional en materia de derechos humanos: la CIDH.

Con el transcurso del tiempo, y más prolíferamente en las dos últimas décadas, el TEDH ha tenido que resolver muchos conflictos relacionados específicamente con las nuevas biotecnologías. En particular, en materia de técnicas de reproducción humana asistida⁽¹⁷⁾ ha tenido que evaluar distintas normativas estatales a la luz de los artículos 8° y 14° del Convenio Europeo de Derechos Humanos. Resulta conveniente recordar el texto de ambos artículos:

Artículo 8. Derecho al respeto a la vida privada y familiar. 1. Toda persona tiene derecho al respeto de su vida privada y familiar, de su domicilio y de su correspondencia. 2. No podrá haber injerencia de la autoridad pública en el ejercicio de este derecho sino en tanto en cuanto esta injerencia esté prevista por la ley y constituya una medida que, en una sociedad democrática, sea necesaria para la seguridad nacional, la seguridad pública, el bienestar económico del país, la defensa del orden y la prevención de las infracciones penales, la protección de la salud o de la moral, o la protección de los derechos y las libertades de los demás.

Art. 14: Prohibición de discriminación. El goce de los derechos y libertades reconocidos en el presente Convenio ha de ser asegurado sin distinción alguna, especialmente por razones de sexo, raza, color, lengua, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional o social, pertenencia a una minoría nacional, fortuna, nacimiento o cualquier otra situación

En este marco genérico, conviene detenernos, brevemente, en tres sentencias que, si bien no refieren a la temática que nos ocupa en esta oportunidad, resultan relevantes porque dejan en claro, que en materia relaciones paterno-materno filiales -sean producto del uso de las TRHA, o por filiación biológica o adoptiva- los Estados no deben introducir en sus regulaciones distinciones basadas

en la orientación sexual de los progenitores o pretensos progenitores. Las TRHA fueron, originariamente, la respuesta frente a un problema médico: la infertilidad. Sin embargo, en la actualidad esta concepción es limitada o restrictiva. Sucede que la reproducción asistida representa el medio para que miles de personas y parejas en el mundo logren alcanzar la paternidad por fuera de la noción de infertilidad, es decir, sin problemas de salud de por medio.

Dado este contexto, las parejas del mismo sexo apelan a estas técnicas para alcanzar la maternidad o paternidad, al igual que las mujeres que desean ser madres sin tener pareja alguna. Como se puede observar, desde la perspectiva obligada de los derechos humanos, la reproducción asistida implica revisar la noción tradicional de familia en singular, la cual es interpelada por la necesidad de referirse a ellas en plural. Esto constituye una deconstrucción profunda en torno a la protección de la familia a la cual se refiere el artículo 17 de la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH).

Las técnicas de reproducción humana asistida han sido incorporadas al Código Civil y Comercial de la Nación Argentina (CCCN) como fuente de filiación, con fundamento en el principio de la voluntad procreacional y su exteriorización a través del consentimiento informado⁽¹⁸⁾. Nos hallamos frente a derechos de carácter personalísimo, que son condición natural del ser humano por ser tal, sin tener en cuenta sus características o condiciones. Los derechos personalísimos tienen aspectos que los hacen únicos frente a los demás derechos. Son esenciales, innatos, inalienables, imprescriptibles y de contenido extra-patrimoniales, es decir, su órbita se ubica fuera del comercio. Son derechos de objeto interior, es decir, sujeto y objeto del derecho confluyen en un mismo ente⁽¹⁹⁾. Los denominados derechos de la personalidad o personalísimos han sido consagrados y fundamentados a través de normas de carácter internacional, como la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y la Convención Americana de Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica) (1969), que posteriormente se tradujeron en tratados, pactos y convenciones que redondean un verdadero derecho internacional tuitivo de los derechos de la personalidad que obligando a los adherentes a adecuar sus legislaciones locales a él.

La regulación integral y sistemática en dicha materia ha sido finalmente incorporada al CCCN, generando un gran acierto, ya que esta incorporación ha sido reclamada por la doctrina argentina y fundamentada con sólidos antecedentes en el derecho comparado⁽²⁰⁾. El cambio y la evolución de la sociedad nos demuestran constantemente que muchas veces la situación fáctica y real, especialmente en

cuanto al derecho de familia se refiere, supera el ámbito de la regulación legal. Frente a esto, sumado a los avances tecnológicos y médicos, que en la última década han tomado un ritmo galopante, nos encontramos actualmente inmersos en una dimensión impensada décadas atrás. Dentro de ella, dos personas humanas pueden engendrar un niño sin tener ningún acercamiento de tipo sexual⁽²¹⁾. Impensado para otrora tiempo de la legislación derogada. Los avances dinámicos de la ciencia llevan de la mano de los legisladores que deben a la hora de legislar evaluar los pro y contras de estos avances sociales que en alguna medida fueron impensados para un futuro.

El futuro es hoy y cobra su carrera en espacio y tiempo para los cambios en la sociedad, culturales, médicos y sociales. Nadie y ninguno de los más audaces científicos han sabido a la hora de la verdad, el final de los caminos⁽²²⁾.

3. Donación de gametos según normativas y contextos internacionales

La expansión de las tecnologías de reproducción asistida ha provocado un aumento en la movilidad de las personas y del material genético a escala internacional. El acceso a la fertilidad de terceros es característico de esta expansión. En ocasiones se le llama, turismo reproductivo que se define como el desplazamiento de las personas a un país diferente al de su residencia habitual, para recibir un tratamiento de reproducción asistida que, por distintos motivos no puede realizarse en su país. En este contexto incluye países con legislaciones y prácticas diferentes, que implican distintas lógicas de movilidad de forma convergente, contradictoria e interdependiente. Es un mercado complejo, dependiente del trabajo reproductivo de las mujeres, sea remunerado o no.

La industria reproductiva también tiene sus beneficios no solo para aquellas personas que en su país de residencia no pueden alcanzar sus objetivos reproductivos, a raíz de la negativa o ausencia de legislación, sino que en este aspecto beneficia sustancialmente a países de la Unión Europea, donde muy pocas naciones cuentan con normativas claras a la hora de realizar los tratamientos. La existencia de una legislación permisiva⁽²³⁾ en materia de técnicas de reproducción asistida⁽²⁴⁾, junto con el número importantes de donantes de óvulos, semen y embriones, convierten a nuestro país a un destino privilegiado de otros ciudadanos europeos que vienen para acceder a estas técnicas⁽²⁵⁾.

La disponibilidad de información en internet sobre servicios sanitarios, clínicas o precios de otras partes del mundo, junto con la democratización de los billetes de

avión ha contribuido al incremento del turismo sanitario (Pennings, 2007:505). En Europa, la técnica que más provoca que los pacientes viajen dentro del espacio territorial europeo es la búsqueda de gametos femeninos y/o masculinos donados. La donación de óvulos está prohibida en Italia, Alemania, Austria⁽²⁶⁾, Suiza y Turquía. Además, la donación de esperma para fecundación heteróloga está prohibida también en Italia (Ferraretti et al., 2010:262)⁽²⁷⁾. La gestación por sustitución es otra de las técnicas de reproducción humana asistida que provoca un importante flujo de personas que viajan a otros países, pero esta vez fuera de la Unión Europea, ya que es una técnica no permitida en la mayoría de los países europeos (European Union, 2013). Su no admisión de aquel país europeo no impide que un número importante de personas marchen fuera de Europa para tener así hijos con un vínculo genético con al menos uno de los progenitores, provocando importantes problemas bioéticos⁽²⁸⁾, y también de derecho positivo.

Claro está que devienen diferentes normativas de cada nación, donde sus considerandos resultan del derecho positivo y de la costumbre y doctrina, no siempre va de la mano de las necesidades del individuo, sino que en algunas ocasiones los intereses de las personas e ven contrapuestos a los intereses de las naciones., es por tal motivo que muchas parejas o personas aquellas que están en condición de poder engendrar a un nuevo ser, se ven en la necesidad de emigrar, con todo el combo de contratiempos que se encuentran constreñidos a la hora de regresar a sus Estados, para poder encarar una nueva vida.

4. Enfoque cristiano de la Iglesia católica

Si bien la ciencia médica ha evolucionado sustancialmente no podemos tapar el sol con un dedo, ni hacer caso omiso al avance de la ciencia. Consideremos que si bien nuestro Dios, Padre del Cielo y de la Tierra, nos ha dado mandamientos en sus sabias escrituras, debiéramos preguntarnos que los hechos y actos de los hombres son el fiel producto también de su creación. Hemos sido creados a su imagen y semejanza y de una costilla de Adán nació Eva⁽²⁹⁾.

Es por ello que la reproducción asistida en los últimos años gira en torno a un amplio debate a nivel religioso debido al peso que la religión tiene entre la ciudadanía de cada país y el hecho de que técnicas como la fecundación in vitro (FIV) y la inseminación artificial (IA), junto con el uso de gametos de donante, no siempre son aceptadas de buen grado.

La Iglesia católica se opone a las distintas técnicas de reproducción asistida por tratarse de tratamientos de fertilidad que conllevan la **manipulación artificial de gametos** y ser una forma antinatural de concepción. Para la Iglesia católica es un trámite económico que ronda en transacción comercial y no a lo natural como Dios nos manda.

Toda fecundación que no se lleve a cabo mediante el acto sexual en matrimonio equivale a un modo no humano de concebir. Es tomado como un adulterio, cuando el material genético no es el de la unión conyugal. El hecho de encontrarse en matrimonio no confiere a los cónyuges el derecho a tener un hijo, sino únicamente a llevar a cabo los actos naturales a través de los cuales se puede llegar a la procreación. Y de allí llevados en la salud, como en la enfermedad, en la riqueza como en la pobreza, y si dentro del matrimonio, no surge la concepción de un nuevo ser, es la propia naturaleza creada por Dios la que dirige el camino.

Se considera moralmente ilícita la técnica de la **donación de semen**: el hecho de que una mujer casada sea fecundada con el espermatozoides de un hombre distinto a su marido contraviene los principios morales del catolicismo: "ADULTERIO"

Los católicos se oponen a que una mujer que se encuentra fuera del matrimonio sea quien gestee al bebé para otra pareja mediante la **gestación subrogada**. El hecho de que el hijo concebido no sea portador del material genético de ambos padres está considerado una desviación de la voluntad de Dios y, por tanto, un pecado.

De acuerdo con la Santa Sede, si Dios no ha otorgado al matrimonio la capacidad de tener hijos, esto se debe a alguna razón concreta. La creación de una nueva vida está únicamente en sus manos y, aun si se recurre a la reproducción asistida, el éxito del tratamiento y consiguiente embarazo siguen dependiendo de él.

También la congelación de embriones es un método de reproducción que se opone a los principios de la Iglesia, ya que ésta se considera otra manera de acceder al **aborto**.

Algunos profesantes de la religión católica tienen un punto de vista bioético distinto respecto a la adopción de embriones. Apuntamos a la llamada **adopción prenatal**⁽³⁰⁾, una alternativa que supone la posibilidad de darles una vida a los embriones sobrantes de un tratamiento de reproducción asistida. A su parecer, se trata de seres humanos de pleno derecho a pesar de haber sido concebidos de una forma moralmente inaceptable para la Iglesia.

Esta última postura es algo más laxa, hay una combinación de los mandamientos religiosos y la aceptación del avance científico.

5. Conclusiones

En este sentido, si bien las TRHA han sido originalmente desarrolladas como respuesta o alternativa médica frente a la infertilidad de parejas heterosexuales que no podían acceder a la maternidad/paternidad por las vías "naturales", este uso primigenio se ha visto ampliamente desbordado. Esto se debe no sólo a los avances científicos-tecnológicos, sino también a los cambios sociales y culturales entorno a los modos de entender y configurar familias y proyectos parentales. Tanto los organismos internacionales con sus observaciones, como los tribunales regionales de Derechos Humanos con sus sentencias, evidencian y acompañan este viraje a la hora de interpretar el alcance de las TRHA. La relación entre la validez de las normas ante la Constitución y la efectividad de esta, y de las normas que la desarrollan, se encuentran en la génesis del paradigma garantista.

En el Estado Constitucional esa divergencia suele expresarse en la distancia entre las normas constitucionales y la realidad, entre la validez y universalidad de los derechos fundamentales y su escasa aplicación u observancia por parte del Estado y los particulares. La preocupación central es la necesidad de asegurar los derechos frente al poder, limitar el poder y encauzarlo para que realice materialmente los derechos. De este modo, se pasa de un paradigma exclusivamente médico o de salud en sentido restringido que entendía el acceso a las TRHA únicamente como un paliativo ante la infertilidad en parejas heterosexuales, evolucionando hacia una idea más amplia.

La donación de gametos, es una salida digna para aquel ser humano con diagnóstico de futuro incierto para procrear, por motivos de esterilidad, o patologías graves congénitas que hacen imposible la concepción. Los programas de "adopción como donación de gametos" deben llevar a cabo prácticas tales como estudios de los hogares receptores, evaluaciones psicopatológicas de los padres biológicos que renuncian al hijo, asesoramiento psicosocial para las parejas adoptantes. La aplicación de la nueva tecnología reproductiva en los centros médicos de reproducción introduce nuevas cuestiones éticas.

Así, existen múltiples justificaciones técnicas para llevar a cabo una donación a conciencia., tanto para los gametos en sí, como para la unión de ellos habiéndose conformado en un ser como el de los embriones humanos. Evitar el riesgo a que se someten las pacientes con la hiperestimulación ovárica controlada,

el incremento en las tasas de embarazo por ciclo de estimulación (al criopreservar y posteriormente solo descongelar y transferir los embriones o gametos). *Lo natural es lo dado* y no lo meramente adquirido por medio de actos libres y voluntarios, vale decir, es esencia específica y principio de operación. Esencia, porque cada persona tiene individualizada la naturaleza humana, la cual es radicalmente suya. Por ser *natural* está ordenado a alcanzar los fines de la persona humana. Por ser *derecho* está ordenado a la justicia. Para decirlo en forma más precisa: dar a cada uno lo suyo, en cuanto es un acto virtuoso, contribuye a enaltecer a la persona que realiza la acción justa.

Las pruebas genéticas deben llevarse a cabo con criterios de pertinencia, calidad, equidad y accesibilidad, acorde a una normativa clara y protectora. Es por ello que se han nombrado en este acápite los estudios serológicos de aquel material donado.

Ante la posibilidad de transmisión de una alteración genética a los hijos se recomienda a los padres que accedan a un asesoramiento capaz de facilitarles información sobre las consecuencias de aquella, así como sobre las posibles acciones de asistencia médica y social.

Nos cabe la pregunta rigurosa como persona racional con ética y moral, cuestionarnos:

¿Podremos soñar con la técnica y la ciencia al servicio de la dignidad personal? Sí, podemos, sacando a la tecnociencia de su presunta neutralidad y poniéndola al servicio del hombre, en especial del pobre e indefenso, del débil y del enfermo. Se solicita la atención de los científicos en orden a la salud y al bien íntegro de todos.

Amén de la postura que el hombre debe tener a la hora de discernir lo justo y lo natural que son los gametos masculinos y femeninos como el embrión humano este último como sujeto de derecho y no como cosa., que tiene el derecho a gozar del privilegio que es común a todo ser vivo. cabe la pregunta puntual cuya respuesta sería respondida con la simpleza de un orden jurídico equitativo, unificado en todos los órdenes Nacionales e Internacionales. La inseguridad o la incerteza ocasionan un resultado negativo. Este resultado se vería beneficiado con una legislación acorde a unificación de criterios, con la aplicación fundamental de la moral y la ética. Poniendo por delante el derecho del hombre como hombre y no a la manipulación indiscriminada con el afán de lograr a toda prueba seres contrarios a la naturaleza humana.

Considerar piedad por aquel ser que no grita, pero llora.

Notas

(*) Abogada egresada de la Universidad de Morón. Doctora en Ciencias Jurídicas. Tesis doctoral "Incertidumbre jurídica en torno al estatuto y derechos del embrión humano crio- conservado, efectos y propuestas en términos de derechos humanos". Especialista en Familia por la Universidad de Buenos Aires. Diplomada en discapacidad por la Universidad de Buenos Aires. Diplomada en Familia y Sucesiones por la Universidad de Buenos Aires. Escribana Pública. Diplomada en Derecho Societario de la Universidad Notarial Argentina. Miembro del Instituto de Derecho Tributario del Colegio de Abogados de Morón, autora de publicaciones digitales para Argentina. Publicaciones a nivel Nacional como Global. Ponencia en Red de Derecho América Latina y el Caribe. Publicaciones en la Revista Iberoamericana de Derecho, Cultura y Ambiente. REVISTA de Cultura de Paz e Direitos Humanos. UNIOSASCO. Miembro del consejo de redacción de la revista de Derecho Público IJ Ediciones., "International Legal Group"; indexada a Latindex. Publicaciones académicas científicos en la revista LEXITUM, Venezuela. Autora de publicaciones digitales para Argentina, Latinoamérica y Europa. **ORCID:0009-0005-9448-6906**

(1) Argentina.gob.ar / <https://www.argentina.gob.ar> › normativa

(2) Por ejemplo, se ha demostrado que, la utilización de ciertas técnicas de reproducción asistida, pueden incrementar los riesgos de que los niños/as así concebidos tengan alteraciones cromosómicas (PINBORG, Anja; AARIS HENNINGSEN, Anna-Karina; MALCHAU, Sara Sofie.; LOFT, Anne, "Congenital anomalies after assisted reproductive technology", *Fertility and Sterility*, vol. 99, nº 2, February 2013, pp. 327-332. También recientemente se ha demostrado que los niños/as nacidos mediante Fertilización in Vitro (FIV), tienen mayores riesgos de padecer patologías cardíacas de adultos (VALENZUELA-ALCARAZ, Brenda; CRISPI, Fátima; BIJNES, Bart; CRUZ-LEMINI, Monica.; CREUS, Montserrat; SITGES, Marta; BARTRONS, Joaquim; CIVICCO, Salvadora; BALASCH, Juan; GRATACOS, Eduard, "Assisted reproductive technologies are associated with cardiovascular remodeling in utero that persists postnatally", *Circulation*, 2013.

(3) Warren Thomas Reich, coordinador de la Enciclopedia de Bioética elaborada por el *Kennedy Institute*, de la *Georgetown University*.

(4) María Dolores Vila-Coro dedicó su tiempo y su trabajo a la defensa de la vida. Licenciada en Filosofía y doctora en Derecho, era vocal del Comité Director de

Bioética del Consejo de Europa y presidía el Comité de Ética. Dirigía la Cátedra del Doctorado de Bioética y Biojurídica de la UNESCO. Fue, asimismo, miembro de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida, presidió la Sociedad Española de Biojurídica y Bioética.

(5) Quintana Eduardo Martín, *La clonación terapéutica en Gran Bretaña: otra variante de la legalización de la fecundación artificial*, *El Derecho*, nro. 10.202, 26 de febrero de 2001.

(6) “Anuncio en Gran Bretaña: se utilizarían células embrionarias con fines terapéuticos. Aprobarían la clonación de embriones”. *La Nación*, 17/8/00. “Clonarán en Inglaterra embriones humanos”. *La Nación*, 23/1/01. La información agrega la unanimidad de los diversos credos en oponerse al proyecto de ley: el jefe de la Iglesia Anglicana Arzobispo de Canterbury, el Arzobispo Católico en Inglaterra y Gales, y los líderes de la fe musulmana, judía, sikh y hasta el Dalai Lama encabezaron la campaña destinada a bloquear la medida.

(7) La clonación “terapéutica” ahora en marcha, supera en mucho el horror mencionado por Elio Sgreca (“Manual de Bioética”, pág. 439, Editorial Diana, México, 1996) ante la posible fisión general efectuada artificialmente por la cual, de los dos embriones obtenidos por clonación artificial, uno podría ser congelado para ser utilizado posteriormente como reserva de tejidos y de órganos en caso de necesidad del otro. Ya no se trata idílicamente de preservar por un medio reprobable la salud de la humanidad futura, sino llanamente de producir seres destinados a la muerte para la supervivencia de los actualmente vivos.

(8) “Cómo y por qué me he convertido en padre de las células madres éticas” (Entrevista al científico Shinya Yamanaka, inventor del procedimiento plenamente ético), *L’Osservatore Romano*, 29 de agosto de 2008.

(9) UNESCO, “Declaración universal de bioética y derechos humanos”, 2005. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.phpurl_id=31058&url_do=do=topic&url_section=201.html

(10) Consejo de Europa, “convenio sobre los derechos humanos y la biomedicina”. Disponible en: <http://www.colmed2.org.ar/images/code04.pdf>

(11) acerca de esta temática A. M. Vega Gutiérrez, Los “Derechos Reproductivos” en la sociedad postmoderna: ¿Una defensa o una amenaza contra el derecho a la vida?, en *Derechos reproductivos y Técnicas de Reproducción Asistida*, págs. 1-52. Véase particularmente pág. 11 y siguientes y nota 32.

(12) Robert G. Lee y Derek Morgan, *Ibid.*, pág. 31.

(13) Naciones Unidas, “Informe de la Conferencia Internacional para la población y el desarrollo”, Egipto, 1994. Disponible en: https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/icpd_spa.pdf

(14) El derecho a la autonomía reproductiva está reconocido también en el artículo 16 inciso e) de la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, según el cual las mujeres gozan del derecho “a decidir libre y responsablemente el número de sus hijos y el intervalo entre los nacimientos y a tener acceso a la información, la educación y los medios que les permitan ejercer estos derechos”. Este derecho es vulnerado cuando se obstaculizan los medios a través de los cuales una mujer puede ejercer el derecho a controlar su fecundidad.

(15) La CIDH considera que la prohibición de la fecundación in vitro puede afectar tanto a hombres como a mujeres y les puede producir impactos desproporcionados diferenciados por la existencia de estereotipos y prejuicios en la sociedad CIDH, “Artavia Murrillo y otros c. Costa Rica”. Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_257_esp.pdf

(16) Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, “the right to sexual and reproductive health (article 12 of the international covenant on economic, social and cultural rights)”, colectivo derecho de familia. Disponible en: http://www.colectivoderechofamilia.com/wp-content/uploads/2015/04/observaci%c3%b3n-n-22-desc_derechos-sexuales-y-reproductivos-02-05-2016.pdf

(17) En esta oportunidad, dado que tenemos como objetivo la construcción de un diálogo o análisis en espejo entre las decisiones de la Corte Interamericana de Derecho Humanos y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en materia de TRHA, no analizaremos las sentencias de TEDH relativas a los casos de gestación por sustitución.

(18) Saltzer, Anderson, “Acerca de la regulación de los derechos personalísimos en el proyecto de unificación del Código Civil y Comercial” (online), en Revista Derecho Privado, Buenos Aires, Infojus-SAIJ (Sistema Argentino de Información Jurídica - Ministerio de Justicia de la Nación), N° 2, año 1, id. SAIJ: DACF120177.

(19) Rivera, Julio C., “Derechos y actos personalísimos en el proyecto de Código Civil y Comercial”, en Revista Pensar Derecho, Buenos Aires, EUDEBA, año 1, N° 0, p. 145.

(20) Rivera, Julio C., "Derechos y actos personalísimos en el proyecto de Código Civil y Comercial", en Revista Pensar Derecho, Buenos Aires, EUDEBA, año 1, Nº 0, p. 145.

(21) Recomendaciones y guías para la implementación de un programa integral de técnicas de reproducción humana asistida en el sistema de salud argentino de la Comisión Asesora de Reproducción Humana Asistida (online), Buenos Aires, (s. e.).

(22) "Incertidumbre jurídica en torno al estatuto y derechos de los embriones humanos criopreservados. Efectos y propuestas en términos de derechos humanos": Romano, Paula Fabiana (2021).

(23) El carácter permisivo no tiene una connotación peyorativa, e incluso se expresan así las propias autoridades sanitarias españolas (ver Fundación Escuela Organización Industrial, 2013).

(24) En España están permitidas casi todas las técnicas de reproducción humana asistida, a excepción de la gestación por sustitución.

(25) Existen pocas investigaciones que hayan cuantificado el volumen del turismo reproductivo en Europa. Uno de los pocos estudios cuantitativos (Shenfield et al. 2010) apunta a España como uno de los destinos más elegidos en Europa, donde se producen la mayoría de las donaciones de óvulos y embriones de los utilizados en Europa (62%).

(26) El Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha tenido ocasión de pronunciarse sobre esta prohibición en Austria (Caso S.H y Otros contra Austria, TEDH 2010/56 de 1 de abril), y ha reconocido un margen de apreciación de los estados sobre materias controvertidas moralmente sobre las técnicas de reproducción humana asistida, siempre que se respete el principio de proporcionalidad y el principio de apreciación. Los argumentos que esgrimió Austria para sustentar su prohibición eran la posible explotación de donantes, las relaciones familiares nuevas y extrañas, y la escisión de la maternidad natural y social y el peligro al principio "mater semper certa est" (Van Hoof y Pennings, 2012a:666). La gran Sala aceptó que las legislaciones restrictivas sobre donación de gametos en Austria y Alemania eran legítimas bajo ese margen de apreciación, dado que no existe consenso europeo sobre la materia (Van Hoof y Pennings, 2012b: 199).

(27) Aun así, el Tribunal Constitucional italiano en abril del 2014 consideró inconstitucional esta prohibición de donación de gametos, pero es necesario modificar la ley sobre reproducción asistida (Legge 40/2004. *Norme in materia di procreazione assistita*) aun en vigor (Benagiano et al., 2024:662).

(28) Ver en este sentido Igareda, 2014; Corral, 2013; Vela, 2013; Lamm, 2012, entre otros.

(29) Según el relato del Génesis (2:21-22) en la Biblia.

(30) *Dignitas Personae*, en el punto 19, la Santa Sede apunta a que la adopción prenatal no es una solución éticamente aceptable.

Bibliografía

AHUMADA, M. (2008): La clonación humana y el resguardo de los intereses de las mujeres, *Revista de Derecho y Genoma Humano*, 28, pp. 33-57.

CADH: <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/25000-29999/28152/norma.htm>

EUROPEAN UNION (2013): A comparative study on the regime of surrogacy in EU Member States, Brussels, European Union.

FERRARETTI, A. P.; PENNINGS, G.; GIANAROLI, L.; NATALI, F.; M.; MAGLI, C. (2010): Cross-border reproductive care: a phenomenon expressing the controversial aspects of reproductive technologies, *Reproductive Biomedicine Online* (2010) 20, pp. 261-266.

GALPERN, (2006): Beyond Embryo Politics: Women's Health and Dignity in Stem Cell Research, in National Women's Health Network, pp. 1-4. Disponible en: http://www.geneticsandsociety.org/downloads/Galpern_WHA_0506.pdf.

https://european-union.europa.eu/index_es

PENNINGS, G. (2005): Commentary on Craft and Thornhill: new ethical strategies to recruit gamete donors, *Reproductive BioMedicine Online*, 10 (3), pp. 307-309.

PUIGPELAT, F. (2012): El anonimato de las donaciones en las técnicas de reproducción asistida: una solución insatisfactoria desde una perspectiva feminista, en M. CASADO y A. ROYES (coord.): *Sobre Bioética y Género*, Barcelona: Aranzadi.

ROMANO, P. F. (2021)

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=323475>

ROMEO CASANOBA, C.M.; PASLACK, R.; SIMON, J.W. (2013): Reproductive Medicine and the Law: Egg Donation in Germany, Spain and other European Countries, *Revista de Derecho y Genoma Humano*, 38, pp. 15-42.

VAN HOOF, W. y PENNING, G. (2012a): The consequences of S.H. and Others v. Austria for legislation on gamete donation in Europe: an ethical analysis of the European Court of Human Rights judgements, *Reproductive Biomedicine Online*, 25, pp. 665-669.

Publicado en Notas y Jurisprudencia del CAM el 15/04/2026 y reproducido aquí con un agregado

Acción de daños y excepción de falta de legitimación activa: Una cosa es la legitimación de la Parroquia y otra la del párroco

por Dr. Jorge Antonio Di Nicco(*)

Por ante uno de los Juzgados en lo Civil y Comercial de la provincia de Buenos Aires, una parroquia, representada por su párroco, promovió demanda por daños y perjuicios, incumplimiento contractual (Exc. Estado), acreditando el cumplimiento de la instancia de Mediación Obligatoria (artículo 17 decreto 2530/10, reglamentario del artículo 18 de la Ley 13951).

La acción tuvo su origen en que la demandada era la conservadora y/o responsable del control y/o mantenimiento del ascensor de la casa parroquial de la parroquia; y en las consecuencias derivadas de su mal funcionamiento. En dicha casa parroquial habitaba un sacerdote casi nonagenario que debía subir los casi tres pisos por escalera con los riesgos que ello conllevaba para su salud.

Se expuso que el daño que se causó a la parroquia fue terrible, que en lugar de comprar alimentos para dar de comer a los necesitados todas las noches en la puerta de la Iglesia, se debió invertir el dinero de las colectas y limosnas en solucionar el problema que dejó la demandada. Que además de afecciones espirituales legítimas, existieron consecuencias patrimoniales.

Se reclamó daño patrimonial emergente, daño moral (atento a que fue lesionado el buen nombre y honor de la parroquia por lo referido, además de afición espiritual sufrida indebidamente por la afrenta a la iglesia sumado al inmerecido padecimiento de los sacerdotes que habitaban la casa parroquial), y daño punitivo artículo 52 bis de la ley 24.240.

Por su parte, se señaló que la Iglesia católica es una persona jurídica de carácter público, atento a lo establecido por el artículo 146, inciso c, del Código Civil y Comercial de la nación. Que en este mismo sentido también lo son sus divisiones territoriales; es decir, sus diócesis, parroquias, etc.; las que gozan del mismo carácter público. Que cada parroquia erigida goza de personalidad jurídica propia, y es el párroco quien la representa. Que, en cuanto a la representación invocada, con la documentación adjuntada, conforme el derecho canónico que regula la

estructura interna y su ordenamiento, emergía como representante y administrador de la parroquia en cuestión su párroco. La documentación referida era el Decreto Episcopal de nombramiento del párroco y el Decreto Episcopal por el cual consta que se dio cumplimiento a la licencia que prescribe el canon 1288 del Código de Derecho Canónico (“Los administradores no deben incoar un litigio en nombre de una persona jurídica pública, ni contestar a la demanda en el fuero civil, sin haber obtenido licencia del Ordinario propio dada por escrito”).

El juez tuvo al peticionante por presentado, parte y por constituido el domicilio legal indicado y por denunciado el real; y previo a todo trámite dispuso conferir vista al Ministerio Público Fiscal en los términos de la ley 24.240.

El Ministerio Público Fiscal tomó intervención en las actuaciones en virtud de lo dispuesto por el artículo 52 de la ley 24.240, 26 y 27 de la ley 13.133; y, analizando las constancias de autos, entendió que se estaba frente a una relación de consumo, por lo se encontraba en condiciones de analizarse el caso bajo la óptica de la Ley de Defensa del Consumidor.

La accionada contestó demanda y opuso falta de legitimación activa. A tal fin, en los términos de artículo 345, inciso 3, del CPCC, presentó excepción de falta de legitimación activa de la referida parroquia para demandar el resarcimiento por supuestas afecciones espirituales y/o daño moral que dice la actora habría sufrido el párroco y/o la actora.

Señaló que la doctrina sostiene que «La acción debe ser intentada por el titular de derecho contra la persona obligada, es decir las partes en relación jurídica sustancial. Llámese "*legitimatío ad causam*" a la demostración de la existencia de la calidad invocada, que es activa cuando se refiere al actor y pasiva cuando al demandado. Correspondiendo al actor la prueba de las condiciones de su acción, a él incumbe su calidad de titular del derecho y la calidad de obligado al demandado.

A su vez, que la falta de calidad, sea porque no existe identidad entre la persona del actor y aquella a quien la acción está concedida o entre el demandado y aquella contra la cual se concede, determina la procedencia de la defensa "*sine actiones agit*", que debe ser opuesta al contestar la demanda y apreciada en la sentencia definitiva. Por consiguiente, la legitimación de la calidad de obrar no es un requisito para el ejercicio de la acción, sino para su admisión en la sentencia. Su ausencia no puede dar lugar a la excepción procesal de falta de personería. Si de la prueba no resulta la legitimidad activa o pasiva, la sentencia deberá rechazar la demanda, no porque ésta haya sido mal deducida, sino porque no corresponde al actor o contra el demandado. Ello es independiente de la capacidad procesal

(*legitimatio ad procesum*), porque una persona puede tener capacidad para actuar en juicio y serle rechazada la demanda por falta de calidad y, viceversa, estar inhabilitado para ejercer la acción por faltarle capacidad.

Que en el introito del escrito de demanda se consignó que quien promovía la demanda era la parroquia, persona jurídica pública, representada por su párroco. Que no se dijo en la demanda que quien demandaba era el párroco por derecho propio y en representación de la parroquia.

Que debe remarcarse que para que exista legitimación es necesario que se haya lesionado un interés propio del reclamante, y que dicha exigencia no se encontraba en el presente caso, ya que el único que se presentó como actor fue la parroquia y que se fundó el reclamo en supuestas afecciones espirituales que dice la actora habría sufrido el párroco y demás sacerdotes que tampoco se presentaron como actores.

Que las personas jurídicas no reclaman daño moral, ya que este tipo de daño se asocia a la afectación de la esfera personal, emocional y afectiva de la persona física (humana), algo que las personas jurídicas, como entidades de existencia ideal, no tienen.

Por ende, toda vez que únicamente se presentó como actora la parroquia reclamando, entre otros conceptos, el resarcimiento de supuestos daño moral fundado en que el párroco y los demás sacerdotes habrían sufrido afecciones espirituales, se solicitó se hiciera lugar a la excepción de falta de legitimación pasiva como defensa de fondo, procediéndose al consecuente rechazo de la demanda con respecto a éste rubro con imposición de costas.

La parroquia se presentó rechazando el planteo de falta de legitimación activa. Interpuso la excepción de falta de representación suficiente, conforme artículo 345, inciso 2, del CPCC de la provincia de Buenos Aires, en torno a que no obra en el poder adjuntado por la demandada la facultad de interponer excepciones. Y que aún menos obraba la facultad de interponer la excepción de falta de legitimación pasiva. Por ende, en este punto el poder otorgado y adjuntado era insuficiente. Este déficit en la personería, sumado al plazo perentorio y fatal transcurrido, sellaba, se dice, la cuestión en torno a este punto.

A su vez, se expresó que, de una simple compulsa del encabezado de la demanda, y de toda la documentación de la acreditación de la personería, el párroco actuaba en representación de la parroquia. Que no se comprendía lo que quiso decir la demandada con que se debió decir por derecho propio; cuando se actuaba como el representante legal de una persona jurídica pública. Y se ratificó todo lo

expuesto en la demanda, reiterando que la conducta disvaliosa de la contraria en este caso, afectaba la buena fama y el nombre de la parroquia, más allá de la esfera contractual, atacando “atributos de orden personal de la persona jurídica, que son susceptibles de ser vulnerados y de poder provocar el daño moral” (Triego Represas, F. A., Molina Sandoval, C. A. “Daño moral a las personas jurídicas” AR/DOC/2287/2012, pág. 1).

Hasta aquí cuanto es de interés referir para el análisis de la cuestión que se propone, que, aunque la causa no esté concluida, no obsta en lo que respecta a tratar este aspecto.

En primer lugar, es claro que la Iglesia católica es una persona jurídica pública; y que todas y cada una de las divisiones territoriales -diócesis, parroquias que establezca la Iglesia- gozan del mismo carácter público de ella. La referencia importa el reconocimiento de la pluralidad de personas jurídicas diferenciadas en el seno de la propia Iglesia, entre las que se hallan las diócesis, seminarios, parroquias, etc., que tengan su personalidad jurídica conforme a las leyes nacionales y eclesiásticas.

El artículo 146, inciso c, del Código Civil y Comercial de la Nación dice que la Iglesia católica es persona jurídica pública; y el artículo 147 -ley aplicable-, establece que las personas jurídicas públicas se rigen en cuanto a su reconocimiento, comienzo, capacidad, funcionamiento, organización y fin de su existencia, por las leyes y ordenamientos de su constitución. Como puede observarse, es claro el reenvío a la legislación canónica.

A ello debe agregarse que, por el artículo primero del Acuerdo del año 1966 entre la República Argentina y la Santa Sede, el Estado Argentino reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia, para la realización de sus fines específicos. Y que la Corte Suprema de Justicia de la Nación señaló que tal reconocimiento de jurisdicción implica la más plena referencia al ordenamiento jurídico canónico para regir los bienes de la Iglesia destinados a la consecución de sus fines. La observancia de la legislación canónica en el ámbito estatal no es una cuestión novedosa en Argentina, no acaba de surgir. Aquello que existe desde hace tiempo no se transforma en algo nuevo porque muchos recién sepan de su existencia. Lo que existe, existe; el desconocimiento de su existencia es otra cuestión. En pocas palabras, y para absoluta claridad, la legislación canónica, en los aspectos

pertinentes, es contemplada como derecho vigente por nuestro ordenamiento estatal; no desde ahora, desde hace mucho tiempo.

En segundo lugar, toda diócesis debe dividirse en partes distintas o parroquias. La parroquia legítimamente erigida tiene personalidad jurídica -pública- en virtud del derecho mismo. El párroco representa a la parroquia en todos los negocios jurídicos, conforme a la norma del derecho; y debe cuidar de que los bienes de la parroquia se administren de acuerdo con la norma de los cánones 1281-1288 del Código de Derecho Canónico -sobre la administración de los bienes eclesiásticos-.

Las diócesis y las parroquias poseen bienes que son administrados, respectivamente, por el Obispo diocesano y por el cura párroco.

La propia e independiente personería jurídica de cada parroquia y de la diócesis significa que los bienes o fondos de una parroquia no responden por las deudas de la diócesis, ni la diócesis por deudas particulares de la parroquia, y que la personalidad propia de una parroquia no está supeditada al previo reconocimiento del Estado Nacional.

Ya en el año 1942 se sostuvo que la personalidad jurídica acordada a la Iglesia por el Código Civil se extiende a la Iglesia en su conjunto y a cada iglesia particular o parroquia.

Por lo tanto, cada parroquia puede ser sujeto procesal, porque tiene personalidad jurídica autónoma y de carácter público diferenciada de la diócesis.

La parroquia es una persona jurídica pública reconocida automáticamente por el ordenamiento argentino, independientemente de si posee o no Clave Única de Identificación Tributaria (CUIT). La posesión de CUIT es una cuestión tributaria o de funcionamiento, no un requisito para su existencia como sujeto de derecho. Su personería jurídica pública se basa en el derecho canónico y la legislación nacional, no en la inscripción fiscal (CUIT). De allí que la CUIT es una herramienta formal y no condiciona la naturaleza jurídica de la parroquia como persona jurídica de carácter público en Argentina. Corresponde que cada diócesis y que cada parroquia tenga, y use, su propia CUIT.

Dicho todo esto, surge palmariamente que el párroco representa a la parroquia y ésta puede ser sujeto procesal.

Ahora bien, en el caso aquí acercado entiendo que el ataque no fue al carácter de representante del párroco de la parroquia ni a la personería jurídica de la parroquia para ser sujeto procesal; sino que no se dijo en la demanda que quien

demandaba era el párroco por derecho propio y en representación de la parroquia, ello al entender que las personas jurídicas no reclaman daño moral y que dicho reclamo correspondía al párroco por sí.

En pocas palabras, la excepción de falta de legitimación activa no fue direccionada a la parroquia en cuanto tal, como surge con nitidez, su personería jurídica pública -canónica y civil- y que, por ende, puede ser sujeto procesal está fuera de toda discusión. En el mismo sentido en cuanto a que el párroco la representa⁽¹⁾.

Nota

(*) Abogado (UM), escribano (UM), Posgrado Interdisciplinario de Derecho de Familia (UNLP), Doctor en Derecho Canónico (UCA), Director adjunto del Instituto de Derecho Eclesiástico y de Derecho Canónico del Colegio de Abogados de Morón, autor de más de trescientas publicaciones en la temática civil-canónica a nivel nacional e internacional.

(1) En palabras del Dr. Jorge Oscar Rossi, es un caso interesante para ver cómo lo resuelve el juez, porque hay varios temas superpuestos. Uno es la diferente legitimación que tiene la parroquia y el párroco. Otro es el tema de qué daños pueden reclamar cada uno por este incumplimiento denunciado. Y dentro de eso, el tema de la parroquia, como persona jurídica, y el particular de reclamar daño moral o daño extrapatrimonial, que está muy discutido en doctrina; pero, el daño al prestigio no es lo mismo que el daño extrapatrimonial. El daño al prestigio puede tener consecuencias patrimoniales, como, por ejemplo, una disminución en las donaciones (“están usando las donaciones para arreglar el ascensor, en lugar de para el fin que corresponde, entonces no hago donaciones”). Lógico, genera un daño patrimonial. El daño al prestigio de una persona jurídica puede tener consecuencias patrimoniales, como, por ejemplo, el lucro cesante o como pérdida de chance. Eso, por un lado, y después está el tema del daño moral sufrido por el sacerdote que no podía usar el ascensor; ahí es interesante, incluso, el concepto de equiparado a consumidor. Este es un caso, como se aprecia, con varias aristas.

[reproducción de artículo publicado en Infobae el 04/04/2026, en https://www.infobae.com/opinion/2026/04/04/el-caso-noelia-y-el-fracaso-del-cuidado/?gad_source=1&gad_campaignid=20993778607&gbraid=0AAAAADmqXxREUxwxuo8KW90c03ZDL9Kzh&gclid=EA1aIQobChMIrdnu9ZX9kwMVZ15IAB2sZzyPEAAYASAAEgIsI_D_BwE, con autorización del autor y gracias a la gestión de la Dra. Patricia A. Cozzo Villafañe]

El caso Noelia y el fracaso del cuidado

La cultura del descarte amenaza con transformar el alivio del sufrimiento en eliminación del sufriente, según el enfoque bioético

por Rabino Dr. Fishel Szlajen^(*)

Pasado el impacto inicial, el caso **Noelia Castillo Ramos** permite ver con mayor nitidez lo que realmente está en juego. Muchos defensores de la eutanasia lo presentaron como una victoria de la compasión, la autonomía y la dignidad. Pero una lectura más rigurosa sugiere lo contrario. No revela sólo una pendiente resbaladiza posterior en la práctica eutanásica, sino algo más grave, su ampliación ya estaba contenida en la propia arquitectura de la **ley española**. La **Ley Orgánica 3/2021** no se limitó a enfermedades terminales ni a tortuosas agonías irreversibles, sino que admitió también la muerte asistida en supuestos de “padecimiento grave, crónico e imposibilitante”, aun sin final inmediato de vida.

Ese punto es decisivo. Si un caso como este entra jurídicamente en la norma, entonces el problema ya no pasa por una desviación posterior ni por un abuso imprevisto. **La amplitud estaba en el origen**. No se trata de una excepción que forzó la ley, sino de una consecuencia posible de su propio diseño.

Noelia, de 25 años, había quedado con paraplejía por lesión medular irreversible tras un intento de suicidio en 2022, en un cuadro, además, atravesado por dolor crónico, sufrimiento psíquico persistente y dependencia funcional para su cuidado cotidiano. Solicitó formalmente la eutanasia en abril de 2024. La **Comisión de Garantía y Evaluación de Cataluña** aprobó el pedido en julio de ese año. Tras una disputa judicial, el **Tribunal Europeo de Derechos Humanos** rechazó el 10 de marzo de 2026 una medida cautelar para frenar el procedimiento. Días más tarde, el 26 de marzo, la eutanasia fue practicada.

Pero el problema no sólo es jurídico, sino moral y civilizatorio. Noelia no llega a ese final desde una historia de contención robusta, cuidados integrales y reparación

suficiente, sino desde una biografía atravesada por sufrimiento psíquico severo, dolor físico crónico, extrema vulnerabilidad, dependencia funcional intensa y profunda ruptura biográfica vital. **Y ahí emerge la pregunta bioética insoslayable ¿se agotaron realmente todas las formas del cuidado o se legitimó la solución letal allí donde correspondía intensificar la asistencia y el acompañamiento?**

Aquí aparece una inversión de prioridades inquietante. El mismo entramado social e institucional que no consigue proteger suficientemente a una persona vulnerable ni reconstruir de manera sólida sus condiciones de sostén, sí demuestra eficacia para organizar el procedimiento que habilita su muerte asistida. **La insuficiencia para cuidar es reemplazada por la eficiencia protocolar para administrar la muerte.** Y eso, más allá de la prolijidad procedimental, constituye un fracaso moral.

Quienes defienden la posición permisiva recuerdan, con razón, que la ley prevé salvaguardas como la reiteración de la solicitud, controles médicos, evaluación adicional, intervención de comisiones y posibilidad de desistimiento. Nada de eso es falso. Pero un procedimiento cuidadosamente regulado no resuelve por sí mismo la cuestión ética de fondo. La pregunta decisiva no es si el Estado ha logrado regular la muerte asistida, sino si le corresponde convertirla en respuesta institucional frente a ciertas formas de sufrimiento.

Y cuando el **Estado** no sólo permite, sino que además financia, organiza y estandariza la ayuda para morir, deja de emitir un mensaje neutro. La muerte provocada empieza a consolidarse como solución legitimada y disponible frente a determinadas vidas atravesadas por dependencia, discapacidad irreversible o derrumbe subjetivo. Por eso el problema no es meramente legal, sino médico, antropológico, cultural y, más profundamente, un problema de límites. Del límite moral del poder estatal, del límite de la medicina y del límite que una civilización se impone frente a la vulnerabilidad.

Desde la **ética del Límite**, el problema se vuelve aún más claro. No toda capacidad legalmente habilitada debe transformarse en potestad moralmente legítima. Una sociedad civilizada no se mide sólo por la ampliación de opciones individuales, sino por su aptitud para imponer límites éticos al poder, sobre todo cuando ese poder se ejerce sobre vidas vulnerables. Allí donde el Estado deja de contenerse frente al sufrimiento y asume la facultad de administrar la muerte como respuesta, el límite protector se erosiona y el poder cruza un umbral que ya no resguarda al vulnerable, sino que lo expone.

El caso también deja ver otra forma de descarte, que es la conversión del

sufriente en emblema de una causa. En el **debate público contemporáneo** existe una inclinación a transformar historias humanas complejas en piezas de validación ideológica. La persona concreta cede así su lugar al símbolo, a la consigna y al argumento. Y en esa operación también se la deshumaniza.

Por eso la invocación abstracta de la autonomía no alcanza. Ninguna decisión nace en el vacío. Toda elección se forma en un entramado previo de vínculos, asistencia material, sostén psicológico y horizonte de sentido. La cuestión no es sólo si una persona expresó formalmente su voluntad, sino bajo qué condiciones vitales lo hizo. **Cuando ese trasfondo ha sido erosionado por la violencia, el abandono y la insuficiencia de contención, el recurso a la autonomía corre el riesgo de convertirse en un formalismo que encubre un fracaso previo del cuidado.**

Nada de esto obliga a imputar mala fe a médicos, jueces o comisiones. Pero sí permite advertir una peligrosa mutación cultural manifiesta en la progresiva aceptación de que, frente a determinadas vidas heridas por el sufrimiento, la dependencia o la ruina subjetiva, la **medicina** pueda ofrecer la muerte como solución jurídicamente válida y sanitariamente ejecutable. Eso es, precisamente, una forma de cultura del descarte.

Frente a ello, la **cultura del cuidado** parte de una premisa radicalmente distinta. Sostiene que la respuesta humana y médica al sufrimiento no debe consistir ni en el ensañamiento terapéutico ni en la provocación ni aceleración deliberada de la muerte. Entre ambos extremos existe una vía ética más exigente constituida por los cuidados paliativos integrales, alivio del dolor, acompañamiento psicológico y espiritual, asistencia social, contención familiar y, llegado el caso, la remoción de aquello que impide una muerte inminente e irreversible, sólo prolongando una artificiosa y tortuosa agonía. Lo decisivo es que una sociedad auténticamente cuidadora no coloque en el mismo plano institucional el alivio del sufrimiento y la eliminación del sufriente.

La ética del Límite recuerda además que el poder no se vuelve justo por su sola legalidad ni por la eficacia de sus procedimientos, sino por su capacidad de autolimitarse. También el Estado debe saber abstenerse. No todo lo que puede protocolizar, financiar y ejecutar debe convertirse en práctica legítima. Cuando la respuesta institucional al sufrimiento deja de orientarse prioritariamente al cuidado y comienza a admitir la eliminación deliberada del sufriente, no estamos ante una ampliación neutral de derechos, sino ante una redefinición severa de lo que una comunidad política considera digno de ser sostenido.

La dignidad de una civilización no se mide por la prolijidad de sus

protocolos letales, sino por la fuerza moral e institucional con la que se niega a convertir la muerte médicamente administrada en sustituto del cuidado.

El **caso Noelia**, entonces, no debería leerse sólo como confirmación empírica de la pendiente resbaladiza. Debería entenderse como prueba de que esa pendiente ya estaba inscrita en la propia ley. Y en este episodio aparece agravada por algo todavía más perturbador, el desplazamiento desde una vida dañada por sufrimiento psíquico extremo, lesión irreversible, dolor crónico y vulnerabilidad notoria hacia una respuesta estatal que termina validando la muerte asistida. Cuando una sociedad aprende a organizar la muerte como solución, pero pierde aptitud para sostener la vida vulnerable mediante el cuidado, lo que entra en crisis no es sólo un procedimiento, sino la idea misma de medicina, de derecho y de humanidad que esa sociedad ha decidido consagrar.

Nota

(*) Rabino y Doctor en Filosofía con Postdoctorado en Bioética, conjuga su formación religiosa y científica desempeñándose en la investigación académica, consultoría y asesoría, más docencia en diversas universidades y otras instituciones académicas nacionales y extranjeras. Es miembro de destacadas academias, comisiones y consejos nacionales e internacionales y columnista en los más importantes portales de noticias. Posee además una reconocida trayectoria en el área directiva comunitaria e interreligiosa. Es miembro titular de número en la Vaticana Pontificia Academia para la Vida. Premio Konex 2026, Diploma al Mérito en Ética y Bioética.

Este artículo había sido escrito a fines del año 2022 para el número inicial de una Revista de Derecho Tributario que no se pudo materializar

El ordenamiento canónico y los tributos

por Dr. Jorge Antonio Di Nicco^(*)

1. Introducción

Es de referir que el Código de Derecho Canónico es el conjunto ordenado de las normas jurídicas que regulan la organización de la Iglesia católica latina, jerarquía de gobierno, los derechos y obligaciones de los fieles, los sacramentos y las sanciones que se establecen por la contravención de esas normas.

En cuanto a los tributos, su concepto en el Derecho Canónico coincide con el de impuesto estatal; en el mismo sentido el concepto de tasa eclesiástica. En la imposición de los tributos eclesiásticos, es de observar, se va a respetar el principio de capacidad económica, visto que éstos han de ser moderados.

El canon 1260 del Código de Derecho Canónico establece que la Iglesia tiene el derecho nativo de exigir de los fieles los bienes que necesita para sus propios fines. Por su parte, el canon 222, en su § 1, dice que los fieles tienen la obligación de subvenir a las necesidades de la Iglesia, de modo que ésta disponga de lo necesario para el culto divino, las obras de apostolado y de caridad, y el honesto sustento de los ministros. Y el canon 1262 señala que los fieles aportarán ayuda a la Iglesia mediante las subvenciones que se les pidan y según las normas establecidas por la Conferencia de Obispos.

El canon 1263, a su vez, nos dice que para atender a las necesidades de la diócesis, el Obispo diocesano, oído el consejo de asuntos económicos y el consejo presbiteral, tiene derecho a imponer, a las personas jurídicas públicas sujetas a su jurisdicción un tributo moderado, que sea proporcionado a sus ingresos; respecto de las demás personas físicas y jurídicas sólo se le permite imponer una contribución extraordinaria y moderada, en caso de grave necesidad y bajo las mismas condiciones, quedando a salvo las leyes y costumbres particulares que le atribuyan más amplios derechos.

En el marco canónico, los referidos tributos son considerados como un modo de financiación secundario y supletorio de las oblaciones voluntarias, lo que no quiere significar que no sea congruente con la naturaleza social de la Iglesia; ello a tenor de lo establecido en el canon 1260.

En la República Argentina la legislación canónica es contemplada, en los aspectos pertinentes, como derecho vigente por el ordenamiento estatal; siendo la Iglesia católica, a tenor del artículo 146 inciso c del Código Civil y Comercial de la Nación, persona jurídica pública. La intención de esta labor es acercar algunas consideraciones sobre los tributos eclesiásticos que da cuenta la legislación canónica, que no solo sean de interés para los fieles sino también para todo profesional del derecho, con independencia de su creencia religiosa.

2. La legislación canónica y el ordenamiento estatal argentino

Por el artículo primero del Acuerdo del año 1966 entre la República Argentina y la Santa Sede, el Estado Argentino reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia, para la realización de sus fines específicos. Este Acuerdo tiene, por el artículo 75 inciso 22 de la Constitución Nacional, jerarquía superior a las leyes.

La Corte Suprema de Justicia de la Nación señaló que tal reconocimiento de jurisdicción implica la más plena referencia al ordenamiento jurídico canónico para regir los bienes de la Iglesia destinados a la consecución de sus fines.

La legislación canónica, como puede apreciarse, no hace solamente al gobierno interno de la Iglesia católica.

En su artículo 147, ley aplicable, el Código Civil y Comercial de la Nación establece que las personas jurídicas públicas se rigen en cuanto a su reconocimiento, comienzo, capacidad, funcionamiento, organización y fin de su existencia, por las leyes y ordenamientos de su constitución.

Como puede observarse, es claro y contundente el reenvío del Código del Código Civil y Comercial, en los aspectos pertinentes, a la legislación canónica.

Ya en el año 1942 se sostuvo que la personalidad jurídica acordada a la Iglesia por el derogado Código Civil se extendía a la Iglesia en su conjunto y a cada iglesia particular o parroquia; situación que no ha variado con el Código vigente.

En Argentina la Iglesia católica es una persona jurídica de carácter público, pero también todas y cada una de las divisiones territoriales (diócesis y parroquias que establezca la Iglesia) gozan del mismo carácter público de ella. La referencia importa el reconocimiento de la pluralidad de personas jurídicas diferenciadas en el seno de la propia Iglesia, entre las que se hallan las diócesis, seminarios, parroquias, etc., que tengan su personalidad jurídica conforme a las leyes

nacionales y eclesiásticas. Se reconoce la pluralidad de patrimonios eclesiásticos. Dichos patrimonios según la jurisprudencia argentina son propios y separados, y pertenecen a cada parroquia o diócesis.

El respeto de la autonomía de la Iglesia católica en sus procedimientos internos es una exigencia constitucional argentina no solamente por estar impuesta por un Tratado específico que tiene jerarquía superior a las leyes, sino también por ser una exigencia ineludible del derecho a la libertad religiosa, garantizado por tratados internacionales con jerarquía constitucional.

Hay cuestiones que caen dentro de la autonomía de la Iglesia católica, de allí que resulta inconstitucional que el Estado se entrometa en esas cuestiones o materias.

3. El tributo para proveer a las necesidades del seminario

El canon 264 del Código de Derecho Canónico dice que, para proveer a las necesidades del seminario, además de la colecta de que se trata en el canon 1266, el Obispo puede imponer un tributo en la diócesis (§ 1). Y están sujetos al tributo en favor del seminario todas las personas jurídicas eclesiásticas, también las privadas, que tengan sede en la diócesis, a no ser que se sustenten sólo de limosnas o haya en ellas de hecho un colegio de alumnos o de profesores que tenga el fin de promover el bien común de la Iglesia; este tributo debe ser general, proporcionado a los ingresos de quienes están sujetos a él, y determinado según las necesidades del seminario (§ 2).

Lo que se recaude por este tributo se podrá destinar a la propiedad del seminario, o bien puede destinarse al sostenimiento de los seminaristas o para becas de los mismos. De este tributo ordinario específico son sus sujetos pasivos todas las personas jurídicas, públicas y privadas; del tributo ordinario del canon 1263 sólo pueden serlo las personas jurídicas públicas. Como se puede observar, debe ser un tributo de carácter general -para todas las personas jurídicas-, proporcionado a los ingresos y a las necesidades.

El canon regula la materia de acuerdo con la norma general contenida en el Libro V, de los bienes temporales de la Iglesia, del Código de Derecho Canónico y, por ende, todo lo que no está contenido en el canon 264 deberá ser regulado por el canon 1263. Teniendo en cuenta que imponer un tributo para el seminario es una materia importante, resultaría prudente que el Obispo diocesano antes de imponer el tributo oyera al consejo de asuntos económicos y al consejo presbiteral.

En principio los únicos seminarios que pueden ser beneficiados con la imposición de un tributo de este tipo son los seminarios diocesanos. En el caso de que en una diócesis no se haya podido constituir un seminario, pero sí se haya constituido con otras un seminario interdiocesano, según lo establecido por el canon 263, serán los Obispos interesados los responsables de su financiación, con una cuota determinada de común acuerdo.

Ahora bien, para poder cubrir esa cuota, nada impediría al Obispo de una de las diócesis de recurrir a la imposición de un tributo para el seminario. Todo lo que se dice sobre el tributo para los seminarios diocesanos se puede aplicar a la financiación de los seminarios interdiocesanos.

Al determinar la cantidad que se deberá pagar por los sujetos pasivos al tributo, el Obispo tendrá que fijarla teniendo en cuenta la real necesidad del seminario y las concretas posibilidades de contribución que tengan las personas jurídicas de acuerdo a sus rentas y a las circunstancias de tiempo y lugar. Si no existiera una real necesidad del seminario sería ilegítimo para el Obispo imponer un tributo para el seminario.

4. El tributo ordinario para atender a las necesidades de la diócesis

Como fuera visto, el canon 1263 trata del tributo para subvenir a las necesidades de la diócesis. Se denomina ordinario porque va a ser permanente en la diócesis que se establezca. La autoridad competente para imponerlo es el Obispo diocesano -previa audiencia preceptiva del consejo de asuntos económicos y del consejo presbiteral-, debiendo determinar, en la ley o decreto general correspondiente, los extremos legales del tributo, tales como periodicidad, plazos, fines, etc.

No estarán sometidas a este tributo las personas jurídicas privadas, ni las personas físicas. Serán sus sujetos pasivos solamente las personas jurídicas públicas sujetas a la jurisdicción episcopal.

El tributo ha de ser moderado y proporcionado a los ingresos de los sujetos pasivos. En este tributo debe quedar siempre clara la relación entre necesidades concretas y petición para ayudar a ellas.

Con referencia a este tributo es de citar la respuesta del *Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis*, del 20 de mayo de 1989, según la cual no se comprenden bajo la denominación de personas jurídicas públicas sujetas a su jurisdicción las escuelas externas de los institutos religiosos de Derecho pontificio.

Aquí se pone de relieve que, en el supuesto de este canon, referido al tributo ordinario diocesano, las citadas escuelas no se incluyen en las personas jurídicas públicas sometidas a la jurisdicción del Obispo. Por tal motivo, no son sujetos pasivos automáticos del tributo. Analizar si ello es porque dichas escuelas no son personas jurídicas públicas o porque, siéndolo, no están sometidas a la jurisdicción del Obispo diocesano, excede el marco de la presente labor.

También es de referir que el derecho del Obispo diocesano no es absolutamente individual en su ejercicio. La norma le impone oír el parecer del consejo de asuntos económicos y del consejo presbiteral.

El Código de Derecho Canónico establece que se debe constituir un consejo de asuntos económicos (canon 492 § 1), con el fin de asistirle en la administración del patrimonio diocesano.

Este consejo es presidido por el Obispo mismo o por un delegado suyo. Se trata de un órgano consultivo, aunque sus dictámenes revisten en ocasiones carácter vinculante (cánones 1292 § 1 y 1295). En lo que se refiere a la imposición del tributo diocesano su competencia se limita a emanar un parecer que el Obispo deberá valorar prudentemente, pero que puede no seguir.

El consejo presbiteral (canon 495) fue concebido para hacer efectiva la colaboración del presbiterio en la carga pastoral confiada al Obispo. Es un instituto de carácter consultivo, que toma parte en el régimen jurídico de gobierno de la diócesis y ayuda al Obispo en la solución de concretos problemas pastorales que conciernen al ejercicio de su jurisdicción.

No está de más precisar que se llaman diocesanos los Obispos a los que se ha encomendado el cuidado de una diócesis (canon 376). Al Obispo diocesano compete en la diócesis que se le ha confiado toda la potestad ordinaria propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral, exceptuadas aquellas que por derecho o bien por decreto del Sumo Pontífice se reservan a la autoridad suprema o bien a otra autoridad eclesiástica (canon 381 § 1). Le corresponde gobernar la Iglesia particular que le está encomendada con potestad legislativa, ejecutiva y judicial, a tenor del derecho. La potestad legislativa la ejerce personalmente; la ejecutiva la ejerce o bien personalmente o bien por medio de los vicarios generales o episcopales conforme a la norma del derecho; y la potestad judicial la ejerce ya sea personalmente o por medio de un vicario judicial y los jueces, conforme a la norma del derecho (391§§ 2-3). Y, por último, representa a la diócesis en todos los asuntos jurídicos de la misma (canon 393).

5. Modelo de Decreto Episcopal para el tributo ordinario

A modo de ejemplo ilustrativo del decreto episcopal que establece el tributo ordinario en la diócesis, se ofrece el siguiente modelo.

N. N.

POR LA GRACIA DE DIOS Y DE LA SANTA SEDE APOSTÓLICA
OBISPO DE [...]

VISTO las necesidades económicas para sostener los servicios de la curia y los organismos pastorales de la diócesis;

TENIENDO EN CUENTA la consulta realizada al Consejo Presbiteral y al Consejo de Asuntos Económicos Diocesano;

EN VIRTUD del canon 1263 del Código de Derecho Canónico;

POR LAS PRESENTES LETRAS

1. ESTABLEZCO que el tributo ordinario para el corriente año, el cual deberá ser abonado por [...] del 1 al 5 día de cada mes, asciende a la suma de [...].
2. COMUNÍQUESE a quienes corresponda, publíquese en el Boletín Oficial diocesano y archívese.

DADAS en la Sede Episcopal, el [...].

FIRMA Y SELLO DEL OBISPO DIOCESANO

FIRMA Y SELLO DEL CANCELLER

La estructura del decreto episcopal aquí presentada se aplica, con las especificidades pertinentes, para el caso del tributo extraordinario o del tributo para el seminario.

6. El tributo extraordinario en caso de grave necesidad

El canon 1263 también regula la posibilidad de que el Obispo diocesano establezca un tributo de carácter extraordinario, que sólo se podrá exigir en caso de grave necesidad.

Los sujetos pasivos de este tributo sólo pueden ser las personas físicas y las personas jurídicas privadas eclesíásticas sujetas a la jurisdicción episcopal. Al señalar el canon que quedan a salvo las leyes y costumbres particulares que reconozcan más amplios derechos al Obispo, pareciera que deja la posibilidad abierta para que la legislación particular diocesana pueda imponer esta clase de tributos sobre las personas jurídicas públicas a las que el tenor literal del canon parece excluir.

No es un tributo ni perpetuo ni fijo, aunque puede repetirse la circunstancia de grave necesidad. Las condiciones generales del tributo extraordinario son las mismas del tributo ordinario, varían los sujetos pasivos. El párrafo final del canon 1263 abre la posibilidad de imponer otros tributos fundados en el Derecho particular.

7. Referencia sobre tasas y oblaciones

El canon 1264 establece que a no ser que el derecho disponga otra cosa, corresponde a la reunión de Obispos de cada provincia: 1º determinar las tasas que se han de pagar por los actos de potestad ejecutiva graciosa o por la ejecución de los rescriptos de la Sede Apostólica, y que han de ser aprobadas por la Sede Apostólica; 2º determinar las oblaciones que han de hacerse con ocasión de la administración de los sacramentos y sacramentales.

Aquí se observa que aparecen las figuras de las tasas y de las oblaciones con ocasión de un servicio pastoral. Por este canon se busca definir unas tasas uniformes en el ámbito de la provincia eclesiástica, y que la Santa Sede tenga el control último en la aprobación de las tasas; por otra parte, se busca establecer una clara distinción entre la figura de las tasas y las oblaciones percibidas por la administración de sacramentos y sacramentales.

Las tasas son cargas económicas que deben abonar quienes solicitan un acto de potestad y se dividen en administrativas y judiciales según la naturaleza y órgano que realiza el acto de potestad. En este canon no se regulan las tasas judiciales.

Las oblaciones con ocasión de un servicio pastoral son ofrendas que se piden a los fieles con ocasión de la administración de algunos sacramentos y sacramentales. No son tributos ni constituyen un pago de los servicios recibos.

Cuando los servicios pastorales que ocasionan estas oblaciones constituyen las llamadas funciones parroquiales del canon 531, las mismas se entienden hechas a la parroquia, salvo que conste la voluntad contraria, y no al párroco.

8. Sobre las figuras afines al tributo eclesiástico

En el canon 791, número 4º, sobre la obligación de la diócesis de cooperar a las misiones, en el canon 800, § 2, sobre la contribución de la diócesis a las necesidades de la Santa Sede, y en el canon 1271 sobre la contribución de las diócesis a las escuelas católicas, se observa la posibilidad de pedir a los fieles su colaboración económica para afrontar diversas necesidades de la Iglesia. El carácter

de generalidad y la falta de contraprestación concreta, junto con una cierta obligatoriedad de la contribución, asemejan estas figuras al tributo propiamente dicho.

El canon 791, nro. 4º, dice que, en todas las diócesis, para promover la cooperación misional, se pagará cada año una cuota proporcionada en favor de las misiones, que se remitirá a la Santa Sede.

El canon 800, § 2, establece que los fieles fomenten las escuelas católicas, ayudando, en lo posible, a crearlas y sostenerlas.

Y en el canon 1271 puede leerse que por razón del vínculo de unidad y de caridad, según las posibilidades de su diócesis, los Obispos contribuirán a procurar los medios que la Sede Apostólica necesita, según las circunstancias de la época, a fin de que pueda prestar debidamente su servicio a toda la Iglesia.

Estos cánones generan una obligación de financiación de actividades. La obligación se refiere a los fieles particularmente, en algunos casos; y en otros, afecta de un modo más general a las diócesis. Dicha obligación no está específicamente determinada en cuanto al modo de su cumplimiento.

Al establecerse una obligación de contribuir a esos fines específicos, esta normativa estaría dejando abierta la posibilidad de la imposición de un tributo. En tal caso, la figura técnica más adecuada sería la del tributo ordinario o extraordinario y no la imposición de un nuevo tributo específico.

9. Referencia a la normativa del anterior Código de 1917

En el Código de Derecho Canónico de 1983, que se está analizando, desaparecieron tributos eclesiásticos que habían quedado plasmados en el Código de Derecho Canónico de 1917. A saber: canon 1502 sobre diezmos y primicias; canon 1504 sobre el catedrático; canon 1429 sobre la pensión benefical; canon 1505 sobre el subsidio caritativo; canon 1506 sobre el tributo en bien de la diócesis o del patrono y canon 1482 sobre la media anata. Veamos cada uno.

La norma establecía que, en cuanto al pago de los diezmos y primicias, se observarían los estatutos peculiares y las costumbres laudables de cada región.

Por su parte, todas las iglesias o beneficios sujetos a la jurisdicción del Obispo, e igualmente las cofradías de legos, debían pagar todos los años al mismo, en señal de sumisión, el catedrático o una tasa moderada que se habría de fijar a

tenor del canon 1507 § 1, a no ser que ya lo estuviera por una costumbre antigua. Como el pago de este tributo era un testimonio de la sumisión debida al Obispo, no había obligación de pagarlo mientras la sede se encontrara vacante.

El canon 1429 decía que a ningún beneficio podían los Ordinarios de lugar imponerle pensiones perpetuas o temporales durante toda la vida del pensionista, pero podían, al conferir el beneficio, por justa causa que debían manifestar en el acto mismo de la colación, imponerle pensiones temporales, duraderas mientras viviera el beneficiado, dejando a éste la conveniente porción (§ 1). Pero a los beneficios parroquiales únicamente podían imponerles pensiones en favor del párroco o del vicario saliente, las cuales no debían exceder la tercera parte de las rentas de la parroquia, deducidos todos los gastos y las rentas inciertas (§ 2). Las pensiones impuestas a los beneficios, ya fueran éstos conferidos por el Romano Pontífice ya por otros, cesaban al morir el pensionista, sin que pudiera éste enajenarlas, a no ser que expresamente se le hubiera concedido (§ 3).

Aparte del tributo para el Seminario o la pensión benefical, el Ordinario local podía, cuando lo reclamara una necesidad especial de la diócesis, imponer un tributo extraordinario y moderado a todos los beneficiados, tanto seculares como religiosos. Este tributo o subsidio caritativo solamente podía el Ordinario imponerlo cuando lo exigiera alguna necesidad especial de la diócesis, que no admitiera dilación ni hubiera manera de remediarla sin acudir a este extremo.

El Código establecía que no podía el Ordinario imponer ningún tributo en favor de la diócesis o para el patrono a las iglesias, beneficios y demás institutos eclesiásticos, aunque le estuvieran sujetos, como no fuera en el acto de la fundación o de la consagración; pero no podía imponerse ningún tributo sobre los estipendios de las Misas, fueran manuales o fundadas.

Por último, en cuanto a la denominada media anata, se había de observar ésta donde se hallare en vigor y debían de observarse los estatutos particulares y las costumbres laudables que acerca de ellas estuviesen vigentes en cada región. Originalmente las anatas eran las rentas correspondientes al primer año de los beneficios reservados a la Santa Sede, que los pertinentes beneficiados debían entregar a la Cámara Apostólica para atender a las necesidades de la Iglesia Romana, en reconocimiento de su potestad suprema.

10. Reflexión final

Con relación a los bienes propios de la Iglesia, no son las normas civiles, sino las de la legislación canónica las que resultan aplicables a la relación jurídica de que se trate en cada caso.

Con la promulgación del Código Derecho Canónico de 1983 la legislación sobre la financiación de las finalidades de la Iglesia adquiere, como puede observarse, una nueva perspectiva en relación con la normativa precedente. Muchos tributos del Código de 1917 no se ven reflejados en el vigente.

En el canon 1254 § 1 del Código se recoge una declaración del derecho nativo de la Iglesia sobre los bienes temporales y reconoce en el canon 222 el deber de todos los fieles de contribuir a las necesidades de la Iglesia.

En el canon 1261 § 2 se encomienda al Obispo diocesano que advierta y urja a sus fieles a que cumplan convenientemente dicha obligación; y un medio para cumplir el deber de contribuir a financiar las necesidades de la Iglesia lo constituyen las subvenciones pedidas del canon 1262 que, junto con las ofertas voluntarias de los fieles, constituyen la fuente ordinaria de ingresos con que cuenta la Iglesia.

La moderación, ya se ha señalado, es una característica particular de los tributos canónicos. Debe ser considerada como uno de los elementos de cuantificación del tributo, junto con la base imponible y el tipo de gravamen.

Ante cualquier cuestión suscitada con uno de estos tributos, es la propia Iglesia católica la que debe abocarse al tratamiento por los medios y formas eclesiológicos pertinentes, no pudiendo, como fuera señalado, recurrirse al ámbito estatal, el cual debe permanecer ajeno a cualquier intervención en dichas circunstancias. Esto debe tenerse muy presente para el caso de tener que realizar un asesoramiento.

Sirva la presente labor como una primera aproximación, de un particular poco conocido, de una de las personas jurídicas públicas de la cual da cuenta el Código Civil y Comercial de la Nación.

Nota

(*) Abogado (UM), escribano (UM), Posgrado Interdisciplinario de Derecho de Familia (UNLP), Doctor en Derecho Canónico (UCA), Director adjunto del Instituto de Derecho Eclesiológico y de Derecho Canónico del Colegio de Abogados de Morón, autor de más de trescientas publicaciones en la temática civil-canónica a nivel nacional e internacional.

Doctrina de San Agustín y el Derecho Animal

por Dra. Laura Cecilia Velasco^(*)

Sumario: 1. Introducción. 2. Principales postulados de la Doctrina de San Agustín. 3. Nuevo paradigma del Derecho Animal. 4. Conclusiones.

1. Introducción

La doctrina de San Agustín (Agustín de Hipona) fusiona la fe cristiana con la filosofía platónica (a través del neoplatonismo). Sus pilares centrales buscan explicar el origen de la verdad, el problema del mal y el camino del alma hacia Dios.

Doctrina de San Agustín propiamente dicha:

Razón y fe.

San Agustín comienza la búsqueda de la verdad de una manera casi desesperada. Ya a los diecinueve años se pasó al racionalismo y rechazó la fe en nombre de la razón. Sin embargo, poco a poco va descubriendo que la razón y la fe no se oponen, sino que su relación es de colaboración. La fe es un modo de pensar asistiendo y cooperando, si no existiese el pensamiento, no existiría la fe. Por eso la inteligencia es la recompensa de la fe.

Esta postura se sitúa entre el fideísmo y el racionalismo. A los racionalistas le responde: *Crede ut intelligas* y a los fideístas: *Intellige ut credas*, pues es imposible creer sin razón. San Agustín quiere comprender el contenido de la fe, demostrar la credibilidad de la fe y profundizar en sus enseñanzas.

Filosofía.

Leyó y conoció de memoria muchas obras de filósofos, entre ellas estaban las de Cicerón, Varrón, Séneca, Plotino y Porfirio. Sintió preferencia por los neoplatónicos que ejercieron una gran influencia en él, pero a los que corrigió. Esta predilección se basó en considerarles los filósofos clásicos más cercanos al cristianismo y por haber dado vida a una enseñanza común de la verdadera filosofía. Los principios que componen y en los que se inspira la filosofía de San Agustín son la interioridad, participación e inmutabilidad.

Principios de Interioridad, participación e inmutabilidad.

Los principios de interioridad, participación e inmutabilidad son los pilares fundamentales que conectan la mente humana con la Ley Eterna de Dios en la doctrina filosófica y jurídica de San Agustín. A continuación, se detalla el significado

técnico de cada uno de estos tres conceptos:

Interioridad.

La interioridad es el método gnoseológico (de conocimiento) por el cual el ser humano descubre la verdad y la justicia dentro de sí mismo, en lugar de buscarla en el mundo exterior.

Significado: San Agustín sostiene que Dios habita en el interior de cada persona ("No vayas fuera, vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad").

Aplicación al derecho: La ley natural no se aprende estudiando códigos externos, sino mediante la introspección y la reflexión en la propia conciencia, donde Dios ha impreso las nociones de lo justo.

Participación.

La participación es la relación metafísica que existe entre la mente humana y la sabiduría divina, permitiendo que el hombre imperfecto acceda a la justicia perfecta.

Significado: El ser humano no crea la verdad ni la justicia, sino que "participa" de ellas. La razón humana es como un espejo que refleja la luz de la Verdad Divina.

Aplicación al derecho: La Ley Natural es, por definición, la participación de la criatura racional en la Ley Eterna. El derecho humano solo es justo cuando participa y se alinea con el orden divino.

Inmutabilidad.

La inmutabilidad es la propiedad de la ley divina que la hace eterna, fija y completamente ajena al paso del tiempo o a los cambios culturales.

Significado: Dado que Dios es perfecto e invariable, la Ley Eterna y los principios básicos de la Ley Natural que de ella emanan no cambian jamás.

Aplicación al derecho: Este principio establece un límite radical al poder político. Las leyes humanas (temporales) cambian según la época y las necesidades, pero ninguna ley positiva es válida si contradice los principios inmutables de la justicia divina (por ejemplo, la prohibición de matar al inocente).

2. Principales postulados de la Doctrina de San Agustín

Fe y Razón: Su máxima es "cree para comprender" (*crede ut intelligas*). La razón ayuda a entender la fe, pero la fe es necesaria para iluminar el camino hacia la verdad divina.

La Iluminación Divina: Sostenía que el conocimiento de las verdades eternas no proviene únicamente de los sentidos humanos, sino que Dios "ilumina" la mente humana, actuando como una luz interior.

Interioridad: La búsqueda de Dios se hace hacia adentro. Su principio fundamental sostiene que "la verdad habita en el interior del hombre".

El Problema del Mal: Argumentaba que el mal no es una entidad creada por Dios, sino la "ausencia o privación de bien".

Libre Albedrío y Gracia: Defendió que el ser humano tiene libertad para elegir entre el bien y el mal. Sin embargo, a causa del pecado original, el hombre necesita la gracia divina (un don inmerecido de Dios) para obrar correctamente y alcanzar la salvación.

Amor y Caridad: Redujo las pasiones humanas a la raíz del amor. El amor es el motor de la voluntad: orientar el amor hacia uno mismo lleva al egoísmo, mientras que orientarlo hacia Dios lleva a la caridad y a la verdadera felicidad.

Para San Agustín, los animales carecen de razón y alma inmortal, por lo que no son sujetos de derechos. Su doctrina establece una jerarquía donde los humanos, al tener intelecto, deben usar a los animales. Sin embargo, prohíbe la crueldad gratuita para evitar vicios en el alma humana. La interacción entre esta doctrina filosófica y el derecho animal se estructura en los siguientes puntos:

1. Los animales como seres irracionales.

En la teología agustiniana (expuesta en obras como *La naturaleza y el origen del alma*), los animales poseen sensibilidad, pero no espíritu ni razón. Por lo tanto, no forman parte de la comunidad moral y jurídica, ya que carecen de la capacidad de comprender la Ley Eterna o de regirse por el derecho natural.

2. La ética contra la crueldad gratuita.

San Agustín no condenaba el uso de los animales (ya sea para trabajo o alimentación), ya que consideraba que el orden divino los puso al servicio del hombre. No obstante, argumentaba en contra de la crueldad innecesaria no por respeto al animal en sí mismo, sino porque el maltrato endurece el corazón humano y fomenta hábitos crueles hacia otras personas.

3. Clasificación instrumental de los animales.

En consonancia con su visión de un orden natural jerárquico diseñado por el Creador, San Agustín clasificaba a los animales en tres categorías utilitarias:

Útiles: Aquellos que sirven para el trabajo, la carga o compañía.

Peligrosos: Los que representan una amenaza para la integridad humana.

Superfluos: Los que parecían no tener una función concreta para el hombre.

En todos los casos, el valor y el propósito de los animales se mide en función de su provecho hacia el ser humano. Con lo cual, su visión es netamente antropocentrista.

4. Iusnaturalismo y el derecho moderno.

En su filosofía jurídica, la verdadera ley debe reflejar la justicia y la Ley Divina. Tradicionalmente, esto relegó a los animales al estatus de "cosas" o propiedades. Sin embargo, el derecho moderno ha evolucionado independientemente de estas premisas medievales. Hoy en día, marcos jurídicos (como la legislación civil y penal en muchos países de América Latina y Europa) reconocen la sintiencia animal, protegiéndolos contra el maltrato independientemente de su utilidad para el hombre.

3. Nuevo paradigma del Derecho Animal

El Derecho Animal como una nueva rama jurídica en la cual el centro de gravedad son precisamente la vida e integridad física y psíquica de los animales no humanos con sus características de transversalidad, autonomía e interdisciplinariedad, choca de frente con la filosofía agustinana.

No obstante ello, San Agustín está contra el maltrato y crueldad al animal pero no por los animales en sí mismos, sino porque ello es contrario a la voluntad del Creador y porque generan vicios en la conducta humana.

Prácticamente un adelanto en que el maltrato animal genera violencia hacia los propios humanos como mucho tiempo después lo manifestaron los perfiladores del FBI, es decir, la crueldad a los animales como precursora de delitos violentos hacia humanos.

4. Conclusiones

Aunque San Agustín no reconoce a los animales derechos intrínsecos ni subjetivos, eso no significa que avale el maltrato hacia ellos. En su obra argumenta que la crueldad hacia los animales es condenable, no por el daño que se le cause a la "bestia", sino porque el maltrato endurece el corazón del hombre. Para él, la crueldad con los animales puede predisponer a la crueldad hacia otros seres humanos, por lo que evitarlos es una cuestión de rectitud moral propia.

El enfoque de San Agustín es estrictamente antropocéntrico (centrado en el ser humano). Esto contrasta radicalmente con los debates actuales del derecho y la

filosofía jurídica, los cuales buscan romper con el especismo (discriminación en torno a la especie y subordinación de otras especies no humanas a la especie humana con criterio de inferioridad y utilitarismo).

Hoy en día, las corrientes del derecho animal se basan en la sintiencia -es decir, la capacidad de los animales de sentir dolor y tener intereses propios- impulsando el reconocimiento de los animales como sujetos de derecho y seres sintientes, protegiéndolos independientemente de su denominada utilidad económica o afectiva para el hombre. Sino por ellos mismos.

Nota

(*) Abogada (graduada en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires). Máster en Criminología (Becada, Universidad Nacional de Quilmes). Doctorada Honoris Causa (2024) como jurista en derechos de los animales no humanos, otorgado por: el claustro doctoral internacional "Leaders of the Universal Knowledge Industry". Especialización en Tropical Forest. Conservation & Restoration. Escuela de Medio Ambiente, Universidad de Yale (USA). Investigadora notable, graduada en el curso de cultura de la investigación (becada) de UNIR-Madrid. Precursora del Derecho Animal desde el año 2005. Ex Directora del Instituto de Derecho Animal del Colegio Público de Abogados de la Capital Federal (septiembre del año 2009- hasta noviembre del año 2022). Directora del Instituto Iberoamericano de Derecho Animal de AIDCA (Asociación Iberoamericana de Derecho, Cultura y Ambiente). Directora, creadora y fundadora de la Revista Jurídica de Derecho Animal de IEditores- Grupo Editorial. Vicepresidenta Adjunta Internacional por América del Sur en ILBPA (International Legal Bar & Professional Association). Coordinadora Internacional en Derecho Animal no Humano en ILPBA. Autora de más de 10 proyectos de ley sobre Derecho Animal presentados en el Congreso de la Nación Argentina. Premiada nacional e internacionalmente por su labor en defensa de los animales. Directora del curso de derecho animal no humano en la Universidad Abierta Interamericana-UAI.

Deporte e integración espiritual

por Dr. Jorge Antonio Di Nicco(*)

La fe, para muchos atletas, actúa como una herramienta de fortaleza mental. Para otros atletas, el deporte mismo funciona como un espacio de vivencia espiritual. La Santa Sede promueve el deporte como una herramienta educativa y de fomento de virtudes humanas. Sabido es que las diferentes creencias y costumbres religiosas pueden generar barreras de participación que los organismos deportivos tratan de superar.

Según información difundida, en el mes de mayo de 2026, por la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA), la Comisión Directiva del Club Atlético River Plate aprobó la iniciativa de crear, con el objetivo de promover la convivencia, el respeto y los valores compartidos dentro de la institución, una Comisión de Diálogo Interreligioso.

Dicha Comisión será integrada por socios de River Plate y representantes de distintas confesiones religiosas.

El diálogo interreligioso y la integración espiritual como herramientas de inclusión social, fomentar la convivencia pacífica y fortalecer valores como la solidaridad, el compañerismo y la paz figuran entre los objetivos a impulsar por esta Comisión.

El club, a su vez, buscará establecer vínculos con otras instituciones, entre ellas clubes y organizaciones no gubernamentales, sobre la base de la fraternidad y la convivencia pacífica.

River Plate tiene previsto inaugurar, como parte de la iniciativa, un ámbito, que estará ubicado en el anillo interno del estadio, destinado a la oración, el silencio y la reflexión. El espacio contará con un diseño modular y de neutralidad estética para facilitar actividades de oración, además de talleres sobre ética para jóvenes y proyectos solidarios; y estará abierto a deportistas, socios, empleados, estudiantes, familias y visitantes del club.

La citada Comisión está integrada por Roberto Dabusti (presidente de la comisión), Carlos Rimeto, Máximo Jurcinovic, Milagros Alonso y Vincenzo Putignano (catolicismo); Adrián Milberg (judaísmo); Jael Ojuel y Héctor Master (evangelismo); destacándose que se irán sumando nuevos integrantes.

Como puede observarse, una muy interesante iniciativa.

Nota

(*) Abogado (UM), escribano (UM), Posgrado Interdisciplinario de Derecho de Familia (UNLP), Doctor en Derecho Canónico (UCA), Director adjunto del Instituto de Derecho Eclesiástico y de Derecho Canónico del Colegio de Abogados de Morón, autor de más de trescientas publicaciones en la temática civil-canónica a nivel nacional e internacional.



EDICIONES
CAM

**INSTITUTO DE DERECHO
ECLESIAÍSTICO Y DERECHO
CANÓNICO DEL COLEGIO DE
ABOGADOS DE MORÓN**

©Junio de 2026