



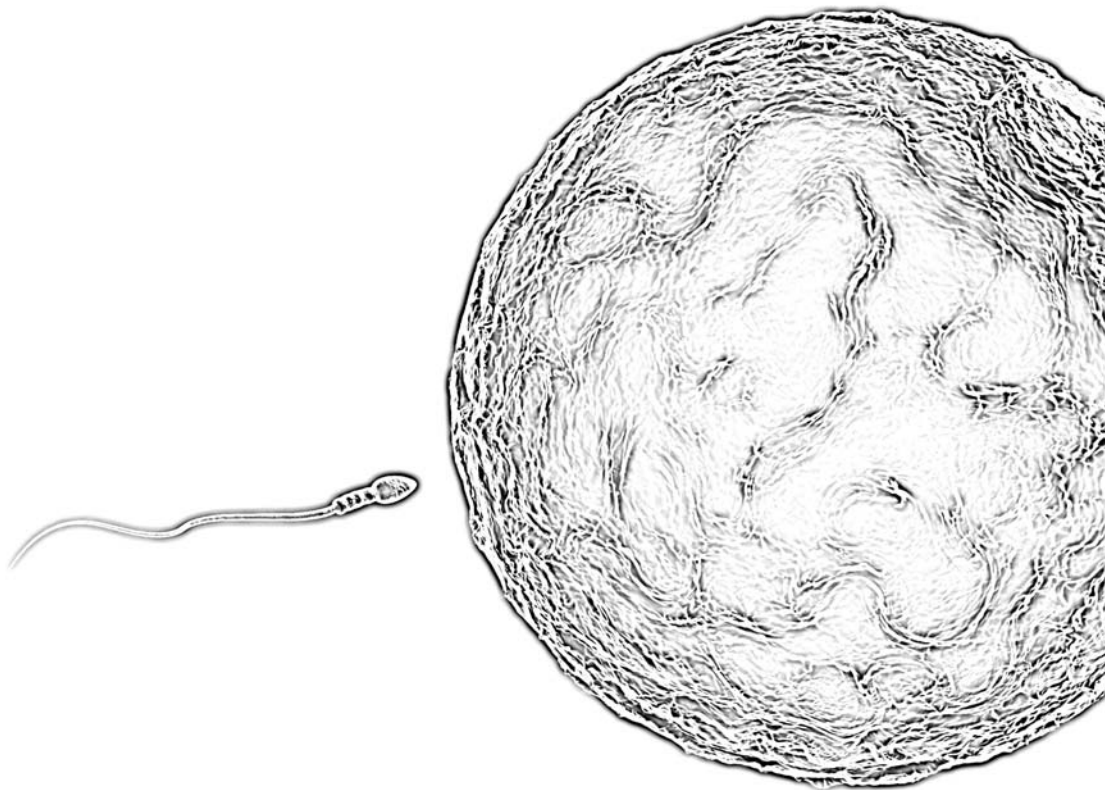
# Microscopio

## De la bioética a la biopolítica

JARIS MUJICA



Jaris Mujica (Lima, 1981). Doctorado en Ciencia Política, Máster en Ciencia Política y Licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Autor de *El mercado negro* (2008), *Economía política del cuerpo* (2007) y editor de *Después de Michel Foucault* (2006). Ha escrito diversos artículos y capítulos de libros para publicaciones especializadas de varios países. Ganador de numerosos premios y becas de investigación: Premio Nacional del Congreso de la República, Premio Sur, Premio a la Investigación DAI, Premio de la Asamblea Nacional de Rectores, Premio Ciencias Sociales, Premio de Honor del Consejo Latinoamericano de Administración para el Desarrollo, Premio AEG-PUCP, Beca Nacional de Concytec, Beca Latinoamericana Dirsi-IDRC, Beca Andina del IFEA, Beca Iberoamericana del Colegio Mexiquense, entre otros. Ha sido investigador de varias instituciones públicas y organizaciones internacionales. Se ha especializado en temas de antropología política, corrupción, crimen y violencia. Investiga también en torno a temas de cuerpo, biopolítica, grupos conservadores y fundamentalismos. Ha sido profesor invitado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Universidad Jesuita Antonio Ruiz de Montoya. Actualmente es Profesor del Doctorado en Salud Pública de la Universidad Peruana Cayetano Heredia y Profesor de la Maestría en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica del Perú; es investigador Asociado del Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos y miembro de Casa Sur.



# Microscopio

## De la bioética a la biopolítica

JARIS MUJICA

**PROMSEX**

Centro de Promoción y Defensa de los  
Derechos Sexuales y Reproductivos



Para levantar con los libros los árboles caídos por el rayo de la violencia

*Microscopio*  
*De la bioética a la biopolítica*

© Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos  
(PROMSEX)  
Av. José Pardo 601, Oficina 604,  
Miraflores, Lima 18 - Perú  
Teléfono: (511) 447 8668 Fax: (511) 243 0460  
[www.promsex.org](http://www.promsex.org)

Corrección de estilo  
Steven Lana

Portada, diseño y diagramación  
Julissa Soriano

Fotografía  
©iStockphoto.com

Impresión  
erre&erre artes gráficas

Hecho depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-15477  
ISBN: 978-612-45154-4-6

Primera edición, diciembre 2009  
Lima - Perú

Derechos reservados  
Impreso en el Perú

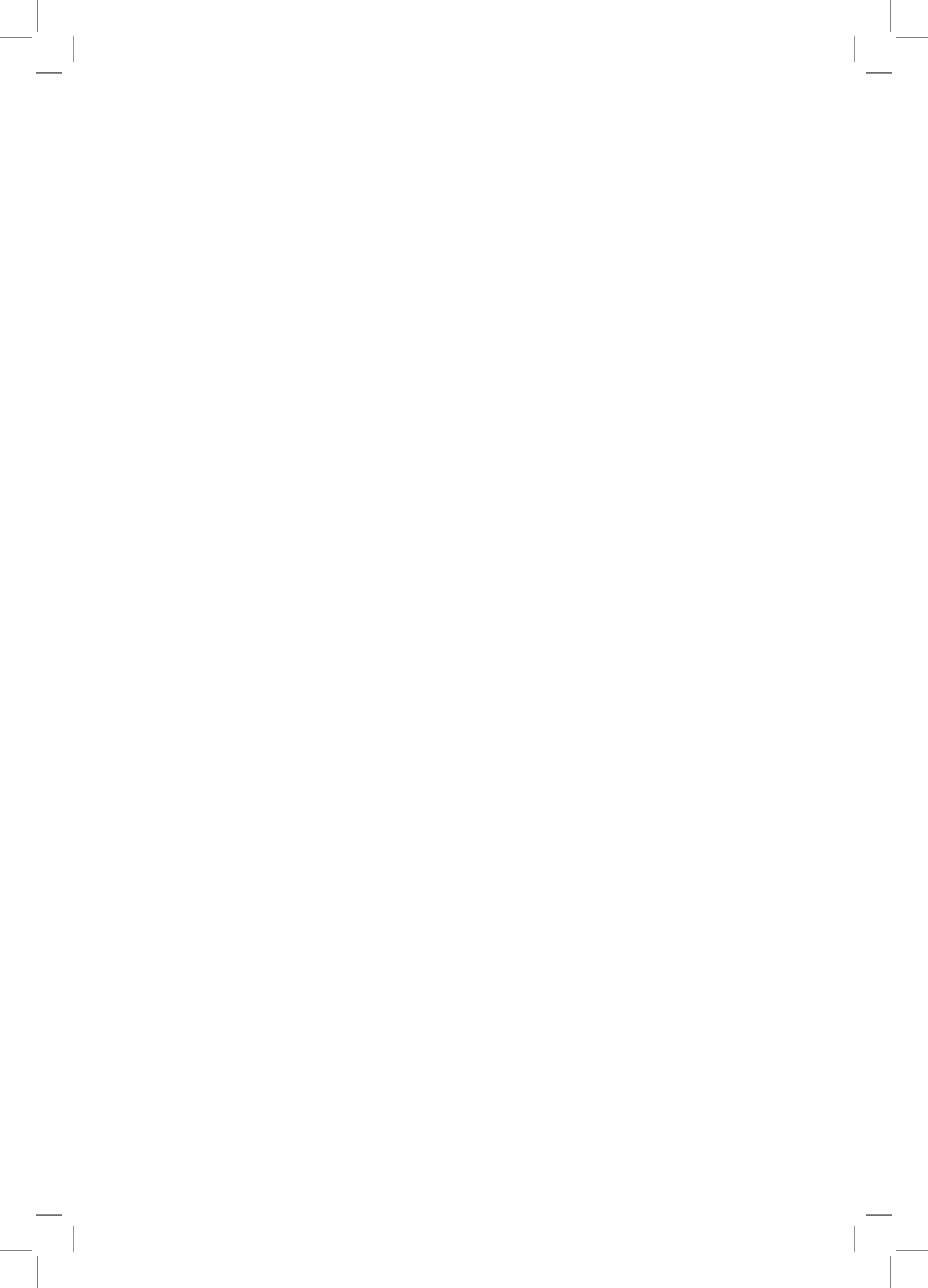
Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de PPFa, HIVOS e IPAS

A Irene, mi mamá, la mejor mamá del mundo.  
Su vida biológica se extinguió el 11 de enero del año 2009,  
pero su Vida, valiente y solidaria, permanece en mi  
corazón recordándome la importancia de la libertad.





El microscopio es el instrumento que sirve para transportar nuestros prejuicios a nivel molecular



# Índice

<b>Presentación</b>	<b>11</b>
<b>Feto in fetus</b>	<b>15</b>
<b>I. Síndrome</b>	<b>23</b>
<b>1. Persona</b>	<b>25</b>
La vida del viviente humano y la vida de la persona	25
Los dispositivos teológicos que producen personas	37
La persona en la máquina jurídica	45
<b>2. Microscopio</b>	<b>53</b>
La vida biológica y el microscopio	53
Sobre el inicio de la vida humana	61
El síndrome de la vida humana	73
<b>3. Extremos</b>	<b>79</b>
Miedo a morir	79
Máquina de matar personas	91
El derecho a la vida y la paradoja de la modernidad tardía	97
<b>II. Biopolítica</b>	<b>105</b>
<b>1. Derechos</b>	<b>107</b>
Pro-derechos / pro-vida	107
Anticoncepción, aborto, eutanasia	112
El giro de la nuda vida	126

<b>2. Humanae Vitae</b>	<b>133</b>
La vida sagrada y la Iglesia	133
Los grupos conservadores pro-vida	143
Las cruzadas por la vida en la modernidad tardía	151
<b>3. Bioética</b>	<b>159</b>
La construcción de la bioética	159
Una bioética de la vida sagrada y la ley natural	165
Deontologías sobre la vida humana	169
<b>Parásito</b>	<b>175</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>179</b>

# Presentación

¿Cómo el Microscopio nos puede trasladar de la Bioética a la Biopolítica? El desafiante título que se nos ha propuesto en esta obra nos lleva por complejos caminos, que son fundamentales para entender el intenso debate sobre la vida humana. A su autor, Jaris Mujica, lo conocí hace pocos años, como un antropólogo estudioso, profesor universitario e investigador en temas polémicos. En la medida que lo traté y conforme he leído su producción he aprendido a apreciar no solo su fina forma de escribir y su sensibilidad, sino la profundidad con que aborda los temas que toca y la rigurosa argumentación que coloca en cada uno de ellos.

El libro que Jaris Mujica nos entrega tiene cuatro secciones muy marcadas, la primera y la última son una suerte de introducción y epílogo, y las dos intermedias el cuerpo central de la argumentación. En la breve introducción nos relata un fenómeno biológico extremadamente raro que no es más que una malformación congénita en la que rezagos de un feto, con estructuras antropomorfas, son encontrados al interior del abdomen de una persona (*Feto in fetus*) y que justificadamente le promueven la interrogante de si a esos rezagos los podemos llamar “persona”. Concluye esta primera reflexión afirmando que sin duda la

vida representa un hecho biológico, pero la vida de la persona representa fundamentalmente un producto político e ideológico.

Las siguientes dos secciones son las centrales, y son desarrolladas con mayor amplitud y argumentación. La primera de ellas, titulada *Síndrome*, se compone de los capítulos *Persona*, *Microscopio* y *Extremos*. La otra sección central titulada *Biopolítica* desarrolla los capítulos llamados *Derechos*, *Humanae vitae* y *Bioética*. Y la última sección está ocupada por *Parásito*, un epílogo del libro que lleva luego a una amplia y actualizada bibliografía.

Lo cierto es que el libro presenta una amplísima y clara discusión en la que concurren la biología, la ética, la bioética, la teología, la religión, la política y el derecho, y deja muy en claro cómo el microscopio nos acerca cada vez más a las estructuras moleculares, pero que no es capaz de observar la forma en que se originan y forman las personas.

Luego de hacer un recorrido histórico por diferentes civilizaciones, el autor termina afirmando que la persona, si bien tiene un sustento biológico, constituye más una categoría cultural, en donde lo jurídico tiene un rol protagónico, pero con una profunda huella de las teologías que le dan a la persona una connotación sagrada, (pues para muchos sistemas la persona se originaría en Dios). La idea, entonces, es que la asignación de la categoría “persona” a un ser viviente es un acuerdo o una decisión política.

En aquella discusión el microscopio ocupa un lugar importante, porque amplía las imágenes y nos introduce en el campo molecular. En consecuencia, proporciona un poder científico, pero también un poder político y jurídico. Se discute que la vida humana además de biológica, representa el derecho a la autonomía, a vivir la vida con dignidad, esto es, a vivir como persona. Pero así como el origen de la vida y de las personas ha levantado una controversia, también los hechos vinculados a la muerte son motivo de discusión. Originada luego de la barbarie nazi, la muerte sistematizada dio pie a la reinención de los Derechos Humanos para que no se repitan esas atrocidades. Y con estos Derechos el autor señala que se reinventa aquello que constituye el centro argumental del libro: la reciente ecuación entre la vida viviente y la vida de la persona.

El libro plantea la discusión de cómo la persona se convierte en el centro de la articulación del Estado, de la democracia, del gobierno y de la vida civil y cómo se engancha la biología del ser viviente con la vida de la persona. Esto puede significar un combate entre lo que significa el sujeto de derecho que es la persona y el ser viviente tutelado. Frente a este tema han surgido dos posiciones encontradas. Una de las posiciones ha condicionado la vida como dependiente de Dios, y por lo tanto, ha sacralizado la biología incorporando instancias teológicas y políticas sobre las cuales el Estado debe decidir a través de leyes. La otra posición se ha concentrado en los derechos de las personas, dentro de los cuales se reconocen los derechos sexuales y reproductivos. Naturalmente estas posiciones se encuentran en conflicto en lo que se refiere a la anticoncepción, aborto, eutanasia, clonación, reproducción asistida y experimentación con células madre. El autor muestra que ahí aparece la regulación del biopoder, una bioética que da lugar a una biopolítica.

Esto me lleva a dos temas o reflexiones breves. La primera derivada de la lectura del artículo de un prestigioso genetista acerca del origen de la vida y de la persona, quien invita a pensar a los lectores sobre la pregunta ¿cuándo empezaste como persona?: ¿cuando el espermatozoide de tu padre y el óvulo de tu madre aún no se habían unido?, ¿cuando ocurrió la fecundación?, ¿cuando ocurrió la implantación del blastocisto a partir del séptimo día de la fecundación?, ¿cuando se originó la estría o surco primitivo en el día 14 después de la fecundación?, ¿cuando se empezó a formar el sistema nervioso central entre el segundo y tercer mes de vida intrauterina?, ¿cuando se formaron las primeras conexiones nerviosas para el funcionamiento del sistema nervioso entre las semanas 22 y 24 de vida intrauterina?, ¿al momento del nacimiento?... La respuesta corresponde a cada lector y a sus sistemas culturales.

La segunda reflexión viene derivada de un texto de Gregorio Marañón en relación a la regulación de la conducta moral de los profesionales, y que piensa en torno a qué hacer frente a los temas polémicos que implican la vida humana, qué actitud debe tomar el

profesional que se enfrenta a esas diversas situaciones. El español dice que “la conducta profesional, que es conducta moral y casuística, no tiene por qué someterse a leyes o reglamentos, la conducta la inspira cada caso y la resuelve, si el profesional es digno de serlo, su propia conciencia y nada más”.

Sin duda *Microscopio* es un libro que nos vuelve a situar ante estos problemas y a plantear un debate profundo y serio. La lectura de este hermoso texto, ayudará seguramente a pensar estos temas, a pensar nuevas ideas y a reflexionar en lo que significa para cada uno la vida y la persona.

*Dr. Luis Távara Orozco*

Coordinador del Comité de Derechos Sexuales y Reproductivos  
Federación Latinoamericana de Sociedades de Obstetricia y Ginecología  
FLASOG



# Feto in fetus

Sanju Bhagat, un campesino de treinta y seis años nacido en la ciudad de Nagpur en la India, se hizo conocido en 1999 debido a un problema de salud que puso su vida en riesgo y que lo aquejó durante muchos años: una protuberancia que crecía abultando su vientre y que llevaba desde que nació. Para los médicos la situación era clara, se trataba de un enorme tumor que este hombre había llevado en su estómago, y que al crecer presionaba su diafragma hasta generarle dificultades respiratorias.

Para poder ser operado, Sanju Bhagat fue internado de emergencia en el Hospital de Mumbay. Sin embargo, la sorpresa fue grande cuando al intentar extraer el supuesto tumor notaron que en el estómago del paciente había un cuerpo extraño, a medio desarrollar, con mandíbulas, brazos, pelo, dientes, uñas, genitales y una suerte de piernas. Se trataba de una criatura que habitaba el vientre de Sanju Bhagat, y que había sobrevivido en él como un parásito: era su gemelo a medio formar. En efecto, en vez de alimentarse a través de un cordón umbilical, esta criatura había desarrollado un mecanismo que lo conectaba con el sistema sanguíneo de su hermano, alimentándose de los nutrientes que este ingería (ABC News 2006).

En 1997, una niña hondureña de tres meses de edad fue transferida por su pediatra de la ciudad La Ceiba al Hospital Militar, debido a que presentó cuadros de vómitos durante un mes y su vientre lucía hinchado. Se le había palpado una tumoración, parte de sus órganos internos (hígado, asas intestinales, riñón derecho) habían sido desplazados en sentido caudal y cefálico, y existía compresión en su vena cava inferior (Lizardo y otros 1999). Durante la intervención, los médicos encontraron la tumoración, que era similar a una membrana amniótica que se rompió en la operación. Cuando fue extraída la membrana, los médicos notaron que el tumor era, en realidad, una masa fetiforme de 630 gramos que tenía tejido cerebral, pelo, miembros rudimentarios en incipiente estado de desarrollo y tronco. También se identificó un conducto semejante a un cordón umbilical (Lizardo y otros 1999).

Otro reporte habla de Alamjan Nematiliev. En el año 2003, en Kazajistán, fue derivado de emergencia por el médico de su escuela al hospital debido a fuertes dolores abdominales. En ese entonces, Alamjan tenía siete años y su vientre lucía hinchado, como si estuviese “embarazado”. Ya en el hospital, los médicos detectaron movimientos en su estómago y se dispusieron a operar al niño para extraerle un presunto quiste. Como en los otros casos, encontraron en el vientre de Alamjan a su gemelo, un feto que había logrado sobrevivir de manera parasitaria a lo largo de siete años, desarrollando pelo, dentadura, brazos, cabeza y un rostro semi formado (Harrington 2003).

Esta anomalía, dada aproximadamente en uno de cada quinientos mil nacimientos, ha sido denominada *feto in fetus*. Se trata de la existencia de un feto parásito que habita dentro de un ser que ha nacido vivo. Este tipo de situaciones anómalas se producen durante la etapa temprana de la gestación de gemelos, es decir que el feto parásito es el hermano gemelo del sujeto nacido (Lizardo y otros 1999: 262; Quero-Hernández y otros 2006). Usualmente, estos casos son detectados durante la edad temprana. Sin embargo, pueden pasar años hasta que los médicos reconozcan que están ante un caso de *feto in fetus*.

El feto “en fetus” es una anomalía congénita rara. Una de sus variedades clínicas se manifiesta por una masa abdominal palpable, de crecimiento progresivo, que da lugar a una obstrucción gastrointestinal [...]. El embrión parásito del embarazo gemelar es un ser mal formado que puede ubicarse y crecer en cualquier cavidad del huésped. (Quero-Hernández y otros 2006: 18)

Las personas que han vivido durante años parasitados por sus gemelos se dirigen hacia los centros médicos por diferentes razones. Dolores abdominales, vientres de tamaño prominente, dificultad para respirar, forman parte de los síntomas. Sin embargo, nuestro interés en estos casos nos lleva a un asunto diferente al de las ciencias médicas, la pregunta que planteamos excede el tema biológico: ¿este ser con rasgos antropomorfos, formado en el vientre de su gemelo huésped, constituye una persona?, ¿cuál es la vida que vive este ser y cuáles son sus características?

La discusión se abre, empero, más allá de responder sobre si se trata o no de una persona; la pregunta que subyace al *feto in fetus* es ¿qué implica la vida de la persona?, ¿es la vida de la persona una constitución equivalente a la vida biológica?, ¿no es la vida de la persona la constitución plena de derechos en el mundo social y no solamente la vida del viviente? El debate es largo y complejo, pero bajo esta premisa, el *feto in fetus* es un viviente biológico pero no se considera, necesariamente, una *persona*.

La vida como concepto, pero también como campo de discusión política es, sin duda alguna, uno de los terrenos más importantes que ha dado a luz el siglo XX. La construcción de la maquinaria de control sobre los mecanismos de producción y reproducción de la vida y los nuevos riesgos a los que la humanidad se ve sometida implican una reflexión sobre su construcción y constitución (no sobre su esencia). Se trata de pensar acerca de las condiciones de producción del discurso sobre la vida y de los modos de construcción del entramado político que la disponen como la conocemos hoy.

De tal manera, este trabajo se propone tejer ideas en torno a la condición de formación del discurso y debate sobre la vida en el

horizonte contemporáneo. Para ello hemos dividido la exposición en dos grandes partes. La primera, titulada *Síndrome*, muestra en sus tres secciones la complejidad de la discusión sobre la vida estableciendo, por un lado, la diferencia histórica evidente entre la vida de la persona y la vida del viviente humano. Ello permite estudiar la estructura del discurso biológico sobre la vida (inventado en los últimos siglos y que cobra fuerza en el siglo XX). A través de este asunto intentamos mostrar cómo es que la vida de la persona y la del viviente se unen en una ecuación que es soportada por los Derechos Humanos, reinventados después de la Segunda Guerra Mundial, y tejen el soporte del problema de una *nuda vida* política: la persona enganchada al cuerpo biológico viviente y al sistema de regulación política sobre este.

La segunda parte, titulada *Biopolítica*, se compone también de tres secciones. En ellas la vida aparece como tema de debate de los derechos y se muestra a los nuevos actores y tensiones políticas: los grupos pro-derechos, los pro-elección, pero también los movimientos conservadores pro-vida, en temas ligados al control del cuerpo. Este control tiene un discurso vector en la adecuación teológica del discurso sobre la vida y su cuidado. La Encíclica *Humanae Vitae* simboliza ese tránsito y la transformación de los grupos conservadores, la protección tutelada (Nugent 2005) de la vida. Exhibe, finalmente, a la vida hecha política, codificada en discursos biomédicos y biopolíticos. El riesgo de esta tensión se demarca entre la forma de *una vida de derechos y de dignidad* y *una vida que parasita el cuerpo de los sujetos*, que es utilizada como instrumento de regulación y control a través del discurso de su cuidado.

La investigación que dio origen a este libro inició a fines del año 2008 como una continuación de las ideas expuestas en *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder* (Mujica 2007). En ese libro mostramos la formación de un nuevo discurso de los grupos conservadores y su transformación para la inserción en el discurso de derechos que se abre en el mundo. La biopolítica aparecía entonces como un elemento central del aparato de control y la vida como el centro de la discusión. Este tema se articula

con una serie de demandas que los movimientos pro-derechos han iniciado hace varios años, en términos de la dignidad de las personas, de sus derechos civiles, sociales, económicos y también en torno a los derechos sexuales y reproductivos. La vida aparece como un elemento central que es necesario pensar, estudiar y deconstruir.

El Microscopio es un instrumento que simboliza los saberes científicos indubitables. Ha sido el centro significativo del sistema contemporáneo que legitima la verdad en su último aparato estructural. Es el que muestra las estructuras “elementales” de la ciencia, de la biología; penetra los cuerpos, reestructura los discursos y marca la pauta de los saberes radicales de la positividad objetiva. Pero el microscopio no tiene regulación propia, no es independiente del ojo que lo mira y de los saberes que este arrastra consigo. La bioética es uno de estos campos, que articula un saber-moral, una disposición deontológica que regula las posibilidades de la investigación científica y que está, evidentemente, atravesada por las moralidades del tiempo. Estas bioéticas están, a su vez, circunscritas a morales religiosas, principios dogmáticos, valores tradicionales, conservadores e incluso fundamentalistas, otras veces, están dispuestas en discursos de derechos, en disposiciones normativas que se correlacionan con la autonomía.

El microscopio se muestra aquí como un instrumento dispuesto ante una bioética que regula desde morales particulares y mandatos específicos de poder. La bioética tampoco resulta entonces aséptica, no es un saber último de elementos *a priori*, y no está constituida bajo imperativos categóricos universales, trascendentes o perennes. La bioética se aparece como deontología, es decir, como codificaciones específicas dispuestas en saberes temporales y fruto de debates que están estructurados en tanto correlaciones de poder. Esta bioética de regulación deontológica muestra su cariz político, y al microscopio puesto a disposición de saberes y poderes de la política, de los debates institucionales y de los poderes religiosos-pastorales.

La biopolítica hace aparición en escena bajo esta circunstancia y muestra que antes que un saber científico final, un principio ético universal o una categoría teológica trascendente, la *vida* se dispone a

la política, al poder, a las tensiones del tiempo, muestra su finitud y su campo de la historia. Pasar *de la bioética a la biopolítica* muestra el carácter contingente de la vida y la estructura política de los debates que se han construido sobre ella en nuestros países. Al mostrarla en su contingencia histórica, sin embargo, la vida no pierde valor, sino que se le dispone al sujeto autónomo que piensa su propio horizonte y decide responsablemente sobre ella.

Hoy, más que nunca, la vida está en juego. Y no solamente por el peligro de desaparición de la vida biológica humana, sino por el peligro que implica la penetración de la política en la vida de las personas, y los nuevos aparatos de control y regulación del cuerpo. Este libro intenta mostrar una parte de este debate y de estas tensiones que aparecen en nuestro escenario bajo formas muy concretas: aparecen en el campo de la bioingeniería, de la clonación y de la bioquímica; aparecen en el terreno del control de la población, de la demografía, de la salud pública, de la ecología; aparecen en las técnicas de regulación y decisión del cuerpo, los métodos anticonceptivos, la interrupción del embarazo, los debates sobre eutanasia; aparecen en el horizonte de la demanda de derechos sobre el cuerpo y sobre la vida digna, en los derechos sexuales y reproductivos. Pero aparecen también en mecanismos que circunscriben la vida a la biología o entidades extraterrenas que exceden los derechos de las personas *strictu sensu*. Aparecen en los grupos conservadores (Mujica 2007), en los movimientos de defensa y control radical de la vida despojada de derechos. Aparecen en aparatos discursivos religiosos, médicos o jurídicos que regulan la vida suspendiendo al sujeto responsable y dándole su potestad de regulación a instancias que sobrepasan al propio sujeto autónomo. Finalmente, aparece la vida como el eje principal de los Derechos Humanos, pero aparece a través de diversas tensiones. Son éstas las que nos interesan, y son sus formas y disposiciones las que el Microscopio simboliza.

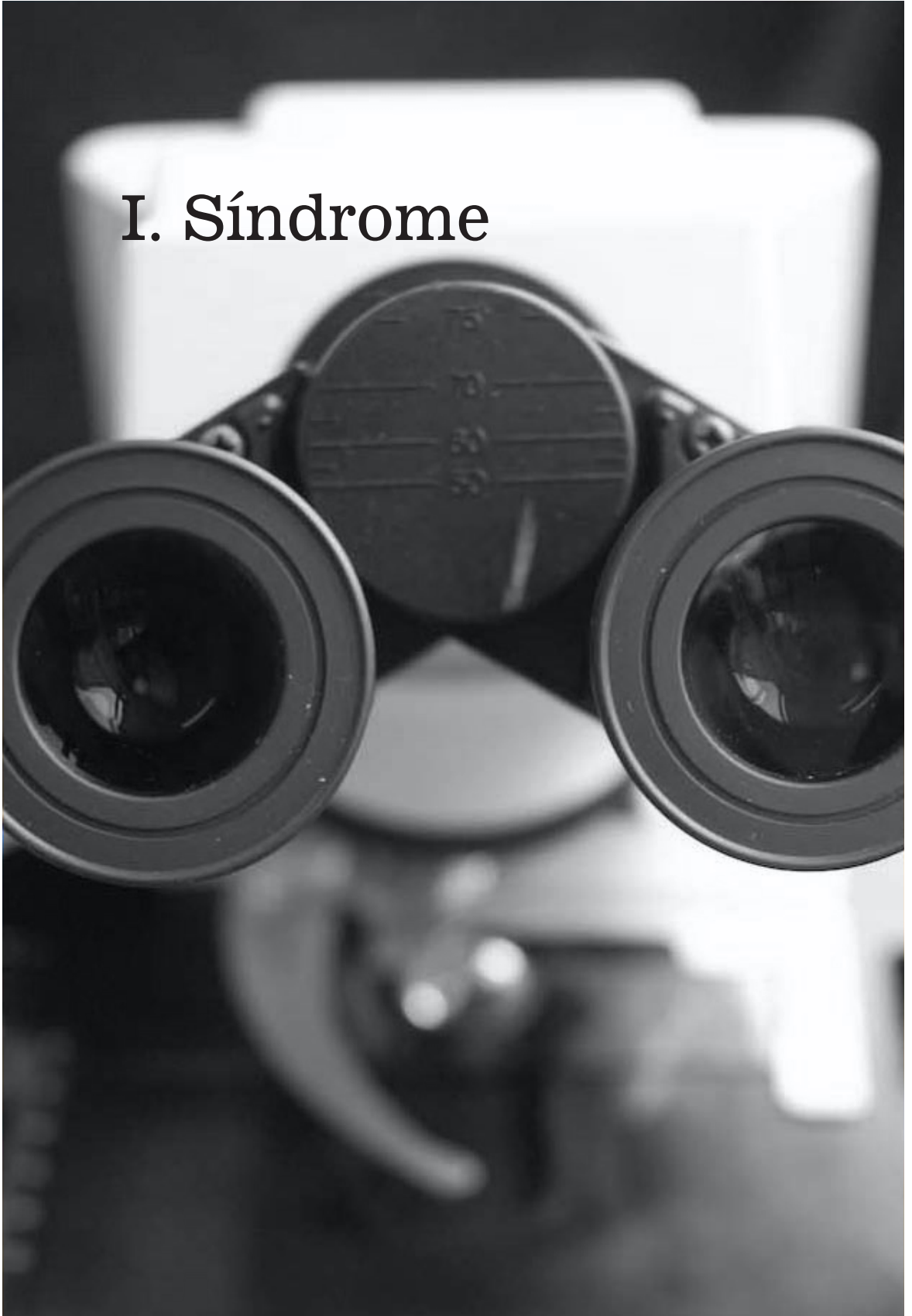
El *feto in fetus* muestra de forma radical el primer dilema que queremos estudiar ¿qué tipo de vida es la vida de la persona?, ¿qué elementos constituyen la formación del discurso y la política sobre la vida humana? Sin duda, la figura antropomorfa que fue extraída

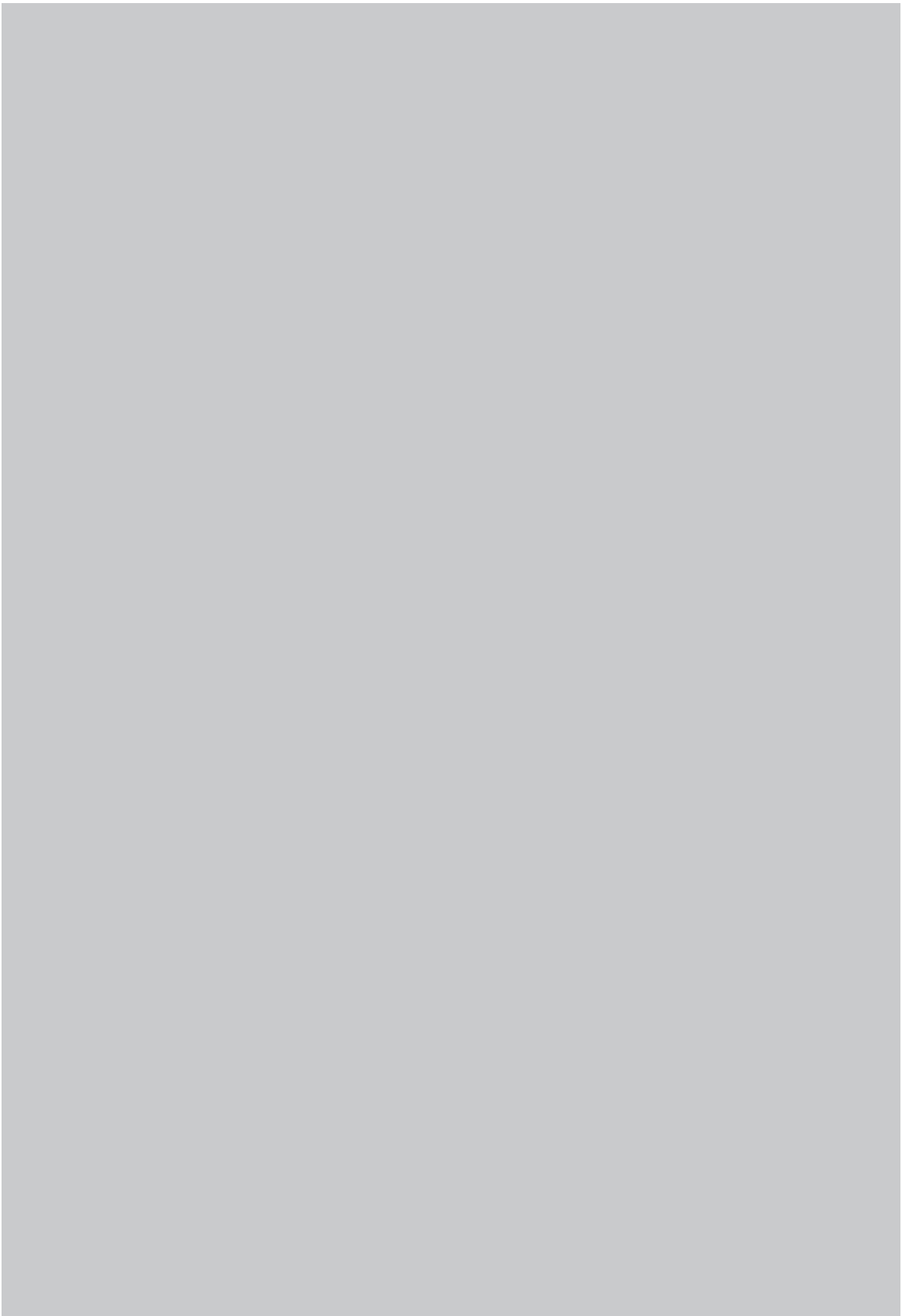
del vientre de Sanju Bhagat permite perfilar la discusión; y sin dejar de entender que la vida viviente y la biología tienen su importancia y complejidad, hay que entender también que la persona excede la vida biológica. La persona es el ente construido más complejo de la modernidad tardía y constituye su núcleo; pero su desarrollo y su libertad, su dignidad y su principio no pueden estar cercados solo por células o por mandatos teológicos. Hay en la *vida-de-la-persona* una constitución más grande y compleja que su propio cuerpo biológico o que el alma divina; hay en la *vida-de-la-persona* un campo que muestra las grietas sobre las cuales se ha construido nuestro tiempo.





# I. Síndrome





# 1. Persona

## **LA VIDA DEL VIVIENTE HUMANO Y LA VIDA DE LA PERSONA**

La persona no es producto de la reproducción sexual. La vida-de-la-persona no es la misma que la vida-biológica-del-viviente-humano. Es más, para muchos sistemas culturales queda clara esta distinción, y por ello no todos los vivientes humanos son considerados personas. Durante mucho tiempo y en varios lugares del mundo, ser-persona era un estatus que debía ganarse, pues se adquiría demostrando ciertos logros o atravesando complejos ritos de paso. Persona, entonces, no es una categoría unitaria, no es una categoría de lo biológico, no es una categoría que provenga de la naturaleza misma o de la profundidad última de la conciencia. Se trata, más bien, de una categoría cultural que en algunos casos se ha construido a través de los dispositivos de los sistemas teológicos, jurídicos o políticos. La Persona, como la conocemos hoy, es una construcción tardía cuyo origen puede rastrearse en la historia reciente de occidente.

El proceso de formación del sentido común contemporáneo de la noción de Persona ha sido difuso y fragmentario. Y es en la historia

moderna, sobre todo en el siglo XX, en donde hubo un influjo particular para construir una idea común; a tal punto que en ese siglo la persona se convirtió en una categoría que parecía ser equivalente a ser humano-viviente y, por lo tanto, dicha apariencia llevó a la construcción de la ecuación en donde la vida-del-viviente-humano implicaba por sí misma la-vida-de-la-persona. En el contexto histórico del occidente del siglo pasado, Persona se convirtió en una categoría que se asentó en gran parte del imaginario social y del discurso político de derechos como inmediata a la vida biológica. Así, esta asunción primera ha permitido que en el sentido común se presuma con facilidad que todos los vivientes humanos son personas por naturaleza pre-dada, y que se trata de una constitución *per se*. Se reinventaron los derechos humanos, los derechos de las personas, y el derecho a la vida como elemento vector, y en muchos casos se dejó en el olvido el complejo paso de la historia, los pliegues y disfunciones, las grietas sobre las cuales se tendió el andamiaje para esta construcción.

La persona no es un estado sencillo y uno, un hecho primitivo, un dato inmediato; la persona es mediata, construida, compleja. No es una categoría inmutable, co-eterna al hombre; es una función que se ha ido elaborando de diversas maneras a través de la historia y que continúa elaborándose bajo nuestra mirada. (Souffez citando a Meyerson 1987: 34)

Persona es una categoría abierta que se ha construido de distintas formas y que atravesó -y atraviesa- diversas transformaciones. De este modo, existen hoy consideraciones que sostienen que se es-persona desde el nacimiento biológico. Otros indican que la persona existe desde la unión del gameto masculino con el femenino (Rubio 1992, Catalano 1995, Manzanera 1996, Espinoza 2004), etcétera. Hay un debate que busca a la Persona en la profundidad de las estructuras biológicas, en el nacimiento o en la fecundación, en la unión de los gametos o en la anidación del embrión. Existe, además, un amplio debate que pone en discusión el momento biológico en que se inicia la vida-de-la-Persona. Y esto muestra el hilo que conduce nuestro problema, pues, como indicamos antes, la vida-biológica-del-viviente-humano no es la misma

que la vida-de-la-persona y, por lo tanto, encontrar el punto de inicio de la vida de la Persona en la vida biológica resulta una tarea imposible.

No todos los vivientes humanos fueron siempre Personas. La idea de ser-persona en sociedades tradicionales no es igual a la categoría que se construyó en la modernidad tardía de occidente. En muchas sociedades no occidentales, por ejemplo, la noción de persona no es inherente al nacimiento del viviente o a algún fenómeno biológico (Leenhardt 1984, Mauss 1971, Godelier 1986, Souffez 1987, Susnik 1995, Mader 1999, Ortiz 2001). ¿Quién era entonces una Persona?, ¿cómo es que un sujeto se convertía en Persona?, ¿qué procedimientos eran requeridos? Pues las respuestas varían de acuerdo a los diversos sistemas culturales y estructuras sociales, pero hay elementos comunes que permiten organizar una idea básica: ser Persona en las sociedades tradicionales implica la adquisición de un nombre; el nombre identifica al sujeto a un estatus, familia, tradición y función, y reconoce en dicho proceso los derechos que este tiene. La Persona refiere a los derechos de un sujeto en un contexto cultural específico.

En las sociedades tribales clásicas, indica Mauss (1971) a través de un análisis etnográfico comparado, la persona inicialmente no se diferenciaba de su clan, no existía una separación entre sujeto y colectividad. Eran, pues, un solo cuerpo, y las ceremonias resultaban fundamentales para separarlos. Así, la función de las ceremonias consistía en poner sobre la escena pública el “nombre” y el “papel” que los sujetos juegan en su sociedad (Mader 1999). Por lo tanto, no existía una diferenciación consistente entre persona y personaje y por eso el ritual permitía esa distinción y unión a la vez, sustancialmente porque aquí el personaje *representa* a la persona: su nombre, su parentesco, su papel social. Es por ello que los sujetos se definían como personas a partir de su adscripción a determinadas redes de parientes, localidades y actividades, pues de esta manera se aseguraba la persistencia, en tiempo y espacio, de la colectividad. Es decir, es el papel social, sus posibilidades de acción reconocidas por el conjunto de la comunidad, su tradición y sus funciones lo que le permitían al sujeto en las sociedades tradicionales ser-persona, ser un sujeto total, un sujeto con todos los derechos en su comunidad específica.

[hay que considerar que] el clan se encuentra constituido por un determinado número de personas, en realidad de personajes, y, por otra parte, que el papel de estos personajes es [...] el de configurar, cada uno por su lado, la totalidad prefigurada del clan [...]. Si añadimos a esto que estas vidas de personas, motrices de clanes y superpuestas a los clanes, mantienen no solo la vida de las cosas y de los dioses, sino también la propiedad de las cosas, y que no solo mantienen la vida de los hombres [...] sino también el renacimiento de las personas (hombres), únicos herederos de quienes llevaron su nombre [...] comprenderá por qué vemos entre los pueblos una noción de la persona, del individuo, confundida con su clan, pero separada de él en la ceremonia, por la máscara, por el título, su categoría, su papel, su propiedad, su supervivencia, su reaparición sobre la tierra en uno de sus descendientes, dotado del mismo rango, nombre, título, derecho y funciones [...]. (Mauss 1971: 313-316)

El vínculo entre persona y personaje guarda una estrecha relación, sugiere Mauss, con el sentido que los etruscos y los romanos dieron a la noción de persona, que quiere decir *máscara*. Esta categoría permitió que los romanos otorguen a dicha forma el sentido de derecho del cual fueron desprovistos, por ejemplo, los esclavos. Así, como noción de derecho y de moral, el concepto de persona recae sobre la corporeidad, filiación y, sobre todo, en el nombre de los sujetos. Este nombre implica, a su vez, la identificación con la filiación y el parentesco (saber de dónde viene, la tradición y la historia del sujeto), y esta filiación otorga la posibilidad de tener derecho sobre sí, incluyendo el propio cuerpo. Por ello los esclavos en la antigua Roma eran concebidos como sujetos sin cuerpo y sin historia, seres vivientes sin “nombre”: *servus non habet personam*.

[...] los romanos, o mejor dicho los latinos, han creado en parte la noción de *persona*, cuya noción se ha conservado en la palabra latina. En sus orígenes nos encontramos ante un sistema de hechos semejantes a los precedentes, pero en los que se ha incorporado ya una forma nueva: la *persona* es algo más que el resultado de una organización, es algo más que el nombre de un personaje o de una máscara ritual, es fundamentalmente un hecho de derecho. (Mauss 1971: 323)

La idea de personaje y máscara no refiere entonces a la idea del ocultamiento de una esencia o del oscurecimiento de la verdad, sino más bien a la idea de una máscara que significa un rostro, y el rostro como un nombre. Personaje-máscara-nombre son formas que se dirigen, en última instancia, a la identificación y a la distinción del sujeto particular en una situación contextual. El nombre identifica, permite entender la particularidad y la pertenencia del sujeto. La persona, como máscara, implica la idea del sujeto reconocido como un nombre, adscrito a un grupo y a un rol social, a unas funciones y, por lo tanto, a unos derechos adquiridos, alcanzados, tomados o heredados. Como señala Agamben “el rostro es el estar irremediamente expuesto del hombre [...] es el único lugar de la comunidad, la única ciudad posible” (2001: 79). Ese rostro como “ciudad posible” refiere al rostro abierto que en algunas de sus formas es el rostro del ciudadano, el rostro del adulto, el rostro del sujeto que ha adquirido la totalidad de sus derechos posibles. Persona es el sujeto que tiene derechos en *su* mundo social.

Ahora, estos derechos no siempre han venido inscritos al nacimiento biológico de los vivientes humanos. Estos derechos muchas veces debían ganarse a través de ritos de pasaje, de pruebas rituales, del matrimonio o de ciertas hazañas. Es decir, se requería que los sujetos demostraran simbólicamente su pertenencia al mundo social y ser capaces de asumir las responsabilidades que este implica. En algunos casos se trataba de mostrar la capacidad de reproducir una familia, de mantener un cultivo o de hacer la guerra.

El matrimonio y la alianza productiva producen a la persona en diversos grupos. Por ejemplo, en muchas sociedades campesinas el ingreso a la vida familiar y a la capacidad de producción agrícola son las que otorgan derechos al sujeto; es su capacidad de ser responsable por otro y por la propia comunidad. De ahí la importancia de la familia y de las alianzas matrimoniales, pues implican simbólicamente la responsabilidad adquirida por los sujetos frente al otro-pareja, frente a los hijos, frente a la producción económica y frente a la comunidad misma. Por ejemplo, para algunos campesinos alto-andinos el bautismo católico es un rito de pasaje de gran importancia, pues es la primera

práctica ritual realizada a los seres humanos. A través de este rito, el sujeto empieza a ser introducido a la sociedad. Sin embargo, resulta ser solamente un momento de su larga introducción para convertirse en un ser total reconocido en la comunidad: el sujeto ganará la plena categoría de persona solo cuando forme una pareja (la persona no es una cualidad ganada al nacer), cuando reafirme la posición social y muestre su posibilidad productiva y reproductiva:

El individuo como ser social vale poco fuera de los lazos de parentesco y solo es plenamente reconocido en tanto forma parte de una relación de pareja que genera una familia nuclear. La persona social está, pues, más del lado de la pareja que del individuo. Sin embargo, el sistema da cabida para que el individuo se realice como tal (los pequeños andan sueltos, el vagabundeo solitario es visto como normal), aunque no al punto de alentarle a sobrepasar los lazos familiares, los mismos que lo definen como ser social, como persona [...]. Solo es hombre o mujer pleno quien ha demostrado ser padre o madre, además de saber trabajar. En consecuencia, el niño no es considerado como una persona cabal; un adulto “suelto” –*wakcha*– tampoco [...]; quien no logre tener pareja será considerado como un ser incompleto, más cercano a los tenebrosos gentiles, aquellos sobrevivientes del mundo pasado y que ahora moran las profundidades de la tierra y que solo emergen en las noches de luna. (Ortiz 2001: 184-185)

Un proceso similar ocurre entre los Huni Kuin de la amazonía peruana. Se reconoce en el sujeto viviente la humanidad o a los seres divinos su existencia, pero lo que hace que alguien pueda ser considerado persona no es la mera vida biológica o el carácter divino, sino la posibilidad del matrimonio; en otras palabras, la posibilidad de adquirir derechos (y responsabilidades). He ahí entonces la diferencia entre el humano-persona, o el que puede convertirse en tal, y los espíritus y la divinidad. Estos últimos se constituyen en su ser-sagrado; por lo tanto su ser no reside en el ser-social, no reside en la responsabilidad que implica su nombre, no tienen derechos-como-ser-social ni deberes y, por lo tanto, no atraviesan los ritos que simbolizan la adquisición de ese estatus, como el matrimonio.

Hemos preguntado a los Huni Kuin para saber si piensan que los *hiri* tenían forma humana. La pregunta nos fue devuelta, tal como hacen con



frecuencia. El problema no es este. Los *hiri* no eran humanos porque no había entre ellos la división *Inu/Dua/Inani/Banu* ni tampoco tenían reglas para el matrimonio. El paso al estado de ser humano se determina a partir de la noción de reciprocidad de las dos mitades con relación al matrimonio y al intercambio. (Deshayes y Keifenheim 2003: 65)

Aquello resulta importante, pues demuestra que la persona excede lo biológico y la reproducción sexual, y que son los procedimientos culturales y los ritos dispuestos por los aparatos sociales, políticos y religiosos de los diversos sistemas los que producen a las personas. En efecto, en esta misma línea, Godelier señala que además de la noción biológica de reproducción de la vida entre los Baruya de Papúa Nueva Guinea, existe también la categoría de “productores de hombres”, que son quienes poseen el *kawaimatnie*: un poder procreador de personas fuera del vientre de las mujeres. Se trata, precisamente, de la capacidad de producir personas; y son a estos productores a los que se les adjudica la posesión del *kawaimatnie* (lo que se constituye como una distinción entre linajes) y forman parte del grupo que tiene el control político en esa sociedad.

¿Qué es un *kwaimatnie*? La palabra se compone de *kwala*: hombre y de *yimantia*: levantar la piel, aumentar, crecer. Del mismo radical proviene la palabra *nymatnie*, que en primer lugar significa feto, pero también aprendiz de chamán, novicio. Un *kwaimatnie* es en consecuencia un objeto que hace aumentar la piel de los muchachos, que alarga su cuerpo y los transforma en hombres, y al mismo tiempo es también el medio sobrenatural que posee un linaje para producir hombres fuera del vientre de las mujeres. Es el portador del poder procreador de los hombres aislados, que actúan unos sobre otros y hacen una tras otra nuevas generaciones. (Godelier 1986: 111)

Producir hombres-personas fuera del vientre de la madre refuerza la idea: la persona no es una categoría biológica. Sin embargo, sucede muchas veces que los procesos de cambios del cuerpo están asociados a momentos rituales de transformación o adquisición del estatus de persona. En este sentido hay que considerar que para muchas sociedades tradicionales los sujetos se convierten en personas atravesando

paulatinamente ciertos procesos vitales que son significados en ritos de paso. La etnografía muestra muchos de estos procesos, algunos de ellos asociados a transformaciones del cuerpo y cambios en las etapas vitales vinculados a movilizaciones de estatus y obligaciones. Estos ritos pretenden probar y mostrar socialmente las nuevas capacidades de los sujetos, sus límites y sus cambios, recordar sus redes y alianzas, los cuales permiten que el sujeto adquiriera un nombre. Godelier (1986) sostiene, también respecto de su largo trabajo de campo entre los Baruya, que los pequeños deben ser socializados de manera gradual para que estos, ante su comunidad, se vayan completando lentamente hasta lograr adquirir la categoría de persona:

Al nacer, un hombre es un bebé, *bwaranie*, que es llevado por su madre en una redecilla y alimentado con su seno. No recibe nombre alguno antes de alcanzar la edad de doce a quince meses, cuando anda y tiene sus primeros dientes. Hasta ese entonces la madre debe ocultar el rostro del niño a su marido [...]. Cuando *bwaranie* parece tener posibilidades de sobrevivir, el linaje de su padre le hace regalos al linaje de su madre y entonces el niño recibe un primer nombre que llevará hasta su iniciación. Entonces se convierte en un *keimale* (muchacho) y a partir de los seis o siete años en un *keimalenange* (literalmente gran muchacho) [...]. Al llegar a la edad de los nueve años, un hombre vendrá a buscar al muchacho y lo encerrará en su casa junto con todos los muchachos de su misma edad [...]. Este hombre es el maestro de las primeras ceremonias de iniciación (él les va a hacer *muka*) [...]. Al término de las ceremonias, [...] en el curso de las cuales el responsable de esta primera iniciación les perfora la nariz, el *muka* se convertirá en un *yiveumbwaye* durante tres o cuatro años y en lo sucesivo vivirán en la casa de los hombres *lakwalanga* [...]. Durante muchos meses no tendrá el derecho a hablar ante sus mayores, que se burlan de él, le insultan, le humillan [...]. Una vez que se convierte en *muka* no podrá pronunciar ni su propio nombre ni el de sus co-iniciados [...]. (Godelier 1986: 47-50)

El nombre debe ganarse, y el nombre, recordemos, es el símbolo de la persona. Pero como ser-persona es algo que debe ganarse y no todos los vivientes humanos son reconocidos como tales, es necesario establecer marcas para mostrar la diferencia y saber quién es persona y quién no lo es. El cuerpo resulta entonces un campo fundamental, es muchas veces el espacio de estas marcas, pues si bien la Persona es una

categoría abstracta, el sujeto que adquiere este estatus debe mostrarlo ante los demás, para que sepan cuáles son sus derechos y diferenciarse del resto. Así, los tatuajes, las pinturas, los cortes en la piel, cicatrices rituales, aros, deformaciones corporales, vestimenta, ornamentos, etcétera, han marcado el cuerpo del sujeto, lo han adornado y le han dado los signos exteriores de aquel que es una persona o han marcado el cuerpo de aquél que está en proceso de convertirse en tal.

En diversas sociedades amerindias, por ejemplo, el cuerpo debía ser adornado con pinturas, dibujos sobre la piel y diferentes ornamentos ceremoniales, para poder distinguir qué cara o *qué rostro es humano o no* y por lo tanto, pautar las formas en que los hombres se relacionan entre sí. En este sentido, la persona como categoría adquirida requiere ser mostrada como tal para ser recordada y reconocida. Al respecto, Susnik señala lo siguiente a través de su estudio comparativo:

Las perforaciones faciales caracterizan también a los hombres Masko-Arawak, grupo sub-andino Campa; hasta la edad de 16 años, los varones eran sujetos al proceso de tales perforaciones y solamente un hombre que pasó por dichas alteraciones adquirirá el derecho socio-masculino de aplicarse la pintura corporal ceremonial [...]. Los Yuruma-Tupí y los Shipaya-Tupí del Medio R. Xingu, manifiestan una pintura muy decorativa, aplicada al cuerpo y a los objetos utilitarios manufacturados; la abierta tendencia ornamentalista especialmente de los Shipaya es probablemente el reflejo del antiguo estilo estético del Arto R. Xingy. El cuerpo es conceptualizado como una “superficie” que debe identificarse para corresponder a la “persona humana” del individuo [...]. En el área del Noroeste amazónico, la pintura corporal manifiesta otras características no solo por los diseños geométricos elaborados, sino también por su valoración conceptual. A falta de la práctica de tatuaje, “la piel humana” es identificadora de la “persona social”, expresiva psico-emocionalmente y también avaladora mágico-protectiva. Entre los Cubeo-Tucano, a la criatura recién nacida y trasladada de la choza del parto a la maloca comunal, se le pintaba la cara con manchas rojas con Bixa Orellana a manera de “jaguar”, protector mítico de la casa comunal, adquiriendo así el “status humano”; después de un tiempo, el abuelo paterno aplica a la criatura la pintura azul-oscura de Genipa para sacarle “la piel fetal” e incorporarla a la comunidad social de “personas” que componen la maloca. (Susnik 1995: 24-45)

La persona, entonces, se va configurando en tal a través de diversos procesos. La vida de un viviente humano requiere de varios pasos para convertirse en la vida de una persona, si es que en algún momento llega a serlo. El cuerpo va siendo cargado de una constitución particular, de un modo-de-ser que es diferente de la estructura biológica, y es su separación lo que lo convierte en persona. Esa forma de diferenciación que habíamos visto en la idea de la ceremonia ritual como espacio de separación del individuo de la comunidad, se muestra análoga a la separación de la vida-del-viviente y la vida-de-la-persona. El cuerpo físico, portador de la vida-viviente-biológica, requiere distinguirse de la vida-de-la-persona.

En su etnografía sobre los indios *canacos* de la Melanesia, Maurice Leenhardt (1984) describe cómo en dicha sociedad se va creando la noción de persona a través de dos términos nativos que hacen alusión a la corporeidad física que distingue al viviente humano que actúa y las formas de comportamiento individuales (que muestran el índice de identificación de la persona), a saber, *kamo* y *do kamo*. Para los canacos, señala Leenhardt, el cuerpo es concebido como un soporte o sostén que se diferencia del resto de cosas y seres existentes gracias al *kamo*, que es la materia viva que permite saber quién es un ser humano. Pero debe quedar clara esta idea: el reconocimiento del viviente (“el que vive”) resulta un proceso anterior al de ser-persona. Se reconoce entonces, entre los canacos de Melanesia un tipo de vida humana, la vida del viviente, que es diferente en forma y estructura a la vida de la persona:

El canaco tiene una noción técnica del cuerpo: es un sostén. ¿Qué es lo que soporta? [...]: soporta el *kamo*, o sea el pronombre *ka*, “el que”, y *mo*, viviente, “el que vive” [...]. *Kamo* corresponde a un predicado que indica la vida, pero que no implica contorno ni naturaleza. Animal, vegetal, personaje mítico, si son revestidos de cierta humanidad por las circunstancias, pueden ser considerados *kamo*, lo mismo que el hombre [...]. El *kamo* es un personaje vivo que se reconoce menos por su contorno de hombre que por su forma o, podríamos decir, por su “aire de humanidad” [...]. Lo humano sobrepasa así todas las representaciones físicas del hombre [...]. Es un conjunto viviente lo que él expresa con la palabra *kamo*. Si por ventura el canaco encuentra a un hombre que actúa de manera inhumana, declarará: “no es un *kamo*” [...]: “no es un

hombre.”[...] Este ser, representado a través de la palabra, el melanesio no lo conoce sino por su forma de humanidad y lo llama *kamo*, el viviente [...]. (Leenhardt 1984: 18)

La noción de viviente humano, basada en el *kamo*, se sostiene en la noción de soporte del cuerpo, es decir del reconocimiento de una existencia viviente; el *kamo* permite identificar a quienes no son seres humanos vivientes y a quién es humano, y designarlo con ese término. Esta designación se da a través de formas de comportamiento que permiten pautar relaciones de los distintos actores sociales, pero esto no es suficiente, por ello, el concepto de *kamo* se complementa, en el momento de determinar quién es *persona*, a través de un término específico que designa la individualidad del sujeto, su nombre, su elemento de distinción y reconocimiento. La noción de *kamo* se complementa entonces con la expresión *go do kamo*, que quiere decir “soy una verdadera persona”:

La persona melanesia no procede por lo tanto, solo de lo afectivo individual, o de la sociedad, o del pensamiento, mítico, o no, sino que se manifiesta a través de todos ellos. Tiene necesidad de todos para adquirir consistencia. Es participativa, y constituye una realidad humana que el canaco ha presentado al designarla con el pronombre “el él” y al darle el cuerpo como soporte [...]. La persona manifiesta la relación entre estos dos elementos; se afirma entre estos dos polos: el de la individuación y el de la realidad humana, de la que proceden las participaciones. Ella es la relación de comunidad misma, temporalizada e individualizada y en ella cobija la unidad de los dos elementos de individuación y de comunión [...]. Después de haber franqueado las etapas de la individuación, la palabra *kamo* ya no basta y se explica afirmándose: *go do kamo* = soy verdadera persona. (Leenhardt 1984: 69-72)

Todo lo anterior nos vuelve a la idea inicial y que, como hemos visto, resulta un tema que ha aparecido de manera recurrente en la etnografía: la vida de la persona no es la misma que la vida del viviente humano. Esto debe quedar claro como una disposición teórica de principio: en las sociedades tradicionales resulta evidente que un asunto es la vida de los vivientes (animales, plantas, seres de la naturaleza, vivientes humanos), y otra cosa la vida de la Persona. Incluso hay que

reconocer que hubo seres vivientes que, con “forma humana” no eran siquiera considerados vivientes humanos, sino simplemente vivientes, más cercanos a los animales; y otros que, siendo reconocidos como vivientes humanos, no eran considerados Personas. Los esclavos, los bárbaros, los animales-humanos (Blanchard y otros 2002: 63-71), seres que incluso con forma humana eran considerados animales, muy lejos de la propia humanidad, y más lejos aún del estatus de persona.

De esta manera, diversas sociedades humanas han construido la distinción de principio y disponen a la Persona en un horizonte de diferenciación y reconocimiento de derechos en su espacio concreto. Agamben encuentra esta distinción incluso entre los griegos y muestra la continuidad teórica de dicha diferenciación, a pesar de ser sociedades tan distantes, geográfica y temporalmente, a las que describen los etnógrafos contemporáneos:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos por la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoe*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses), y *bios*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo. (Agamben 2003: 9)

¿Cuál es la cualidad del *bios* al que se refiere Agamben?, ¿cómo se ha constituido esa vida distinta, diferente, individual?, ¿cuál es la condición de existencia de la vida de la persona bajo esta estructura? Pues está claro que a través de la mediación de la cultura, del campo procedimental de los ritos, de las ceremonias religiosas y posteriormente de la discursividad erudita del derecho y la teología. Hay que buscar en esas estructuras-estructuradas que componen la historia (Bourdieu 1991) el horizonte de formación de la Persona “actual” y la historia de su finitud. Una cosa hasta aquí queda constatada, que la vida biológica del viviente humano era claramente diferente de la vida de la persona.

## LOS DISPOSITIVOS TEOLÓGICOS QUE PRODUCEN PERSONAS

Las sociedades tradicionales no occidentales no son las únicas que han construido categorías de persona o mecanismos de acceso a dicho estatus. En las sociedades occidentales contemporáneas se han producido también enfoques sobre la persona y se han construido, además, discursos que determinan su existencia o marcan su situación en el aparato social. En la modernidad clásica (Foucault 1999) estos aparatos estuvieron dispuestos, en gran medida, por la formalidad del discurso teológico cristiano y asentado en las codificaciones de los aparatos jurídicos formales. Aunque se asume, muchas veces, que es el derecho (y lo jurídico en general) quien tiene el monopolio de la categoría persona, resulta evidente, tras la revisión etnográfica, que esto no es así, y que lo jurídico es uno, de varios campos, que ha construido definiciones de la persona y que ha asumido posición sobre la vida.

Lo mismo sucede con las teologías. Incluso se puede indicar que los dispositivos jurídicos estuvieron muchas veces bajo la situación en que la teología hegemónica determinaba la constitución de los discursos y mandatos morales. Así, en occidente, la Iglesia Católica ha tenido gran influjo en esta producción de discursos y ha tenido un peso importante en la construcción de la persona. En efecto, en la modernidad tardía, este concepto está mediado sustancialmente por la mirada de la teología cristiana. Reconozcamos entonces la contingencia de las nociones de persona y que la nuestra tiene características particulares.

Nuestra noción de persona humana es fundamentalmente una noción cristiana [...]. El paso de la noción de persona, hombre revestido de un estado, a la noción de hombre sin más, a la de persona humana [...] se plantea como la de la unidad de la persona, la unidad de la iglesia y la unidad de Dios [...]. Es a partir de la noción de uno cuando se crea la noción de persona, creo que en relación con las personas divinas, pero también y al mismo tiempo, a propósito de la persona humana, sustancia y forma, cuerpo y alma, conciencia y acto. (Mauss 1971: 329)

De este modo, es importante reconocer que en las teologías clásicas la vida de la Persona no constituye un asunto biológico, sino un hecho espiritual. Se trata del espíritu encarnado en un cuerpo. Una suerte de espiritualización de la naturaleza, que en ese mecanismo la *desbiologiza* y la carga de un componente sagrado-teológico, que soporta sus dispositivos de existencia en una naturaleza distinta a la biológica. El cuerpo sacralizado constituye un discurso fundamental en estas miradas, pues se convierte en la evidencia de la existencia del espíritu. Pero no se trata de cualquier vida, no es la simple vida del viviente la que está cargada del espíritu de Dios, sino la vida del ser particular que representa su encarnación, imagen y semejanza. En amplio sentido, se trata de la vida de la persona.

Dicha saturación de lo espiritual en el discurso de la vida de la persona no es una situación sin sentido, constituyó el dispositivo central de control de la política hacedora de personas y su contenido ritual, y también un mecanismo de control sobre la biología-naturaleza, sobre la ciencia que parecía –para un gran sector de la Iglesia hegemónica clásica- un discurso subversivo en sus primeros esbozos.

[...] parece que todas las manifestaciones de la naturaleza espiritual del hombre llevan, siguiendo las indicaciones de su origen, a una demostración de la inmanencia real del espíritu y del componente espiritual del hombre. El hombre no podría mostrar el componente espiritual de su naturaleza si no fuera él mismo, en cierta manera, un espíritu. (Wojtyła 1982: 211)

Durante siglos, para la teología dominante del cristianismo occidental quedó claro que las personas, los *verdaderos vivientes humanos*, eran aquellos que tenían espíritu; ser persona implicaba la dación divina de un espíritu encarnado. El “alma” que algunos seres humanos vivientes poseían, determinaba su ser persona o su potencialidad. Así, se podía clasificar a los seres vivientes según si estos tenían alma o no. Y en efecto, había seres vivientes humanos que “no tenían alma” y por lo tanto estaban más cerca a las bestias que a los hombres; y otros que siendo hombres, al no tener alma eran considerados menos que proto-humanos irresponsables con capacidades limitadas y sin derechos.



Entre otros ejemplos, la discusión de Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda a mediados del siglo XVI ilustra la idea, pues se discutía, *grosso modo*, si los indios del Nuevo Mundo “eran o no seres humanos”, “si tenían alma o no” (Marzal 1989). En efecto, aquí el asunto resulta claro, quienes tenían alma eran personas o tenían la posibilidad de serlo, eran seres humanos por la gracia sagrada de Dios y podían ser personas. Pero había quienes no tenían alma y, por ende, su vida no implicaba un espíritu, sino simplemente una vida viviente (*zoe*).

En el aparato discursivo de la Iglesia Católica clásica la *intuición del corazón* y la *luz natural* son símbolos de un principio constitutivo, pues se sostiene que “fuimos creados a imagen y semejanza de Dios” (Vergues 1980, Morandé 1994, Martínez de Pisón 1997, Argarate 1997). En este sentido, se ha señalado que como creación divina nuestra función se basa en brindar el cuerpo a quien nos creó, para que “el espíritu” se exprese en el mundo; tal vínculo entre creador y creado se consolida con la llegada de Jesucristo, el hijo de Dios, a la tierra. Se indica entonces que tras enviar a Jesús para que muera por los hombres, Dios reveló el misterio de su amor a la humanidad, consolidando su presencia en el mundo:

El misterio del hombre no se aclara de verdad, sino en el misterio del Verbo encarnado, puesto que, como enseña San Pablo, Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, Cristo, el nuevo Adán, imagen de Dios invisible. En virtud de la encarnación Cristo se ha unido, en cierto sentido, a cada hombre [...]. El mismo espíritu de Aquel que lo resucitó de entre los muertos habita entre nosotros, de modo que, hijos de Dios en el Hijo, podemos clamar Abba Padre. Todo esto es válido no sólo para los que creen en Cristo, sino para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de un modo invisible (cfr. GS 22). En este contexto, la pregunta acerca del carácter personal de la vida humana se juega en nuestra relación con el misterio del amor de Cristo [...]. El hecho de que la palabra pueda ser visible en nuestra carne nos remite al concepto fundamental de la antropología cristiana, tomado de la afirmación del Génesis, según el cual el hombre, criatura de Dios, ha sido hecho a imagen de su creador.[...] puede comprenderse que el máximo bien para el hombre sea prestar su carne, su humanidad, su creaturidad, para que el Verbo se haga visible y de esta manera pueda difundir su

destino con el de quien ya ha sido constituido en el primogénito de la nueva creación. (Morandé 1994: 124-127)

Por otro lado, para una gran parte de la teología cristiana de la modernidad temprana, la racionalidad de la persona está hecha a imagen y semejanza de Dios y la base de todo ser racional es la espiritualidad. Es decir, se reconoce que la Persona implica un estatuto de racionalidad, asociada en realidad a los deberes que esta tiene que cumplir en el aparato social y a los derechos que estos deberes le implican. Pero queda también producida una atadura, pues la racionalidad está atada a la espiritualidad: se es persona si se es racional, se es racional si se tiene espíritu, se tiene espíritu solo si se tiene la gracia de Dios. Y como hemos indicado, durante siglos fue muy claro que hubo seres vivientes con forma humana que no eran considerados racionales, por lo tanto, no tenían derechos, por ende, no eran personas y no tenían espíritu (los “salvajes”, los “indios”, los “esclavos”, los “bárbaros”, los “negros”, los “orientales”, los “no cristianos”, los “infeles”, las “mujeres”, etcétera) y para ello no era necesario un examen biomédico o un “examen de espíritu”.

[...] el ser imagen [de Dios] le viene a esa parte racional en cuanto ordena y domina a la irracional. Así se manifiesta ya aquí la comprensión funcional de la imagen. En otras palabras, la imagen divina en el hombre más que situarse en una parte determinada del hombre se vincula a la función regente del hombre y su parte racional. Así como Dios rige el universo, de esta manera el hombre debe hacerlo con el mundo [...] la imagen divina es el reflejo de Dios en el hombre y, a través de él, en el mundo [...]. Así la imagen que Dios ha depositado misteriosamente en el corazón del hombre, resulta ser el motor del universo, la *dynamis* que lo guía a su realización plena en Dios [...]. (Argarate 1997: 207-212)

La persona radica, para estas miradas, en la espiritualidad y libertad que pautan el carácter moral de sus acciones (Wojtyła 1982, Franquet 1996). La libertad del hombre revela su *trascendencia vertical*, que señala que el sujeto se muestra como persona a través de las acciones que realiza, pues en estas se revela el espíritu que autogobierna y autoposee a los hombres:

Ahora consideramos al hombre en cuanto persona, y fundamentalmente en su actuación, en acción. Aparece entonces en el campo de nuestra experiencia integral como alguien material, corpóreo, pero al mismo tiempo sabemos que la unidad personal de este alguien material está determinada por el espíritu, por su naturaleza espiritual y su vida espiritual [...] conocemos el alma humana en cuanto principio que sirve de base a la unidad del ser y la vida de una persona concreta. Deducimos la existencia del alma y su naturaleza espiritual a partir de los efectos que exigen una razón suficiente, es decir, una causa proporcionada. Desde esta perspectiva, es evidente que no puede darse una experiencia directa del alma. Sin embargo, las personas piensan y hablan muchas veces del alma como si fuera algo de lo que han tenido experiencia. Pero en realidad el contenido de lo que quieren decir al hablar de la “experiencia del alma” está formado por todo aquello que en nuestros análisis anteriores se atribuía a la trascendencia de la persona en acción, es decir, a la obligación, responsabilidad, veracidad, autodeterminación y conciencia [...]. (Wojtyła 1982: 215-217)

Persona es entonces el “ser libre”, y su libertad implica “responsabilidad, veracidad, autodeterminación y conciencia”. Su trascendencia, basada en la espiritualidad, propicia el autogobierno del sujeto, a través de quien se revela Dios. Es en este sentido que la acción es definida como el campo de la realización humana, incluso en el reconocimiento de lo corpóreo. Y es de este modo, que la persona no es receptor de los valores *per se*, sino que ella misma los constituye en sus acciones, “es correlativa a la verdad y al bien”.

La distinción alguien-algo comporta que la persona no es reducible a un ente meramente corpóreo, ni siquiera a un ente meramente animado: lo específico del hombre radica en su espiritualidad, en su libertad [...]. Lo específico de la persona se cifra en la racionalidad y en la autodeterminación. La verdad y el bien no sólo son específicos de la persona y están radicados en ella, sino que son correlativos. La persona, para Wojtyła, no es el supuesto de la acción, sino el “quien” desvelado en ella: la autodeterminación manifiesta el autodomínio y la inalienabilidad, o dicho de otro modo, el carácter libre de la persona que dice acerca de sí misma y es dueña de sí (autoposesión) [...]. La autodeterminación implica que la persona determina sus propios fines en la medida en que la autodeterminación tiene que ver con la verdad. Ese tener que ver con la verdad de la autodeterminación es medida de la correlación bien-persona y esa medida es éticamente normativa. (Franquet 1996: 119-121)

Estas características, estos “dones-gracias” que hacen a una persona, están plasmadas en ritos que permiten el reconocimiento del espíritu de Dios encarnado. Sacramentos dispuestos en el escenario ritual que escenifican los pasos del sujeto en su relación con Dios y en su ser-persona; desde el bautismo al matrimonio, se trata de ritos que confirman esta disposición. Pero los elementos que configuran a una persona, hasta aquí, están constituidos por valores morales, principios ligados a la espiritualidad trascendente, a una revelación teológicamente sustentada y descrita. Los elementos que configuran su existencia: la racionalidad, la libertad, la moralidad, la espiritualidad, resultan categorías abstractas, diferentes de lo biológico. En esta primera mirada podría decirse que, para estas teologías, la vida-de-la-persona es también diferente a la vida-del-viviente-biológico.

Pero las cosas han cambiado, y con el tiempo *el espíritu ha tenido que penetrar las estructuras biológicas*. Para algunas teologías contemporáneas, ligadas al mandato oficial de la Iglesia Católica, se es persona desde el momento de la concepción (unión del gameto masculino con el femenino) puesto que materia y espíritu formarían una unidad indisoluble. En este sentido, el concepto de persona es una categoría que manifiesta que el cuerpo (consistencia biológica celular) existe en tanto tiene espíritu. En otras palabras, si bien la espiritualidad de la persona se revelaría en sus acciones, caracterizadas por ser morales (Wojtyła 1982), se ha convenido que la unión celular del espermatozoide con el óvulo generaría una nueva persona, en tanto ésta es considerada como una posibilidad de ser espiritual, racional y trascendental. Es decir, estas teologías han otorgado al cigoto una *personidad*:

Desde un punto de vista antropológico el cigoto no es simplemente algo, un plasma germinal, sino que es alguien, un *novum humanum*, fruto de una relación interpersonal. Por ello la fecundación biológica de un óvulo femenino por un espermatozoide masculino es una “concepción” y el concebido es ya una personidad propia original, constituyente y subsistente. Responde a la pregunta ¿quién es? Es un nuevo miembro de la familia humana con dignidad al que se debe reconocer su identidad genealógica con un nombre propio [...]. No se trata de la génesis del soma (cuerpo) y posteriormente de la psique (alma). Se da una única

hominización, surgida de y en la concepción del cigoto, donde coexisten el organismo somático germinal e intrínsecamente unido a él, el elemento psíquico, radical y primigenio, provisto de notas estructurales, que, aunque no son estrictamente sensación, intelección y volición, son más radicales y generadoras de ellas [...]. En términos filosóficos el cigoto o embrión es una sustantividad viva potencialmente sintiente e inteligente, que por lo tanto puede y debe ser considerado ser humano individual y personal, en cuanto personeidad con potencialidad de personalidad. La personeidad se es y es siempre la misma, formando la “mismidad”, o sea la “identidad” de la persona, como núcleo a partir del cual se desarrolla la personalidad en cuanto proceso psico-orgánico de formación de la personalidad. (Manzanera 1996: 112-114)

Con la noción de personeidad (posibilidad o potencialidad de la persona en tanto realidad biológica y espiritual) como constitutivo de la persona, la teología se alejó de la definición boeciana que señala que persona es un ser de naturaleza racional (Souffez 1987, Manzanera 1996). Tal giro logró que el derecho canónico “otorgue una unidad a la persona a lo largo de su vida”. Por lo tanto, el estatus de persona no se adquiere a través de diversos rituales o prácticas, sino que se nacería siendo persona (puesto que de algún modo se trataría de una dación divina incluso en el ser biológico): “[...] en el derecho canónico clásico [...] aunque se contemple una división de las edades [...] existe una unidad de la persona, desde su nacimiento hasta su muerte” (Souffez 1987: 48). Esta unidad implicaría la penetración teórica del espíritu en las estructuras biológicas de formación del sujeto desde el “momento mismo de su existencia primigenia”:

El Presidente del Pontificio Consejo para la Familia, Cardenal Ennio Antonelli, explicó que la Iglesia se opone al aborto porque no hay razones para considerar que el embrión humano no es persona [...]. (Aciprensa 2009)

¿Qué significa esto? Pues que se construye una mirada “teológica-biológica”. Se suspende esa separación que parece una constatación evidente en las sociedades clásicas, en donde la vida-del-viviente-humano es diferente a la-vida-de-la-persona. Se asume la ecuación entre estas categorías, y al gestarla se ubica al espíritu en la “profundidad”

de la biología, en el punto de partida de la vida-del-viviente-humano. Ya no serían los signos exteriores de la cristiandad medieval los que permitirían identificar quién tiene alma o no, y todo viviente humano sería, *per se*, una persona desde su existencia biológica.

La persona, entonces, está marcada en las teologías católicas clásicas por elementos que ya aparecían en las sociedades no occidentales; elementos comunes como la responsabilidad y la obligación (persona es quien tiene derechos). Pero aparecen también en aquel discurso elementos como la determinación, la autodeterminación y la conciencia. Estos valores no son constitutivos de la estructura del cuerpo-factum ni de la biología, sino del sujeto “digno” y “responsable”, del sujeto de “valor humano trascendente”. En este contexto, la pregunta es: si es que para la mirada conservadora del catolicismo contemporáneo la persona es una constitución del espíritu, una dación divina, una disposición de Dios, ¿por qué es que se busca situar aquella en el campo biológico de la vida del viviente humano?, ¿cuál es el vínculo que permite establecer la conexión teórica y práctica entre lo biológico factual y lo teológico divino?, ¿qué complejos mecanismos se construyeron para permitir esa penetración? El problema reside en la biologización del debate sobre la vida, en la ecuación entre la vida del viviente humano y la vida de la persona. Y, ocurrió que a mediados del siglo pasado, por primera vez, un supuesto hecho biológico determinaba la vida de la persona.

El problema es que, si una teología determina la persona como dación divina-espiritual, se reconoce su exterioridad, su no constitutividad *per se* respecto del viviente, pero al acercarse al discurso de lo natural-biológico la pregunta “¿en qué momento se es un viviente humano?” se imbrica indefectiblemente para poder responder sobre la vida de la persona. ¿A qué se debió esa ecuación?, ¿a qué se debió el acercamiento de lo biológico y lo teológico? Esto permite la segunda constatación: que no es una disposición trascendente, no es una disposición de principio la que gestó este campo, y es más bien sobre la movilización de la política de la vida que gran parte de la Iglesia Católica empieza su cercanía formal a los discursos de la ciencia médica y de la biología (y esta es una situación de mediados del siglo anterior).

## LA PERSONA EN LA MÁQUINA JURÍDICA

La persona aparece en el campo de la cultura de las sociedades tradicionales, en el mundo de la teología cristiana, y aparece también en las categorías jurídicas formales, que como podemos ver ahora con más claridad, no son ni la única forma ni el último estadio de su estructura. Pero la diferenciación que en las sociedades clásicas se hacía entre la vida del viviente humano y la vida de la persona, parece entrar en discusión en las formas de la legislación de la modernidad tardía, en donde parecen confundirse entre sí.

Y es que el derecho no es un dispositivo aséptico, sino que representa muchas veces la “costumbre” del tiempo. Se trata de un campo cambiante y en cuya maquinaria se van escenificando las tensiones sociales. El concepto de persona en este terreno no escapa a dichas tensiones y, por supuesto, que esté dispuesto en la máquina jurídica no quiere decir que esté separado de los debates de la teología, de la ciencia formal, de la biología o de los valores sociales y de los dispositivos de poder.

González de Cancino (1986) ha resumido, en gran medida, el debate jurídico en torno a la noción de persona en el derecho romano. Al respecto, ha señalado que resulta inexacto considerar que para los romanos la noción de persona se sostenía sobre la distinción entre esclavos y ciudadanos, porque se estaría poniendo el énfasis en problemas relativos a la ciudadanía y la libertad y no a tópicos referentes a cómo categorizar los atributos que constituyen a la persona. Asimismo, al referirse a la perspectiva que señala que los juristas romanos consideraban que persona era todo aquel sujeto con capacidad de desempeñar una vida jurídica, plantea que tal acepción no puede ser sostenida porque quienes no estaban supeditados a adquirir *mortis causa* no eran considerados, necesariamente, personas (González de Cancino 1986). Ante tales dificultades, González de Cancino plantea volver a las fuentes romanas para señalar que el concepto de persona no implica tener la capacidad de obligar y verse en la obligación de transmitir bienes o materias propias

del derecho privado. En su interpretación señala que la categoría de persona se adquiere a la par de la calidad de *homo*:

La calidad de persona se adquiere a la par con la calidad de *homo* [...]; el ingreso a la comunidad ciudadana y a las instituciones propias del *ius civile*, está, de hecho en muchas ocasiones, mediatizada por el *pater*. Esto nos recuerda el poder soberano de y el carácter político precívico de la familia. Así, los esclavos mediante la manumisión, siempre y cuando ella se ajuste a las condiciones establecidas por el derecho, alcanzan la calidad de ciudadanos, y los *alieni iuris* libres, mediante emancipación, obtienen la capacidad civil (aquí nos interesa la emancipación de la vida del *pater*). Borradas en nuestro derecho las profundas diferencias entre ciudadanos y extranjeros -abstracción hecha de la participación en los mecanismos del poder político- y centralizada la *potestas* pública en el Estado, en detrimento de grupos menores como la familia; los seres humanos, desde el comienzo de la existencia alcanzan a la par la categoría de personas y de ciudadanos aunque el ejercicio de los derechos propios de la segunda cualidad se posponga hasta la mayoría de edad. (González de Cancino 2003: 50)

La perspectiva que asume González de Cancino para definir qué o quién era persona para los juristas romanos, refleja el carácter inacabado del debate y la contingencia de los diversos códigos al respecto. En este sentido, por ejemplo el Código Civil Peruano, en su artículo primero, distingue tres categorías jurídicas que se interrelacionan: persona, concebido (*conceptus*) y sujeto de derecho. Esta clasificación señala que el concebido y la persona son sujetos de derecho, mientras que persona es todo aquel sujeto que por el hecho de nacer vivo tiene deberes y obligaciones antes los demás sujetos, ya fuere como persona natural o persona jurídica (Rubio 1992, Espinoza 2004).

En este Código la persona humana es el sujeto humano que tiene derechos desde su nacimiento. Es decir, se equipara al hecho de nacer vivo. Pero, además, se indica que la vida humana comienza con la concepción, por lo tanto, el concebido es un sujeto de derecho. Hay una sofisticación del debate sobre cuándo se empieza a ser persona y se construyen tipos que anteceden al nacimiento para penetrar las estructuras biológicas anteriores. Pero lo importante, más allá de la nomenclatura erudita, es que se debate en torno a lo biológico de ser persona.



*Artículo 1- La persona humana es sujeto de derecho desde su nacimiento. La vida humana comienza con la concepción. El concebido es sujeto de derecho para todo cuanto le favorece. La atribución de derechos patrimoniales está condicionada a que nazca vivo.*

El sentido de este artículo es decir que el ser humano es sujeto de derechos desde la concepción hasta la muerte. En este lapso el sujeto de derecho lo es de dos maneras: como concebido, entre la concepción y el nacimiento, y como persona, desde el nacimiento hasta la muerte. Es decir, el sujeto de derecho es un género que, en relación a los seres humanos, contiene dos especies: el concebido y la persona [...]. Podemos, así, darnos cuenta que en el primer párrafo hay una inversión de redacción. En realidad lo que quiere decir es que el sujeto de derecho es persona desde su nacimiento (pues antes es concebido) [...]. El artículo contiene cuatro normas que podemos enunciar de la siguiente manera: [a] La persona humana es sujeto de derecho desde su nacimiento (como hemos dicho, esto debe entenderse como “el sujeto de derecho de la persona desde su nacimiento”). [b] La vida comienza con la concepción. [c] El concebido es sujeto de derecho para todo cuanto le favorece. [d] Si se trata de derechos patrimoniales, el concebido solo los recibe si nace vivo. (Rubio 1992: 17-18)

Reitero que la denominación “sujeto de derecho”, se refiere, siempre –exclusiva y excluyentemente– a la vida humana, cualquiera sea su modalidad, ya sea el ser humano en formación antes de su nacimiento, o una vez nacido, como ser ontológicamente libre u organizado colectivamente [...]. Queda superada de esta manera, aquella posición que consideraba como idénticos los términos “persona” y “sujeto de derecho”, por cuanto el primero forma parte del segundo [...]. La categoría jurídica de “persona” se refiere, única y exclusivamente, al centro de imputación de derechos y deberes [...]. (Espinoza 2004: 33-45)

El debate sigue, sin embargo, abierto. La definición de persona como ser viviente –el que ha nacido y tiene personería jurídica, es decir deberes y derechos (Rubio 1992: 23)- que está contemplado en nuestro Código Civil, no es una categoría compartida por todos los juristas y, por tanto, esta definición no se condice necesariamente con el concepto que tienen otros códigos civiles. Las divergencias que existen a este respecto surgen del debate sobre desde qué momento se es o no se es persona. En efecto, a través de esta polémica se estructuran argumentaciones jurídicas que tienen diversos impactos en políticas públicas que recaen sobre el cuerpo de los sujetos de derechos (nacidos y por nacer). Una vez más, lo importante es reconocer el terreno del debate:

Dentro del estudio sobre la procreación asistida es sumamente importante dilucidar el estatuto antropológico del embrión. ¿Es un mero conglomerado de células, un plasma germinal, una vida humana indeterminada o un ser humano personal? Según la respuesta al problema, será diverso el tratamiento ético y jurídico que deba otorgarse al embrión [...]. En la actual discusión científica hay un cierto consenso en el reconocimiento de que la fecundación biológica del óvulo femenino por el espermatozoide masculino es un momento clave, a partir del cual se constituye el cigoto o embrión unicelular con una nueva potencialidad y una autonomía genética propia, comenzando una nueva vida, no vegetal no animal sino humana, distinta de los gametos que lo originaron [...]. Pero, aún dentro de este consenso, no hay unanimidad en determinar el estatuto de esa nueva vida humana antes de la anidación. Hay científicos que no le otorgan el estatuto de humano [...]. Esta polémica no es meramente teórica, sino que tiene también repercusiones prácticas, ya que de las conclusiones a las que se llegue depende en gran parte la protección jurídica que se otorgue al embrión [...]. (Manzanera 1996: 101-102)

Con respecto a la situación jurídica del concebido (*nasciturus*) –punto medular en la discusión sobre la persona y los sujetos de derechos- se distinguen dos perspectivas: el pensamiento jurídico con influencias *justinianas* y el de origen *pandectístico germánico*. La primera postura tiene una “comprensión concreta de los concebidos, mientras que el segundo sistema emplea la noción de persona para defender al *concreto ser humano* desde su concepción” (Catalano 1995). La problemática, según Catalano, surge de la interpretación germánica del derecho romano, puesto que a partir del concepto de “capacidad jurídica” (Savigny y Kantorowitz 1949) “se fractura conceptualmente lo concebido de lo nacido de los *Digesta* de Justiniano”:

Según el derecho romano, al menos en la edad justiniana, el concepto de la existencia del concebido [...] es desarrollado como afirmación de un principio general de paridad, por lo cual deben considerarse excepcionales, siguiendo el criterio de *commodum*, las partes del derecho (o causas o cuestiones) en las que se aplique dicho principio [...]. *Ya los juristas romanos consideraban el feto como un miembro o porción de las víceras de la madre, con lo cual se negaba que el feto fuera simplemente una cosa. Concepción estrecha, pero que en todo caso permitía dar cierta protección jurídica al concebido. En efecto, el concebido (nasciturus) gozaba de la protección jurídica que se le daba al mismo tiempo al cuerpo de su madre, y así podían sancionarse los hechos ilícitos provenientes de cualquier persona,*

*que lesionara o impidieran la gestación normal del concebido.* (Catalano 1995: 148-150)

[...] nos proporciona [el Código Civil italiano] una sugerencia para reflexionar sobre las posibles consecuencias de la utilización estatista de conceptos abstractos: consecuencias desafortunadas para los concebidos y también para los no nacidos [...]. En un contexto internacional, en donde a la tradición romana justiniana [...] se contraponen una interpretación germánica del derecho romano (con sus máximos exponentes, tal vez, en Savigny y Windscheid), que encuentra expresión en el estatismo del *Codice civile* italiano, es de admirar el esfuerzo creativo de los juristas latinoamericanos empeñados, ya sea en la interpretación de los códigos contemporáneos, ya sea en proyectos de nuevos códigos [...]. La regla *Nasciturus pro iam nato habetur, si de eius comodo agitur* (que se obtiene del primer y último libro de los *Digesta* de Justiniano) rige aún, variadamente, en el derecho español y en diversas corrientes del derecho latinoamericano. Basta pensar que, incluso en el ámbito de aplicación del *Código civil* de Andrés Bello, se llega a admitir la adopción del concebido aún cuando no esté prevista por la ley. (Catalano 1995: 151-153)

El debate jurídico sobre el estatus del no nacido ha problematizado la definición de persona, por lo que parte de dicho debate recurre a interpretaciones del derecho romano desde donde se busca conceptualizarla para definir dos ejes centrales de la protección del ser humano y su libertad: el daño a la persona y al proyecto de vida (Díaz 2006). Sin embargo, lo importante no es esclarecer el debate, sino reconocerlo y entender su contexto: algunos sostienen que la persona existe desde la concepción, otros desde el nacimiento, algunos indican que el concebido tiene ciertos derechos, etcétera. Lo interesante es entender que se está discutiendo, en la vida biológica, el estatuto de existencia de la persona. Antes o después del nacimiento se asocia a la persona directamente a procesos biológicos (a la idea del punto de partida de la vida biológica).

El problema es pretender que sean los científicos los que determinen cuándo es el momento de inicio de la vida, pues ésta es una palabra y no un estadio *per se*. La vida es una asignación terminológica que puede otorgarse al sujeto en diversos momentos: en la concepción, en la unión de los gametos, en la anidación del embrión,

en el nacimiento. Esa no es parte de una discusión objetiva de hechos, sino una decisión política. No depende de una prueba indubitable, sino de un acuerdo. En suma, si bien los hechos efectivos, la unión de los gametos o la anidación del embrión constituyen justamente hechos acordados, datos efectivos rastreables, decidir si se le llama a uno de esos momentos “vida” excede a la ciencia clásica: es la decisión de cómo nombrar a algo.

Hay entonces algunas estructuras que entender: pasa en la modernidad tardía, como se ilustra en el debate de las disciplinas jurídicas, que el reconocimiento “exterior” del ser humano como tal deja de ser una discusión central: no se duda ya que aquellos seres como los “negros”, “indios”, “orientales” o las “mujeres” sean seres humanos, no se duda que “los infieles” o “los paganos” o “los extranjeros” lo sean; se ha llegado a un acuerdo en tanto la morfología exterior de lo humano. Por otro lado, la discusión que ilustraban los etnógrafos sobre si se es o no persona después de ser un ser-humano, se suspende, y todos aquellos seres que pertenecen a la “raza humana” (se discute ahora si por patrones morfológicos externos, por determinantes genéticas, etcétera) se convierten inmediatamente en personas. Aquellos elementos que hemos considerado diferentes desde el comienzo, a saber, la vida-de-la-persona y la vida-del-viviente-humano, se unifican simbólicamente, y Persona se convierte en una dación del ser viviente humano.

Si bien en la vida práctica las personas no son siempre consideradas como tales (porque se mantienen los aparatos de exclusión, de segregación, de discriminación), desde el punto de vista de los “derechos” todos los vivientes humanos aparecen “naturalmente” como personas (lo que, como sabemos, no siempre fue así). La separación entre la vida-biológica y la vida-de-la-persona se hace cada vez más estrecha y los criterios para alcanzar este estadio se acortan, se suspenden o se anulan. Entonces se rearma el debate, y las preguntas ¿cuándo es que inicia la vida biológica de los seres humanos? y ¿cuándo es que se inicia la vida de la persona? parecen atarse indefectiblemente.

*Convertirse en persona se desritualiza.* Los ritos que convertían, en las sociedades tradicionales, al sujeto -al viviente humano- en una persona, parecen suspenderse y se empieza a buscar su “origen” en otros campos. ¿Qué ha pasado en la modernidad tardía en donde los ritos, donde el campo ceremonial que convertía al viviente en persona, parecen haberse suspendido? ¿Qué es lo que ha sucedido que muchas teologías, incluso las más conservadoras, y las propias máquinas jurídicas empiezan a mirar a la biología y no el campo ritual como hacedora de personas?... ¿En qué se ha convertido la *vida* en este tiempo que ha sido acorralada por la biología?



## 2. Microscopio

### LA VIDA BIOLÓGICA Y EL MICROSCOPIO

A mediados del siglo XVII aparecen las primeras publicaciones importantes en torno a la microscopía. En la década de 1660 Marcello Malpighi logró observar los capilares sanguíneos a través de un microscopio (López Piñero 1973: 131-141). En esos años, Robert Hooke publicaba *Micrographia* (1993 [1665]) en donde se relatan diversas observaciones microscópicas y se incluye la palabra *célula* para referirse a aquellas unidades que compondrían las estructuras orgánicas. Los estudios con instrumentos de aumento se iniciaron en la primera década de ese siglo (aunque se discute si fue Galileo o Zacarías Janssen quien los inventara) y su uso, aún rudimentario, se hizo cada vez más refinado con el paso del tiempo. Hacia la segunda mitad del siglo XVII, Van Leeuwenhoek describió por primera vez -utilizando microscopios simples- protozoos, bacterias, espermatozoides y glóbulos rojos (Persaud 2006: 10). Los avances continuaron durante el siglo XVIII, consiguiendo la fabricación de objetivos acromáticos por asociación de vidrios Flint y Crown (Rossi 2003: 89). Esto fue logrado por Hall y perfeccionado por Dollond a mediados de ese siglo y, posteriormente, complementado por los trabajos de Newton y Euler.

Con el descubrimiento de la dispersión y la refracción en el siglo XIX, se empezó a modificar y combinar dos o más medios ópticos y comenzaron a distribuirse objetivos acromáticos de mejor calidad. Pero es recién hasta finales de ese siglo que la microscopía logró aumentos considerables, los que en la década de 1930 alcanzarían el límite teórico para los microscopios ópticos, es decir, aumentos máximos de 1000X (Rossi 2003). Empero, la biología había impregnado a las comunidades científicas del deseo de penetrar más en las posibilidades de observación. El interés en las estructuras celulares más detalladas llevó a la construcción del microscopio electrónico de transmisión y, posteriormente, al desarrollo del microscopio electrónico de barrido.

Un microscopio óptico simple se basa en lentes ópticos, es decir, en una única lente pequeña y convexa, que se ubica sobre una plancha que sujeta el material que se va a examinar. En cambio, un microscopio electrónico requiere de un cañón que emite electrones que chocan contra la muestra, creando así una imagen aumentada. Se usan lentes electromagnéticos para crear campos que dirigen y enfocan el haz de electrones, junto con un sistema de vacío al interior del microscopio para que las moléculas de aire no desvíen los electrones (Freifelder 2003). Por otro lado, el microscopio de barrido permite la observación de superficies punto por punto, sin la necesidad de realizar cortes (sin embargo tiene menor capacidad de aumento que el microscopio electrónico).

El límite de resolución del microscopio óptico es de, aproximadamente, 200nm, el cual no es suficiente para observar orgánulos celulares, virus y macromoléculas de interés actual. Ello es posible, no obstante, mediante el empleo del microscopio electrónico, cuyo límite de resolución, bajo condiciones especiales, es menor que el diámetro de un átomo de uranio (aproximadamente 0.5nm). [...] Un microscopio óptico ordinario consta de una fuente de luz, un condensador para concentrar la luz sobre o cerca del objeto, un soporte para el objeto [...], una lente objetivo para concentrar la imagen y un ocular para proyectar la imagen formada por el objetivo sobre el ojo, o una película fotográfica [...]. Todo ello es también válido para el microscopio electrónico, con la diferencia que la luz está reemplazada por un haz de electrones, el soporte del objeto es una tela metálica [...] y los lentes son electroimanes y no lentes de vidrio. (Freifelder 2003: 56)



¿Cuál es el contexto de invención y uso sistemático del microscopio como instrumento fundamental del trabajo científico sobre los cuerpos?, ¿cuál es su contexto de inserción en la investigación científica? y por lo tanto, ¿cuándo empieza a ser importante para determinar el momento de inicio de la vida? Pues se inserta en el trabajo científico cuando el cuerpo exterior no es suficiente, cuando la invención de las disciplinas biológicas demanda un examen más detallado de la estructura física interna y no solo de las morfologías externas: cuando el espíritu no fue suficiente para explicar la vida y la ciencia positiva debía mostrar en objetos concretos la explicación motriz del funcionamiento de los cuerpos. “Pequeños motores” al interior del cuerpo aparecían entonces como instrumentos de mecánica anatómica y posteriormente de una suerte de mecánica celular. Y para poder observarlos era necesario propiciar el desarrollo de la microscopía.

El microscopio no es un instrumento que implique por sí mismo “objetividad”, pues amplía el tamaño de los objetos, *pero no necesariamente modifica la perspectiva de quien observa*. Requiere siempre de un observador situado en un contexto histórico determinado que tiene objetivos de búsqueda cercados por las condiciones del tiempo. La función del microscopio como herramienta central de penetración de los cuerpos positivizados cobra importancia en el momento en que la ciencia biológica adquiere la forma que le conocemos hoy, y cuando las categorías que utiliza se disponen como un centro articulador de los saberes (Foucault 1999: 128-163). Y es que la biología contemporánea y *las ciencias de la vida*, si bien resultan hoy disciplinas ampliamente legitimadas por el discurso de los *savants* (Bourdieu 1991), no siempre existieron como las conocemos, no siempre tuvieron la misma forma, no siempre estudiaron la *misma vida*:

Se quiere hacer historias de la biología en el siglo XVIII, pero no se advertía que la biología no existía y que su corte del saber, que nos es familiar hace más de ciento cincuenta años, no es válido en un periodo anterior. Y si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivos que aparecían a través de la reja del saber constituida por la historia natural. (Foucault 1999: 128)

La historia de las *ciencias de la vida*, desde la zoología al inicio de la biología, partió de la descripción de las especies, de su clasificación por las formas exteriores, pero no siempre tuvo en su estructura de análisis la mirada puesta en el estudio de la vida como campo. La *vida* era diferente entonces, era la vida de las formas exteriores, no como el motor de funcionamiento de los cuerpos; era la vida del proceso exterior, pero no la vida molecular, subatómica o la embriológica. Por eso Foucault indica que la “vida no existía”, sino los “seres vivos”. Eran los cuerpos estudiables, pero no la abstracción de la vida como una esencia. Esto quiere decir que la vida como la conocemos hoy era diferente, no existía como estructura abstracta de conocimiento científico-biológico, sino solo el viviente con signos exteriores, con elementos indicadores que permiten reconocerlo como tal.

Es por ello porque, sin duda alguna, la historia natural, en la época clásica, no pudo constituirse como biología. En efecto, hasta fines del siglo XVIII, la vida no existía. Solo los seres vivos. Estos forman una clase o, más bien, varias en las series de todas las cosas del mundo: y si se puede hablar de vida es solo como un carácter –en el sentido taxonómico de la palabra– en la distribución universal de los seres. (Foucault 1999: 161)

Este conjunto de elementos dejan la superficie de los cuerpos y los órganos visibles, dejan la descripción de su funcionamiento y penetran el cuerpo mismo, a niveles minúsculos para explicar el funcionamiento de los órganos, de las formas de vida más “elementales”. El cuerpo de los seres vivos requiere entonces instrumentos para estudiarlo, para penetrar el cuerpo físico, para encontrar la vida biologizada del ser viviente en la mayor profundidad subatómica. He ahí la importancia de la técnica científica y la figura del microscopio como herramienta y metáfora de ese proceso. La vida dejó al viviente y se convirtió en un elemento abstracto en el que el cuerpo era el receptor; pero al mismo tiempo la vida dejó al espíritu y se convirtió en “objeto de saber científico”. La biología muestra, no tanto la historia de su nacimiento disciplinar, sino el nacimiento de una manera diferente de entender la vida. La vida del viviente se biologiza, se desprende de la anatomía, de

la morfología, de la taxonomía, la vida se compone su propio espacio, su propia unidad de saber.

Y en ese saber particular el microscopio cubre la necesidad de la ciencia que se acomodaba. La invención del microscopio no permite dilucidar radicalmente nuevas imágenes, ni el momento puro de la verdad, sino ampliar el tamaño de los objetos; pero no por ello hace aséptica a la visión, ni a los objetos más puros o más verdaderos. Las nuevas imágenes que aparecen representadas a través de las lentes muestran cuerpos que son asociados a los ya existentes en las descripciones: principio analógico de asociación. Muestra la traslación de los saberes a estructuras moleculares: conceptos utilizados en la anatomía, en la botánica y en la zoología primigenia son trasladados a las imágenes aumentadas por el poder de las lentes.

Si el ajuste indefinido de lo visible en su propia extensión se ofrece mejor a la mirada por medio del microscopio, no está liberado. Y la mejor prueba de ello es, sin duda, que los instrumentos de óptica son utilizados sobre todo para resolver los problemas de la generalización: es decir, para descubrir cómo las formas, las disposiciones, las proporciones características de los individuos adultos y de su especie pueden transmitirse a través de las edades conservando así su rigurosa identidad. El microscopio no ha sido llamado para rebasar los límites del dominio fundamental de visibilidad, sino para resolver uno de los problemas que plantea, la conservación de las formas visibles a lo largo de las generaciones. (Foucault 1999: 134)

Se transportan las concepciones y formas conocidas, se buscan y reconocen estas en las células, en las nuevas moléculas. Y como la vida como tal no es una sustancia, se deben construir indicadores de su existencia, elementos sensibles a la vista aumentada del microscopio que la ubiquen en la profundidad de los cuerpos de la nueva biología microscópica. La vida abstracta, como esencia elemental, no puede sino disponerse al ojo del científico a través de signos rastreables; y se empieza a buscar estos signos en diferentes procesos de los cuerpos celulares. Así, mientras crece la capacidad de aumento de los microscopios y nuevos cuerpos aparecen dentro de otros, los indicadores que muestran la vida se hacen más lejanos a la simple vista del ojo humano.

Es en ese contexto, a mediados del siglo XIX, que nace la biología como una disciplina formal y de gran importancia; importancia que no había tenido hasta entonces porque *la vida era diferente*. Adquiere no solamente reconocimiento de la narrativa científica, sino que se le otorga poder político y jurídico. La biología aparece en un contexto de formación que le da centralidad, y a través del microscopio se ubica entre las ciencias como aquella matriz esencial que permite la gestación de todo lo existente; es *la ciencia de la vida*, de una *vida nueva*, recién inventada, que empezaba a tejer su poder y que se asienta en el siglo XX con largos brazos políticos.

Desde la década de los 50, [el siglo XX] está dominado por la biología, dejando en segundo plano a la física, pasando a reinar la biología molecular y la tecnología que ella genera, denominada genética. Como dice [...] Mainetti “aparecen dos formas de tecnología, la biología y la cibernética, las grandes líneas por las que el hombre trataría de fabricarse a sí mismo, biológicamente y artificialmente, reproduciendo su inteligencia, su razón, sus logros, su lenguaje.” (Videla 1999: 83)

La vida recae en el suelo científico de la biología y la vida humana sería “examinada” por el microscopio. Pero no es la clasificación de la vida en el orden de las especies o la penetración de las estructuras más profundas de la biología molecular, las que permitirán superar un debate tan complejo como el del punto de partida de la vida humana. Pues los contextos culturales son finalmente los que determinan la argumentación, el criterio de observación y la nomenclatura que se utiliza.

Y si es claro que no siempre existió la biología, y que no siempre existió la *vida* que la biología estudia hoy, tampoco existió siempre una asociación inmediata entre la vida del viviente y la biología y los procesos físicos, moleculares, subatómicos u hormonales. En los sistemas de comprensión de las sociedades tradicionales, esto no resultaba una evidencia, sino que la vida del viviente, incluso su dación física corporal, era asociada a otros procesos. En efecto, si la vida-de-la-persona en las sociedades tradicionales es un proceso ritual, la vida del viviente no necesariamente está vinculada a procesos biológicos. Se busca la vida que carga el cuerpo (la vida del viviente) en orígenes diversos.

En *La vida sexual de los salvajes del noreste de la Melanesia* (1968), por ejemplo, Malinowski estudia las creencias y prácticas que los trobriandeses tienen sobre la relación entre el embarazo y el acto sexual. Para esta sociedad, cuando una persona fallece, su espíritu se dirige hacia la isla de los muertos (*Tuma*). Cuando las almas se aburren de su estancia en la isla, surge en ellas el deseo de reencarnar y se convierten en el espíritu de un niño (Malinowski 1968: 157-158). Se señala que el espíritu entra al cuerpo de la mujer a través de su cabeza. El niño encuentra a la madre gracias a que otros espíritus lo ayudan. En otros casos, se señala que la mujer que quiere quedar embarazada deja en su casa un cubo de madera con agua de mar, para que ahí pueda albergarse el niño.

Un niño flota sobre un tronco. Un espíritu [...] lo coge. Es el espíritu de la madre o el padre de la mujer embarazada (*nasusuma*). Luego lo pone sobre la cabeza, entre los cabellos de la mujer encinta, que sufre de dolores de cabeza, vómitos y dolores en el vientre. Luego el niño entra en el vientre y la mujer queda realmente embarazada [...]. En este relato encontramos dos ideas capitales: la de una intervención activa de otro espíritu, que, de un modo u otro, lleva de nuevo al niño a las islas Trobriand y se lo da a la madre a la vez de la introducción del niño en el vientre materno a través de la cabeza [...]. Por otra parte, en las aldeas de la costa norte existe una costumbre que consiste en dejar durante la noche en la cabaña de la mujer que desea quedar embarazada un cubo de madera lleno de agua de mar: en el caso que un espíritu-niño se hallase en el agua recogida en el cubo, no dejaría de salir de él durante la noche para introducirse en la mujer. (Malinowski 1968: 159-160)

Para los trobriandeses que estudió Malinowski la procreación no es resultado solamente del acto sexual. El hombre queda sin “ninguna suerte de paternidad física” (Malinowski 1968: 162) puesto que el semen no es una sustancia que tenga un papel protagónico en el proceso de fecundación. Motagó'i, un informante de campo de Malinowski, señala, respecto a las doctrinas católicas, lo siguiente:

*En absoluto, los misioneros se engañan: muchachas solteras tienen relaciones sexuales, están inundadas de líquido seminal y, sin embargo, no tienen hijos [...].* Motagó'i quiere decir que si, después de todo, las relaciones sexuales

fueran las causas verdaderas de la generación, deberían ser las muchachas solteras las que tuviesen más hijos, ya que hacen una vida sexual mucho más intensa que las casadas [...]. ¿Cuál es entonces la causa del embarazo?, respondió: la sangre que afluye hacia la cabeza es la que hace al niño. El líquido seminal no hace al niño. Los espíritus llevan al niño durante la noche, lo depositan sobre la cabeza de la mujer, afluye sangre. Luego, después de dos o tres meses, cuando la sangre (es decir, la sangre menstrual) no aparece, ella dice: ¡Oh, estoy embarazada! (Malinowki 1968: 167)

Respecto a los Baruya, Godelier (1986) señala que estos asumen que la fecundación es resultado del acto sexual. Sin embargo, los niños no solo son fruto de la acción del hombre, sino que en el acto de fecundar participa tanto un ser humano como el Sol (padre de todos los seres). Si bien para los Baruya existe una relación entre el acto sexual y la procreación, Godelier señala que para que la correlación coito-fecundación sea posible, los hombres deben pasar por un rito que tiene como objetivo lograr que el semen de los varones pueda fecundar al óvulo de la mujer.

Para los Baruya un niño es ante todo y sobre todo el producto del hombre, del esperma del hombre, de su “agua”. Pero a su vez el esperma del hombre, una vez introducido en la mujer, se halla mezclado a los fluidos femeninos, a su agua. Si el esperma del hombre consigue predominar sobre el agua de la mujer el niño será varón, y de lo contrario será niña. Pero el hombre no se contenta con fabricar al niño con su esperma, también lo “alimenta” luego mediante coitos sucesivos y hace engordar el vientre de su mujer [...]. El hombre no es el único en fabricar al niño en el vientre de las mujeres, porque todo niño tiene dos padres: su padre humano y el padre sobrenatural de todos los seres humanos, el Sol. De hecho, el hombre no fabrica más que el cuerpo del niño. El Sol es quien a su vez fabrica la nariz, los ojos, la boca, los dedos de las manos y de los pies. Del mismo modo que el sol ha abierto el camino a la vida perforando el pene del hombre y la vagina de la mujer, igualmente culmina el proceso rematando la obra comenzada por el hombre. (Godelier 1986: 69)

Por otro lado, personas de varias partes del mundo andino relacionan el acto sexual con la procreación. Sin embargo, el manejo de nociones de funcionamiento biológico, en términos del discurso occidental, no es el mismo.

El hombre de campo andino [...] entiende que la mujer está embarazada cuando luego de tener repetidas relaciones sexuales se le suspenden las reglas y aparecen ciertos síntomas secundarios. [...] Una idea frecuente [...] es que el hombre, en las sucesivas relaciones sexuales, va “llenando” a la mujer hasta que se “completa” el nuevo ser [...]. En algunos pueblos del centro de Ayacucho se piensa que la mujer pone ciertas partes del cuerpo –la carne, la sangre- y que el hombre, otras –los huesos-. (Ortiz 2001: 164)

¿Cuándo se inicia la vida del viviente? Para algunos sistemas culturales la vida existe como sustancia flotante que se introduce en el cuerpo de la mujer y se inicia cuando esta atraviesa el rito de fecundación; para otros se inicia en el momento en que los varones son cargados de una esencia vital teológica; hay quienes lo encuentran en los ritos antecedentes a la práctica sexual, y quienes lo hacen solo después del propio embarazo biológico. ¿Cuál sería la función del microscopio en estos sistemas?, ¿tendría funcionalidad para la determinación de la verificación del inicio de la vida del viviente? Pues no necesariamente. En efecto, los indicadores, las marcas a través de las que se reconoce la asignación vital en el viviente, dependen del conjunto de creencias locales respectivas y que en muchos aparatos sociales, incluyendo el occidente, estaban asociadas más a lo espiritual que a lo biológico-científico. Es hace poco tiempo que, en occidente, esas marcas se empezaron a asociar cada vez menos al espíritu que encarna y cada vez más a la narrativa de las células y las hormonas. En un contexto en que el sistema que intenta explicar la vida del viviente penetra la profundidad biológica del cuerpo, el microscopio tendría funcionalidad y gran relevancia. Aunque más que revelar la verdad, como sugeriría Foucault, el microscopio nos ha mostrado su utilidad para transportar nuestros prejuicios a nivel molecular.

## **SOBRE EL INICIO DE LA VIDA HUMANA**

Definiciones de vida hay muchas y no hay un acuerdo efectivo. En algunas posiciones de la biología moderna se asume que algo vivo es

una estructura molecular que puede establecer un soporte material de transferencia energética. Un ser vivo, un organismo, es entendido como un conjunto de átomos y moléculas que forman una estructura que se relaciona con el ambiente y que tiene la capacidad de desempeñar funciones básicas como nutrición y reproducción. Estas estructuras organizadas (en unidades celulares), mantienen equilibrio interno (homeostasis), reaccionan a estímulos externos, atraviesan procesos metabólicos de desarrollo y pueden reproducirse. Sin embargo, decidir en qué momento se puede hablar de vida es un tema que no ha sido cerrado. Y en los seres humanos, si bien la investigación de la secuencia reproductiva ha llegado a ciertos consensos sobre los datos del proceso, esto no ha implicado que se haya llegado a un acuerdo sobre el momento en que inicia la vida humana.

Antes se creía que la relación sexual, la ovulación, la fecundación y la implantación eran eventos simultáneos. Gracias a los avances de la ciencia y la tecnología, por ejemplo, la invención del *microscopio*, sabemos que no es así [...]. Para que ocurra un embarazo deben cumplirse una serie de eventos. (1) A través de un coito los espermatozoides son depositados en la vagina; (2) los espermatozoides deben adquirir la capacidad de fecundar; (3) la mujer tiene que estar en el período fértil de su ciclo reproductor, es decir tiene que haber ocurrido la ovulación. El siguiente paso (4) ocurre cuando el óvulo y el espermatozoide capacitados se encuentra en el tercio externo de la trompa de Falopio y se unen, dando lugar a la fecundación y con ello al inicio del intercambio de material genético. El óvulo fecundado, también llamado cigoto, inicia una serie de cambios celulares a medida que es transportado hacia el útero, donde ocurre la implantación. (5) El periodo que transcurre entre la fecundación y la implantación es de seis días. En este momento el óvulo fecundado recibe el nombre de blastocito. Cuando este inicia su inserción en la superficie del útero (también conocido como endometrio), secreta hacia el torrente sanguíneo de la mujer una hormona llamada gonadotropina coriónica humana [...]. Dicha hormona estimula la producción de estrógenos y progesterona en la mujer, y de esta manera se mantiene el endometrio nutrido y, por tanto, se crean las condiciones necesarias para el embarazo. (Ramírez 2006: 17-18)

Este proceso, determinado en la observación microscópica, muestra los datos efectivos y los nombres que se les ha asignado en la



biología y en la medicina. Ahora, como hemos indicado, en el caso de la vida humana, a pesar de ciertos acuerdos sobre datos, existen diversas posturas respecto al momento en que inicia (García-Mauriño 1998, Videla 1999, Carrasco de Paula 2000, Fernández 2002, Zapata 2002, Parra 2006). Y es que ya no se trata, *strictu sensu*, de un debate científico de datos objetivos, sino de una asignación cultural del término *vida humana* a los datos expresados a través de la investigación de la biología.

[...] el inicio de la vida humana puede situarse en distintos momentos según el punto de vista de la persona que enjuicie la cuestión. Un evolucionista puede describir el comienzo de la vida humana como la acumulación de sustancias químicas que dieron origen a las primeras formas de vida. El teólogo puede atribuir el comienzo de la vida a Dios, contemplándola como un misterio. Quizás, por ello, la única certidumbre al definir el comienzo de la vida humana sea la dificultad para realizar tal definición [...]. En rigor, la vida como proceso no se origina en un punto o momento determinado o determinable. (González Mantilla 1996: 24-26)

Hay un proceso que la ciencia reconoce como un momento clave: la unión del gameto masculino y femenino. La fusión de ambas células se produce en el tercio distal de la trompa de Falopio (González Mantilla 1996, Zapata 2002, Parra 2006, Simón Vázquez 2006). Una vez que el espermatozoide ingresa en el óvulo se forman dos pronúcleos. Su fusión originará al cigoto. El cigoto tiene un código genético (genoma) que es diferente al de los demás seres vivos (Varsi 2000: 264). El segundo día después de la fecundación el cigoto se divide en dos células y pasan a ser llamadas blastómeros. Hacia el cuarto día, el blastómero se divide en cuatro y pasa a ser llamado mórula. De sus células internas se empezará a formar el embrión y de las externas se creará el trofoblasto. Al quinto día será llamado blastocito. Entre el sexto y el séptimo día empieza el proceso de anidación y hacia el décimo día inicia la implantación en el endometrio. Desde el día catorce existirá un embrión.

El consenso sobre el proceso de desarrollo de la unión de los gametos, que comprende la formación del cigoto, el embrión y el feto, se quiebra cuando se intenta situar el inicio de la vida humana (y el de la persona confundida ahora entre las células y hormonas). Al respecto, es

posible diferenciar al menos tres grandes posturas: existe vida humana y, por ende, su protección jurídica desde: a) la fecundación, es decir desde la unión de gametos, el momento en el que el espermatozoide fecunda un óvulo (Vico 1991, Boné 2000, Testart 2002, Congregación para la Doctrina y la Fe 2008); b) otros argumentan que la vida empieza en el décimo cuarto día después de la unión del gameto masculino con el gameto femenino, puesto que es ese el momento en que culmina la división celular y se produce la anidación del embrión. A estas dos posiciones se le agrega una tercera, cuando los elementos de definición incluyen más abiertamente en la vida del viviente biológico la vida de la persona, es decir cuando se asume que la definición científica determinará a la persona: c) se indica también que la vida humana se inicia desde que se conforma el sistema nervioso central del feto (tercer mes), puesto que puede experimentar sensaciones (GIRE 2001, Novoa s/f, Pérez-Palacios y otros 2007, Vázquez 2007).

En la primera posición, se indica que la vida humana empieza en la unión de los gametos, es decir, en la fecundación. Esta posición indica que la esencia de lo humano reside en la mera unión celular. Así, algunas posiciones indican que “la ciencia ha probado que desde este punto existe una vida humana”. Es más, se argumenta que si bien la anidación puede darse el día catorce, aquello que anida es un embrión ya *humano*, contiene *la esencia de lo humano*, y por lo tanto es *vida humana*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Al cigoto, antes de anidar en el útero se le ha llamado en algunos casos pre-embrión. El término pre-embrión hace referencia al cigoto en proceso de división celular. Este concepto fue introducido en el informe del Consejo Europeo de Investigación Médica hacia 1986, y ha sido también tema de severa discusión. Al respecto señala Manzanera: “En los últimos años ha surgido el neologismo de *pre-embrión* para designar el nuevo ser en su etapa preimplantatoria o incluso hasta la aparición de la estría primitiva hasta el día 14 de su desarrollo. Si bien este término podría aportar alguna precisión terminológica, se ha querido utilizarlo para prejuzgar de antemano la cuestión del estatuto antropológico del nuevo ser, considerándolo pre-humano, pre-individuo, pre-persona. Por ello es preferible utilizar los nombres de embrión unicelular, embrión preimplantado y embrión implantado, para distinguir las diversas fases del desarrollo embrionario.” (Manzanera 1996: 111). Por otro lado, debe señalarse que el concepto de pre-embrión es, en gran medida, un cuestionamiento a la idea naturalista que señala que toda intervención en el plano de la naturaleza, equivale a distorsionar el sentido divino (Abreu 2000). Es en este sentido que el reconocimiento de la etapa pre-embriónica puede ser contrapuesta a la perspectiva que sugiere que se es persona porque la unión del gameto masculino con el femenino revela el misterio del amor de Dios (Schindler 1999, Biju-Duval 1999).

En la actualidad nadie duda que la vida humana se inicia con la concepción, en aquel momento en que el pronúcleo del espermatozoide masculino, en su proceso de apenas pocas horas, llega a fusionarse con el pronúcleo del óvulo femenino. A este breve instante se le suele denominar como el de singamia. La ciencia ha demostrado que en este momento aparece un nuevo ser humano, genéticamente independiente de la madre, autónomo, con un genoma que lo identifica plenamente y que lo hace único, irrepetible, singular [...]. De otro lado, no hay que esperar, por consiguiente, el día decimocuarto en que la nueva célula llega al útero materno para anidarse, ni de otro más alejado en el tiempo, para comprobar que estamos frente a un nuevo ser humano. Lo que llega al “hospedaje” materno es y será siempre uno o más seres humanos. De la fusión de un espermatozoide y un óvulo no surgirá, después del decimocuarto día, ni una pepita de oro ni una de algodón [...]. De la concepción sólo surgirá uno o más seres humanos. Sólo, y siempre, seres humanos. (Fernández Sessarego 2002: 37-38)

Por todo lo antes expuesto se puede decir que la vida humana comienza en el punto de la fusión entre el óvulo y el espermatozoide, pues de esta fusión se origina un nuevo ser que contiene información genética que no es igual a la de su madre ni la de su padre [...]. (Parra 2006: 41)

Así inicia el debate. Nos encontramos ante una definición que, usando categorías de la ciencia biológica, sitúa la vida humana en el momento de la fecundación y otra posición que señala, usando también terminología de las disciplinas biomédicas, que el momento de la fecundación no puede ser el inicio de la vida, que esta no empieza con la unión de los gametos masculino y femenino, sino que “se transmite” (GIRE 2001, Gonzáles Mantilla 1996).

Afirmar que la vida humana comienza en el momento de la concepción es creencia difundida pero cuestionada. Un sector importante de médicos sostiene que empieza en el momento de la implantación (14 días después) [...]. Emplear el argumento de la individualidad genética para afirmar que la persona surge en el momento de la concepción es negar lo que la mayoría de personas atribuimos al “*ser persona*”: la presencia de conciencia. Nuestra corteza cerebral, que es parte pensante de nuestro cerebro, es lo que nos diferencia del resto de los animales. Sabemos que sin cerebro no hay conciencia [...]. Desde el punto de vista de la biología, toda vida proviene de vida preexistente. En otras palabras, la vida no empieza; la vida se transmite. (GIRE 2001: 54-55)

Respecto al desarrollo biológico, Simón Vázquez señala que el cigoto, mórula, blástula, embrión, feto, neonato, niño, joven, adulto y anciano, son categorías que reflejan una unidad biológica y biográfica existencial de los seres humanos. Este sintetiza los argumentos de la primera posición señalando que si bien la anidación se produce en el día catorce ya se trata de un individuo humano o parte del proceso de este, así como ser niño o adulto (un momento en una línea de tiempo existencial). De este modo, si se considera al niño como una vida humana o al adulto como tal, porqué no considerar al embrión o al cigoto como estadios de la vida humana:

¿Cuándo comienza a ser una nueva vida humana? A esta pregunta la ciencia responde sin lugar a dudas hoy, que en el momento de la fecundación. Es una pregunta que sólo puede ser respondida desde la ciencia biológica y desde ninguna instancia más. La unión de la célula germinal paterna y materna da lugar al cigoto. El cigoto es un individuo, algo en sí, algo indivisible, algo impartible en sí mismo [...] cigoto, mórula, blástula, embrión, feto, neonato, niño, joven, adulto y anciano son lo de menos. Lo destacable es esa unidad biológica y biográfica existencial. (Simón Vázquez 2006: 756-757)

Frente a estas tendencias hay una segunda posición, esta indica que la vida humana inicia en el día catorce después de la fecundación, puesto que se trata del momento en que el cigoto anida en el útero y ha culminado el proceso de unión celular de los gametos. Se indica que aquí hay, por tanto, un embrión que tiene vida humana.

[...] es preciso anotar que durante todo este proceso y aún hasta el decimocuarto día, el cigoto atraviesa por una etapa de división celular. Para algunos científicos, este hecho permite retrasar el principio de vida hasta que concluya la fase de división celular. Según esta perspectiva, durante el periodo en mención [...], sólo estaríamos ante un grupo de células denominado pre-embrión en el cual no se reconoce naturaleza humana y por lo tanto tampoco vida individual [...]. (González Mantilla 1996: 28-74)

El informe del Comité Warnock [que formó parte del Comité sobre Embriología y Fertilización Humana constituido en Inglaterra en 1984] admitió que la primera característica distintiva del embrión humano es la

estría o surco primitivo, el cual aparece como un conglomerado celular en uno de los extremos del disco embrionario, hacia el día 14 o 15 después de la fertilización, menciona que éste es el último estadio en el desarrollo en el cual pueden ocurrir gemelos idénticos, por lo que se consideró que la aparición del surco primitivo marca el inicio del desarrollo individual del embrión [...]. Se determinó que el embrión inicia su desarrollo individual hasta después del día 14 posfertilización, lo que marca el inicio del embarazo. Las dos semanas previas del cigoto se consideran como un estadio de preembrión y bajo ninguna circunstancia puede decirse que se trata de un individuo potencial [...]. (Pérez-Palacios y otros 2007: 57-68)

Así, según esta posición, hasta la semana catorce no se podría hablar de vida humana, pues esta no sería viable fuera del útero. Y empieza desde este punto un asunto que ya había aparecido en ambas posiciones, pero que se hace más evidente aquí. Se trata de la construcción de una ecuación entre la vida de la persona y la vida biologizada del viviente, y por lo tanto, la búsqueda de determinación del punto de inicio de la vida de la *persona* a través de indicadores biológicos.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) afirma que el embarazo empieza desde la implantación del embrión en el útero, que sucede alrededor de una semana después de la fecundación; y el Colegio de Bioética [de México] dice que el embrión de 12 semanas no es un individuo biológico ni mucho menos una *persona* porque: a) Carece de vida independiente, ya que es totalmente inviable fuera del útero; b) si bien posee el genoma humano completo, cualquier célula u órgano del organismo adulto, también tiene el genoma completo; c) a las 12 semanas el desarrollo del cerebro está apenas en sus etapas iniciales y no se ha desarrollado la corteza cerebral ni se han establecido las conexiones nerviosas indispensables para que puedan existir las sensaciones; d) el embrión de 12 semanas no es capaz de experimentar dolor ni ninguna otra percepción sensorial, y mucho menos de sufrir o gozar. (García Hernández 2008: 12-13)

Esto desemboca en la tercera posición respecto del punto de inicio de la vida humana, en esta se muestra con más claridad aquello que en las anteriores aparece como un elemento tácito. En esta tercera posición se indica que es la formación del sistema nervioso central

la que determina la *vida del viviente-persona* pues aquí se muestra la conciencia a través de la percepción del dolor. De este modo, la posición que indica que la vida empieza al tercer mes después de la fecundación argumenta que: a) la tesis que señala que la “posibilidad de ser persona naciente” del embrión no puede ser sostenida porque en dicho estadio de desarrollo, el resultado de la fecundación no siempre será un ser vivo; y b) que mientras el embrión (o pre-embrión o feto) no tenga sistema nervioso central, no puede tener capacidad de conciencia ni experimentar sensaciones y por lo tanto, no puede ser considerado como *persona*. Esta posición sostiene, entonces, que la vida humana empieza con la existencia de sensaciones conscientes. Estas se iniciarían con la formación del sistema nervioso al tercer mes de gestación, pero recién varias semanas después implicarían “consciencia de dichas sensaciones”:

¿Que nos dicen los estudios neurobiológicos del desarrollo intrauterino del embrión humano? Los cientos de investigaciones realizadas en los últimos 30 ó 40 años en embriones humanos llegan a la conclusión de que no es sino al tercer trimestre de la gestación cuando se ha formado, morfológicamente y funcionalmente, las estructuras necesarias para que existan sensaciones conscientes, incluyendo en estas al dolor [...]. Todos estos estudios han establecido sin lugar a dudas que el feto humano es incapaz de tener sensaciones conscientes y por tanto de experimentar dolor antes de la semana 22-24. [...] Es claro entonces que, si hasta este tiempo de la gestación el feto no puede tener percepciones, por carencia de las estructuras, las conexiones y las funciones nerviosas necesarias, mucho menos es capaz de sufrir o de gozar, por lo que biológicamente no puede ser considerado un ser humano. (Tapia 2009: 24-25)

Con respecto a la noción de *persona* potencial [...], de acuerdo con los resultados científicos, no existen propiedades psicológicas en los primeros meses de gestación que impongan exigencias morales específicas y que, por tanto, permitan pensar que estamos en presencia de una persona moral [...]. Si la identidad del embrión o del feto y del futuro ser autónomo requieren de una continuidad de procesos mentales, difícilmente se podría determinar que en las primeras etapas de gestación existe tal identidad, por la simple y sencilla razón de que en tales etapas no existen aún procesos mentales [...]. Por tanto, el feto o embrión no pueden tener valor como individuo en los primeros tiempos de la gestación en que no se ha desarrollado de manera suficiente el sistema nervioso central. (Vázquez 2007: 31)

Dicha posición se extiende en la argumentación, y aparece explícitamente la idea de la vida de la persona como determinada y definida por la biología. Ya no solamente se busca la consciencia, sino la plena actividad cerebral. En resumen: la consciencia como indicador de la persona, la vida cerebral como indicador de la consciencia, la formación de estructuras nerviosas y del cerebro como determinantes de la vida cerebral. Un simple silogismo permite señalar entonces que la formación de estructuras nerviosas y del cerebro determina la existencia de la persona. Son los indicadores biomédicos los que establecerían, bajo este razonamiento, tal premisa.

El Comité de Ética de la Asociación Médica Canadiense identifica el surgimiento de la *vida cerebral* fetal como el inicio de la *vida de una persona*. La vida cerebral fetal debe entenderse como la capacidad de desarrollar conciencia, autoconciencia y otras funciones neurológicas especializadas. Todo ello ocurre a finales del sexto e inicio del séptimo mes de embarazo, cuando el feto ya es viable, esto es, cuando tiene la posibilidad de sobrevivir fuera del útero en caso de nacer antes del término [...]. Con base en estos conceptos, es posible adelantar que ni el embrión ni el feto humano tienen las características distintivas de las *personas* metafísicas y morales. (Pérez-Palacios y otros 2007: 60-62)

¿Qué indicadores se buscan? Pues en algunos casos el dolor, la existencia de sensación consciente, y para reconocerla como dato se construyen diversos elementos de identificación (uno de ellos es la formación del sistema nervioso). En las tres posturas la vida aparece positivizada, dispuesta por el dato efectivo. Se trata, ahora, de la ubicación de una serie de indicadores de medición y determinación de características específicas, datos concretos que, estandarizados y llevados a un “acuerdo de comité”, determinan la existencia de un fenómeno. Tenemos entonces una constatación de evidencia, que la vida biológica no es una determinante *per se*, sino que ella misma está siendo definida en la selección de indicadores. Pero la vida biológica y sus indicadores no son el único problema. Sino que, en todas las posturas descritas muchas veces se utiliza la categoría *persona*, como si fuera una categoría a ser determinada por la biología.

[...] El tránsito del óvulo fecundado a embrión se conoce biológicamente, pero de esto no se puede inferir de manera automática que en estas etapas hay una *persona*. Y como esto no puede ser sometido a experimentación, y sin experimentación no hay ciencia, no se puede afirmar que científicamente la *persona* existe desde la concepción. Además, hay un serio debate en curso sobre qué es lo que caracteriza a una *persona*, y dependiendo de qué perspectiva se asuma, se podrá afirmar si esto ocurre en el momento de la implantación del óvulo en las paredes del útero o cuando inicia la actividad cerebral. (GIRE 2001: 51)

La cita muestra de antemano un problema que se arrastra en las diferentes posturas, a saber, la pretensión, como se indica en el párrafo anterior, de definir a la *persona* desde la prueba biológica. Desde las alas más conservadoras hasta las más progresistas, los grupos pro-vida y los grupos pro-derechos, la confusión entre la vida-de-la-persona y la vida-biológica de prueba científica resulta un asunto extendido. Por confusión, descuido o aseveración de principio estos términos aparecen en muchos casos indistintamente. La vida de la persona y la vida biologizada del viviente humano parecen ahora constituir una unidad. Por ejemplo, en “La formación de la *persona* durante el desarrollo intrauterino, desde el punto de vista de la neurobiología” (Tapia 2009) la situación es bastante evidente, es el punto de vista neurobiológico el que determinará si hay o no una *persona* a través de indicadores biomédicos:

No por estar vivas y tener el genoma humano las células humanas son seres humanos, pues entonces habría que considerar al espermatozoide y al ovulo como medias *personas*, ya que estas células contienen solo la mitad del genoma (la mitad de los cromosomas y la mitad del ADN que constituye el genoma) [...]. El conocimiento neurobiológico sobre el desarrollo anatómico y funcional del sistema nervioso humano nos permite establecer que no se puede hablar de *persona*, sino hasta el tercer trimestre del embarazo [...]. (Tapia 2009: 23-24)

En diversos trabajos que utilizan la narrativa científica se intenta determinar a la persona o indicar su no-existencia en ciertos procesos biológicos a través de indicadores biomédicos. Como hemos dicho, no se trata solamente de la vida biologizada del viviente humano, sino la vida biologizada de la persona:



En la actualidad, los adelantos científicos de la biogenética y la biomedicina dan mayor certeza a la comprensión y caracterización del embrión, confirmando que, si bien existe nueva vida desde la concepción, no puede considerarse que sea equiparable a una *persona humana*. (García Hernández 2008: 12)

Finalmente esta ecuación, la unificación de *las vidas*, implica un aparato de organización conceptual que ha sido aceptado incluso por las formas de los pactos institucionales, las formas políticas y las estructuras jurídicas y de derechos. Es decir, que se asume que hay una unidad formal entre la vida del viviente humano y la vida de la persona. Por ejemplo:

El artículo 6 del Pacto Político afirma: “*El derecho a la vida es inherente a la persona humana*. Este derecho estará protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de la vida arbitrariamente [...]”. (Cook y otros 2003: 154-155)

Con esta afirmación, que marca la estructura de la ecuación, se construye la relación indefectible de la modernidad tardía: la vida del viviente, la vida de la persona, la vida biológica y la vida jurídicamente dispuesta se unifican. De tal modo, el sentido biológico que se le otorga al inicio de la vida humana va de la mano con las estipulaciones normativas. En efecto, estas se basan en el reconocimiento de las etapas del desarrollo embrionario para determinar el momento en que se es sujeto de derechos (Rubio 1992, Gonzáles Mantilla 1996, Fernández 2002, Espinoza 2004, Parra 2006), le demandan a la ciencia el saber formal que marca indicadores objetivos que determinarían biológicamente al viviente y biológicamente a la persona.<sup>2</sup> Y así, la

---

<sup>2</sup> “Los juristas y comentaristas del Código Civil peruano no reconocen distinción alguna entre fecundación y concepción. En realidad, con la concepción aluden a un proceso que incluye a la fecundación misma [...]. Como se puede apreciar, entonces, no existe necesariamente coincidencia entre los argumentos jurídicos y los descubrimientos biológicos en relación con el comienzo de la vida [...]. Quizás un primer indicador de lo que sucede esté en que se trata de un problema de opción legislativa. Al legislador no le resulta relevante determinar con precisión científica el momento en el que se inicia la vida humana, lo cual tampoco tiene un consenso absoluto en términos biológicos. Los que sí tiene interés para el legislador es establecer, desde su propia perspectiva, el momento a partir del cual es posible atribuir relevancia jurídica a la vida, hecho cuyo sustento no se encuentra necesariamente en la biología [...]”. (Gonzáles Mantilla 1996: 46-74)

normativa del derecho y sus brazos exteriores regulan en codificaciones las acciones y datos que la biología y las ciencias médicas llevan a cabo en el experimento científico. La producción jurídica y el saber de la biología se unen y construyen principios morales que operarían como principio de causa y acción (Potter 1970). El gran saber de la biología prima como principio de organización de datos, pero no puede ser regulada sin un aparato que la formalice en el reglamento y que, al mismo tiempo, le otorgue su límite de acción posible (el Estado, la política, la ley), y su brazo exterior disciplinario (el derecho).

Las teologías también ingresan al debate y adoptan una posición científica tratando de ubicar el espíritu en los fenómenos biológicos y ubicándose así en el discurso político. En otras palabras, en lugar de oponerse a la existencia del discurso científico (como había sucedido durante toda la Edad Media y gran parte de la modernidad), en la modernidad tardía las teologías deben construir un discurso conciliador y al mismo tiempo colonizador de una parte de la narrativa de la ciencia. Lo mismo sucede con el derecho y las disciplinas jurídicas. La ciencia entonces no resulta ser aséptica, sino que se dispone atrapada entre los dos grandes discursos de la modernidad temprana, a saber, la teología y el derecho.

Se dice que la vida es más que la vida biológica, que la vida de la persona implica dignidad y derechos (que no son lo mismo que el derecho de lo jurídico). La persona aún sobrevive como discurso en el ámbito de lo biologizado, pero batalla con una máquina que la transforma en procesos celulares. Se intenta transportarla cada vez más profundamente hacia las estructuras biológicas, se empuja a la persona hacia su observación microscópica.

En este caso, el cuerpo es un miembro supernumerario del hombre, parece que se mantiene aparte de un individuo, con un estatus del que cada vez se puede hablar menos. Mecano biológico sobre el que reina un hombre fantasma. [...] Visión biomédica que aísla al cuerpo y suspende al hombre como hipótesis secundaria, y sin dudas descartable [...]. Son todos síntomas que sobrevuelan una medicina enfrentada de pronto con el retorno de lo reprimido. El hombre que, finalmente, no había abandonado del todo ese cuerpo-objeto y que hace oír su palabra.

El dualismo metódico de la medicina y de la investigación biomédica se enfrenta totalmente con esa fantasía que hace chirriar la máquina, es decir, el individuo que reivindica su consustancialidad con ese cuerpo que, de golpe, tiene el carácter de una mercancía, un individuo que sabe primero ser de carne y de símbolo y que se reconoce mal en este paradigma. (Le Breton 2002: 96)

## **EL SÍNDROME DE LA VIDA HUMANA**

La máquina biológica hace del cuerpo un objeto de observación y su herramienta, el microscopio, busca en su carne los signos que revelen su estructura, sus males, sus principios motrices, su alma, su propia vida. El microscopio busca los síntomas, como signos exteriores, busca los indicadores fácticos que revelen la existencia de los fenómenos que la política le envía a encontrar o construir.

Pero la vida es más que los indicadores biológicos contruidos o inventados. En esta perspectiva la noción de vida se complementa con el “proyecto de vida” que tiene la persona, es decir, va a la par de su intencionalidad, de lo que el sujeto “cree que es conveniente para que lleve una buena vida” y de la lectura de su entorno. En este sentido, la vida deja de ser una definición meramente biológica y se engarza a la idea de un proyecto a través del cual los sujetos realizan las elecciones más adecuadas para llevar “una vida digna”, para ser sujeto autónomo, para ser persona. De esta manera, la noción de vida es entendida también a partir del contexto social, desde sus derechos:

El derecho a la vida es un derecho de libertad, de cuyas interpretaciones se desprende la existencia de obligaciones positivas por parte de los Estados para preservarla y generar condiciones de vida digna. Esta noción excede el sentido biológico e incluye elementos de bienestar y también subjetivos relacionados con un proyecto individual [...]. El derecho a la vida digna debe ser entendido no sólo como el derecho al mantenimiento de la vida en su acepción biológica, sino como el derecho a (i) la autonomía o posibilidad de construir el “proyecto de vida” y de determinar características (vivir como se quiere), (ii) ciertas condiciones materiales concretas de existencia (vivir bien), (iii) la intangibilidad de los bienes no

patrimoniales, integridad física e integridad moral (vivir sin humillación). (González Vélez 2008: 31-37)

Definitivamente, aún hoy queda claro que la vida en término amplio implica dignidad y derechos y, por ende, va más allá de la dimensión biológica. De esta manera, se hace hincapié en aspectos como vivir dignamente, los factores socioeconómicos y socioculturales y el acceso a los servicios básicos y los derechos (Cook y otros 2003, González Vélez 2008).

[...] la vida humana, en los términos de la garantía constitucional de su preservación, no consiste solamente en la supervivencia biológica sino que, tratándose justamente de la que corresponde al ser humano, requiere desenvolverse dentro de unas condiciones mínimas de dignidad [...]. (González Vélez 2008: 99-100)

Estas ideas aluden a una vida digna, una vida de derechos, una vida del sujeto autónomo. En otras palabras, se están refiriendo a la vida de una persona y no simplemente a una vida viviente. Recordemos que en el mundo clásico esta diferencia era evidente, pero hoy cuando los conceptos se han unificado en una ecuación, la palabra *vida* parece aludir indistintamente a la vida viviente biologizada o a la vida de la persona. Pero si la vida de la persona es vida digna, vida de derechos, como siempre lo fue en los sistemas tradicionales, ¿por qué se le busca en la biología a través del microscopio?, ¿por qué los elementos de detección de la vida, sus indicadores de hechos, resultan campo centralmente biomédico?, ¿cómo se puede determinar la dignidad desde la biología?, ¿cómo se pueden determinar los derechos que constituyen a la persona desde la biología?, ¿por qué se busca a la *persona* en el cuerpo biológico del viviente? Finalmente, ¿qué significa que la vida se haya biologizado? Los símbolos del ritual no configuran más a la persona, sino los signos de su cuerpo biologizado. En ese contexto aparecen dichos indicadores, cada uno de estos configura simbólicamente un síntoma y, en conjunto, los síntomas componen un síndrome.

El concepto de síndrome siempre aparece asociado a sistemas de salud. A través de este término se busca dar a conocer el conjunto de indicadores que caracterizan a una determinada enfermedad (Hirmas y Soubllette 1994, Deza 1997, Hall 2003, Szatmari 2006). Los síndromes pueden caracterizar la presencia de enfermedades de índole biológica (por ejemplo el síndrome de Down) o a malestares originados como parte de la estructura de acción física y social de los sujetos. En suma, un síndrome hace referencia a una sintomatología, indicadores recurrentes seleccionados por el aparato médico y que en conjunción determinan su existencia. Así, la Real Academia Española (2009) define síndrome como: “1. Conjunto de síntomas característicos de una enfermedad. 2. Conjunto de fenómenos que caracterizan una situación determinada”.

Pensar en síndromes implica reconocer determinados síntomas que indican que algún problema aqueja al viviente. Y si bien la medicina y la biología definen el síndrome de varias maneras, el punto común es que están en la búsqueda de un conjunto de síntomas que permitan determinar el punto de partida de un fenómeno, es decir, el momento en que los síntomas en conjunción permitan dar a ese instante un nombre (como la vida humana).

Queda claro que de esta vida pensada como conjunción de síntomas no vamos a hablar. La vida de la biología no es finalmente el campo de discusión, sino el de la vida de las personas, su disposición política, social, cultural y de derechos. Es esta categoría la que está en juego, y si bien la determinación de una y otra no están disociadas radicalmente, es fácil también indicar que no se trata de lo mismo. Incluso de una manera más extensa, es posible decir que aquello que define el punto de partida de una vida biológica resulta ser también una categoría determinada por la ciencia de la naturaleza en un momento coyuntural de la historia de la humanidad que es, en definitiva, contingente. Como indica Le Breton:

La humanidad se vuelve una noción que puede modularse de forma variable. Una ficción un tanto problemática define al hombre y supone en su entorno una serie de órganos o de funciones eventualmente distinguibles, que le dan carne y lo convierten en una especie de fantasma

que puede retirarse de tal o cual de sus componentes, sustraídos de él y que entran en el registro inédito del objeto biológico humano [...]. La noción de humanidad se vuelve facultativa con respecto a la cantidad de órganos o de funciones. (Le Breton 2002: 95)

Esa vida –la de la persona- está también dispuesta en la existencia del cuerpo, no están disociados; la vida de la persona y su cuerpo se convierten en una unidad compleja, inseparable; pero no porque el cuerpo biológico determine *per se* su existencia, sino porque marca el rito y el trato que reconoce al sujeto como persona. Y por ende, el uso del cuerpo, el control del cuerpo, la regulación del cuerpo y también su perversión, maltrato, encierro o exterminio, son los que de un modo u otro permiten comprender si estamos frente a una persona o a una reducción del sujeto convertido en un cuerpo biológico sin más. Mera carne, simple carne, “más cerca de las bestias que de los hombres”. Permite “saber si es gente u otra cosa”.

¿En qué condiciones se ha suspendido al otro de su vida de persona y se le ha reducido a su biogenicidad?, ¿en qué condiciones de la historia los vivientes humanos fueron reducidos a su mera condición biológica, corporal, a su mera vida de viviente? Es la vida convertida en simple hecho de la biología, y el ser humano reducido a su cuerpo, la que discurre sin más en el campo de batalla de los derechos y la dignidad, un cuerpo que no le pertenece al propio sujeto. Y por tanto, en la vida desbiologizada aparece la vida de las personas, la vida digna, la vida de derechos. Esa vida se abre surcos agrietando el saber monolítico de la ciencia biológica y el monopolio de lo jurídico. Frente a ella, la vida reducida a la biología, la vida que es pensada como *zoe* (Agamben 2003: 9) resulta disponerse en un horizonte distinto. En ese caso, la vida se dispone como un conjunto de síntomas: reacciones nerviosas, dolor, reflejos, la formación de una parte del cuerpo, la unión o separación de células, etcétera. Ese conjunto de síntomas, que están en discusión en la determinación de la vida biológica, permiten pensarla como un síndrome. La vida aparece en un determinado campo (cuerpo, planta, animal, cigoto o embrión) como un síndrome complejo. Pero estamos frente a un debate sobre derechos, sobre la disposición cultural de la

persona y no sobre una categoría biológica que la reduce a la carne: *hay que desbiologizar el debate sobre la vida humana.*

El microscopio nos transporta a las profundidades de las estructuras físicas, a los cuerpos celulares que componen los tejidos, pero, insistimos: ahí no radica la vida de las Personas, sino solo la organización estructural molecular de la vida de los vivientes y sus cuerpos. La vida de las Personas es una categoría que tiene que ser pensada tomando en cuenta que no es lo mismo que la vida del viviente. El debate sobre la vida de las personas no es entonces un debate biológico. ¿Cómo se produjo la ecuación entre la vida del viviente humano y la vida de la Persona?, ¿bajo qué condiciones históricas se dispuso dicha estructura y esa relación que hoy parecería implicar una unidad indefectible? Es en los extremos de la condición humana, en los extremos de la vida de la persona y su dignidad, en donde la respuesta se hace patente.

La vida humana biologizada, la vida de la persona hecha biología, se busca en la unión de los gametos, en la anidación del cigoto o en la formación del embrión. Se busca en estos signos, en estos datos, los síntomas que conforman indicadores de hecho. Y así como las enfermedades se constituyen analíticamente a partir de sus síntomas, la vida biologizada parecería estar construyéndose en esa misma disposición. Y si el conjunto de síntomas determina un síndrome, podemos decir que los síntomas de la vida, muestran también el síndrome de la vida humana. Y si la vida humana fuera un síndrome, analogada a una enfermedad, entonces el horror del objeto aparecería en la escena. Si fuese así, podríamos decir atemorizados que *la vida se ha convertido en una enfermedad mortal de transmisión sexual.*





## 3. Extremos

### **MIEDO A MORIR**

Nunca hubo tanto cuidado para morir o tanta burocracia para matar como hoy. Si la vida se ha convertido en un complejo tema de discusión, la muerte también lo es. Y si el punto de inicio de la vida humana es un tema de debate, el punto en que se ubica la muerte implica diversas concepciones y argumentos encontrados. Explicaciones religiosas y jurídicas de diversa mirada pretenden ubicar la muerte y envolverla en las palabras que marcarían su objetividad (Carbonniere 1960, Vial del Río y Puelma 1985, Espinoza 2004, Santillán-Doherty 2006). Hay nociones relativas a la muerte referidas a la pérdida del alma, otras que se refieren a esta como el cese de la circulación de fluidos vitales, hay quienes la definen como muerte cerebral, la muerte cerebral superior, la pérdida de la capacidad de interactuar con otros, la pérdida de conciencia y del control de funciones corpóreas, etcétera.

En la sociedad encontramos diversas concepciones de muerte, la mayoría de origen religioso pero en realidad responden más a conceptos culturales de orden religioso. Identificamos tres ideas básicas surgidas a través de la historia de la humanidad: el concepto religioso-filosófico tradicional que utiliza la separación del alma y cuerpo; el concepto médico secular

tradicional enfocado al cese de los fluidos vitales (sangre-aire, la función cardiopulmonar); y la posición moderna sobre la pérdida de la capacidad integradora del cuerpo dada por el sistema nervioso central (conocida como “muerte cerebral”). Una posición más reciente destaca la importancia de la conciencia humana para sus habilidades de pensar, razonar, sentir, experimentar e interactuar con otros, además del control de funciones corporales (la llamada “muerte cerebral superior”). (Santillán-Doherty 2006: 97)

Desde una perspectiva médica puede hablarse de muerte celular o biológica y de una muerte clínica (Espinoza 2004). El cese de la vida biológica se define como el fin definitivo de todas las células del cuerpo por motivos de descomposición. En este contexto, el paso de la vida a la muerte biológica es un proceso lento, puesto que las células del cuerpo se descomponen paulatinamente. Esta peculiaridad permite que algunas partes del cuerpo del *individuo natural* puedan ser donadas, como subconjuntos vitales dentro de otros, (subconjuntos de vida celular dentro de la vida humana):

[la muerte] es aquella que se determina con la cesación definitiva de todas las células del cuerpo humano, ya sea por descomposición, putrefacción o simplemente porque deja de existir. Al respecto, Tobias expresa que: “mucho más recientemente, los avances en el campo de la tanatología han inducido a ampliar el ámbito del análisis, al permitir establecer que, biológicamente, el pasaje de la vida a la muerte del cuerpo humano no constituye un fenómeno instantáneo o de un momento, sino algo gradual: se trata de un proceso que reconoce fases sucesivas; las células en efecto, cesan de vivir singularmente en un orden gradual que depende de la resistencia de cada grupo a la falta de oxígeno. Bajo este punto de vista, puedo decir que no interesa si la persona fallece o no, sino que toma al cuerpo humano como un todo orgánico que va culminando su existencia paulatinamente. Sobre la base de lo expuesto, también cabe decir que una persona al fallecer no muere totalmente, sino que algunos órganos, como por ejemplo, las córneas, riñones y otras partes del cuerpo, inclusive, hasta el corazón, sobreviven, a pesar de que la persona, como ente de relaciones humanas, haya cesado”. (Espinoza 2004: 618-619)<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Nótese, una vez más, la confusión entre la vida del viviente y la vida de la persona. Aquí se indica que la persona no muere totalmente pues aún se mantiene la vida en sus órganos. Lo que hay que reconocer es que la persona, como categoría de derechos, puede terminar su existencia aún cuando el viviente humano está vivo.

Por otro lado, la muerte clínica es definida como el cese definitivo e irreversible de la actividad cerebral (Espinoza 2004). En algunos lugares la medicina y la ley señalan que la muerte cerebral y el cese cardiopulmonar irreversible determinan el fin de la vida biológica (Santillán-Doherty 2006). Sin embargo, se indica que debe distinguirse entre muerte clínica o encefálica y la “muerte cortical”, que es la pérdida irrecuperable de la actividad cerebral superior (con lo que culmina la posibilidad de establecer relaciones) sin que esto implique el cese de las funciones respiratoria y circulatoria. No obstante esta salvedad, se sugiere que con la muerte clínica se debe verificar la muerte del ser humano.<sup>4</sup>

Se debe distinguir el concepto de la muerte clínica o encefálica de aquella situación denominada como “muerte cortical”, la cual se presenta cuando: es irrecuperable la actividad cerebral superior [...] y, por ende, la posibilidad de vida de relación, pero se conservan [...] las funciones respiratoria y circulatoria [...] si apuntamos a un concepto unitario de la muerte, con la denominada “muerte clínica”, vale decir, el cese definitivo e irreversible de la actividad cerebral, se verifica la muerte “real” del ser humano. (Espinoza 2004: 620)

El fin de la vida biológica tiene impacto en la postura normativa, puesto que se trata del cese de la vida del viviente humano que está asociado al fin de la vida de la persona, que a su vez es el centro de imputación de derechos y obligaciones. Ante esta situación, el Derecho ha estipulado que la muerte tiene relevancia jurídica cuando se ha determinado, médicamente, el deceso de la *persona*:

La persona es un centro de imputación de derechos y obligaciones, en otras palabras, es un sujeto de derecho. El ser humano, durante su vida, es relación coexistencial con otros seres humanos, pero cuando esta relación

---

<sup>4</sup> En este sentido, debe señalarse que en el Perú, en el artículo 108 de la Ley N°26842 (Ley General de Salud), se estipula que la muerte, “el fin de la persona”, se establece como ausencia de vida al cese definitivo de la actividad cerebral. Cabe indicar que se considera que este hecho (el cese de la actividad cerebral) es independiente de la continuación biológica de algunos órganos o tejidos. Además, la constatación del paro cardíaco-respiratorio irreversible también confirma la muerte del individuo.

se termina, culmina su finalidad como ente viviente (ser existencia y coexistencia a la vez), deja de ser sujeto de derecho para convertirse en un objeto de derecho sui generis, digno de ser protegido [...]. La muerte tiene relevancia jurídica, cuando es determinada clínicamente. Es importante porque con su delimitación se va a dar lugar a que surjan derechos como los de suceder [...] y la protección jurídica de la memoria del difunto, así como la de su cadáver. (Espinoza 2004: 621)

En efecto, nunca hubo tanto trámite para morir como hoy. Una burocracia de la muerte se instala en la política y se establecen definiciones, normas, reglas de juego, mecanismos de protección y cuidado. Y en el centro de esa protección, si bien aparece la persona, esta asoma en el cuerpo biológico del sujeto. Y por lo tanto este es el que merece cuidado y protección. El miedo a la muerte del cuerpo se transforma y el miedo a morir se rearticula en la vida de la persona. Así, si bien la muerte sigue desatando temor porque el ser humano se enfrenta a la posibilidad de lo desconocido, ni la vida ni la muerte son unidades conceptuales absolutas, y han sufrido diversas transformaciones. Aún cuando existen continuidades, el temor a la muerte ha cambiado: es el miedo a morir del cuerpo de la *persona* lo que aterra hoy, no solamente la desaparición de la vida biológica.

La muerte continúa siendo el centro articulador de los miedos y los riesgos en la modernidad tardía. Pero si la muerte hoy requiere de una larga burocracia, los siglos anteriores se caracterizaron por un temor casi cotidiano a la muerte y a la desaparición de la vida biológica. Los peligros que la amenazaban venían de todas las direcciones, y quienes amenazaban la vida eran los “demonios del apocalipsis”, los “monstruos extraños” y los seres enviados por “Satán”. Un peligro que venía del exterior, del mundo bárbaro, del extranjero, del peligro del demonio y sus formas varias expuestas en el mundo de la vida concreta de la gente.

La edad clásica se caracterizó, entre otras cosas, por ser un tiempo de descubrimiento de otras latitudes. Los viajes y expediciones abrieron la posibilidad a los hombres del mundo occidental de aquel entonces, para dar forma a unas creencias sobre los otros, quienes en reiteradas

ocasiones representaban imágenes de monstruosidad. La realización de actividades distintas a las que eran conocidas por los expedicionarios (se constituye el parámetro de lo normal y la humanidad), la apariencia física de los otros y el discurso científico de entonces, construían las imágenes de seres monstruosos, del horror y configuraban el origen del mal:

El hombre salvaje conservará todavía por largo tiempo sus características de diabolismo, antropofagia, ferocidad, etc. Que se trate de seres humanos (caníbales cubiertos con pieles de fieras, por ejemplo, como es sin duda el caso de los salvajes descritos por Pigaffeta: hombres que viven en estado salvaje como consecuencia de accidentes diversos; pueblos primitivos), o que se trate de monos antropoides, como gorilas, orangutanes o chimpancés, los hombres salvajes, los hombres peludos o los hombres con rabo constituyen, para la Edad Media, una sola familia, en la cual reina una ambigüedad imposible de eliminar. (Kappler 1986: 184-186)

En las creencias de ese entonces las figuras de seres humanos con cuerpos incompletos y deformaciones, abundaban. A tales seres se les adjudicaban características no sociales. *Grosso modo*, eran personajes fantásticos y peligrosos para la gente puesto que representaban el desorden o la ruptura del mundo de los seres humanos, constituyéndose en fuentes de temor (Kappler 1986, Delumeau 2002, Salas 2005). Sin embargo, tales personajes (y la característica de salvaje que se les adjudica), no solo corresponden a los temores de la edad clásica de occidente, en diferentes partes del mundo, incluso en la tradición oral amerindia<sup>5</sup> también se reconoce la existencia de seres nocivos para el mundo de los hombres, aquellos que representan lo agreste y lo maligno:

---

<sup>5</sup> En este sentido, debe señalarse que, en la actualidad, en las zonas andinas, es posible encontrar a personajes "opuestos" al orden cultural (animales, personas, seres antropomorfos) tales como pishtacos, karisiris, mujeres sin cabeza, etcétera. Toda esta gama de personajes (tanto los de la edad clásica de occidente como los del mundo amerindio y andino de la actualidad), representan el mundo de lo otro, de lo no humano, de lo agreste y maligno y, por lo tanto, del peligro de la acechanza de la muerte.

[...] aludimos a que con rasgo maligno suele reconocerse la existencia o imperio de otro orden fuera de la cotidianidad humana [...] En este contexto, pues, es necesario subrayar la realidad del indicio de lo malo encuadrado en el establecimiento de un dominio que se define por oposición a la norma humana. (Dasso 2004: 17)

El miedo a la muerte, sin embargo, estaba más extendido que el simple miedo a la imagen de seres monstruosos de la Edad Media de occidente. El temor a las enfermedades, y a la muerte que estas ocasionaban, fue una presencia casi constante entre 1348 y 1720; oscilando entre la peste, la fiebre amarilla, la gripe pulmonar, la disentería. A este temor se suma el fantasma y la realidad de la guerra y las hambrunas (Delumeau 2002). El conjunto de miedos de aquel entonces ha sido descrito como la interacción entre crisis de la peste y de subsistencia. En ambos casos, los males que aquejaban a los hombres eran atribuidos a fenómenos naturales y sociales suscitados fuera del espacio comunal o de la ciudad. Los malestares provenían, dentro del sistema de creencias, del espacio foráneo y generaban temor por el fin de la vida humana y el deterioro del cuerpo físico. Cabe señalar que las enfermedades y los miedos se constituyeron en un punto de partida de la exclusión social. Además, es de precisar que quienes eran excluidos también eran asesinables y que el clima de sospecha (sobre quién porta un mal) fue a la par con el temor a la brujería, que era entendida como una práctica nociva para el orden social:

[...] se integran crisis de subsistencia y ciclos de peste. Pero se integran también en una representación mental de las epidemias que, sobre todo en el caso de Italia del siglo XVII, aparecen ligadas a los otros dos azotes tradicionales: la hambruna y la guerra. La peste es entonces una plaga comparable a las que asolaron a Egipto. Se la identifica, al mismo tiempo, como una nube devoradora venida del extranjero y que se desplaza de comarca en comarca de las costas hacia el interior y de la extremidad de una ciudad de las costas hacia el interior y de la extremidad de una ciudad a otra, sembrando la muerte a su paso. Se la describe también como uno de los jinetes del Apocalipsis, como un nuevo diluvio, como un enemigo formidable [...]. (Delumeau 2002: 163-179)

La muerte viene desde afuera, desde las grandes amenazas teológicas expresadas en formas de la naturaleza y en fenómenos divinos que acarrear el mal por los pecados que deben ser extirpados.

Los potenciales culpables, sobre quienes puede volverse la agresividad colectiva, son, ante todo, los extranjeros, los viajeros, los marginales y todos aquellos que no están perfectamente integrados en una comunidad [...]. En efecto, los leprosos fueron acusados de haber difundido la peste negra. El aspecto horrible de sus lesiones pasaba por un castigo del cielo. Se les acusaba de pícaros, de melancólicos y de lascivos. [...] A partir de ese momento cualquiera puede ser considerado un enemigo y la caza de brujos y brujas escapa a todo control. (Delumeau 2002: 206- 210)

Junto al temor hacia las enfermedades estaban las explicaciones sobre el origen de estas y las formas de cómo hacerles frente. Hubo una reconstrucción lógica del problema de salud y de sus posibles soluciones. Al respecto, Delumeau señala que hubo tres grandes explicaciones: las doctas, las multitudinarias y las religiosas (2002: 203). Sobre el primer tipo, señala que las pestes, como otras enfermedades que diezmaron a la población, fueron atribuidas a fenómenos de la naturaleza: contaminación del aire y emanaciones pútridas. Mientras tanto, la multitud buscaba culpables, “sembradores del mal” que esparcían, adrede, la enfermedad y por lo tanto debían ser encontrados y castigados. Finalmente, las explicaciones religiosas señalaban que Dios, irritado por las acciones humanas, estaba castigando a la humanidad y para calmar su ira se debían realizar penitencias.

En parte, el mal en la tierra era visto como el resultado de la presencia de unos “otros diabólicos”. Esta visión calamitosa, plagada por la presencia de la peste y los creadores del mal, tampoco será del todo distinta a los temores de la edad moderna. En efecto, entre ambos tiempos, hay una constante: el sentimiento de catástrofe, y por lo tanto el temor a la muerte violenta.

La ambigüedad es una constante del monstruo, pero una constante variable. En el siglo XV se abre una brecha: el monstruo tiende a instalarse a un solo lado del mundo, y a pactar con lo diabólico. [...] en efecto, la idea de un cosmos armonioso es combatida por la evidencia de la

desarmonía: pestes, asesinatos en masa, omnipresencia de la muerte. El cuerpo-universo, el cuerpo social, el cuerpo sagrado de la Iglesia, el cuerpo humano, se cubren de pústulas: el Cristo leproso de Brioude, terrorífico, crucificado, ofrece de tal situación una imagen que se halla en los límites de lo soportable. (Kappler 1986: 334)

En este contexto de temores, la imagen del diablo y sus representantes (demonios, brujas, etcétera) o instrumentos (entre ellos la mujer) jugaron un papel importante en la configuración de los imaginarios. Dichos personajes fueron considerados fuentes del mal de los hombres y por lo tanto, existió un aparato ideológico y normativo que permitió que fueran erradicados, muchas veces a costa de la matanza de personas inocentes (Boyer 1972, Levack 1995). En este contexto, las creencias religiosas jugaron un importante papel tanto en el proceso de selección, juzgamiento y aniquilación de los sospechosos, a quienes el arrepentimiento no les libraba de la sanción. Esto se debe a que la teología normaba la estructura del temor y el miedo a la muerte se debía sustancialmente a la presencia del mal, del demonio o de lo diabólico. Y así como la normativa de las teologías determinaba en el tiempo clásico la idea del espíritu, la existencia del alma y quién era persona y quién no lo era, pues también normaba sobre la muerte y sobre su origen, sobre el mal y su peligro práctico.

Se piensa aún en la edad Media como un tiempo enfermo, trabajado por las calamidades, acosado por las pestes; de este modo, la creación de monstruos sería una manifestación patológica [...]. El siglo XX comparte con ciertas épocas de la Edad Media un instinto de catástrofe [...]: instinto que impide ver al ser humano beneficiarse de esas fuerzas, que podrían liberarle y hacerle progresar [...]. Se trata de una situación que Jouve ve en nuestra época, y que según nosotros, es también la del siglo XV; vemos en la inquisición, en la caza de brujas, una caza de monstruos; la bruja, una vez ilustrada acerca de lo monstruoso que ella encarna, debe ser destruida, aunque se arrepienta, aunque reconozca su culpa; no hay perdón en este mundo. (Kappler 1986: 191-196)

En muchas partes del mundo, incluyendo América Latina, las sanciones religiosas (como la excomunión) fueron fuente de temor debido a que las personas, a través de los preceptos de la Iglesia, podían



ser excluidas o marginadas del mundo social junto con sus descendientes (el castigo también recaía sobre la red parental). Que sobre los sujetos recaiga una sanción eclesiástica significaba tener un estigma social, que hacía del individuo un sujeto marginable o exterminable, dependiendo de la situación (la suspensión de sus derechos y por lo tanto, en términos latos, de su categoría de persona)<sup>6</sup>.

En el caso de las acusaciones de brujería, asociada a la realización de prácticas prohibidas por la Iglesia Católica y a la idea de provocar daños a las personas, los casos señalan que existió una asociación entre ser brujo y tener un vínculo con fuerzas demoníacas, las cuales se decía que podían ser reconocidas a través de problemas vinculados con el cuerpo. Así, podía indicarse que una persona que sufría convulsiones podía tener un vínculo con el diablo, o un ser con aspecto físico inusual podía ser visto como un ser peligroso debido a que era la antítesis de las bellas creaciones de Dios: *monstruosam et horribilem* (Kappler 1986).

Durante todo el siglo XVI y la primera mitad del XVII, los procesos y ejecuciones de brujos o brujas se multiplicaban en diferentes rincones de Europa occidental y central, alcanzando su paroxismo la locura perseguidora entre 1560 y 1630 [...]. En Salem, en tierra puritana, las desgraciadas víctimas que fueron ahorcadas en 1692 habían sido designadas del mismo modo por unas muchachas que sufrían de crisis convulsivas como responsables de su posesión por el Maligno. Algunas raras ejecuciones de brujos o brujas tuvieron lugar todavía en el siglo XVIII en Occidente, pero los procesos de Salem fueron los últimos con ocasión de los cuales toda una comunidad creyó amenazada su existencia por los maleficios de la brujería [...]. Antes de este tardío retorno al buen

---

<sup>6</sup> Como indica Salas: “Además, el aparente control que la religión ejercía sobre la vida de los pobladores de la ciudad y el campo, independientemente del verdadero amor que pudiesen sentir por el mensaje de Cristo, es una constante aceptada por la historiografía colonial. El marco social dibujado hasta ese entonces nos induce a pensar, por simple asociación, que el pavor debió de ser muy hondo entre las personas a las cuales estaban orientados estos documentos, por sus giros y por lo que estos implicaban, pero sobre todo por estar dirigidos particularmente a ellas. En especial durante la Colonia, caracterizada por un ambiente de temores y castigos que anudaba al ser humano —en su sentir, actuar, pensar y juzgar— a los dictados marcados desde el púlpito; no sin dejar de tener en cuenta que el impacto de la sanción debía de calar en las más profundas fibras de los habitantes del XVII, porque a las personas condenadas a la excomunión se les privaba de la facultad de recibir los sacramentos y participar de la comunión de los fieles, al mismo tiempo que se les dirigían maldiciones que recaían también sobre sus descendientes hasta el fin de los tiempos.” (Salas 2005: 53)

sentido, se habían producido auténticas matanzas en ciertos lugares [...]. En la pequeña villa alemana de Wiesensteig, 63 mujeres fueron quemadas sólo en el año 1562. En Obermarchtal, modesto dominio rural de 700 habitantes, 43 mujeres y 11 hombres perecieron en la hoguera en 1586-1588[...]. Estos procesos y ejecuciones no habrían sido posibles, evidentemente, sin la repetida incitación de las autoridades religiosas y civiles. La bula *summos desiderantes*, de 1484, llamada “el canto de guerra del infierno”, fue seguida, en efecto, por varios textos pontificios en el mismo sentido [...]. Pero el poder civil hizo algo más que apoyar a la Iglesia en la lucha contra la secta satánica. La obsesión demoníaca, en todas sus formas, permitió al absolutismo reforzarse. Y a la inversa, la consolidación del Estado en la época del Renacimiento dio una dimensión nueva a la caza de brujos y brujas. Los gobiernos tuvieron una tendencia creciente a atribuirse a, al menos, controlar los procesos religiosos y a castigar las infracciones contra la religión. (Delumeau 2002: 540-545)

Puede decirse, entonces, que desde la Edad Media hasta el inicio de la modernidad, el miedo en la sociedad occidental encontró en las enfermedades, en los otros-extranjeros, en las mujeres, en los demonios y monstruos y en la naturaleza, a sus fuentes de miedo, a las fuentes de creación de explicaciones sobre los orígenes del mal. En gran medida, estos temores responden a una visión escatológica o tremendista del fin del mundo, una mirada que tiene como núcleo la posibilidad efectiva del apocalipsis. Existe, pues, un miedo por desaparecer como vida viviente, como especie: existe el miedo a la muerte del cuerpo viviente.

El miedo provenía de la tensión entre lo sagrado y lo profano-maligno, y por lo tanto para regular la destrucción y la muerte, las fuerzas radicales de la peste, los monstruos o el apocalipsis, las leyes y la normativa de defensa de la vida estaban ante un peligro particular. Asimismo, la posibilidad de la guerra entre espacios colaterales, feudos, grupos sociales y, por ende, la muerte, no implicaba una burocracia mayor, pues la vida no estaba asignada a la regulación de la política del Estado democrático, sino a la posesión de un Señor. Es la ausencia de ese pacto en el mundo feudal el que permite, justamente, la sistematicidad de la guerra y la simplicidad de la muerte.

Cuando estos pequeños pactos se unifican teóricamente para la formación de un Estado, entonces este queda con el poder soberano de

disponerse sobre la estructura de relaciones de los sujetos. El problema es que el Estado Soberano posee a los sujetos en lugar de defenderlos y al poseerlos puede despersonalizarlos políticamente. Y es ahí donde el gran temor radical de la muerte exterior, al monstruo, al maligno, a los demonios de mil formas y mil rostros que habitaban los bosques imaginarios del mundo clásico y las narrativas de la Iglesia en Europa y en el Nuevo Mundo, se re-articulan en un temor más grande y más cercano. El horror a la muerte violenta y el peligro de lo profano, sin desaparecer, ceden su lugar en el escenario a la muerte concreta por las máquinas de exterminio modernas y al Estado Total Soberano como su principal promotor.

El miedo a la muerte y los peligros cambian la dirección de su mirada. Bauman distingue entre peligros y temores (sin dejar de lado la interacción entre ambos) en la sociedad contemporánea (Bauman 2007). Señala que los peligros pueden ser distinguidos a partir de tres categorías: a) amenazas al cuerpo y la propiedad de las personas, b) fiabilidad del orden social (empleos, rentas, etcétera) y la supervivencia, y c) fenómenos o eventos que dañen o alteren la integridad y la posición social de la persona (Bauman 2007: 12). Este punto es fundamental, pues es la degradación y la exclusión un temor que se hace patente en tanto el sujeto asume ciudadanía y se inventan derechos que soporten dicho temor. La muerte cambia de dirección y el demonio y el maligno, en sus múltiples formas, parecen haber reulado en el horizonte del capitalismo y en la expansión territorial de la democracia (Sartori 1994). De manera que, según Bauman, aquellos peligros coexisten con cuatro grandes temores interrelacionados: la muerte, el miedo y el mal, lo incontrolable y temores globales.

La muerte es temible por una cualidad distinta a todas las demás: la cualidad de hacer que todas las demás cualidades ya no sean negociables. Todos los acontecimientos que conocemos o de los que tenemos noticia tienen -salvo la muerte- un pasado y un futuro. Cada suceso -excepto la muerte- tiene escrita con tinta indeleble [...] la promesa de que la trama de la obra continuará [...]. El miedo original, el miedo a la muerte, es un temor innato y endémico que todos los seres humanos compartimos [...]. Pero sólo nosotros, los seres humanos, conocemos la inexorabilidad de la muerte y nos enfrentamos, por tanto, a la imponente tarea de sobrevivir a la adquisición de tal conciencia, es decir, a la tarea de vivir con (y pese a) la constancia que tenemos del carácter ineludible de la muerte. (Bauman 2007: 45-46)

El miedo a morir ha sido siempre una preocupación en el mundo occidental. Hoy ese miedo se reactiva. Dejando de lado al mal del demonio encarnado, el temor a la muerte aún acecha en el horizonte del imaginario del capitalismo tardío: la destrucción de la vida humana, el fin del mundo como lo conocemos, sigue siendo una de las preocupaciones de nuestro tiempo. La ecología, el calentamiento global, el medio ambiente, la capa de ozono, las grandes amenazas de la naturaleza aparecen en el horizonte contemporáneo configurando nuevos miedos y peligros, pero mostrando una disposición particular: la posibilidad de que el mundo se acabe, el apocalipsis transformado por la mano del hombre. Dicha posibilidad implica la desaparición de la vida humana en su totalidad biológica, no se trata solo de la vida de los derechos, de la vida digna, sino de la vida biológica de la “raza” humana por las propias acciones humanas.

La destrucción del mundo por el apocalipsis y la consecuente desaparición humana era el riesgo del mundo clásico, de la tradición; en la primera mitad del siglo XX ese peligro se vuelve patente de la tecnología de la modernidad. Hannah Arendt (2005) se refería al enorme riesgo de la desaparición de la humanidad no solo como condición, como humanidad, como personas de derechos, sino en su totalidad potencial, en su existencia biológica, por ejemplo con la invención de la Bomba Atómica. Y ese peligro se convirtió en el centro de una preocupación que se extendió durante varias décadas, durante la guerra fría, y que se ha transformado en una posibilidad latente que viene no ya de la Bomba misma, sino de la extinción de la naturaleza de lo viviente por la mano del propio hombre: *homo homini lupus*. El Estado, la modernidad y la técnica mostraban que el miedo a morir y el peligro de la muerte no venían de la presencia teologizada del mal, sino de la propia organización de la política.

¿Qué resulta de ese miedo a la muerte y su burocratización contemporánea? Pues que la vida ha cambiado de estatus, que ha cambiado de forma y que hay regulaciones que han ido haciéndose cada vez más complejas y sofisticadas. Pues las leyes de regulación formal de la vida o la muerte no funcionan con precisión cuando el

peligro viene del mal teológico, pero renuevan su importancia cuando proviene de otros hombres y de sus instituciones.

## MÁQUINA DE MATAR PERSONAS

El miedo a la muerte biológica, a la desaparición de la humanidad o a la destrucción física que ha recorrido la historia se encontró, de pronto, frente a una situación que mostró un terror más grande y un peligro mayor. Una *máquina de matar personas* se había instalado en el seno de la modernidad y sus brazos y engranajes habían tejido no solamente un sistema de destrucción y exterminio físico de los cuerpos, sino un aparato político complejo para quitar a los sujetos su categoría de *persona*. Una máquina de despersonalizar, una máquina de quitar derechos, un sistema político para matar personas se había instalado bajo la soberanía del Estado Total de la primera mitad del siglo XX.

El terror más grande no se dirige, entonces, a la desaparición de la vida biológica, sino a la desaparición de la vida de las personas y a la posibilidad de ser reducidas a meros cuerpos biológicos cuyos derechos son suspendidos o expropiados, *cuya vida no vale nada*. Por siglos enteros los seres humanos se han matado entre sí, y sus cuerpos han sido torturados, segmentados, exterminados. Los cuerpos humanos han sido masacrados; guerras y genocidios han atravesado nuestra historia. Los cuerpos de los esclavos, de las mujeres, de las brujas, los cuerpos de los que no eran ciudadanos, los criminales, los extranjeros, los que eran diferentes, fueron perseguidos, castigados y asesinados desde siempre. Pero esto es lo importante: *para hacerlo no era necesario quitarle al otro su categoría de persona*.

En la primera mitad del siglo XX ocurrió ese fenómeno sin precedentes. Durante el periodo Nazi muchos sujetos (ciudadanos plenos y reconocidos, con derechos y responsabilidades, integrantes de la comunidad, propietarios) fueron despojados jurídica y políticamente de su categoría de personas. Se les suspendió sus posibilidades de acción libre y responsable y se les redujo formalmente a la categoría más

radical de indefensión y reclusión. El caso judío durante la Alemania Nazi es el ejemplo más evidente de dicho fenómeno: una máquina de despersonalizar, de deshacer personas y convertir a los sujetos a mero cuerpo biológico, una vida viviente, *nuda vida* finalmente.

En el siglo pasado, el miedo a la muerte no era traducido solo como el riesgo del exterminio de la vida del viviente, sino como el riesgo de convertirse en un muerto en vida: lo que se puso en riesgo era la vida de la persona, se convirtió en el peligro latente y en el límite de la máquina política de la modernidad. Era el terror a que el Estado de Excepción fuera una situación constante, y donde el gran Estado Moderno Total pudiera disponer cuando quiera de su máquina de matar, de decidir quién era persona y quién no, de quitar los derechos.

La experiencia de Auschwitz, de los campos en general, significa eso: la Gran Máquina de Matar mostró su abrumadora capacidad de destrucción. Antes de estos acontecimientos se desconocía, o al menos no había una plena conciencia, de lo que los hombres podían hacer con la ciencia y la tecnología. La imagen clásica del monstruo, de Satán, de los brujos y del Otro-nocivo se suspende, pues pasamos a convertirnos en nuestros propios aniquiladores.

Antes de Auschwitz [...] desconocíamos lo impresionantes y terroríficos que los diversos males causados por los seres humanos (males morales que devienen naturales) podían llegar a ser en cuanto pudiesen aprovecharse de las nuevas herramientas y armas suministradas por la ciencia y la tecnología modernas [...]. La más terrible de las lecciones de Auschwitz, los gulags o Hiroshima es que, en contra de la opinión más habitual y generalizada [...], no sólo los monstruos cometen crímenes monstruosos y que si únicamente los cometieron monstruos, los crímenes más monstruosos y aterradores de los que hoy tenemos conocimiento nunca habrían llegado a producirse [...]. La lección más devastadora en el terreno moral de Auschwitz [...] no es que podíamos ser recluidos en cualquier momento tras una alambrada de espino o conducidos en masa a las cámaras de gas, sino que [...] podríamos ser nosotros los vigilantes de los campos de concentración y los que introdujéramos cristales blancos venenosos en los conductos de las chimeneas de las cámaras. (Fernández-Roldán 2004: 89)

Al dejar de ser el gran Otro el causante del mal en la tierra, eran los seres humanos los responsables sobre sí. Eran personas quienes habían arrojado la bomba de Hiroshima o realizado experimentaciones médicas con resultados atroces sobre el cuerpo humano. ¿Qué rostro o imagen cotidiana podía representar al mal, si eran otros hombres quienes echaron a andar las máquinas de matar?

En el momento más radical de la racionalidad occidental, cuando el sueño de la razón envolvía al mundo y desaparecen paulatinamente las monarquías, los reinados divinos y la teosofía que soportaba la política, la razón se torna a su núcleo más radical y se hace posible la matanza no solo de otras criaturas vivientes, de esclavos, de seres prescindibles para los discursos políticos, sino que se inventó la máquina de matar más compleja y sofisticada que se había visto, acompañada de una maquinaria jurídica, política, económica, militar y, además, biológica. Es la suspensión de derechos desde la política del Estado Total la que excedió a la persona y a su vida biológica. A inicios del siglo XX la posibilidad y capacidad de la destrucción, la deshumanización de la vida, se convirtió en una realidad palpable. Pues lo terrible no fue la locura que se escondía tras el horizonte que encumbraba ese tiempo, sino más bien la hiper-racionalidad científica que permitió la matanza sistemática de las personas y al mismo tiempo la hiper-racionalidad del Estado Total que exacerbado se permitió incluso el control, suspensión y aniquilación de las personas y las vidas biológicas de los humanos.

La *nuda vida* en su lado más radical muestra *la existencia del otro como un ser matable, cuyo cuerpo sin valor no implica un sacrificio* (Agamben 2003). La *nuda vida* había sido mostrada como realidad efectiva, como resultado de la maquinaria política de la primera mitad del siglo XX y su poder radical de destrucción; pero no por la posibilidad del aniquilamiento masivo de la vida humana, sino por la capacidad de establecer políticamente el derecho de matar al otro, a otra persona con derechos, por la posibilidad política que los Estados habían adquirido sobre la vida humana y sobre la vida de las personas. Es la capacidad de suspender a las personas, sus derechos, y a convertirlos en cuerpos biológicos, vidas biológicas con las que se puede experimentar, lo que

hace terrible ese periodo, y lo que lo convierte realmente en el tiempo de la barbarie.

En ese tiempo aparecen también los primeros registros modernos sistemáticos de experimentación genética con *personas*, reducidas a la *nuda vida*, simplificadas en sus cuerpos a mera biología maquinista y cuyas vidas no valen nada. El surgimiento de este nuevo contexto encuentra en Joseph Mengele<sup>7</sup> a un personaje clave, pues además de haber participado en la selección de judíos destinados a ir a las cámaras de gas y de haberse encargado de matar, personalmente, a varios de estos; realizó en Auschwitz experimentos médicos y genéticos (así como esterilizaciones y eutanasias) en niños, mujeres y gitanos, que formaron parte de las técnicas de aniquilamiento e investigación científica del aparato ideológico Nazi. La gran mayoría de los sujetos que escogió para llevar a cabo sus experimentos fallecieron. En Auschwitz, Mengele tuvo un rol protagónico; representó, para unos, una figura de autoridad y ciencia, para otros fue la figura de la muerte.

¿Cómo pudo Mengele, un prometedor científico especializado en genética que tomó el juramento hipocrático -que consagra el principio fundamental de la medicina, *primum non nocere* (ante todo, no hacer daño)-, ocasionar la muerte de miles de personas y seleccionar y asesinar niños, en nombre de la ciencia? Responder esta interrogante implica que consideremos el contexto ideológico en el que trabajó [...]. La carrera de Mengele y las criminales prácticas médicas que realizó, están inextricablemente

---

<sup>7</sup> Formado en la universidad de Munich y Frankfurt, Joseph Mengele fue un importante médico Nazi. Durante su juventud trabajó en el Instituto de Biología Hereditaria y de Higiene Racial bajo la dirección del genetista Otmar von Verschauer. Dentro de los personajes de su generación, Mengele fue considerado como uno de los jóvenes más prometedores (Gutman 1998, Posner 2002). Posteriormente formó parte de la SS y luego fue destacado al campo de concentración de Auschwitz. Sus experimentos consistieron en inyectar sustancias tóxicas, someter a niños a la radiación de rayos ultra violeta (para hacer cálculos del tiempo que debía pasar entre el inicio de la radiación y la muerte de los sujetos de experimentación), unir córneas, cambiar el color de los ojos (inyectando tintas), “autopsias” a personas vivas sin anestesia (para registrar reacciones ante el dolor), cocer gemelos, manipulación genética, etcétera. Sus experimentos no tuvieron ninguna repercusión científica pero contaron con el aval de sus superiores. Con la caída del régimen Nazi, Mengele escapó para evitar ser juzgado por los crímenes de guerra que cometió. Su destino fue Latinoamérica. Con documentos falsos, logró instalarse en Buenos Aires. Posteriormente regresó a Alemania para visitar a su familia y retornó a Argentina, en donde estuvo hasta 1960, cuando se emitió su orden de detención. Tuvo que huir a Paraguay y luego a Brasil, país en que se albergó hasta el día de su muerte, en febrero de 1979.



relacionadas con su interés por la genética y con la ideología Nazi. (Kubica 1998: 137, la traducción es mía)

La carrera de Mengele y la respuesta a la pregunta de Kubica devienen del centro de este proceso: esto fue posible porque se hizo una máquina de despersonalización, un sistema político que quitó al otro su categoría de persona. Un Estado, una ley, un código que permitieron, como antecedente político del verdadero horror, configurar una máquina de exterminar, antes que vidas biológicas, *la propia categoría de persona*.

Es por esa razón que el descubrimiento del campo de concentración de Auschwitz es un hito en la historia de la realización de experimentaciones médicas y genéticas y en la noción de Derechos Humanos. Después de Auschwitz surgieron nuevas preocupaciones y formas normativas; una de ellas fue la deontología de las ciencias de la vida, que sentó las bases para la formulación de la Bioética, y que se refleja en la creación del Código de Núremberg:

En el campo de la cirugía era clásico, y se consideraba moralmente correcto, ensayar las técnicas novedosas en enfermos de hospital antes de hacerlas extensivas al resto de los pacientes [...] predominaba la idea de que era lícito sacrificar un cierto número de personas –sobre todo si iban a recibir la pena de muerte- en beneficio de la ciencia y de la humanidad y, por supuesto, se prescindía de su consentimiento [...]. Pero la situación que ya era inquietante, se volvió intolerante cuando se hicieron públicos los experimentos llevados a cabo con los prisioneros de los campos de concentración de la Alemania nazi. Ya no se trataba de optimizar de forma utilitarista la ejecución de un condenado a muerte, sino de experimentos realizados en masa sobre personas marginadas por su ideología o por su raza [...]. Al final de la Segunda Guerra Mundial, la mentalidad con la que se aborda la experimentación humana cambia radicalmente. Lo hace en un sentido deontologista, siendo los propios investigadores médicos quienes pretenden regularla. (Fernández-Roldán 2004: 82-83)

El Código de Núremberg hizo frente a un panorama en el que el saber médico y de la biología que fue empleado por el aparato Nazi, se constituyó como una forma de aniquilamiento y experimentación en los campos de concentración. Es por ello que a través de este Código se estipuló lo siguiente:

1. El consentimiento voluntario es absolutamente esencial. 2. El experimento debe tener una finalidad buena y útil para la sociedad. 3. El experimento deberá ir precedido y testado sobre la experimentación animal o sobre la etiopatogenia de la enfermedad en cuestión y de otros problemas que puedan surgir eventualmente durante el estudio [...]. 4. El experimento nunca producirá lesión física o psíquica a la persona. 5. No se deberán realizar experimentos donde perjudicialmente puedan desencadenar la muerte o una enfermedad invalidante. 6. El grado de riesgo no deberá ser mayor que el grado de beneficio. 7. Siempre se deberá efectuar una preparación singularizada y atenciones particulares deberán ser atendidas con el fin de salvaguardar al sujeto. 8. Los experimentos solo pueden efectuarse por las personas científicamente calificadas. 9. Durante el curso del experimento, el sujeto humano deberá tener la libre facultad de finalizar el mismo si percibe alteraciones físicas o psíquicas. 10. Durante el experimento, el científico responsable debe interrumpirlo en cualquier momento si de buena fe, cree tras una reflexión ponderada que la continuación del experimento comportaría lesiones probables. (Simón Vázquez 2006: 190-191)

No es extraño, así, que sea en el momento de la aparición de esa grieta histórica en donde se podía despersonalizar al otro, que aparezca también la impronta de la investigación científica y la regulación que norma la experimentación genética. Es cruel decirlo, pero quizás Mengele sea el padre político de la genética actual.

Para proteger a la humanidad de esta máquina de despersonalización, y del Leviatán radical que se mostraba con el Estado-Total-Soberano, se reinventó *un dispositivo que pudiera darle al Estado el control del gobierno, pero no la soberanía sobre las personas y las vidas vivientes*. A mediados del siglo XX se reinventaron los Derechos como constitución trascendente a los Estados-Nación y se antepone a la persona como principio. Aparecen los Derechos como una impronta central, universal, que debería trascender a los Estados y anteceder a las políticas. Y el derecho a la vida se ubica como principio vector.

La política de la modernidad construyó el mecanismo para poder regular jurídicamente al sujeto y defenderlo de los otros; pero en esa impronta, la política encontró también su extremo radical; construyó la posibilidad de un sujeto reducido a la *nuda vida*, a ser simplemente vida-cuerpo sin derechos, sin nombre, mera vida viviente, cuerpo vacío, biología, simplemente carne. Como indica Agamben: “el ingreso de la *zoe*

a la esfera de la *polis*, la politización de la *nuda vida* como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico” (Agamben 2003: 13). Y es justamente el debate sobre la *nuda vida*, sobre qué hacer con estos cuerpos para evitar que el Estado tenga la posibilidad de despersonalizarlos, de vaciar al sujeto de sus derechos y de su Vida, la piedra de engarce de la modernidad tardía y de la era de los derechos.

### **EL DERECHO A LA VIDA Y LA PARADOJA DE LA MODERNIDAD TARDÍA**

Se había generado una crisis y había que salvaguardar la vida a toda costa. El temor a la muerte excedía el temor a perder la vida biológica, y mostraba el horror que implicaba la pérdida de la vida de la persona. Y para salvar ese problema, para evitar que los Estados construyeran máquinas políticas que pudieran despersonalizar a los sujetos, había que engarzar la vida-de-la-persona a un elemento que trascendiera al Estado, que este no pudiera definir por sí mismo y en primera instancia, una disposición naturalizada y “universal”. Esa figura se encontró en la vida-biológica-del-viviente-humano y en el discurso científico de la vida, puesto que trasciende a la existencia del Estado. Y la *vida-de-la-persona* y la *vida-del-viviente* quedaron reunidas por primera vez en la historia de occidente a mediados del siglo XX.

En esa novedosa reunión, los derechos se disponen y aparecen con fuerza inusitada para defender y reparar la masacre ocasionada por la hiper-racionalidad instrumental del nazismo, y a su vez son la argamasa que permite la ecuación entre la vida humana biológica y la vida de las personas. El discurso de derechos re-funda dicha ecuación para salvaguardar la vida de las personas de la posibilidad del terror del Estado, de la muerte y de la destrucción de la instrumentalidad de la razón política. Dicha ecuación se funda como una condición desde entonces *a priori*, un principio universal de derecho. Esa es su condición temporal, una *petitio principii*. Los derechos como un

proyecto en horizonte del presente, pero pensados como un presente futuro. Son una defensa ante la aniquilación y el peligro factual y *no una condición trascendente*.

En este tiempo aparece también la biopolítica, los derechos a la vida y la bioética; lo hacen en un contexto político particular, que cargarían a la vida de una impronta que se imprimiría en los Estados de la modernidad tardía, y que se acomodaba a las nuevas condiciones de la historia. Se trata ahora de asumir el cuidado de *la vida-humana = vida-de-la-persona* como una condición elemental de su existencia. Pero este contexto deja en evidencia la disposición cultural de su determinación, deja ver su carácter político y su rostro fragmentario (su discontinuidad y finitud). Se trata, pues, de un sistema de argumentaciones que corresponden a una práctica científica y jurídica cuyo bien y valor supremo es la reinención de la persona, en un contexto en donde los daños suscitados por las mismas personas requieren de un conjunto de reparaciones y mecanismos de protección (Díaz 2006):

Como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, en que los derechos humanos fueron duramente atropellados, el hombre se convierte en sujeto de derecho internacional, reconociendo sus derechos por documentos que ya no eran meras declaraciones [...] por cuanto su contenido requiere, ahora, cumplimiento obligatorio en virtud del principio jurídico universal *pacta sunt servanda*. (Espinoza 2004: 159)

De este modo, el 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó y proclamó la Declaración Universal de Derechos Humanos cuyos primeros artículos indican lo siguiente:

*Artículo 1.* Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

*Artículo 2.* Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un

territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

*Artículo 3.* Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su *persona*. (United Nations 2009)

Los primeros artículos pueden leerse también como una estructura silogística: todos los seres humanos tienen conciencia / todas las personas tienen derechos / todos los individuos humanos son personas / todas las personas tienen derecho a la vida. A su vez, estos derechos se explicitan en tanto protegen al sujeto no de los otros sujetos, sino de la Soberanía radical del Estado Total. Pero hay algo importante, en la Declaración no se habla *strictu sensu* de humanos, sino que se habla de *personas* (y en algunos casos de individuos) lo que hace evidente la ecuación.

Las declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se hace realidad el paso de la soberanía regia de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la inserción de la vida en el nuevo orden estatal que habrá de suceder al derrumbe del *Ancient Regime*. El que por mediación suya el súbdito se transforma en un ciudadano, significa que el nacimiento –es decir, la nuda vida natural– se convierte aquí por primera vez (a través de una transformación cuyas consecuencias biopolíticas solo podemos empezar a valorar ahora) en portador inmediato de la soberanía. El principio del nacimiento y el principio de la soberanía se unen ahora de forma irrevocable para constituir el fundamento del nuevo estado nación. La ficción implícita en este punto es que el nacimiento se hace inmediatamente nación, de un modo que impide que pueda existir separación alguna entre los dos momentos. Así pues los derechos se atribuyen al hombre solo en la medida en que este es el presupuesto, que se disipa inmediatamente (y que, por lo tanto, no debe nunca surgir a la luz como tal) del ciudadano. (Agamben 2001: 26)

En este contexto la defensa de la vida no estaba determinada por un principio universal indubitable, es decir, no obedeció a un *habitus* de conducta (Bourdieu 1991), y por lo tanto era necesario disponer una reglamentación de su estructura para sancionar y para vigilar a quienes sobrepasaran su nuevo mandato. Por eso la existencia de formas codificadas de salvaguarda. La vida se aparece hecha una *deontología*, un código, un campo de la ley, que es donde se ponen en evidencia sus

dispositivos políticos, diferentes de una *vida natural trascendente*. Pero incluso la vida biológica se traduce en temas políticos, en reglas de juego codificadas, en definiciones jurídicas que determinan su inicio, su fin, su letargo. Es ahí donde se descubren sus procedimientos prácticos, el tiempo de su construcción y su finitud.

La vida no aparece como un imperativo categórico, no aparece como conciencia ética y principio *sine qua non*. Aparece como deontología, como un código efectivo con reglas a ser cumplidas y vigiladas por el aparato de punición del Estado y por los reglamentos jurídicos. La pregunta es ¿qué clase de vida se inventó en la ecuación que sostienen estos códigos, estos reglamentos sobre la vida?, ¿qué tipo de relación se construyó entre la vida de la persona y la del viviente y qué implicancias tiene su juntura en la construcción de derechos?

Pues esto muestra dos situaciones complejas. Por un lado, que en el engarce la vida de la persona está supeditada ya no al ritual que la dispone culturalmente, sino al cuerpo existente de la vida biológica. Sus derechos, entonces, se constriñen en primera instancia al carácter corporal-biológico-médico de su existencia práctica. Por otro lado, esto permite sugerir que los Derechos Humanos que conocemos hoy, si bien tienen una larga data y tradición, no obedecen solamente a la formulación de la ilustración occidental y al cariz teleológico de la razón (o la declaración posterior a la Revolución Francesa), sino a la *protección-cuidado-tutela* del cuerpo viviente-biológico, a la supervivencia frente al Estado Total<sup>8</sup>. Los Derechos son la salvaguarda de la vida biológica ante el propio Estado. De ahí que La Declaración Universal de Derechos del Humanos de 1948 esté imbricada indefectiblemente con el Código de Núremberg de 1947.

---

<sup>8</sup> Agamben indica lo siguiente: "Esto es algo que, si bien se mira, está implícito, en la ambigüedad del propio título de la declaración de 1789: Declaration des droits de l'homme et du citoyen donde no está claro si los dos términos designan dos realidades distintas o forman una endiádis, en la que el primer término está, en realidad, contenido siempre en el segundo [...]. El orden político del Estado-nación no reserva para algo como el puro hombre en sí ningún espacio autónomo [...]. Un estatuto estable del hombre en sí es inconcebible en el derecho del Estado nación. [...] Los derechos del hombre representan sobre todo, en efecto, la figura originaria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico político del Estado nación. [...] Estado-nación significa: Estado que hace del hecho de nacer, del nacimiento (es decir de la vida humana) el fundamento de la propia soberanía." (Agamben 2001: 25)

Como hemos visto en la sección anterior, el Código de Núremberg muestra el enganche sobre el que los Derechos Humanos se reinventaron: antes que la protección de la persona en su amplio sentido de cesión de derechos ritualizados, se trata de códigos de protección y control del cuerpo-vida del viviente biológico. En efecto, el Código de Núremberg recoge una serie de principios que rigen la experimentación con seres humanos, que resultó de las deliberaciones de los Juicios de Núremberg (desarrollados entre agosto de 1945 y octubre de 1946). El Código fue publicado el 20 de agosto de 1947, en donde se recogen principios de la experimentación médica en humanos, pues durante el juicio varios de los acusados arguyeron que los experimentos diferían poco de los llevados a cabo antes de la guerra, ya que no existían leyes que los categorizaran de legales o ilegales. Así, si bien el código de los Derechos Humanos defiende a la persona, esta está anudada indefectiblemente a la vida del viviente biológico desde el momento de su existencia. La Declaración de Derechos está anudada al Código de Núremberg a través del cuerpo del viviente humano.

La consecuencia teórica de estas codificaciones y de la formación de la ecuación *vida-del-viviente = vida-de-la-persona*, es decir, al ubicar a la persona en el cuerpo biológico y al construir derechos de defensa de la vida biológica universal, es que los derechos quedan imbricados a la biología y al cuerpo como entidades de control, supervisión y tutela. La *nuda vida* del periodo clásico, suspendida en el horizonte de los derechos, adquiere una nueva forma y se dispone ahora en cuerpos que no pueden ser matados jurídicamente, vidas que no pueden ser legalmente exterminadas, pero cuyo cuerpo es el centro de unos derechos que el Estado administra y regula. La vida se convierte en una “sustancia sagrada”, y la muerte en un tabú. La vida-cuerpo del viviente no debe ser tocada, no debe ser cuestionada, no debe ser vulnerada, pero para ello se crean mecanismos que la depositan en un espacio tan sagrado que en ocasiones ni siquiera el propio sujeto que la vive tiene derechos sobre ella misma (Mujica 2007: 65-99).

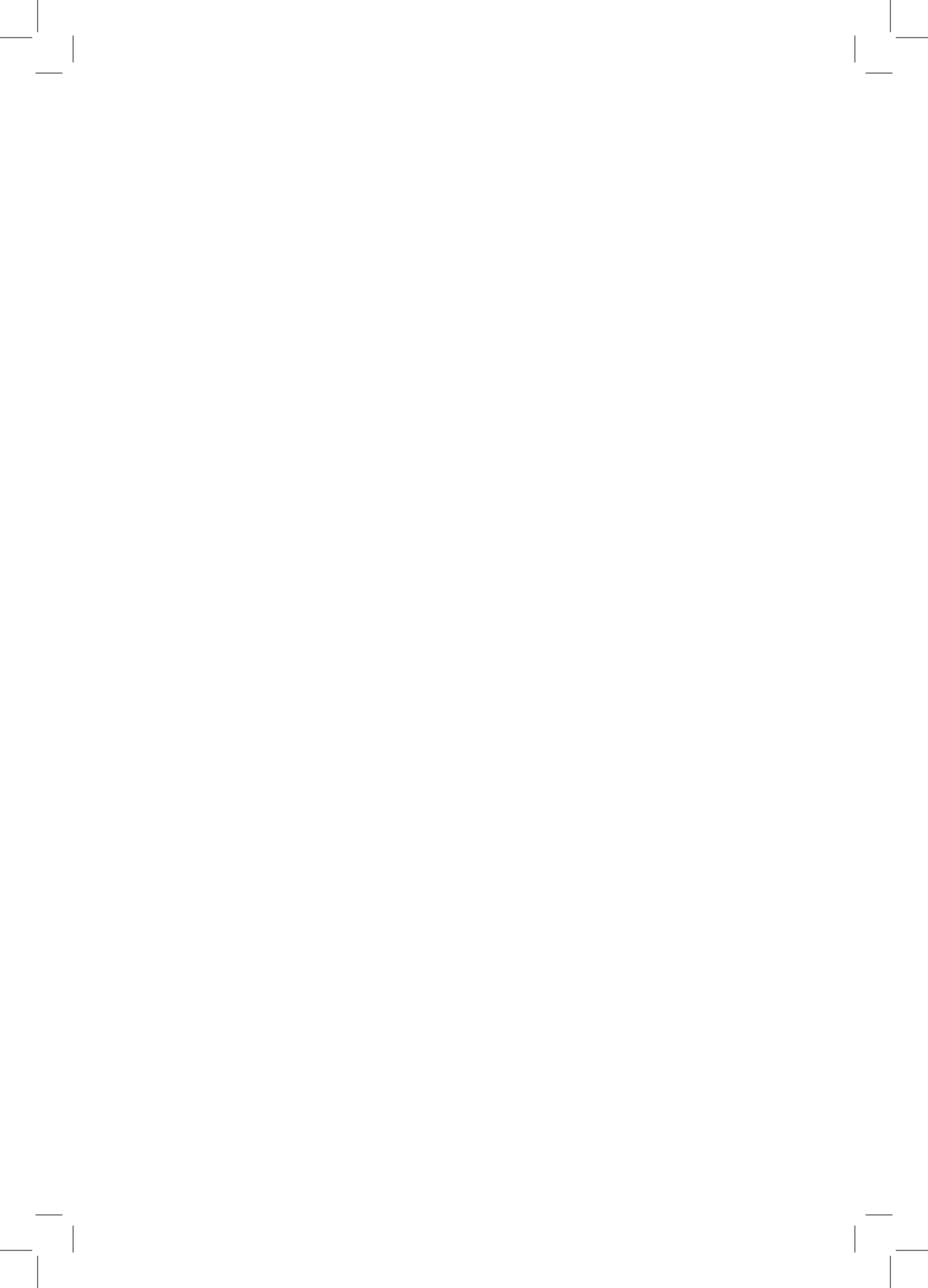
Se muestran nuevas tensiones. La política que se preocupaba de la persona de derechos, ahora debe penetrar el campo de la biología debido

a la presencia de la ecuación y salvaguardar la existencia humana como especie. Al hacerlo nuevos dispositivos de control aparecerían, nuevos mecanismos de regulación sobre sujetos cuya vida ya no es matable, porque ahora el simple hecho de nacer biológico les otorga la categoría de personas. Ya no deben atravesar ningún ritual, y por ello se construye una política de control sobre la nueva vida biológica, sobre esa vida de persona amarrada al “cuerpo natural”. Aparece la biopolítica.

La vida biologizada y el cuerpo que la posee se convierten en el nuevo objetivo de control político y en una de las batallas importantes de la modernidad tardía. Las máquinas de regulación y conocimiento se transforman: bioingeniería, clonación, bioquímica, demografía, control de la natalidad, derechos sexuales y reproductivos. Pero también la máquina tejida para regular su control e impedir que sea el sujeto autónomo el que la controle: los grupos conservadores, los grupos anti-derechos, los nuevos fundamentalismos religiosos, aquellos que plantean que es el Estado, la Iglesia o la Ciencia quien tiene la potestad del control del cuerpo, de la moral y de la biología. En esa nueva política sobre la vida humana, en el seno de la biopolítica, la *vida* se vuelve a contraer.

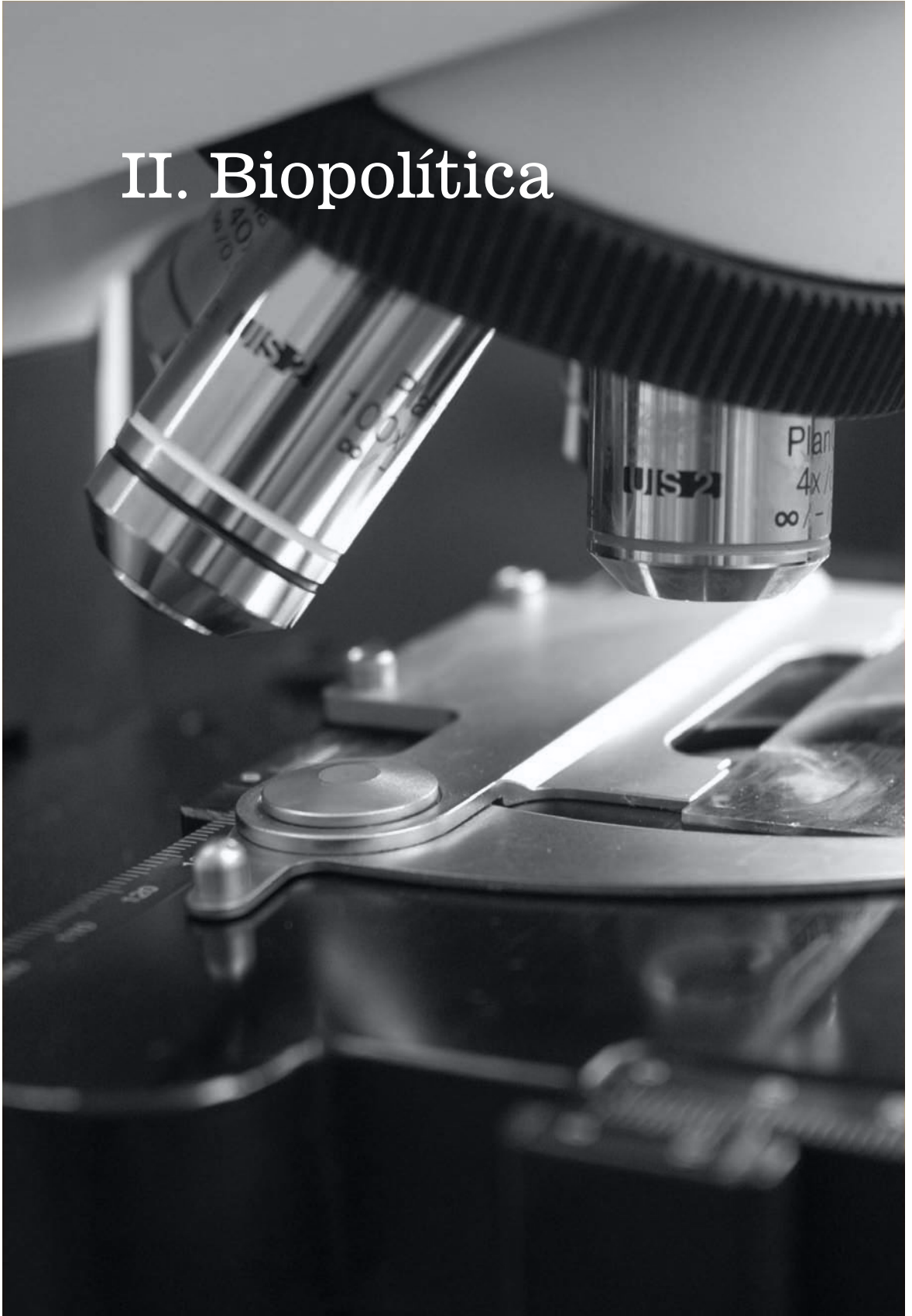
Un nuevo poder aparece en la escena, un poder que pretende defender, proteger, tutelar y organizar la vida. Ese poder se dispondría en el contexto de la historia dentro de la política del Estado de la modernidad tardía a través de los derechos en la segunda mitad del siglo XX: derechos fabricados en una condición histórica bajo una figura discursiva universal, inalienable, trascendente. Pero el contexto de su aparición nos muestra su contingencia. Se trata de una biopolítica que usa los dispositivos del Estado de derecho para situar sus brazos exteriores y su fuerza práctica. Y es ahí, en la praxis de la biopolítica, que la ecuación se hace patente: la *vida-del-viviente* se iguala por primera vez en la historia que conocemos a la *vida-de-la-persona*, agrietándola desde adentro y mostrando otro de los *extremos* de la condición humana.

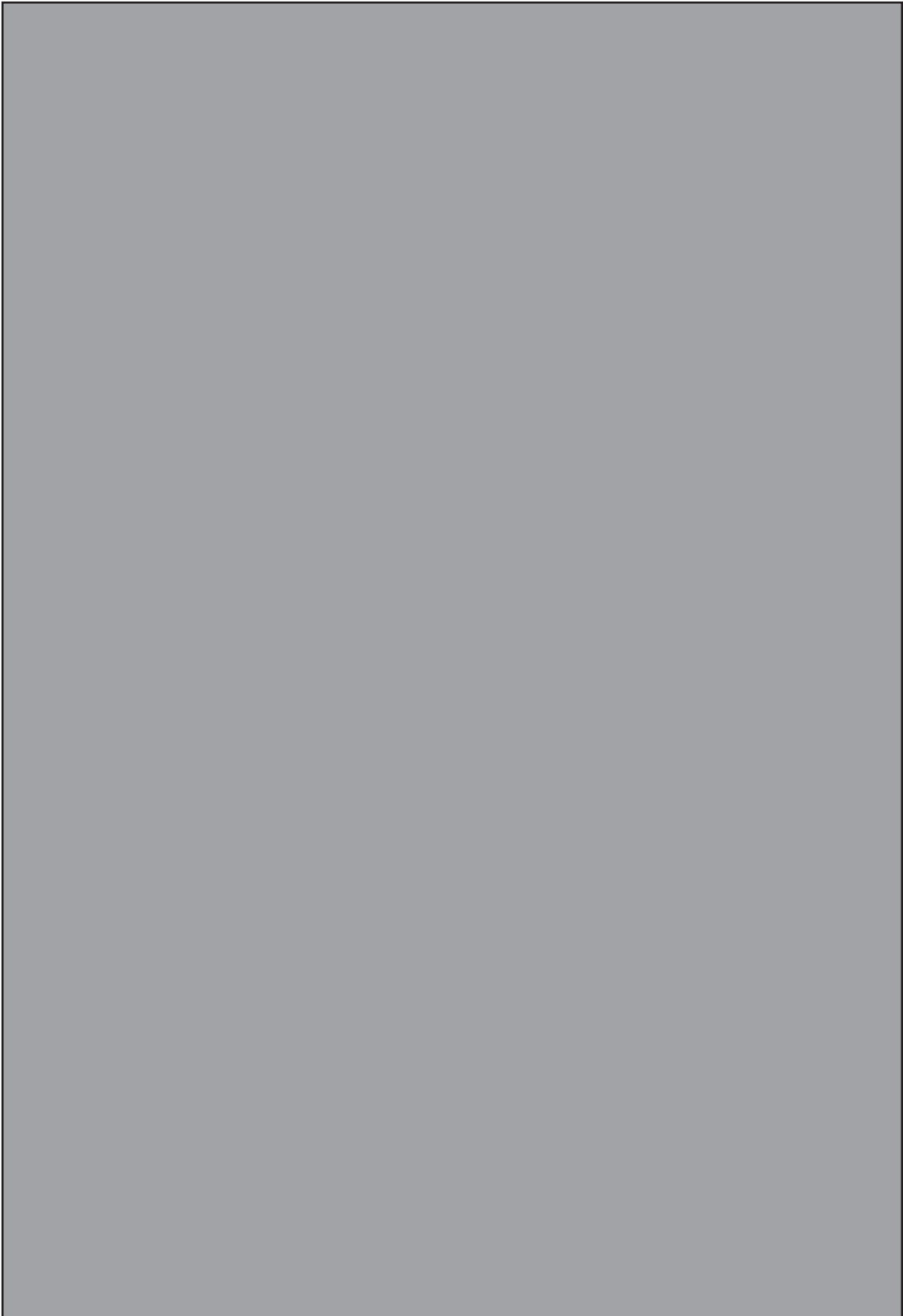






## II. Biopolítica





# 1. Derechos

## PRO-DERECHOS / PRO-VIDA

La construcción de reglas de juego sobre la vida humana aparece en un horizonte sombrío de la historia. Los Derechos, inventados en el ingreso a la modernidad tardía, serían su principal soporte y también la garantía de un Estado en transformación. Sobre el agrietamiento de la figura de la Soberanía-Total se tejía el camino para el nacimiento de un Estado de Derechos. Y justamente, esos derechos se expanden como dispositivo del discurso, de la normativa, de la *mismidad*, como un centro articulador de las nuevas democracias de occidente.

Los derechos, que atraviesan al Estado y que le dan su nuevo sustento, le quitan también privilegios prácticos de su “antiguo régimen”. El poder de despersonalizar, de convertir en *nuda vida* y condenar al *campo*, parecen suspenderse en la formalidad-deontológica y en las disposiciones públicas de los Estados después de los años cincuenta, (esto no quiere decir que no haya sucedido más, sino que dejó de ser un poder oficial). En este horizonte, la fuerza de la vida reconstruida en su novísima ecuación se hace realidad palpable. Y su sacralización formalizada permite la construcción de la nueva maquinaria de regulación del orden social y del mantenimiento de

la *paz* en la humanidad. La defensa de la vida es ahora el principal mandato del Estado de derecho.

Este proceso, que atañe directamente a América Latina, es acompañado del cambio de las estructuras del Estado durante el capitalismo tardío y el periodo neoliberal. En ese momento, en que el Estado perdió la centralidad unitaria que había tenido, las estructuras de control, disciplinamiento y regulación cambian drásticamente en varios sentidos. Uno de ellos, el más estudiado, es la pérdida de la capacidad de regulación de la economía, la cual abriría un bastión propio para funcionar con las leyes del mercado.

Se gesta un espacio en el que el Estado pierde la “totalidad imaginaria” de decisión y control sobre el sujeto. Este adquiere sus derechos civiles y sociales y empieza a construir campos para ejercerlos: ya no hay más control punitivo como en el suplicio clásico, el cuerpo del sujeto no puede ser llevado a la destrucción (jurídicamente), porque ahora el sujeto es, teóricamente, responsable de sí y de su propio cuerpo. Así, es la *vida* del propio sujeto la que merece la protección del estatuto político de derechos.

Aparecen renovados los derechos laborales, los derechos civiles, sociales, económicos, los derechos humanos, y el derecho a la vida como centro articulador. A esa vida y a ese cuerpo se le disponen nuevas tensiones, fruto de las dos partes de la ecuación que la integran. Aquí se inserta el debate sobre los derechos sexuales y reproductivos y la posición de los grupos que *conservan la vida de la tradición* (conservadores pro-vida<sup>9</sup>). En otras palabras, aparecen los derechos como una impronta central y la persona se convierte en el centro de articulación del Estado, de la Democracia, del gobierno y de la vida civil. Pero la *persona* no

---

<sup>9</sup> Si anteriormente los grupos conservadores eran principalmente grupos religiosos, o estaban íntimamente relacionados con la iglesia (Opus Dei, Sodalicio de la Vida Cristiana, Movimiento de Vida cristiana y grupos similares), la misma disposición de la estructura política actual los ha obligado a desarrollar agrupaciones “civiles”, con referencias a la iglesia, pero con intereses ligados también a la ciencia y a la política de Estado. Se trata de una suerte de activismo conservador, que se evidencia en grupos como el Population Research Institute PRI, la Alianza Latinoamericana Para la Familia Alafa, o el Centro de Promoción Familiar y Regulación Natural de la Natalidad Ceprofarena y otros. Para una descripción más detallada ver: Mujica 2007.

era la misma que aquella producida por los rituales del mundo clásico, sino que ahora está enganchada a la biología del viviente y a ese cuerpo particular.

Ya no es la punición directa, sino la política de Estado el centro de su vigilancia. Ya no puede regular el suplicio sobre el cuerpo. Se regula aquello que el cuerpo genera de sí mismo, su nuevo enganche teórico: la vida. Y se pueden construir políticas sobre la vida (biopolítica).

En ese mismo contexto se produce otro movimiento. El descentramiento del propio cuerpo, que se supone no es ya un cuerpo meramente orgánico, sino también, y sustancialmente, simbólico, político, económico y ambiguamente *un cuerpo con derechos y cercado por derechos*. Dicho de otra forma, el cuerpo está protegido por los derechos de aquella posibilidad de despersonalización del sujeto pero, al mismo tiempo, está atrapado por la regulación que puedan ejercer los dispositivos políticos de ciertos derechos. El cuerpo es un terreno de combate y negociación entre el *sujeto de derechos* (persona) y el *viviente tutelado*. Y es el terreno en donde la constitución del “individuo moderno” parecería mostrar su frontera más radical.

En ese contexto surgen los grupos que defienden los derechos de las personas. Es decir, aquellos que disponen la categoría de persona como el centro de los gobiernos de la modernidad tardía, que asumen la posibilidad de elección sobre sí y buscan en la autonomía la estructura de su existencia. Los grupos pro-derechos humanos, aquellos que defienden los derechos laborales, derechos sexuales y reproductivos, etcétera, asumen como centro de la apuesta de la democracia moderna al sujeto autónomo y responsable. Así, no solamente se trata de satisfacer las condiciones para la vida biológica (el alimento, vestido, agua, etcétera), sino aquello que le garantiza su existencia de persona y su condición de viviente (el nombre, la educación, la dignidad).

En este tiempo surgen también un conjunto de derechos que se dirigen al campo más radical de este sujeto-viviente-persona. Los derechos sexuales y reproductivos gestan una serie de tensiones puesto que están dirigidos a garantizar al sujeto-persona la decisión sobre sí y el control responsable y la autonomía sobre su cuerpo biológico. Pero

justamente al referirse a ese cuerpo biológico, los problemas se hacen evidentes. Esto se debe, no tanto a la consideración de existencia básica de la persona, sino que, al unificarse el *viviente-biológico-humano* y la *persona* (la *vida-del-viviente* y la *vida-de-la-persona*), el control y la autonomía de la persona, del sujeto de derechos, se ve subsumida al control de la vida biológica como principio supremo, y ahí se establece una traba.

Los pro-derechos, entonces, son ese grupo de actores sociales que nacen en el contexto de defensa de la vida-de-la-persona (de su derecho a elegir y su autonomía), y que ven en el cuerpo biológico, al mismo tiempo, un campo de defensa y dignidad así como una barrera teórica. Frente a estos grupos, los conservadores pro-vida han reinventado la categoría misma de vida para situarla en el horizonte de los derechos con ciertas particularidades. Como el concepto lo permite, se dilata la noción de persona y se dispone en su enganche con la vida-del-viviente-biológico. La biología-sacralizada determinaría la vida de derechos y a la persona, por lo que, la biología constituiría el centro de control. Y como el cuerpo es el centro receptor de la biología y la biología-natural es contingente, se asume que esta debe estar regulada por instancias mayores (una biología producida por instancias teológicas-políticas). La teología, la ciencia, la política, constituyen un triedro asumido por los grupos pro-vida para generar un mecanismo de penetración de los derechos. Se intenta construir dispositivos, desde la política institucional, para regular la vida-biológica, la vida-cuerpo del sujeto; el problema es que en ese juego la persona queda también controlada y regulada por instancias exteriores y su autonomía se ve constreñida. En otras palabras, para los conservadores pro-vida, la vida de la persona depende de la vida biológica sobre la que no hay decisión posible puesto que es sagrada. Y, si la vida biológica está signada por lo sagrado-teológico, lo biológico-teológico debe ser regulado por lo político-legal que tendría como misión controlar, tutelar y defender esa vida sagrada.

El debate pro-derechos/pro-vida, muestra una de las tensiones radicales de la ecuación y cómo algunos defienden la vida de la persona



en tanto derechos y dignidad, y otros la vida-viviente supeditada a instancias de control externas al propio sujeto. En esa misma lógica la pregunta es: ¿quién, entonces, tiene la capacidad de regulación del cuerpo-vida-del-viviente (que es, finalmente, el medio para regular y controlar el cuerpo de la persona)? La respuesta se debería encontrar en la política y las leyes, la norma formal de los Estados de derecho. Entonces, son los actores y grupos que pueden establecer sistemas de control sobre las leyes y mandatos formales del Estado de derecho, quienes tienen la facultad de disponer sus posiciones sobre los cuerpos de los sujetos y sobre la *persona*.

El escenario se pone en tensión con el enfrentamiento entre los pro-vida (a quienes los pro-derechos se refieren como los anti-derechos) y los pro-derechos (a quienes los pro-vida se refieren como los anti-vida o pro-muerte). Estos grupos buscan descalificarse el uno al otro de diferentes maneras (González Ruiz 2005, Vaggione 2005, Mujica 2007). Los pro-derechos se esfuerzan por indicar que los conservadores pro-vida están fuera del debate democrático, que están en contra de los derechos de las personas de decidir por sí mismas (y se refieren a estos como fundamentalistas o fanáticos). Del otro lado sucede algo parecido: los conservadores pro-vida indican que los pro-derechos son un grupo de radicales que van en contra de la vida humana, que atentan contra los principios fundamentales sagrados del hombre.

Estas tensiones se deben, también, al problema que la ecuación *vida-de-la-persona = vida-del-viviente-humano* ha generado, pues ambos grupos defienden una parte de dicha ecuación: para los pro-derechos la defensa es de la vida digna de la persona, para los pro-vida es la defensa y protección de la vida radical del viviente y su tutela. Ahora, para poder tener control sobre el significante *vida* los conservadores pro-vida se han situado sobre este señalando su vínculo con los Derechos Humanos de la democracia moderna. El problema es que se gesta una contradicción aparente, pues en el intento de los conservadores pro-vida de construir una argumentación sobre Derechos y al mismo tiempo tutelar al sujeto, algunos de los derechos civiles y sociales parecen suspenderse: la libertad de decisión, la autonomía y la capacidad de actuar responsablemente.

La persona como sujeto autónomo y responsable parece resquebrajarse bajo esa mirada sobre la vida.

Los conservadores pro-vida representan, por tanto, un sistema de biopoder, una lógica de acción que regula el cuerpo desde la disposición de la vida, desde la tutela y control. Vida que atrapa al sujeto y que no le permite decisión sobre sí mismo. Y aquí reside el poder de este sistema de saber: pone en entredicho el tema en el que se construye la libertad de decisión, que es precisamente el de los derechos de los sujetos-personas. La paradoja es que la *vida* como derecho se constituye como la principal herramienta discursiva para cuestionar la decisión y la libertad del sujeto del fin de la modernidad.

## **ANTICONCEPCIÓN, ABORTO, EUTANASIA**

*La vida lleva por diversos rumbos.* La vida del viviente biológico muestra un cuerpo poroso y la vida de la persona muestra su núcleo de derechos. Pero su ecuación y enganche presentan también una confusión severa en diversos temas. Así, desde mediados del siglo XX, después de la Declaración Universal de Derechos Humanos, se establecen una serie de intensos debates que no han terminado hoy, sino que se han ampliado y extendido por diversos campos. Aquí las posiciones pro-vida se marcan en evidencia frente a las posiciones pro-derechos en una tensión sobre el “origen de la vida”, “el control de la vida”, la “regulación de la vida”. Temas como el aborto, la anticoncepción, la eutanasia, se muestran en el escenario contemporáneo como un asunto medular para este debate. Asimismo, las cuestiones referidas a la clonación, fecundación in vitro, experimentación con células madre, muestran la tensión sobre quién controla y produce la vida.

Para los grupos conservadores pro-vida, por ejemplo, la clonación, la fecundación in vitro y la experimentación con células madre, son una desacralización de la vida de Dios pues a través de estas prácticas el hombre se erige como creador, siendo este mismo un ser creado por Dios (Congregación para la Doctrina y la Fe 2008; Biju-

Duval 1999). Para estos, entonces, se desnaturalizaría el sentido clásico de procreación:

La des-personalización del acto procreativo quiebra el sentido natural del mismo [...]. La fecundación *in vitro* cuestiona el sentido de lo natural del acto procreador, lo cual sin duda obliga a dejar de pensar que dicho acto se produce de una sola forma. (González Mantilla 1996: 33)

Del mismo modo, el rechazo que existe hacia la clonación entre los grupos que forman parte del sistema de prácticas y creencias del conservadurismo pro-vida radica, *grosso modo*, en un aspecto medular: la clonación es un tipo de reproducción asexual (Tapia y otros 2007: 71) que al ser practicada en seres humanos es una ruptura del misterio del amor de Dios, puesto que la reproducción humana “únicamente” surge de la unión del gameto masculino y femenino. La producción de la vida solo puede estar a cargo de Dios, pero la clonación contradice dicho precepto:

El matrimonio, presente en todos los tiempos y culturas, “es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad su designio de amor. Los esposos, mediante su recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus seres en orden a un mutuo perfeccionamiento personal, para colaborar con Dios en la generación y en la educación de nuevas vidas”. En la fecundidad del amor conyugal el hombre y la mujer “ponen de manifiesto que en el origen de su vida matrimonial hay un ‘sí’ genuino que se pronuncia y se vive realmente en la reciprocidad, permaneciendo siempre abierto a la vida [...]. La transmisión de la vida está inscrita en la naturaleza, y sus leyes siguen siendo norma no escrita a la que todos deben remitirse [...]. El Hijo de Dios, en el misterio de la Encarnación, confirmó la dignidad del cuerpo y del alma que constituyen el ser humano. Cristo no desdeñó la corporeidad humana, sino que reveló plenamente su sentido y valor: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” [...] Convirtiéndose en uno de nosotros, el Hijo hace posible que podamos convertirnos en hijos de Dios (*Jn* 1,12) y “partícipes de la naturaleza divina” (*2 Pe* 1,4). Esta nueva dimensión no contrasta con la dignidad de la criatura, que todos los hombres pueden reconocer por medio de la razón, sino que la eleva a un horizonte de vida más alto, que es el propio de Dios, y permite reflexionar más adecuadamente sobre la vida humana y los actos que le dan existencia. (Congregación para la Doctrina de la Fe 2008: 4)

El carácter sagrado que se le otorga al fenómeno reproductivo lleva a cuestionar a la clonación a partir de ciertas interpretaciones teológicas retomadas por los conservadores pro-vida. Pero no se trata solo de una posición en orden teológica-sagrada, sino que dicha posición marca una mirada sobre el cuerpo del viviente biológico y, por ende, una política de regulación del cuerpo. Lo biológico-natural-corporal estaría atravesado por lo teológico-sagrado-político.

En la misma línea, la reproducción asistida y la experimentación con células madre son otros dos temas interrelacionados, que se constituyen como un centro de polémica. Al igual que en el caso de la clonación, el argumento central en contra tiene que ver con la idea de estar violando la ley natural de Dios. Asimismo, se señala que éstas prácticas son “homicidas”, puesto que el ensayo genético implicaría experimentar con embriones considerados (en amplio sentido) *personas*:

De acuerdo con esta postura, muchas personas no sólo condenan los estudios realizados con células troncales derivadas de embriones humanos sino también el uso de fertilización *in vitro* como tratamiento de la infertilidad, basándose en que implica la destrucción de los cigotos sobrantes del proceso, lo que se considera un homicidio múltiple. (Tapia y otros 2007: 81)

Al igual que en el caso de la experimentación con células troncales, vistas como un homicidio múltiple, las técnicas de fecundación *in vitro* han sido calificadas como parte de un proceso de selección que culmina con la vida de posibles seres humanos. En este sentido, se ha señalado que tales técnicas de fecundación asistida pueden conllevar a prácticas eugenésicas que están guiadas por la búsqueda de la perfección y por ello al descarte de vidas humanas:

La Instrucción *Donum Vitae* puso en evidencia que la fecundación *in vitro* comporta muy frecuentemente la eliminación voluntaria de embriones. Algunos han pensado que ese hecho se debía al uso de una técnica aún parcialmente imperfecta. En cambio, la experiencia posterior ha demostrado que todas las técnicas de fecundación *in vitro* se desarrollan de hecho como si el embrión humano fuera un simple cúmulo de células que se usan, se seleccionan y se descartan [...]. Es verdad que alrededor

de un tercio de las mujeres que recurren a la procreación artificial llegan a tener un niño. Sin embargo, hay que notar que, considerando la relación entre el número total de embriones producidos y el de los efectivamente nacidos, *el número de embriones sacrificados es altísimo*. Los especialistas de las técnicas de fecundación *in vitro* aceptan estas pérdidas como el precio que hay que pagar para conseguir resultados positivos. En realidad es extremadamente preocupante que la investigación en este campo se dirija sobre todo a conseguir mejores resultados en términos de porcentaje de niños nacidos respecto al número de mujeres que inician el tratamiento, pero no parece efectivamente interesada en el derecho a la vida de cada embrión. (Congregación para la Doctrina de la Fe 2008: 6)

Lo interesante de estas ideas es que se vuelve a mostrar la preocupación sobre la vida de la *persona* en la estructura biológica: en el embrión se asume la existencia de un sujeto de derechos. Por otra parte, es necesario señalar que la oposición a las técnicas de fecundación asistida establece una diferenciación entre aquellas que son “lícitas” y las que son “ilícitas”. Según la última instrucción de la Congregación para la Doctrina y la Fe, *Dignitas Personae*, las técnicas “lícitas” son aquellas intervenciones que ayudan a superar el problema de infertilidad para que la pareja de esposos pueda procrear a través de actos conyugales. En suma, las técnicas aprobadas por el conservadurismo pro-vida son las que no reemplazan la unión del gameto masculino y femenino del acto sexual. Como consecuencia, la fecundación *in vitro* es considerada como un método “ilícito”:

Son ciertamente lícitas las intervenciones que tienen por finalidad remover los obstáculos que impiden la fertilidad natural, como por ejemplo el tratamiento hormonal de la infertilidad de origen gonádico, el tratamiento quirúrgico de una endometriosis, la desobstrucción de las trompas o bien la restauración microquirúrgica de su perviedad. Todas estas técnicas pueden ser consideradas como *auténticas terapias*, en la medida en que, una vez superada la causa de la infertilidad, los esposos pueden realizar actos conyugales con un resultado procreador, sin que el médico tenga que interferir directamente en el acto conyugal. Ninguna de estas técnicas reemplaza el acto conyugal, que es el único digno de una procreación realmente responsable. (Congregación para la Doctrina de la Fe 2008: 6)

De este modo, los grupos pro-vida muestran una disposición de regulación sobre la estructura de concepción y dación de vida del sujeto. En este campo se regulan las disposiciones biológicas corporales a través de una serie de mandatos pre-estructurados. En este caso, se trata de preceptos religiosos-teológicos que subyacen a la argumentación médica científica, pero que se aparecen en el discurso como dispositivos del derecho, de lo jurídico y de lo político.

La tensión continúa en el tema de anticoncepción. El único método anticonceptivo que no es categorizado como un objeto que profana la vida es el “método del ritmo”. Todos los demás son considerados, por los grupos conservadores pro-vida, como instrumentos que van en contra de la moral de Dios y la ley natural, que señala que el acto sexual tiene como fin procrear una nueva vida para permitir que Dios se revele a través del amor de una pareja heterosexual unida en matrimonio. (Mujica y Cerna 2009). Por otra parte, las alas laicas y eclesiásticas del conservadurismo pro-vida, señalan que la fabricación, venta y distribución de anticonceptivos corresponde a un “complot” contra la vida y la salud de las mujeres y la conformación y estabilidad de la familia:

Los promotores del control natal están constantemente hablando sobre “salud reproductiva”, y sobre su supuesto “deseo ferviente” por reducir la mortalidad materna en todo el mundo. Esta es la excusa que utilizan para impulsar la anticoncepción, la esterilización y lograr la legalización del aborto en todos los países en vías de desarrollo del mundo. Y sabemos de sobra que se trata sólo de una estrategia para encubrir su verdadero propósito: controlar el incremento poblacional del mundo [...]. Sin embargo, los programas de “salud reproductiva” son más nocivos aún. Los bebés y los niños no son los únicos que sufren por esto. Las madres y las familias, cuyas vidas hubieran podido ser mejoradas por un verdadero cuidado y servicio asistencial en salud, también resultan siendo afectadas [...]. La mayoría de los llamados anticonceptivos “modernos” han sido probados en campos de prueba en mujeres saludables de los países desarrollados. Pero su uso indiscriminado en mujeres de países en desarrollo que están desnutridas, anémicas o sufren de otros problemas de salud puede tener un efecto devastador. (Mosher y Mason 2008)

El profesor de Fisiología Animal de la Universidad de Santiago de Compostela, Francisco Javier Marcó Bach, señaló que el uso de anticonceptivos puede quebrar el equilibrio de la personalidad en maduración, “con tendencia a la evasión con drogas, alcoholismo y conductas que pueden producir traumas físicos y psíquicos a veces irreparables” [...]. Según el estudioso, el uso de anticonceptivos, además que “puede propiciar irresponsabilidad ante la vida en adolescentes”, puede tener como efectos secundarios, la frigidez y depresión, las dificultades en la relación de pareja, la falta de respeto a la vida, e incluso la disminución de la libertad y el aumento del número de divorcios [...]. Según informa el diario ABC de Madrid, los apuntes de Marcó Bach señalan que “el uso continuado de los anticonceptivos rompe un conjunto de componentes psicofisiológicos de una vida sexual normal y puede producir alteraciones en la conducta” [...]. Siempre refiriéndose a los anticonceptivos, el docente afirma que “pueden hacer más ardua la armonía, felicidad y estabilidad, ya que si falta rectitud fomentan el egoísmo y la búsqueda principalmente de la satisfacción del propio deseo, con lo que se puede acabar usando al otro, siendo incapaz de dominar el instinto”, para advertir que con su uso “se duplican los divorcios”. (Aciprensa 2004)

El empleo de métodos anticonceptivos contradice, según el conservadurismo pro-vida, una ley de Dios que debe plasmarse a través del matrimonio heterosexual: la conformación y continuación de la familia mediante la fecundación. En este sentido, para estos grupos el uso de anticonceptivos sería una decisión de los sujetos que transgrede los preceptos religiosos y la fe. Además, al ir en contra de este principio y al corresponder a una creación del hombre, se tornan imperfectos y acarrear efectos secundarios. Por ejemplo, señalan que el uso de anticonceptivos puede generar problemas psicológicos, hemorragias, esterilidad, cáncer, etcétera<sup>10</sup>. Asimismo, la vida como posibilidad, sería eliminada por los anticonceptivos y, por tanto, las personas no deberían tener derecho a utilizarlos, puesto que no deberían interferir en elementos que trascienden a la decisión individual y que corresponden a la sacralidad.

---

<sup>10</sup> Para ver información sistematizada sobre los efectos colaterales que, según el conservadurismo, tienen los métodos anticonceptivos, consultar la página web de la Agencia Católica de Informaciones (ACI) en América Latina: Aciprensa (2009a).

Mientras que las posturas conservadoras se oponen al uso de los métodos anticonceptivos, pues estos impiden que el misterio del amor de Dios se revele a través de la fecundación, la perspectiva pro-elección y pro-derechos, en general, sugiere que el acceso a estos métodos es parte del derecho que las personas tienen a decidir sobre el ejercicio de su sexualidad y su deseo de llevar a cabo, o no, su paternidad o maternidad. Es por ello que la apuesta por el acceso y la distribución de anticonceptivos forma parte de las políticas públicas de salud sexual y reproductiva y, por ende, de los derechos de las personas:

Los derechos relativos a la autodeterminación reproductiva y a la libre opción a la maternidad han sido desarrollados a través de derechos interrelacionados, incluyendo el derecho a decidir el número y el espaciamiento entre los hijos, el derecho a la vida privada y familiar, el derecho a casarse y a fundar una familia y a los derechos que exigen la protección de la maternidad [...]. La libre opción a la maternidad se reconoce cada vez con mayor frecuencia como un atributo de la vida privada y familiar que permite que los individuos decidan si quieren tener hijos, cuando y con qué frecuencia, sin control, interferencia o coerción por parte del gobierno [...]. (Cook y otros 2003:168-169)

Dentro de la gama de métodos anticonceptivos, entre los que disponen la ciudadanía para planificar su salud sexual y reproductiva, la anticoncepción oral de emergencia (AOE) ha suscitado una serie de debates políticos-religiosos. En algunos casos, como el chileno, la venta y distribución de la AOE ha sido prohibida debido a que ha sido considerada como un método abortivo. Sin embargo, debe observarse que la AOE ha sido declarada por la OMS, y por diversas organizaciones, como un método no abortivo. Para algunos, sus efectos o mecanismos de acción impiden la ovulación, no alteran el endometrio, previenen la fertilización y no actúa como método abortivo puesto que su uso no interrumpe un embarazo existente (Guerrero y Ramírez 2006: 7). Así, la OMS señala lo siguiente:

Los mecanismos de acción de la AOE no han sido claramente establecidos. Algunos estudios han demostrado que estas píldoras pueden inhibir o retardar la ovulación. También se ha sugerido que las AOE podrían prevenir



la implantación alterando el endometrio. Sin embargo, la evidencia sobre efectos en el endometrio son mixtas y no se sabe si los cambios del endometrio observados en algunos estudios son suficientes para prevenir la implantación. La AOE también puede prevenir la fertilización o el transporte de espermatozoides o del huevo, pero no existe información sobre estos posibles mecanismos. La AOE no interrumpe el embarazo y por tanto no produce aborto. (OMS y UNFPA 2006: 7)

Pese a que la OMS ha señalado que la AOE no es abortiva, los sectores del conservadurismo pro-vida argumentan lo contrario. Para ellos, el inicio de la vida biológica y la vida de derechos empieza con la unión del gameto masculino con el femenino, es decir, la vida biológica determinaría la existencia de los derechos (y, en amplio sentido, a la persona). Se pretendería, entonces, regular la existencia de la vida de la persona a través de la regulación de la vida biológica; las mujeres no podrían utilizar este método al ser considerado abortivo y al atentar, supuestamente, contra la vida de otro ser humano: la vida viviente es utilizada para cercar la vida de la persona.

La Anticoncepción Oral de Emergencia, levonorgestrel 0.75 mgrs. (AOE) viene siendo presentada como un producto desarrollado “para prevenir el embarazo cuando el método anticonceptivo de uso regular ha fallado o se sospecha que puede haber fallado o después de una relación sexual sin protección”. Se nos informa que (la AOE) puede actuar por: inhibición de la ovulación, inhibición de la movilidad de los espermatozoides, inhibición de la implantación alterando el transporte del embrión hacia el útero y su anidación en el endometrio (aunque este último no se menciona o se trata de minimizar en su significado real). Sin embargo, “este último mecanismo constituye el punto más conflictivo en la discusión sobre el modo de acción de la contracepción de emergencia”, ya que implica la eliminación de un embrión recién concebido, inmediatamente antes de su implantación en el endometrio. En otras palabras, produce un aborto temprano suprimiendo un ser humano recién concebido. (García Trovatto 2009)

El Comité de Bioética de la Comisión Episcopal de Familia, emitió un enérgico pronunciamiento en el que desmiente la orquestada defensa de ciertos sectores abortistas sobre la llamada Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE), y aclara que las llamadas píldoras del día siguiente sí son abortivas [...]. Los expertos del Comité hicieron frente a dos comunicados publicados en uno de los principales medios del país en defensa de la AOE y la difusión reiterada de una conferencia televisada

“en la cual se hace escarnio de la defensa de la vida humana naciente y del estatus y dignidad del concebido” [...]. En su pronunciamiento, recuerdan que la vida humana comienza en la concepción “con la fusión del óvulo y el espermatozoide” y “el producto de esta unión es el concebido, vida humana naciente”. (Aciprensa 2003)

¿Qué maneras de ver la vida se disponen tras estos debates? Para unos la vida es la vida digna, la vida de la persona, para otros esta vida del sujeto está constreñida a un cuerpo biológico que obedece al control de instancias supremas al propio sujeto. La restricción que dispone la vida viviente regulada y sacralizada es la disposición de constreñir a la vida de la persona sobre sí. Esto se ve, no solamente en el tema de anticonceptivos en general, sino también en las diversas problemáticas en torno al aborto y a sus diferentes causales. El debate de fondo, es la consideración de la vida de la persona y de la vida del viviente y la manera en que la estructura del segundo dispone la posibilidad de autonomía del primero.

Así, por ejemplo, pese a que en el Perú el debate público sobre el aborto terapéutico se hizo notorio en los últimos años, el marco normativo del aborto es de larga data y refleja una serie de posiciones jurídicas al respecto. Según el artículo 119 del Código Penal peruano, el aborto terapéutico no es punible desde 1924, cuando:

[...] el aborto practicado por un médico con el consentimiento de la mujer embarazada o de su representante legal, si lo tuviere, cuando es el único medio para salvar la vida de la gestante o para evitar en su salud un mal grave y permanente. (Código Penal 1991:41)

En el Perú, la normatividad del aborto data desde su primer código Penal (1863), que considera la existencia de abortos atenuados que se practicaban para salvar el honor, es decir, para proteger la reputación de las mujeres y sobre todo de la familia a la que pertenecían [...]. También se incluía dentro de esta categoría al aborto consentido por la mujer [...]. En el código Penal de 1924, se penalizó (sic) todas las figuras de aborto, con excepción del terapéutico. Cuatro años después, en 1928, dos juristas propondrían sin éxito la despenalización del aborto eugenésico y ético o por violación. El Código Penal de 1991, penaliza todos los abortos, con excepción del terapéutico. (Távora 2007: 35)

Para la perspectiva pro-derechos, el aborto terapéutico es una práctica médica que garantiza la vida y la salud de las mujeres. Su realización es estipulada cuando la integridad de la salud o de la vida de una mujer peligran, debido a una serie de problemas relacionados con el embarazo. En este sentido, el aborto terapéutico, junto con otras intervenciones médicas, forman parte de los derechos reproductivos y de los Derechos Humanos de la mujer. Es, además, una figura legal que hace frente a una de las causas de muertes maternas: el aborto inseguro.

La salud reproductiva no es solamente un aspecto importante de la salud; también es un aspecto del desarrollo y de los derechos humanos. Por razones de su impacto, urgencia e inequidad, la salud reproductiva es un asunto de interés global [...]. Una definición de salud reproductiva debe incluir la posibilidad de disfrutar de relaciones sexuales mutuamente satisfactorias, de verse libre del abuso, coerción o acoso sexual, de tener condiciones de seguridad frente a las enfermedades de transmisión sexual y de la posibilidad de lograr o prevenir un embarazo [...]. Las controversias morales y religiosas acerca del aborto tienden a opacar sus dimensiones como problema clínico y de salud pública. (Cook y otros 2003: 7-23)

En el Perú, el aborto terapéutico es el único que permite la ley en situaciones en que la vida de la gestante está en riesgo o su salud enfrenta un grave peligro de un daño grave y permanente. En consecuencia, este procedimiento debería darse en condiciones de seguridad y bajo los estándares mundialmente aceptados, puesto que nuestro país ha suscrito diversos acuerdos internacionales que lo obligan a garantizar los derechos humanos de la población y de las mujeres en específico. (Chávez y Guerrero 2007: 9)

En estas lecturas estamos frente a un concepto de vida de derechos, vida de una persona en el sentido clásico. En esta disposición no es solo la vida biológica, sino la garantía de la dignidad del sujeto, aquella que está en juego. Así, mientras que la postura pro-elección y pro-derechos considera que el aborto terapéutico es un derecho de la salud y la vida de las mujeres; para los grupos conservadores pro-vida es un crimen, pues, según ellos, a través de esta práctica se suprime la vida del sujeto por nacer. Por ende, no consideran que sea una práctica médica ni un derecho. Por el contrario, señalan que el aborto terapéutico es una

violación de los derechos humanos pues atentaría contra la vida del viviente:

El aborto “terapéutico” es un aborto directo porque mata directamente al bebé no nacido como medio para presuntamente salvar a la madre, cuando en realidad hay otras alternativas para salvarla a ella y a su bebé no nacido. Por consiguiente, el aborto “terapéutico”, como todo aborto directo o provocado, es un acto intrínseca y gravemente inmoral, por cuanto constituye la destrucción directa de un ser humano inocente, y por ello no está justificado en ningún caso. En realidad la frase aborto “terapéutico” es una contradicción en términos, porque ningún aborto salva o cura a nadie, que es lo que la palabra “terapéutico” quiere decir. (Morales y Castañeda 2009)

Debe señalarse que la posición que los grupos conservadores tienen ante el aborto terapéutico, es una postura que mantienen ante todo tipo de interrupción del embarazo. Para ellos, el aborto es el asesinato de la vida por nacer y una irrupción de las leyes de Dios, quien se revela a través del misterio del amor del matrimonio en la fecundación. La procreación es, en este sentido, un designio de Dios y no una elección. Por ello, el aborto es visto como una manipulación, una ruptura del carácter sacro de la vida y pasa a ser parte de la cultura de la muerte. Así, ninguna causal debería, en principio, ser admitida:

¿Qué entiende la Iglesia por aborto? La Iglesia Católica entiende por aborto la muerte provocada del feto, realizada por cualquier método y en cualquier momento del embarazo desde el instante mismo de la concepción. Así ha sido declarado el 23 de mayo de 1988 por la Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico.

La cuestión del aborto provocado, ¿es sólo un problema científico, político o social? Ciertamente, no. Esta cuestión es, desde luego, un problema científico, político y social grave. Pero también es, y en gran medida, un serio problema moral para cualquiera, sea o no creyente. (Aciprensa 2009b)

Una vez más, el tema que aparece aquí es la regulación política del cuerpo, y la política atravesada por un sistema de creencias del aparato teológico-científico. ¿Cuál es el valor de la vida de la mujer en

ese juego? Pues su vida está subsumida al carácter sagrado de la vida misma. Ni la vida de la mujer ni la vida del viviente embrión serían autónomas y no valdrían una más que la otra, sino que ambas serían poseídas y tuteladas por un agente supremo que decide sobre ellas. Es una vida sagrada sobre la cual no se puede decidir.

Las consideraciones que resumen el pecado estructural que caracteriza la cultura de la muerte, tal como la delinea el Papa (Juan Pablo II), son de orden doble. En primer lugar, se asiste a una falsa autonomía del yo, que se expresa simultáneamente en una subjetividad arbitraria y en una disposición al control y la manipulación o la pura utilización del otro. En segundo lugar, el origen de esta falsa autonomía se basa en la falta de referencia al sabio proyecto de Dios. Viviendo como *si Dios no existiera*, el hombre pierde no sólo el misterio de Dios, sino también el del mundo y el misterio de su mismo ser [...]. Los defensores del carácter sagrado de la vida fundamentan a menudo su tesis sobre la naturaleza del hombre como criatura espiritual: el hecho de que el hombre tenga facultades que le elevan por encima de los animales es ya, por sí mismo, prueba suficiente del carácter sagrado de la vida humana. (Schindler 1999: 276-285)

El aborto terapéutico muestra solo una arista del problema que se evidencia en las otras formas de despenalización del aborto (por violación, por eugenesia). Es decir, el aborto que pone en riesgo la vida de la madre, implica que esta tiene derechos, pero en la mirada de los pro-vida, la vida no pertenece a nadie sino más que a Dios y a las instancias sagradas, por lo tanto, si la madre muere, esto se debe a que “la vida” ha mostrado su designio. Una sacralización radical que sustancializa y encierra la vida, que la dispone en el horizonte de la *nuda vida* de una manera diferente. Ya no es necesario despersonalizar jurídicamente al sujeto, sino que ahora se intentan producir mecanismos de control sobre la vida y sobre la producción de la misma a través de dispositivos de control del cuerpo y, en ese procedimiento, se suspenden ciertos derechos del sujeto autónomo; una manera diferente de ponerle cotos a la persona.

Si la vida, para estos grupos, se asume como dispositivo sagrado-biológico y se asume su existencia desde la fecundación hasta la muerte “natural”, entonces la eutanasia se convierte en otro centro de debate de las políticas de la vida.

[...] eutanasia es el acto o método que aplica un médico para producir la muerte, sin dolor de un paciente, a petición de este, para terminar con su sufrimiento. La eutanasia activa implica finalizar la vida por medio de una terapia encaminada a procurar la muerte. La eutanasia pasiva reviste dos formas: la abstención terapéutica – no se inicia el tratamiento- y la suspensión terapéutica -se suspenden los tratamientos iniciados-. (Álvarez del Río y Kraus 2007: 164)

Desde la mirada de los conservadores pro-vida, la eutanasia es una práctica que va contra la *muerte natural*, pues la vida es dada por Dios y solo él puede decidir sobre esta. Sin embargo, existe un debate en torno a cómo se determina una muerte natural. Vial del río y Puelma (1985) señalan que la muerte puede ser definida como el fin de los fenómenos de la vida, lo que conlleva al fin de la vida jurídica del individuo. De manera semejante, Carbonnier (1960) sugiere que desde un punto de vista biológico, la muerte es el fin de los movimientos respiratorios y la interrupción de la circulación; mientras que jurídicamente es el fin de la personalidad.

Como se observa, la muerte es un hecho que produce consecuencias jurídicas, frente a la cual existen posiciones que debemos tomar en cuenta, a saber: a) Desde el punto de vista de la Medicina y b) Desde el punto de vista del Derecho. Cabe señalar que ambas posiciones confluyen en calificar a la muerte como eje esencial de la culminación de la persona humana, en su sentido más amplio [...]. La medicina moderna tiene en consideración dos premisas objetivas: la muerte biológica o celular y la muerte clínica. (Espinoza 2004: 618-619)

Tanto médica como jurídicamente, se han ido estableciendo formas de reconocer la muerte. En términos de la normatividad peruana, el artículo 108 de la Ley General de Salud, ha establecido que la muerte es determinable cuando nos encontramos ante esta circunstancia:

Artículo 108º.- La muerte pone fin a la persona. Se considera ausencia de vida al cese definitivo de la actividad cerebral, independientemente de que algunos de sus órganos o tejidos mantengan actividad biológica y puedan ser usados con fines de trasplante, injerto o cultivo. El diagnóstico fundado de cese definitivo de la actividad cerebral verifica la muerte.

Cuando no es posible establecer tal diagnóstico, la constatación de paro cardio-respiratorio irreversible confirma la muerte. (Ley General de Salud 1997)

La muerte clínica. Es la cesación definitiva e irreversible de la actividad cerebral del ser humano. Antiguamente se determinaba la muerte de la persona observando si tenía aliento o pulsaciones. A medida que la ciencia avanzó, han ido apareciendo nuevas técnicas para determinar la muerte, como por ejemplo, el electroencefalograma [...]. Cuando una persona fallece, estos impulsos eléctricos no se dan [...]. Hay que aclarar que, para determinar la muerte clínica por este método, estas líneas deben observarse con mediciones constantes durante 24 horas. Existe otro método conocido como el de la inyección de insulina, que consiste en inocular al cuerpo cierta sustancia radiactiva que, de acuerdo a la coloración se determina si hay, o no, funcionamiento del torrente sanguíneo. Cabe hacer un añadido, en cuanto al encefalograma, cuando no registra actividad alguna, no implica necesariamente, que el paciente esté muerto, porque se ha comprobado que en drogadictos que han estado por más de 24 horas con electroencefalograma plano, después han recuperado la vivencia. (Espinoza 2004: 219-220)

De este modo, la eutanasia implica diversas discusiones, pues si bien se puede estipular que un sujeto tiene un cuadro de muerte cerebral, ello no implica el cese de la actividad orgánica. Y, en esos casos, la vida puede ser sostenida gracias a la intervención de la tecnología médica. En el Perú la eutanasia está penada. Sin embargo, esta situación no supuso la ausencia de un debate en torno al tema. Nuevamente, alrededor de la problemática de la eutanasia, surgieron dos posturas: la del conservadurismo pro-vida y una posición pro-elección y pro-derechos.

No todos los asuntos morales tienen el mismo peso moral que el aborto y la eutanasia. Por ejemplo, si un católico discrepara con el Santo Padre sobre la aplicación de la pena de muerte o en la decisión de hacer la guerra, éste no sería considerado por esta razón indigno de presentarse a recibir la Sagrada Comunión. Aunque la Iglesia exhorta a las autoridades civiles a buscar la paz, y no la guerra, y a ejercer discreción y misericordia al castigar a criminales, aún sería lícito tomar las armas para repeler a un agresor o recurrir a la pena capital. Puede haber una legítima diversidad de opinión entre católicos respecto de ir a la guerra y aplicar la pena de muerte, pero no, sin embargo, respecto del aborto y la eutanasia. (Benedicto XVI 2009)

Por una parte, algunos indican que despenalizar la eutanasia constituye una necesidad a fin de otorgar a las personas en estado consciente, la posibilidad de elegir tener una muerte digna ante situaciones que pueden suponer su degradación física. Otros indican que “no existe derecho a morir”, y por lo tanto no se debe despenalizar la eutanasia:

[Walter Gutiérrez, Decano del colegio de Abogados de Lima, dijo] “De lo que se trata en el fondo es el derecho a la dignidad, que significa no sólo vivir dignamente, sino también que sea la persona consciente y debidamente informada quien decida libremente por poner fin a su existencia y no someterse a situaciones que lo degraden físicamente”, explicó. “Lo que se discute es eso, hasta qué punto el Estado puede decidir sobre la vida de una persona, es decir, mantenerlo en vida cuando una persona ya ha decidido poner fin a su existencia”, anotó en diálogo con RPP. La segunda reacción provino del decano de la Universidad San Pablo de Arequipa, Gustavo Vinatea, quien sostuvo que es importante entender que la Constitución Política señala que la persona y la defensa de su dignidad es el fin supremo de la sociedad y del Estado [...]. El abogado afirmó que *no existe el derecho a morir*, así como tampoco el derecho a hacerse daño. (RPP 2009)

Lo que estos debates nos muestran, en el sentido del cuerpo y la vida de la persona, es que en la perspectiva de los grupos conservadores pro-vida la vida encierra un horizonte radical de control que excede al sujeto que la vive (Mujica 2007). La vida aparece como un instrumento de regulación y una sustancia poseída por una instancia que regula al sujeto. Por lo tanto, la muerte no está penada, el sufrimiento no está condenado, la muerte aparece como natural, porque la vida y la muerte son supra-humanas. “No hay derecho a morir”, “no hay derecho a decidir sobre el cuerpo”, “no hay derecho a decidir sobre la propia vida”. En el tiempo del biopoder, la *nuda vida* adquiere un nuevo rostro.

## **EL GIRO DE LA *NUDA VIDA***

La *nuda vida* cambia de forma. De haber sido la vida viviente de un ser cuyo cuerpo es matable pero no es sacrificable (Agamben



2003), el cuerpo despojado de derechos del viviente pasa a convertirse en el centro parasitario del control del cuerpo de la persona. Ahora la vida de la persona no puede suspenderse formalmente, ahora la vida está protegida por los derechos. Pero aquello ha dejado una grieta que resquebraja el monumento, ahora la vida es tan sagrada, la vida es tan radical, la vida es tan biológica que en ocasiones no le pertenece al sujeto que la vive. La vida del viviente unificada a la vida de la persona se utiliza como instrumento para parasitar el cuerpo del sujeto y despersonalizarlo desde adentro.

De este modo, los conservadores pro-vida relacionan el propio término *vida* con múltiples nexos, puesto que implica una referencia desde los imaginarios sociales a una *naturalidad natural*, pre-dada. De un lado, la vida implica una naturalidad biológica y, por ende, se corresponde con el discurso que fundamenta la medicina y las *ciencias*. Al mismo tiempo, para los conservadores la vida depende de Dios. La *Iglesia* dispone así de un discurso de soporte, porque no solo se trata de una forma biológica, sino sustancialmente de una disposición teológica, divina. Esta vida, que la ciencia determina y la Iglesia sostiene, es asegurada políticamente por el *Estado*, que la defiende y es el soporte de su estructura de derechos.

¿Cuál es entonces el fundamento de la vida que defienden los conservadores pro-vida? No se trata de la vida como derecho de elección. Tampoco de la vida responsable y autónoma. Se trata, más bien, de un mandato de constricción de la vida, un mandato que desde el periodo clásico ha puesto la mira en el sistema de *reproducción (naturalizado)*. La *vida* que los conservadores defienden encierra sustancialmente un discurso reproductivo: la reproducción biológica a través de la familia monogámica heterosexual; la reproducción de la moral católica a través de la educación y la Iglesia; la reproducción de las divisiones sociales de clase, económicas, desde la política. Se trata de un sistema complejo de reproducciones sociales. Es aquí donde se construyen espacios de confrontación, pues los conservadores pro-vida deben estar en contra de todo aquello que no-se-reproduce, que no re-produce-vida (desde la moral de la Tradición).

La vida aparece como un principio de supervivencia y continuidad de la Tradición. Sin embargo, el término *vida* lleva consigo una poderosa carga semántica. Los grupos conservadores entienden la vida como un recurso central de construcción de lo *Mismo*, de mantenimiento no solo de la vida biológica, sino de las disposiciones políticas y las estructuras de poder. Vale la pena insistir: no se trata *solamente* de conservar la vida-biológica, sino todo lo que con ella se significa. En este caso, una situación política, un mecanismo de poder y una manera de pensar las relaciones con el otro. Esta constituye el enclave más fuerte de estos discursos, porque la vida, como principio indubitable, se convierte en el soporte no-criticable de sus discursos: “*el que está en contra de la vida tiene que ser un anormal, un asesino*”.

En este punto, el tema de los derechos sexuales y reproductivos se vuelve central. Es a partir de este que se construye una maquinaria de control y dominio sobre los cuerpos. Este interés por controlar y ordenar los cuerpos de los sujetos ha dirigido gran parte de sus fuerzas a regular, por ejemplo, el cuerpo de la mujer. A quien se ha considerado como un ser dirigido sustancialmente a la reproducción. Su rol, adscrito de ese modo a su cuerpo, queda estancado y configura un encierro del cuerpo por sí mismo. De esa forma, el sometimiento que se ejerce, el control exterior y la anulación de la capacidad de decisión sobre sí, la condena a la reclusión en una aparente naturalidad.

A través del cuerpo de la mujer, constreñida en este dominio, se traza un método de control sobre la familia. Se articula el modelo heterosexual monogámico clásico. Este proceso se basa en la restricción de la autonomía e independencia del cuerpo de la mujer, que no puede tomar decisiones y actuar sobre sí. La paradoja se traslada a otros campos. El sujeto ya no puede dirigirse a sí mismo, pensarse y decidirse a sí, sino que debe estar regulado por la fuerza de las constricciones exteriores, que funcionan como leyes y presionan a los sujetos a cumplirlas. “*Lo que no es como en el mandato está fuera de lo normal*” y representa el mundo del desvío.

¿Dónde está el giro de la *nuda vida*? Pues aparece en las maneras nuevas de restar y de suspender los derechos de la persona en la defensa-

protección-tutela del derecho sobre la vida del viviente. La vida, como hemos indicado, se ha convertido en un *asunto sagrado*. Para la iglesia, para la ciencia, para la política. La defensa de la vida es fundamental al final de la modernidad y en la democracia de sociedades de derecho. Igualmente, la producción y reproducción de la vida se convierten en el centro de los últimos debates (clonación, bioingeniería, armas biológicas, mutaciones, enfermedades, control de la natalidad, demografía, ecología, etcétera).

Esta vida, que debe ser defendida y creada por los conservadores, se instala en un sujeto moderno particular: un *homo sacer* (Agamben 2003: 93-97), y lo que le corresponde es la *nuda vida* (Agamben 2003: 9-25): una vida biologizada-naturalizada-sacralizada a tal punto que se vuelve la carga del sujeto que decide. Una vida que es-sí-misma, que se instala en el cuerpo de alguien y que ese alguien lleva por mandato, una vida tan sagrada que el propio sujeto no puede decidir sobre ella. El Arzobispo Metropolitano de Trujillo, Héctor Cabrejos, Presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, indica en los primeros puntos de un pronunciamiento público sobre el tema de la vida:

1. La vida no nos pertenece, es posesión de Dios y ha sido puesta a nuestro cuidado. El hombre no es producto de sí mismo, así como la inteligencia no es producto de la casualidad.
2. El primer derecho de una persona es el derecho a vivir que es el fundamento y condición de posibilidad para ejercer todos los demás derechos. A nadie le compete dárselo a unos y quitárselo a otros.
3. No es el reconocimiento por parte de los otros lo que constituye este derecho sino que es algo anterior, lo que implica que denegarlos constituye una injusticia.
4. Así, la vida no puede ser suprimida por ninguna razón, no sacrificada a favor de otros, aunque sea para salvar a alguien. Cuando se admiten derogaciones a este principio, se está abriendo la puerta al aborto, a la eutanasia y a cualquier otro procedimiento discriminatorio. (Cabrejos Vidarte 2009)

En esta lógica la vida es un derecho que debe protegerse, pero incluso del propio sujeto que la vive. Es tan sagrada que no le pertenece a este, le pertenece a Dios, y a la administración de las reglas de convivencia públicas: la política formal. Por ende, las reglas

de convivencia (leyes) deberán estar marcadas por dispositivos que garanticen el cuidado-protección-tutela de la vida. *Ese es el giro de la nuda vida*: pues la posibilidad de la despersonalización, la posibilidad de quitar al sujeto la categoría de persona se dirige al interior de su propio cuerpo, a su propia vida de derechos, y ya no en la potestad autoritaria del Estado Soberano.

*Ese homo sacer* es el sujeto en el que se establece la vida naturalizada, una vida sobre la que no hay decisión, sino solo mandato. Al mismo tiempo, se convierte en un cuerpo que no es fundamental, sino solo útil para el cuidado del alma (de lo sagrado), es decir, se transforma en un cuerpo receptor en donde el sujeto no puede decidir, porque la vida lo excede, no le pertenece. Si los judíos se veían prisioneros en el campo, despersonalizados, convertidos en mero cuerpo, simple vida viviente, y despojados de sus derechos por el Estado-Soberano-Total, la impronta de este *giro de la nuda vida* es la posibilidad de su aparición a través de los mismos derechos que nacieron para evitarla. A través de ellos se dispone la viabilidad de suspender al sujeto de su posibilidad de decisión sobre sí y otorgarle dicha potestad a otra instancia.

¿Qué poder tan radical somete a esta *nuda vida*? ¿Cómo se comporta sobre este cuerpo centrado en lo sagrado-natural, en su cuidado vigilante? Este poder sobre la vida, que se ejerce sobre los modos de producirla, sobre sus técnicas, sobre sus instrumentos, es el *biopoder* (Foucault 2000). A este biopoder le corresponden las biopolíticas, las formas institucionales, sus sistemas de control formal, sus aparatos de regulación prácticos, y a estos sus leyes concretas: *una economía política del cuerpo* (Mujica 2007).

La demografía y el control de la natalidad son algunas de las manifestaciones de la regulación estatal, del control formalizado del biopoder. Pero al mismo tiempo, su otro rostro (no estudiado y quizás no previsto) es el de los conservadores pro-vida. Estos utilizan los mismos aparatos políticos sobre la vida. Su sacralidad formalizada es utilizada como un centro de acción de control y tutela del sujeto.

La vida es el significante de un horizonte que se abrió a mediados del siglo XX y que recién empieza a debatirse. Y los grupos

conservadores clásicos, reinventados a la luz de la modernidad tardía, lo han asumido para resituar sus estrategias. Insertados de ese modo en los discursos formales de la democracia, reconstruyen sus agendas y buscan mecanismos para disponer de los cuerpos a través de las bisagras de la ley. La paradoja es que es justamente a través de los instrumentos de la democracia, a través del discurso de la vida, que los grupos conservadores construyen mecanismos para regular los cuerpos, cuestionar derechos y ejercer dispositivos de control pastoral. El regreso de la *nuda vida* parece anunciarse a través de las rendijas que la democracia y los derechos han dejado en su intento de erigirse como un monumento.



## 2. *Humanae vitae*

### LA VIDA SAGRADA Y LA IGLESIA

En julio de 1968 el Papa Pablo VI, preocupado por la situación de la natalidad y la vivencia de la sexualidad, publicó la Encíclica *Humanae Vitae*. A través de ella buscó establecer nociones de una moral sexual y reproductiva que debían ser seguidas por la población para garantizar que el sacramento marital esté acorde con una práctica sexual destinada a procrear. De esta manera, se definió el uso de anticonceptivos como un acto moralmente ilícito y se señaló que pensar que el acto sexual es una forma que las personas tienen de vivir sus cuerpos -libre de la reproducción- es un pecado grave (Von Hildebrand 1969). Es mediante *Humanae Vitae* que se establece la producción normativa sobre la *vida* desde las alas conservadoras del catolicismo del Vaticano y se reafirma la noción clásica de la familia: el matrimonio monogámico heterosexual con mandato reproductivo.

*Humanae Vitae* es, de este modo, la carta encíclica que estructura el aparato discursivo y las puestas en escena de prácticas destinadas para: a) establecer políticas anti-control de la natalidad, b) promover la defensa del matrimonio monogámico heterosexual con mandato reproductivo, c) dirigir el ejercicio de la sexualidad hacia el contexto

marital, d) punir el uso y la promoción de cualquier método de planificación familiar que no sea el método natural, y e) establecer instrucciones y diversos documentos eclesiásticos que respalden a la *Humanae Vitae*. Su importancia está dada en su carácter estructurante, en su orientación política y teológica. Es una carta encíclica que se erige como la articuladora de los esfuerzos políticos, científico-teológicos y jurídicos, de los grupos conservadores que se denominan “pro-vida”.

Desde antes de la publicación de *Humanae Vitae*, el Papa Pablo VI, a través de la constitución pastoral *Gaudium Et Spes* (1965) ya había señalado que la prosperidad conyugal y de la familia, que son aspectos vectores del bienestar social y la ley divina según la doctrina de la Iglesia, se encontraba en un estado de crisis debido a la “poligamia, la epidemia del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones” (Pablo VI 1965: 110). Asimismo, ya se había estipulado la necesidad de normar la participación de los laicos a fin de señalar que el papel de estos debía corresponder a una posición activa de difusión de la “misión salvífica de la Iglesia” (Pablo VI 1964: 33). Así, el contexto en el que se produce la *Humanae Vitae*, corresponde a un tiempo que, para la jerarquía de la Iglesia Católica, se caracterizó por ser opuesta a la ley natural y la ley divina, se trataba de un momento en el que se gestaban cambios descalificados moralmente por el conservadurismo. De modo que *Lumen Gentium* (1964) y *Gaudium Et Spes* (1965) fueron el telón de fondo de la preocupación teológica y política del conservadurismo católico, que devino en la presentación de la *Humanae Vitae*: Una contra-respuesta a las corrientes feministas, el control demográfico, la anticoncepción, el divorcio, las prácticas sexuales fuera del matrimonio y entre personas de un mismo sexo.

*Humanae Vitae* se estructura a partir de tres secciones: nuevos aspectos del problema y competencia del magisterio; principios doctrinales; y directivas pastorales construidas para generar conceptos y directrices orientadas hacia la defensa de la ley natural, la ley divina y, con ello, la inseparabilidad de la unión marital y la procreación (Pablo VI 1968). Cabe indicar que la ley natural implica, desde la teología conservadora, la consecuencia reproductiva del acto sexual. En la ley



natural se alude al fenómeno de la fecundación como una realidad determinada biológicamente a través de la cual se revela el misterio del amor de Dios.

En la primera sección de *Humanae Vitae* se estipula que los esposos, unidos en matrimonio, son los transmisores de la vida y los libres colaboradores de Dios creador. Así, como sacramento, el matrimonio se constituye como una institución por la cual se trasmite la vida dada por el creador y el misterio del amor de Dios. Se indica que la transmisión de la vida y la institución marital se encuentran en un contexto de incertidumbre debido al control de la natalidad, el ejercicio de la sexualidad fuera y dentro del matrimonio como forma de goce corporal más no con fin reproductivo (ruptura de la ley natural) y la promoción y uso de diversos métodos anticonceptivos. Ante tal situación, se estableció la necesidad de suscitar, en el seno del Magisterio de la Iglesia, una reflexión en torno a la moral y el matrimonio:

Estas cuestiones exigían del Magisterio de la Iglesia una nueva y profunda reflexión acerca de los principios de la doctrina moral del matrimonio, doctrina fundada sobre la ley natural, iluminada y enriquecida por la Revelación divina. Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural. (Pablo VI 1968: 3-4)

En la segunda sección Pablo VI estableció una serie de conceptos a partir de una premisa que se torna como una realidad incuestionable para la teología naturalista: todo asunto, como por ejemplo la sexualidad y la procreación, que está referido a la constitución del ser humano, debe considerar que el hombre es un ser natural, terreno, sobrenatural y eterno (Pablo VI 1968: 4). Desde esta noción se establece que el amor conyugal es el cimiento del matrimonio, que “es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad su designio de amor” (Pablo VI 1968: 4).

El matrimonio, en términos de la *Humanae Vitae*, requiere de un compromiso de fidelidad, unión indisoluble (hasta la muerte) y un compromiso con la fecundidad. El acto de procrear corresponde a una

noción de paternidad responsable que se definió como una serie de deberes que los padres y las madres establecen con Dios, consigo mismos y con la sociedad, sin que estos tengan la posibilidad de elegir caminos ilícitos que irrumpan la trasmisión de la vida. Así, se establece que el fin último del matrimonio es la procreación, y que unión y procreación son dos aspectos indisolubles de la vida conyugal (Pablo VI 1968: 6). Se definieron entonces vías lícitas e ilícitas de la regulación de los nacimientos, como hemos visto en la sección anterior. Lo ilícito y moralmente opuesto a la ley natural es todo aquel método que implique una intervención del hombre que altere el “ritmo natural” y lo moralmente lícito es toda práctica que no implique una intervención del ser humano en el proceso de trasmisión de la vida (Pablo VI 1968: 8-10).

Finalmente, la tercera sección de la *Humane Vitae* se constituye como un llamado a laicos y miembros del clero de la Iglesia Católica, para que velen por el respeto y la continuidad de la ley natural y divina que se expresa a través del matrimonio. Estipula, además, que la regulación de la natalidad, “como promulgadora de la ley divina” (Pablo VI 1968: 12), requiere de un dominio del sí mismo y el ejercicio y la creación de un contexto propicio para la castidad. Las autoridades públicas, los hombres de ciencia, los sacerdotes, los obispos, los esposos y el personal médico y sanitario, son llamados a comprometerse con la defensa de la trasmisión natural de la vida humana y la vida de Dios.

La Encíclica *Humanae Vitae* hace su aparición en un contexto sociopolítico, económico y cultural, que preocupaba a la jerarquía católica. En este sentido, es tanto una respuesta del catolicismo ante la interpretación del tiempo histórico, como una serie de recomendaciones a seguir en un contexto que ha sido catalogado, por las alas conservadoras, como el tiempo de la revolución sexual y de la cosificación de la persona (Von Hildebrand 1969, Chauchard 1971, Conferencia Episcopal Peruana 1993, Vergara 1995, Chaput 1998). Al respecto, según Chaput, *Humanae Vitae* es el resultado de cuatro problemas que fueron identificados por Pablo VI: a) la promoción del uso de métodos anticonceptivos (su empleo llevaría a aumentar el número de divorcios y casos de infidelidad marital); b) la

pérdida del respeto hacia las mujeres (como resultado de una supuesta liberalización femenina); c) la realización de políticas públicas que no corresponden a la moral católica (por lo tanto promueven el aborto y el uso de anticonceptivos); y d) que el ser humano empieza a creer que tiene un control ilimitado sobre su cuerpo:

Al presentar su encíclica, Pablo VI se puso en guardia contra cuatro problemas principales que surgirían si no se aceptaba la doctrina de la Iglesia sobre la regulación de la natalidad. Ante todo, advirtió que el uso generalizado de la anticoncepción llevaría a la infidelidad conyugal y a la degradación general de la moralidad. Y es exactamente lo que ha sucedido. Pocos se atreverían a negar que el índice de abortos, divorcios, hogares rotos, violencia sobre mujeres e hijos, enfermedades venéreas y nacimientos fuera de matrimonio, ha aumentado muchísimo desde la mitad de la década de 1960[...]. En segundo lugar, advirtió que el hombre perdería el respeto a la mujer sin preocuparse más de su equilibrio físico y psicológico, hasta el punto de considerarla como simple instrumento de goce egoísta y no como compañera [...]. En otras palabras, según el Papa la anticoncepción podía presentarse como medio de liberación para las mujeres, pero en realidad los “beneficiarios” de las píldoras serían los hombres [...]. En tercer lugar, el Santo Padre advirtió que el uso generalizado de la anticoncepción pondría un arma peligrosa en las manos de autoridades públicas despreocupadas de exigencias morales [...]. Las políticas de control demográfica son ahora parte integrante de casi todos los debates sobre las ayudas a los países extranjeros. La masiva exportación de anticonceptivos, de la práctica del aborto y de la esterilización [...] no es más que una guerra contra la población [...]. En cuarto lugar [...] advirtió que la anticoncepción llevaría a los seres humanos a creer erróneamente que tienen un señorío ilimitado sobre su cuerpo [...]. El hombre y la mujer participan de modo singular en la gloria de Dios a través de su capacidad de crear, junto con Él, una nueva vida. Sin embargo, en la base de la anticoncepción está la suposición de que la fertilidad es una infección que se ha de combatir y controlar. (Chaput 1998: 4-7)

La divulgación de la Carta Encíclica suscitó, entre los sectores más conservadores del catolicismo laico y clerical, una rápida adhesión. Sin embargo, no estuvo exenta de adaptaciones que las Conferencias Episcopales hicieron. Por ejemplo, el episcopado francés señaló, a la luz de una teología moral, que si bien en *Humanae Vitae* se considera que la interrupción de la fecundidad (emplear anticonceptivos o interrumpir

el acto sexual) es un acto del mal, quienes disciernen lo mejor posible sobre el uso de anticonceptivos o interrumpen el coito, no cometen pecado:

Interrumpir la fecundidad de un acto conyugal con medios artificiales o con la interrupción de la cópula –aún cuando se trate en casos en los que una nueva maternidad sería irresponsable- no puede considerarse como algo ideal en sí mismo, sino como un mal, como una situación de emergencia. En este caso, el episcopado francés insiste en los principios generales de la teología moral respecto a los conflictos de valores. Quien trata de conciliar los diversos valores de la mejor manera posible, no peca, indudablemente. Con todo es menester exhortar continuamente a los fieles a que examinen nuevamente el caso y vean si realmente tienen razones válidas para no desear una nueva maternidad. (Rahner 1968: 66)

Ahora, más allá de las adaptaciones, lo importante es que *Humanae Vitae* actuó como un dispositivo sobre el cual los grupos del conservadurismo pro-vida tuvieron un centro de anclaje discursivo. *Humanae Vitae* hace un llamado a laicos y a clérigos para que promuevan la defensa de la moral sexual. En efecto, a través de la Encíclica se solicita a médicos, autoridades, personal sanitario, científicos y miembros del magisterio de la Iglesia, que contribuyan con la conformación de un ambiente que sea propicio para la castidad y el retorno a las prácticas sexuales con mandato reproductivo. Para ello, se propone el ejercicio de control de sí mismo:

Una práctica honesta de la regulación de la natalidad exige sobre todo a los esposos adquirir y poseer sólidas convicciones sobre los verdaderos valores de la vida y de la familia, y también una tendencia a procurarse un perfecto dominio de sí mismos. El dominio del instinto, mediante la razón y la voluntad libre, impone sin ningún género de duda una ascética, para que las manifestaciones afectivas de la vida conyugal estén en conformidad con el orden recto y particularmente para observar la continencia periódica. Esta disciplina, propia de la pureza de los esposos [...] (Pablo VI 1968: 12)

Los postulados expuestos en *Humanae Vitae* estructuran la producción teológica del Vaticano. Es por ello que las propuestas y

los documentos posteriores, elaborados desde el Consejo Pontificio para la Familia y la Congregación para la Doctrina y la Fe, tuvieron como objetivo central mantener la vigencia teológica y política de la carta encíclica del Papa Pablo VI. En los textos producidos después, se continúa reforzando la idea de declarar moralmente inaceptable todo aquello que altere la transmisión natural de la vida en el contexto marital. Sin embargo, con el avance de las ciencias biomédicas, la producción teológica ex post *Humanae Vitae* ha ido haciendo frente a asuntos como la reproducción asistida, la clonación y experimentación con células troncales, entre otros temas relacionados con la biomedicina. Así, se han tenido que construir nuevos elementos discursivos que complementen lo indicado en la encíclica de 1968.

En la Instrucción *Donum Vitae* (elaborada por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1987) se busca determinar la posición de la Iglesia Católica frente a cuestiones referidas a la intervención humana desde “la fase inicial del ser humano y aún en el mismo proceso procreativo” (Congregación para la Doctrina de la Fe 1987: 1). Al respecto, en la Instrucción se señala que, siguiendo a la *Humanae Vitae*, toda evaluación del proceso de transmisión de la vida, es original porque se da en un contexto marital y, por ende, toda técnica de procreación artificial debe ser ponderada desde dicha premisa. Así, se estipula que el avance científico no se condice, necesariamente, con lo moralmente admisible:

Los valores fundamentales relacionados con las técnicas de procreación artificial humana son dos: la vida del ser humano llamado a la existencia y la originalidad con que esa vida es transmitida en el matrimonio. El juicio moral sobre los métodos de procreación artificial tendrá que ser formulado a la luz de esos valores [...]. Los progresos de la técnica hacen posible en la actualidad una procreación sin unión sexual, mediante el encuentro in vitro de células germinales extraídas previamente del varón y de la mujer. Pero lo que es técnicamente posible no es, por esa sola razón, moralmente admisible. La reflexión racional sobre los valores fundamentales de la vida y de la procreación humana, es indispensable para formular un juicio moral acerca de las intervenciones técnicas sobre el ser humano ya desde sus primeros estadios de desarrollo. (Congregación para la Doctrina de la Fe 1987: 4.-5)

Establecida la inmoralidad de todo acto humano que interfiera en la fase inicial de la vida, en *Donum Vitae* se cimientan bases teológicas-bioéticas que señalan que debe existir respeto irrestricto ante los embriones humanos puesto que deben ser considerados personas. Así, se conviene señalar como práctica ilícita a toda técnica que ponga en riesgo el desarrollo embrionario. La inviolabilidad del embrión, en *Donum Vitae*, es de tal magnitud que se señala que no se puede realizar experimentación ni con embriones muertos. En esta instrucción queda establecido el estatuto jurídico-teológico del embrión:

*Los cadáveres de embriones o fetos humanos, voluntariamente abortados o no, deben ser respetados como los restos mortales de los demás seres humanos. En particular, no pueden ser objeto de mutilaciones o autopsia si no existe seguridad de su muerte y sin el consentimiento de los padres o de la madre. Se debe salvaguardar además la exigencia moral de que no haya habido complicidad alguna con el aborto voluntario, y de evitar el peligro de escándalo. También en el caso de los fetos muertos, como cuando se trata de cadáveres de personas adultas, toda práctica comercial es ilícita y debe ser prohibida. [...] ¿Qué juicio moral merece el uso para la investigación de embriones obtenidos mediante la fecundación “in vitro”? Los embriones humanos obtenidos in vitro son seres humanos y sujetos de derechos: su dignidad y su derecho a la vida deben ser respetados desde el primer momento de su existencia. Es inmoral producir embriones humanos destinados a ser explotados como “material biológico” disponible. (Congregación para la Doctrina de la Fe 1987: 9)*

Por su parte, en la Encíclica *Veritatis Splendor*, publicada por el Papa Juan Pablo II en 1993, se plantea la necesidad de restablecer la relación entre la libertad del hombre y la ley de Dios, a partir de un principio de obediencia y aceptación de *la creación del Creador*. De este modo, se señalaría que *la ley natural es justamente naturalista* y, por lo tanto, aquello que *no sea natural* debe ser cuestionado. Se objeta el uso de la anticoncepción, la fecundación artificial, las relaciones homosexuales, etcétera (Juan Pablo II 1993: 29). Por esta razón se afirma que ir en contra de lo natural-divino no está conforme con la verdad del hombre y su libertad, puesto que no guarda relación con la unidad espíritu-cuerpo. Entonces dar vida se constituye no solo como un acto lícito, sino también como loable e incluso obligatorio:

La verdadera autonomía moral del hombre no significa en absoluto el rechazo, sino la aceptación de la ley moral, del mandato de Dios: «Dios impuso al hombre este mandamiento...» (Gn 2, 16). *La libertad del hombre y la ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí*, en el sentido de la libre obediencia del hombre a Dios y de la gratuita benevolencia de Dios al hombre. (Juan Pablo II 1993: 25)

Esta teoría moral no está conforme con la verdad sobre el hombre y sobre su libertad. Contradice las enseñanzas de la Iglesia sobre la unidad del ser humano, cuya alma racional es «*per se et essentialiter*» la forma del cuerpo. El alma espiritual e inmortal es el principio de unidad del ser humano, es aquello por lo cual éste existe como un todo —«*corpore et anima unus*»— en cuanto persona [...]. *Una doctrina que separe el acto moral de las dimensiones corpóreas de su ejercicio es contraria a las enseñanzas de la sagrada Escritura y de la Tradición*. Tal doctrina hace revivir, bajo nuevas formas, algunos viejos errores combatidos siempre por la Iglesia, porque reducen la persona humana a una libertad *espiritual*, puramente formal. Esta reducción ignora el significado moral del cuerpo y de sus comportamientos (cf. *1 Co* 6, 19). El apóstol Pablo declara excluidos del reino de los cielos a los «impuros, idólatras, adúlteros, afeminados, homosexuales, ladrones, avaros, borrachos, ultrajadores y rapaces» (cf. *1 Co* 6, 9-10) [...]. (Juan Pablo II 1993, 29-30)

Después de defender la ley natural en *Veritatis Esplendor*, el Papa Juan Pablo II publicó la Encíclica *Evangelium Vitae* en 1995, a fin de reafirmar la inviolabilidad de la vida humana. De esta manera, se señala, entre otros aspectos, el carácter ilícito e inmoral de la eutanasia, el aborto, genocidios, matanzas, técnicas de reproducción artificial y la anticoncepción. Así, la defensa de la vida vuelve a pasar por el tamiz de la revelación del misterio del amor de Dios a través de la fecundación. Se trataría, pues, de transmitir el designio divino de generación en generación, como parte del llamado del Creador:

El hombre, imagen viva de Dios, es querido por su Creador como rey y señor. [...]. El hombre fue creado a imagen de Aquél que gobierna el universo. Todo demuestra que, desde el principio, su naturaleza está marcada por la realeza [...]. Creado para dominar el mundo, recibió la semejanza con el rey universal, es la imagen viva que participa con su dignidad en la perfección del modelo divino. Llamado a ser fecundo y a multiplicarse, a someter la tierra y a dominar sobre todos los seres inferiores a él (cf. *Gn* 1, 28), el hombre es rey y señor no sólo de las cosas, sino también y sobre todo de

sí mismo y, en cierto sentido, de la vida que le ha sido dada y que puede transmitir por medio de la generación, realizada en el amor y respeto del designio divino. (Juan Pablo II 1995: 39)

Finalmente, y recurriendo a reflexiones amparadas en la *Humanae Vitae*, *Donum Vitae*, *Veritatis Esplendor* y *Evangelium Vitae*, surge la Instrucción *Dignitas Personae* (presentada en 2008 por la Congregación para la Doctrina de la Fe), a través de la cual se reafirma: a) el carácter inviolable de la vida, b) la pertenencia de la vida a Dios (el Creador), c) la defensa y el mandato de la procreación en un contexto marital, d) la inmoralidad e ilicitud del empleo de métodos anticonceptivos y de técnicas de reproducción asistida que sean consideradas como formas de reproducción asexual (clonación, fecundación in vitro) y d) *la necesidad de la intervención de médicos, políticos y laicos en general, en el proceso de defensa de la ley natural*. En suma, se abordan algunos asuntos referidos a la bioética y a la biopolítica, de manera tal que se fortalece el campo de reflexión teológica-biomédica de *Donum Vitae*.

La particular relación que existe entre Dios y los hombres desde el primer momento de su existencia es la causa de la originalidad de cada persona humana, que obliga a respetar su singularidad e integridad, incluso aquella biológica y genética [...]. La Iglesia, además, considera que es éticamente inaceptable la disociación de la procreación del contexto integralmente personal del acto conyugal: la procreación humana es un acto personal de la pareja hombre-mujer, que no admite ningún tipo de delegación sustitutiva [...]. El deseo de un hijo no puede justificar la producción del mismo, así como el deseo de no tener un hijo ya concebido no puede justificar su abandono o destrucción. (Congregación para la Doctrina de la Fe 2008: 7-19)

Con *Humanae Vitae* se cimientan las bases teológicas a partir de las cuales las alas conservadoras del catolicismo fundamentan su oposición hacia las políticas de control de la natalidad y los derechos sexuales y reproductivos. De modo que, el matrimonio entre personas de un mismo sexo, el uso de métodos anticonceptivos, la separación entre sexualidad y reproducción, el aborto, pasan a constituirse, teológicamente, como rupturas de la ley natural del misterio del amor de Dios, pues a través de éstas se anula o se suspende la trasmisión



de la vida. Por ello, esta encíclica y los documentos que le continúan buscan normar la sexualidad humana en un contexto catalogado por el conservadurismo como la decadencia de la humanidad, de la moral y de la sexualidad. En este campo las nuevas herramientas de la política son necesarias y el llamado se hace desde el Vaticano, no solamente a los miembros de la Iglesia como fieles en general, sino a aquellos que participan del poder político y científico. La encíclica no se trata solo de un asunto religioso, sino de un tema político y una demanda que sostiene la acción de los grupos conservadores en diversas partes del mundo, les da su fundamento y sus mecanismos de acción y anclaje.

## LOS GRUPOS CONSERVADORES PRO-VIDA

En la línea de lo expuesto en las diversas instrucciones y encíclicas, los grupos conservadores de la Iglesia católica y los grupos laicos construyeron también dispositivos de acción a través de una concepción particular de la noción de vida. Para los grupos conservadores, la vida es una creación de Dios. Esta le pertenece y por lo tanto, solo él y sus representantes en la tierra (el clero) pueden decidir sobre ella. La creación y la trasmisión de la vida son obra y gracia de Dios. A través de ella se revela el misterio de su amor. Así, la defensa de la sexualidad (acto que reproduce la vida) y del matrimonio (institución en donde se reproduce la vida), es la defensa de las leyes de Dios, como se indica desde *Humanae Vitae*:

Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural. Es, en efecto, incontrovertible —como tantas veces han declarado nuestros predecesores— (1) que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos (2), los constituía en custodios y en intérpretes auténticos de toda ley moral, es decir, no sólo de la ley evangélica, sino también de la natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse (3). En conformidad con esta su misión, la Iglesia dio siempre, y con más amplitud en los tiempos recientes, una doctrina coherente tanto sobre la naturaleza del matrimonio como sobre el recto uso de los derechos conyugales y sobre las obligaciones de los esposos. (Pablo VI 1968: 3)

Los documentos posteriores confirman este sentido de unidad. Para ello resaltan la importancia que la familia heterosexual tiene dentro de la cristiandad y, en general, en la sociedad. Es por este motivo que en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en Aparecida, se convino reafirmar lo siguiente:

433. La familia cristiana está fundada en el sacramento del matrimonio entre un varón y una mujer, signo de amor de Dios por la humanidad y de la entrega de Cristo por su esposa, la Iglesia. Desde esta alianza de amor se despliegan la paternidad y la maternidad, la filiación y la fraternidad, y el compromiso de los dos por una sociedad mejor.

464. La vida es regalo gratuito de Dios, don y tarea que debemos cuidar desde la concepción, en todas sus etapas, y hasta la muerte natural, sin relativismos. (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe 2007: 100, 108)

La defensa de la vida lleva, a los conservadores, a oponerse a todas aquellas prácticas y discursos que se relacionen con lo que denominan una degeneración de la sexualidad: el aborto, la anticoncepción, la clonación (reproducción asexuada) y las uniones homosexuales. Asimismo, se estipula que todo tipo de experimentación con células troncales queda fuera del plan de Dios puesto que esta práctica implica que el ser humano se conciba como creador (Pablo VI 1968, Congregación para la Doctrina de la Fe 2008).

Pero esta disposición religiosa no es suficiente para normar sobre sociedades laicas o seculares, donde el poder institucional de la Iglesia retrocede y la política institucional formal de la democracia se asienta. La idea es que la política misma resulta el centro de articulación de estas demandas y, por lo tanto, resulta el campo central para la negociación de la norma. Desde esta perspectiva, los grupos pro-derechos han construido maquinarias políticas de negociación, pero los grupos pro-vida, asociados inicialmente a la Iglesia católica, han tenido que construir mecanismos y organizaciones laicas que puedan ejercer una batalla dentro de los fueros políticos.

Al mismo tiempo, se trata de un doble dispositivo: por un lado el mandato formal de la Iglesia determina la posición sobre la *vida* (las

encíclicas por ejemplo) y al mismo tiempo alienta a la formación y posicionamiento sobre temas éticos, médicos y científicos en la política. Una mirada moral de la iglesia que pauta los discursos, pero alienta la formación de grupos laicos pro-vida que participan de las demandas concretas. Esto se debe a la necesidad de entrar a regir y argumentar sobre temas ligados a la ciencia y a la política. Hay una penetración de la iglesia cada vez más en temas científicos, bioéticos, de embriología, etcétera.

A partir de la demanda de una defensa de la vida, los sectores laicos del catolicismo no solo reafirman su posición política y teológica ante el ejercicio de la sexualidad. También empiezan a estructurar discursos médicos y jurídicos. *Humane Vitae* otorgó las bases que eran requeridas para fundamentar una bioética eclesial, para que la Iglesia pudiera discutir temas científicos desde la moralidad de sus dispositivos políticos. Es por ello que los documentos que suceden a esta encíclica abordan problemáticas relativas a la embriología, deontología de la biomedicina, estatuto legal del embrión, bioética, etcétera:

El derecho inviolable de todo individuo humano inocente a la vida, los derechos de la familia y de la institución matrimonial son valores morales fundamentales, porque conciernen a la condición natural y a la vocación integral de la persona humana. Al mismo tiempo son elementos constitutivos de la sociedad civil y de su ordenamiento jurídico [...]. Por estas razones, las nuevas posibilidades de la técnica en el campo de la biomedicina requieren la intervención de las autoridades políticas y legislativas, porque el recurso incontrolado a esas técnicas podría tener consecuencias imprevisibles y nocivas para la sociedad civil. (Congregación para la Doctrina de la Fe 1987: 17-18)

465. La globalización influye en las ciencias y en sus métodos, prescindiendo de los cauces éticos. Los discípulos de Jesús tenemos que llevar el Evangelio al gran escenario de las mismas, promover el diálogo entre ciencia y fe, y, en ese contexto, pensar la defensa de la vida. Este diálogo debe ser realizado por la ética y en casos especiales por una bioética bien fundada. (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe 2007: 109)

La presente Instrucción se dirige a los fieles cristianos y a todos los que buscan la verdad. Comprende tres partes: la primera recuerda algunos

aspectos antropológicos, teológicos y éticos de importancia fundamental; la segunda afronta nuevos problemas relativos a la procreación; la tercera parte examina algunas nuevas propuestas terapéuticas que implican la manipulación del embrión o del patrimonio genético humano. (Congregación para la Doctrina de la Fe 2008: 2)

Ahora, el sector laico del conservadurismo pro-vida no se mantuvo ajeno ante este contexto de producción teológica. Formaron organizaciones y ordenaron las directrices de las instituciones ya existentes a fin de llevar a la arena política los planteamientos que fueron creados desde el Vaticano. Empezaron a penetrar en las estructuras de los Estados para hacer frente a las políticas que promovían el derecho a la vida y a la salud de las mujeres y al respeto de los derechos de las personas no heterosexuales. En suma, desde estas organizaciones se buscó hacer frente a la problemática que fue definida con *Humanae Vitae*.

En América existen organizaciones de laicos conservadores que se autodenominan pro-vida y pro-familia. Son instituciones que distribuyen sus funciones a partir de la experticia de quienes las conforman: médicos, abogados, científicos en general, y se encargan de problematizar la agenda de salud sexual y reproductiva. Igualmente, reparten sus funciones a partir de una organización social del trabajo y de su posición política y social dentro de la estructura de cada país (Mujica 2007; Mujica y Cerna 2009).

En Latinoamérica, las organizaciones conservadoras más importantes trabajan de manera interconectada. Las instituciones más grandes funcionan como centros de creación de propuestas y de financiamiento de las filiales que suelen tener en diversos países. En la red de estas agrupaciones, las más importantes son: el Grupo Mundial de Gobernantes y Parlamentarios por la Vida (GMPGV), Human Life International (HLI) y Vida Humana Internacional (VHI), la Alianza Latinoamericana para la Familia (ALAFA), el Population Research Institute (PRI), el Opus Dei y el Sodalicio de la Vida Cristiana. Todos estos grupos tienen filiales nacionales en casi todos los países de América Latina. Por ejemplo, en el Perú, una de las filiales de HLI y VHI es el Centro de Promoción Familiar y Regulación Natural de la Natalidad

(Ceprofarena). Del mismo modo, el PRI tiene filiales en varios países de la región y en Lima una de sus oficinas más importantes (Mujica 2007). Asimismo, existe una amplia gama de grupos que tienen estructuras herméticas, por ejemplo: Tradición Familia y Propiedad (TFP), los Caballeros de Colón, los Caballeros de Malta, los Legionarios de Cristo, algunas agrupaciones herméticas dentro del Opus Dei, etcétera (González Ruiz 2005) y otros como la Fraternidad de Santo Tomás de Aquino (Fasta). Ahora, más allá de los grupos locales (a los que nos hemos referido en extenso en el caso peruano en Mujica 2007), existen grupos que conforman unidades estratégicas en temas políticos.

El Grupo Mundial de Gobernantes y Parlamentarios por la Vida (GMPGV), formado en noviembre del 2007 durante una reunión de políticos (ministros, congresistas y alcaldes) citados en Santiago de Chile, se define como una organización pro-vida conformada por políticos europeos y americanos, que trabajan para: a) eliminar las políticas públicas de Salud Sexual y Reproductiva, b) dificultar el cumplimiento de leyes que defienden dichos derechos y c) vincular sus creencias religiosas con el quehacer político. Articulan estos tres ejes de acción en un objetivo central: “proponer políticas públicas que favorezcan el fortalecimiento de la familia y la vida humana desde su concepción hasta su muerte natural” (Negrere de Alonso 2008). En esta perspectiva, debe señalarse que este grupo busca conseguir la Moratoria Mundial del Aborto (la penalización mundial del aborto). Para lograr esto se busca que los representantes que participan del Grupo Mundial, que tienen gran influencia y poder en los parlamentos de diversos países, puedan impulsar localmente dicha campaña. En el caso peruano se hizo a través de la congresista Fabiola Morales, que es además la vicepresidenta de dicha agrupación (Parlamentarios y Gobernantes por la Vida 2009).

El Grupo Mundial de Gobernantes y Parlamentarios por la Vida se erige como un nexo entre la Iglesia Católica conservadora y distintos campos políticos de los Estados. Sus miembros son congresistas o fueron funcionarios que ocuparon altos cargos de la Administración Pública. Como miembros de la red que vincula al Vaticano con los

Estados, el papel que juegan los gobernantes y parlamentarios pro-vida consiste en llevar al ámbito de las políticas públicas la oposición que los sectores conservadores tienen ante el uso de métodos anticonceptivos, la diversidad sexual, el divorcio, la eutanasia, el aborto, etcétera. Una de sus campañas más grandes ha sido la recolección de firmas destinadas a fungir como aval de la penalización del aborto en diversos países de América Latina y el Caribe.

Otra organización importante es Human Life International. HLI es una organización autodenominada pro-vida con sede en Virginia. Fue fundada por el sacerdote benedictino Paul Marx en Washington el año 1981 (Mujica 2007: 105). Su filial para América Latina es Vida Humana Internacional (VHI). Como eje institucional, tanto HLI como VHI se encargan de canalizar fondos hacia organizaciones que forman parte de su estructura. Realizan campañas de presión política y cabildeo a fin de lograr retrocesos en la agenda de políticas públicas de Salud Sexual y Reproductiva. Según el último informe anual de VHI (realizado en el año 2005), esta organización, a través de sus filiales, intenta conseguir que se impida la legalización del aborto en Brasil, “eliminar la distribución de la AOE en Costa Rica”, “llevar la demanda contra la AOE a la Corte Suprema de México”, “culminar con proyectos que promueven el matrimonio homosexual en Colombia”, etcétera (Llaguno 2006). De esta manera, intentarían referirse a la eficacia que sus acciones tienen dentro de los organismos que forman parte de las instituciones públicas del aparato estatal.

En el Perú, la institución vinculada a HLI es el Ceprofarena. Fundada en 1981 por el médico Luis Giusti la Rosa (Mujica 2007: 110), es una organización que vincula las prácticas médicas con los postulados con creencias religiosas conservadoras. Entre sus integrantes figuran ex ministros de salud, como el Médico Fernando Carbone; asesores ministeriales, médicos y personal de salud. Llevan a cabo campañas en contra de la AOE, el aborto terapéutico, el uso de anticonceptivos, la educación sexual, la realización de prácticas sexuales sin fines reproductivos, la diversidad sexual y el matrimonio homosexual. Cuenta con miembros que sostienen vínculos con las instituciones de la

administración pública. Entre sus integrantes, simpatizantes y antiguos líderes, se encuentran ex ministros y viceministros, congresistas y asesores ministeriales.

Asimismo, la Alianza Latinoamericana para la familia (ALAFA), fundada en Venezuela por Cristina de Marcellus de Volmer, es una organización que se autodefine como pro-familia y pro-vida y tiene vínculos estrechos con el Opus Dei. Su quehacer se centra en la creación de programas educativos que difunden a través de la red de colegios católicos. Su labor es sustancialmente educativa. Participan en campañas globales contra el trabajo pro-derechos sexuales y reproductivos, también se unen a aquellas como adherentes o como colaboradores para la realización de las campañas. Realizan labores de cabildeo en los espacios formales educativos, foros de profesores y Ministerio de Educación. A modo de síntesis, puede señalarse que la ALAFA es el brazo pedagógico de los grupos conservadores. Y como otras organizaciones pro-vida, trabaja a través de redes que la interconectan con grupos de diversos países.

Otro grupo relevante es el Population Research Institute (PRI) que fue fundado en 1989 por el conservador católico Paul Marx, quien años atrás formó Human Life International. La intención de Marx fue crear una organización encargada de denunciar las políticas de control demográfico, la esterilización, la anticoncepción y el aborto (Mujica 2007: 151). Su actual presidente es Steven Mosher. El PRI ejecuta sus acciones a partir de lineamientos globales que se concretan en las políticas de salud de diversos países. Para lograr esto, bloquean el proceso de entrega de financiamiento a instituciones que velan por los derechos sexuales y reproductivos de la ciudadanía, realizan cabildeos y asesorías a parlamentarios, establecen mecanismos de crítica frontal a las organizaciones y líderes de la tendencia pro-elección y pro-derechos. Su proximidad a la derecha católica norteamericana le ha posibilitado controlar el flujo de fondos de cooperación en las materias ya mencionadas, “el PRI tiene una nueva función central de vigilancia y control de los programas de apoyo de la cooperación norteamericana, ligados a la promoción y la defensa de los derechos

sexuales y reproductivos” (Mujica 2007: 169). En América Latina, el PRI tiene su sede principal en Lima, Perú. Su representante es el antropólogo Carlos Polo, quien no restringe su trabajo al cabildeo parlamentario en Perú, sino que descentra sus actividades a fin de tener presencia en diversos países latinoamericanos.

Estos grupos internacionales de activistas conservadores pro-vida se relacionan íntimamente a importantes organizaciones de la Iglesia como el Opus Dei. En América Latina, esta agrupación ha intentado posicionarse en diversos momentos. En el Perú, por ejemplo, a mediados de la década del cincuenta y a pedido del entonces Arzobispo de Lima, Cardenal Guevara, se instaló una Prelatura de dicha organización (Opus Dei 2006). Desde entonces, esta institución ha logrado tomar lugar político a través de la fundación de centros de formación dirigidos a la educación de las clases altas y la “oligarquía peruana”, el posicionamiento de sus miembros en altos cargos de instituciones del Estado y la ejecución de proyectos de desarrollo sostenible en zonas rurales. Sus miembros forman parte del ala de grupos conservadores que tienen amplio control de la estructura burocrática de la Iglesia peruana y ejercen presión al Estado. Entre sus principales miembros se encuentran el Cardenal Juan Luis Cipriani y el Ministro de Defensa Rafael Rey Rey. Además, debe señalarse que actualmente, de los veinte obispados del Perú, once se encuentran bajo el poder político-eclesiástico del Opus Dei (Mujica y Cerna 2009: 4).

Los conservadores pro-vida construyen grupos que exceden lo religioso, pero que tienen los mismos dispositivos, patrones y objetivos de acción. Han construido agrupaciones laicas, organizaciones de la sociedad civil que aparecen como organizaciones no gubernamentales, campos mediáticos y de la esfera pública política, utilizando dicho terreno para establecer sus demandas. Así, lo que queda claro es que el asunto ético-teológico se dispone en el campo de la política y de los mecanismos institucionales de la democracia formal. Y es la política formalizada de los aparatos del Estado los que constituyen el objetivo central. Esto explica porqué las diversas encíclicas, que disponen discursos religiosos-teológicos, empiezan a dirigirse también a temas



que orientan a lo médico-científico y tienen como finalidad un asunto político en temas concretos: derechos sexuales, derechos reproductivos, temas médicos, salud sexual, ingeniería genética, temas de género, diversidad sexual, etcétera. El biopoder, anunciado en campañas y estrategias puntuales, se muestra en la tensión política entre pro-vida y pro-derechos.

## **LAS CRUZADAS POR LA VIDA EN LA MODERNIDAD TARDÍA**

*Humanae Vitae* no solo se ubicó en un campo teológico, sino también biopolítico. Y ha sido la guía de formación argumental de diversos grupos conservadores pro-vida y sus campañas. En tal panorama surgen iniciativas destinadas a velar por la ley y la moral natural que señalan que todo acto sexual debe ser realizado en un contexto marital, entre un hombre y una mujer que se unen para vivir el amor de Dios y para procrear. Para lograr estos objetivos, los grupos conservadores han puesto en práctica diversas campañas políticas que se han difundido públicamente.

La campaña internacional y las campañas locales por *el día del niño por nacer* han aparecido con fuerza en los últimos años. Para los grupos pro-vida, se es un no nacido o un niño por nacer desde la unión de los gametos, puesto que se considera que la vida biológica, espiritual y de derechos se inicia con la concepción (la ecuación *vida-de-la-persona=vida-del-viviente*). A fin de *defender* tal postulado de aquellos métodos anticonceptivos que lo vulneran, los sectores del conservadurismo católico laico y clerical, convinieron establecer un día que se erija como un referente político de la oposición al aborto y a la AOE en cada país de la región, aquí un ejemplo de la campaña en el Perú:

En este día especial, la Comisión de Familia de la Conferencia Episcopal Peruana exhorta a todos los cristianos a tomar conciencia de su responsabilidad de defender la vida en todas sus edades, asumiendo el compromiso de denunciar y luchar contra cualesquiera de los peligros

que se ciernen sobre la existencia de sus seres más frágiles: los embriones humanos, que son nuestros niños por nacer. El nacimiento de Jesús, el 25 de diciembre, es el cumpleaños más celebrado en el mundo por católicos y no católicos, la celebración de su concepción, el 25 de marzo debe marcar el compromiso de defender la vida desde su inicio en la concepción hasta su muerte natural. (Aciprensa 2009c)

La celebración del día del no nacido es resultado de una serie de estrategias políticas y mediáticas que los grupos conservadores desplegaron desde 1993, como parte de una iniciativa del ex presidente argentino Carlos Menem. El quehacer conservador logró que su institucionalización y celebración, fuera declarada el 25 de marzo, debido a que en dicho día se recuerda la concepción del Inmaculado Corazón. Tanto en Perú como en otros países, los grupos conservadores manifiestan su rechazo hacia el aborto y las políticas de salud sexual y reproductiva, a través de declaraciones a favor del no nacido y la organización de charlas y manifestaciones públicas.

Durante el día del no nacido se pretende hacer pública la defensa de los preceptos católicos simbolizados en el concebido. Se trata de una fecha a través de la cual se plantea una oposición hacia las políticas y las propuestas que promueven el aborto en sus múltiples modalidades, y el uso de la AOE. Asimismo, se conmemora el enfrentamiento del “bien” y la verdad (absoluta) con aquello que espiritualmente está opuesto a Dios (cultura de la muerte). Por ello, las manifestaciones a favor del concebido tienen, para estos sectores, una relevancia histórica que simboliza los esfuerzos que, global y localmente, deben seguir desplegando para prohibir o restringir radicalmente el derecho a decidir de las personas.

En Perú, el documento que da sustento a la existencia del día del niño por nacer es el *Código de los niños, niñas y adolescentes*. El artículo primero de dicho Código indica que se es niño desde la concepción y, por lo tanto, se es sujeto de derecho desde la concepción. Si bien el *Código de niños, niñas y adolescentes* del Perú no afecta la realización del aborto terapéutico, este documento es un punto de partida que los grupos conservadores emplean para articular discursos, prácticas y propuestas de ley en contra de todo lo que “atente contra la vida”.

La campaña del día del niño por nacer camina junto a otras iniciativas, como la campaña contra la distribución de anticonceptivos y en particular, en los últimos años, contra el AOE. Recordemos que oponerse al uso y la distribución de métodos anticonceptivos es una de las estipulaciones que fueron hechas en *Humanae Vitae*. Siguiendo el llamado de defensa de la trasmisión de la vida que hizo el Papa Pablo VI, los laicos conservadores llevaron tal consigna hacia sus objetivos institucionales. *Grosso modo*, son tres las premisas que emplean para ir en contra de la anticoncepción: a) genera enfermedades a quienes la emplean, b) promueve el libertinaje sexual y va contra la familia, y c) va en contra del plan de Dios. Así, en apariencia inicial, las premisas de oposición señalarían que la argumentación en contra de los anticonceptivos corresponde a un discurso de salud (se hace mención a la salud de los individuos cuando se indica que usar contraceptivos genera enfermedades) y por otro lado, se hace referencia al bienestar de la sociedad (el uso de anticonceptivos está dañando la sociedad y nos aleja de Dios).

Dentro de la gama de métodos anticonceptivos de los que dispone la ciudadanía, la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE) ha ocupado un lugar central. En el abanico de preocupaciones de los grupos conservadores pro-vida, este tema tiene un lugar preponderante, y por ello han invertido gran esfuerzo en procesos judiciales que buscan suspender la distribución de la AOE. En el caso peruano, la problemática ha sido dirigida hacia la prohibición de su distribución. Ahora, si bien la AOE fue incluido en las Guías de Atención Integral de Salud Sexual y Reproductiva, y el Tribunal Constitucional instó al Ministerio de Salud a distribuirla, en el año 2004 una organización no gubernamental que forma parte de la red de grupos católicos conservadores, llamada Ala Sin Componenda, interpuso una demanda contra el Ministerio, para que se deje de distribuir gratuitamente entre las instituciones públicas asistenciales, policlínicos y demás centros hospitalarios del país; debido a que consideraban que la AOE es abortiva.

Después de seguir un proceso judicial de cuatro años, en noviembre de 2008, el Poder Judicial emitió una sentencia en que

se resolvió que de acuerdo a la evidencia científica, la AOE no tiene un efecto abortivo y por lo tanto, el Ministerio de Salud no debe suspender su distribución. Sin embargo, los principales representantes del conservadurismo pro-vida insistieron en dicha suspensión:

El Presidente de la Comisión Episcopal de Familia y Defensa de la Vida, Mons. José Antonio Eguren Anselmi, lamentó que la reciente decisión de la Corte Superior a favor de que el Ministerio de Salud distribuya la píldora del día siguiente (PDS) en Perú, ignore la verdad científica sobre el inicio de la vida humana en la fecundación y haya descartado el potencial mecanismo abortivo del fármaco basándose solo en las declaraciones de los organismos que promueven su uso. (Aciprensa 2009d)

Actualmente, la distribución de la AOE sigue siendo un tema indefinido por el Tribunal Constitucional y se han generado diversos debates alrededor de este tema (prohibir su distribución gratuita pero mantener su venta privada, prohibirlo totalmente, distribuirlo gratuitamente como parte de los lineamientos de políticas públicas de salud sexual y reproductiva, etcétera). Ante estos debates, las alas conservadoras pro-vida del catolicismo han manifestado que “el Tribunal Constitucional no debe dejar de reconocer que la vida inicia en el momento de la unión de los gametos y que todo método que sea posterior a este fenómeno es abortivo” y, por ende, “un atentado contra la vida”.

En la misma línea se encuentra una campaña sumamente importante: la Moratoria del Aborto y los Libros por la Vida. En los primeros meses del 2008, hizo su aparición pública ante una audiencia global, un periodista y comentarista político italiano llamado Giuliano Ferrara. Él propuso llevar a cabo una campaña de recolección de firmas que respalden la punición mundial del aborto a través de la modificación del artículo tercero de la carta de Derechos Humanos, a fin de establecer que la vida humana debe ser protegida desde la concepción hasta la muerte natural. Esta iniciativa fue llamada la Moratoria del Aborto:

La iniciativa de la moratoria sobre el aborto, lanzada en Italia por el director de *Il Foglio*, Giuliano Ferrara, ha sido presentada en Madrid en un acto

organizado por el Grupo Intereconomía y por la Fundación Universitaria San Pablo CEU. Más de un centenar de personalidades españolas han respaldado ya la moratoria. Con la firmeza a la que tiene ya acostumbrado al público italiano, Giuliano Ferrara habló de lo que considera una urgente necesidad: detener el aborto por medio de una moratoria internacional. (Aceprensa 2008)

La Moratoria del Aborto es la búsqueda de la penalización mundial de todas las causales que permiten la interrupción del embarazo. Inicialmente fue concebida como una estrategia de presión política desde el conservadurismo religioso contra la ONU, para cambiar el mencionado tercer artículo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Sin embargo, ante la muerte del presidente del Consejo Pontificio para la Familia, Cardenal López Trujillo (uno de los principales artífices del proceso), se decidió emplear las redes de grupos de laicos conservadores pro-vida para generar estas modificaciones en las leyes de cada país, penetrando las estructuras de los Estados. Así, se convino iniciar la firma de “libros por la vida”.

Los “libros por la vida” son actas que contienen las firmas de autoridades políticas y de ciudadanos que están en contra del aborto, y tienen el objetivo de avalar un pedido de prohibición de toda forma de interrupción del embarazo. La iniciativa de llevar a cabo esta acción fue del grupo conservador salvadoreño “Sí a la Vida” (filial en ese país de Human Life International):

Encabezados por el Presidente del Congreso, 71 diputados firmaron el llamado “Libro de la Vida”, un documento en el que se comprometen a defender la vida desde la concepción hasta su término natural, a pesar de la presión de las manifestantes abortistas que se apostaron en las afueras del Parlamento. La ceremonia se realizó en el Salón del Pueblo, donde Mons. Víctor Hugo Palma recordó a los diputados que han sido elegidos por el pueblo “para preservar la vida, don divino de Dios”. En la actividad participaron también representantes de iglesias evangélicas y la Junta Directiva del Congreso. El primer secretario del Congreso, Roberto Alejos, recordó que la firma está en sintonía con la Constitución que preserva el principio de la vida desde su concepción. El “Libro de la Vida” ya fue firmado por 84 diputados del Congreso de El Salvador. La iniciativa surgió en Honduras y los organizadores esperan que el documento sea rubricado por todos los congresos de Centroamérica. La siguiente escala es Costa Rica,

pero algunos ya proponen que se incluya a Panamá y México. La presidenta de la salvadoreña Fundación Sí a la Vida, Regina Cardenal, explicó que con la firma de este libro se pretende “crear conciencia” entre los distintos foros legislativos de Centroamérica sobre la importancia de proteger la vida y principalmente la de los aún no nacidos. (Aciprensa 2008)

Dicha organización logró que el 5 de junio del 2008, los diputados de la Asamblea Legislativa de El Salvador firmen, casi por unanimidad, el libro “*Sí a la Vida*” para empezar una campaña contra el aborto. El Arzobispo de San Salvador, Fernando Sáenz Lacalle, el sacerdote Juan Manuel Martínez y representantes de grupos pro-vida presenciaron la firma del libro que pretende ir en contra del aborto terapéutico. Posteriormente, la iniciativa fue llevada hacia Honduras y Centro América. Dicha iniciativa fue de la diputada hondureña Marta Lorena Alvarado, quien esperaba que el libro llegue a Guatemala, México y Panamá. En dicha ocasión se dispuso que el diputado guatemalteco José Alejandro Arévalo y la parlamentaria hondureña, Marta Lorena de Casco, serían los encargados de continuar con esta estrategia.

En Sudamérica, los grupos conservadores en el Ecuador y el Perú iniciaron la recolección de firmas. La Conferencia Episcopal de Ecuador acopió setenta mil firmas que fueron entregadas al Parlamento para pedir que se estipule la punición del aborto terapéutico y la prohibición del matrimonio homosexual. La propuesta del episcopado fue llevada hacia el fuero político por dos asambleístas que forman parte del Grupo Mundial de Gobernantes y Parlamentarios por la Vida. En el Perú, a mediados de 2008, un grupo de parlamentarios (Aldo Lazo Ríos, Michael Urtecho, Yonhy Lescano y Karina Beteta) entregaron al ex ministro de salud, Hernán Garrido Lecca, un libro que contenía cuarenta mil firmas en contra del aborto terapéutico. Las firmas fueron recolectadas y entregadas al ex ministro como parte de una iniciativa de la congresista Fabiola Morales (vice-presidenta del Grupo Mundial de Gobernantes y Parlamentarios por la Vida).

Estas iniciativas son parte de un proceso de transformación de los grupos conservadores pro-vida (Mujica 2007) y de su intento de penetrar la política institucional; de trasladar el debate, que hasta hace

unos años era sustancialmente ético, moral, teológico y religioso, a un campo político en donde los derechos, las leyes, y los instrumentos jurídicos se hacen camino como centro del nuevo modo de discutir. La biopolítica se abre paso.





## 3. Bioética

### LA CONSTRUCCIÓN DE LA BIOÉTICA

Lo *humano* ha dejado de ser un debate central. Dicho estatus es ahora reconocido formalmente en todos los vivientes-humanos, más allá del color de la piel, sexo o nacionalidad. Así, aunque en muchos casos los derechos de estos sujetos sigan siendo vulnerados, ya no se pone en duda su existencia de ser-humano. A su vez, desde la Declaración de Derechos Humanos de 1948, este *ser-humano-universal* implica también, y al mismo tiempo, la categoría de persona. Ahora sus derechos se discuten no en la amplitud de su existencia, sino en los segmentos tangenciales que delinear su figura (derechos económicos, sociales, sexuales y reproductivos, etcétera). Se discute sobre la vida-de-las-personas en ámbitos micropolíticos: una *vida* de fragmentos aparece ante nuestros ojos, no la vida de Derechos abstractos, sino pequeños derechos fragmentarios que se disponen en la vida social y política; cada uno representa una compleja batalla.

Para que aquello suceda, la política ha tejido un sistema de regulación de la vida, una biopolítica y una economía política del cuerpo (Mujica 2007), pero también utiliza, en esa disposición del sistema, mecanismos que unifican el trabajo político y el de la ciencia.

Una regulación política local sobre la posibilidad de acción y deber-ser de la ciencia, que aparece con diversos rostros y que trata de delinear algunos de esos fragmentos, quizás uno de los más importantes de la vida humana reinventada. Esa forma de regulación que unifica ciencia, ética y política ha sido llamada *bioética*.

El holocausto judío, el descubrimiento del tipo de experimentación genética que fue producida por los biólogos y médicos nazis, la guerra fría y los avances en biología, suscitaron un debate ético-científico, que devino en la creación de esa bioética (Videla 1999, Viesca 2000). Según Laclette (2008), responde a tres aspectos medulares: el desarrollo de la biotecnología y las ciencias de la vida, los cambios políticos, económicos, el descubrimiento de Auschwitz y, finalmente, la reflexión ética sobre el desarrollo de la ciencia biológica y el contexto sociopolítico de ese entonces:

La bioética no se explica sin la Segunda Guerra Mundial, con todos sus horrores, o más aún, sin el estado de guerra interminable que atraviesa todo el siglo y no acaba en el presente. No se comprende [...] sin el despliegue irrefrenable del mundo del mercado; sin la explosión demográfica y la exponencial destrucción de la biodiversidad, así como el daño inimaginable a la biosfera: sin la preocupante coalición entre tecnociencia y tecnocracia y “mercado-cracia” [...]. Auschwitz representa la muerte de la condición ética del hombre [...]. El siglo XX representó, en efecto, la ruina de lo humano del hombre y a la vez trajo consigo una nueva aurora del ímpetu ético (y axiológico) de la humanidad. Nunca quizás los valores y los contravalores habían sido tan agudamente manifiestos, en tanto que dos absolutos antitéticos, como en estos tiempos de luz y extrema oscuridad, cuya doble y contradictoria presencia aún sigue. (González Valenzuela 2007: 12-13)

Formalmente, se ha convenido señalar que la bioética surgió en 1970 con las reflexiones de Van Rensselaer Potter. En efecto, diversos autores señalan que la publicación de su artículo *Bioethics: the science of survival: Perspectives in Biology and Medicine* (Potter 1970: 127-153) se constituye como el inicio de la bioética (Boladeras 1998, Gross Espiell 2005, Viesca 2000). Van Rensselaer Potter planteaba la necesidad de establecer un vínculo entre medicina, ecología y biología a partir de

una reflexión ética como forma de resolver y enfrentar problemas que la misma ciencia planteaba a la continuidad de la vida humana (Potter 1970). En gran medida, Van Rensselaer Potter buscó sistematizar preceptos establecidos en el Código de Núremberg (1947) a fin de regular la experimentación médica sobre seres humanos.

El planteamiento de Potter sobre la bioética (1971) obedece a la imperiosa necesidad de tender un puente entre las capacidades tecnocientíficas del hombre y la ética. Esta necesidad se apoya en dos postulados igualmente importantes: primero, el poder sin conciencia puede convertirse en capacidad ciega y destructora; y segundo, el bien como propósito loable no se convertirá en realidad al margen del conocimiento tecnocientífico. (Abreu 2008: 123)

Según Videla (1999), los problemas que forman parte del contexto del surgimiento de la bioética estarían dados por prácticas y formas de conocimiento relacionadas con temas tales como evitar la muerte, mantener la vida, producir la vida, seleccionar la vida y cambiar la vida. Dichos asuntos serían el centro de un debate suscitado en torno a la primacía de la biología molecular que se gestaba (o cuya presencia empieza a ser notoria) desde la década del cincuenta del siglo XX.

Ahora, más allá del periodo de surgimiento y el holocausto, su aparición no solo ha estado condicionada por las experimentaciones médicas y genéticas que fueron desarrolladas durante la guerra. En efecto, si bien en su contexto de aparición también influyeron los avances de las ciencias biomédicas y la biotecnología, pronto con el pasar de los años, se mostró la preocupación expresa de las alas conservadoras del catolicismo, y de otras iglesias, ante el empleo de la ciencia en materia de anticoncepción y otros asuntos. Hacia los años setenta la Iglesia toma posición clara sobre el tema, de manera que en torno a la bioética se gestan una serie de preocupaciones y posturas que, *grosso modo*, pueden ser distinguidas de la siguiente manera: una bioética comprometida con los postulados que fueron plasmados en la encíclica *Humanae Vitae* y una bioética que vincula la perspectiva de ciencia y Derechos Humanos. Desde estas posturas, se estructura gran parte de la problemática que es discutida desde la bioética:

El Vaticano condena la clonación humana, la fecundación asistida, la congelación y destrucción de embriones, la “píldora del día después” y el uso de células madres embrionarias para la investigación. Así se señala en el documento “Dignitas personae” sobre bioética, preparado por la Congregación para la Doctrina de la Fe y presentado hoy por su secretario, el jesuita español Luis Francisco Ladaria Ferrer. El documento actualiza el anterior sobre este tema, “Donum vitae”, de 1987, y otorga al embrión “toda la dignidad propia de la persona”, lo que supone el reconocimiento “implícito” de la categoría de “persona”, precisó Ladaria. La instrucción señala que el origen de la vida humana tiene su “auténtico contexto en el matrimonio, donde es generada por medio de un acto que expresa amor recíproco entre el hombre y la mujer”. (El Mercurio 2008)

La bioética ha ido perfeccionando enfoques que le permiten aproximarse, de manera responsable y razonada, a la valoración de los hechos aplicando el método deliberativo que hace posible la argumentación racional basada en evidencia científica y en un marco de derechos fundamentales y de mínimos morales compartidos. (Soberón 2008: 181-182)

De este modo, hay que reconocer también que en el contexto de surgimiento de la bioética hay una preocupación de diversas alas de la Iglesia, y en el caso del mundo Católico dicha preocupación está constituida por los dispositivos creados por el Papa Pablo VI, que se plasmaron en 1968 en su carta encíclica *Humanae Vitae*. Como hemos indicado en la sección anterior, a través de esta Encíclica, el conservadurismo de la Iglesia Católica toma posición sobre el tema, en torno a los problemas que afectan la moral cristiana y la creación de Dios, desde las técnicas científicas y políticas que se erigen como fundamentación de planes de control de la natalidad, promueven la elaboración y distribución de métodos anticonceptivos, y que disocian procreación de matrimonio y acto sexual.

El debate sobre la vida humana toma fuerza entonces. Las investigaciones en biología terminan de cuestionar el origen divino de la creación humana. En efecto, una de las constataciones de mediados del siglo pasado, es que el hombre puede producir vida humana fuera del “contexto natural”, es decir, fuera del acto sexual entre personas:

El desarrollo científico logrado en el ámbito de la reproducción humana asistida, a través de los estudios de la biología y los adelantos tecnológicos alcanzados en la medicina, ha puesto en cuestión postulados de orden natural, asumidos hasta ahora como inacatables. Por una parte, cuestiona la visión naturalista del comienzo de la vida asociado al momento de la concepción; y, además, fundada igualmente en argumentos de base científica, discrimina cualitativamente el producto de la fecundación a través de cada una de las fases del proceso pre-natal. (González Mantilla 1996: 12)

Así, además del trasfondo ético en el debate sobre el cuidado de la vida biológica, esta vida aparece inmediatamente como noción jurídica, puesto que es la que asienta su existencia y cuidado en el nuevo Estado de Derechos. Se discute desde la política, la ética, la teología, la ciencia, la existencia del sujeto de derechos y de la persona (en el caso del embrión por ejemplo), y la bioética trata de regular este campo de saber médico-biológico-político. De este modo, la bioética crea inicialmente algunos principios tales como autonomía (no ser utilizado como un objeto, sino como un sujeto libre, dueño de su vida), no maleficencia (no perjudicar intencionalmente), beneficencia (favorecer al otro) y justicia (acceso sin discriminación). Sin embargo, estos principios son puestos en situaciones límite, por ejemplo en casos como la autonomía que tiene un sujeto cuyo diagnóstico es muerte cerebral, la selección de embriones, etcétera (Soberón 2008, Deza 1997).

La intervención evidente de lo jurídico en este campo gesta una tensión. La vida se codifica, se vuelve a la ley. El conocimiento del genoma humano, por ejemplo, en donde radica la particularidad y el código genético de cada individuo, se ha convertido en un patrimonio de la humanidad, es decir, es un bien jurídico (Varsi 2000). El objetivo es proteger la existencia de la vida humana, pero bajo la misma premisa se gestan campos y mecanismos de tutela sobre la vida.

Hay una actividad social que desarrollan los abogados: se nos entrena para generar determinadas “formas” para establecer “lo social” -si vale la expresión-. Y es ahí donde, me parece, está la cuestión general en la cual se hallan los problemas de la ética, de la bioética o la medicina. Consecuentemente, estos problemas van a tener una incidencia en el

derecho y así, aquello que nos parecía en sus orígenes un problema de carácter puramente biológico o meramente ético, va a tener una regulación jurídica y se va a convertir en un problema jurídico. (Cossío 2000: 209)

¿Cuáles son entonces las soluciones posibles para problemas como los de la bioética? Creo que no sólo se trata de plantearlas en términos de la relación entre el problema biológico general y el problema ético, sino que también de proporcionar conocimiento científico a la Suprema Corte y al resto de tribunales para que empiecen por identificar las características y las condiciones biológicas de los temas, para luego remontarnos a lo ético, que por sí mismo es una cuestión distinta y muy compleja. (Cossío 2000: 209-307)

La bioética se transformó y su construcción no ha terminado. El debate, que se inicia en torno a la defensa de la vida del viviente humano ante la amenaza de la destrucción, se transforma cuando este implica la ecuación que sostiene los Derechos (*vida-del-viviente = vida-de-la-persona*). Entonces la bioética deja de ser un universal teleológico, deja de ser un elemento aséptico, puro (y es que en realidad nunca lo fue). Y se transforma en el devenir del tiempo y en los diversos brazos que tiran de sus lados. La bioética se expandió como un sistema de regulación en el mundo de las ciencias, pero también (al mismo tiempo) en la política, y está atravesada por posiciones éticas, religiosas, jurídicas, intereses económicos y prejuicios de diversa índole.

En menos de cuatro décadas, aquella que Van R. Potter denominó bioética, y que él, inicialmente, había concebido como la “ciencia de la supervivencia”, ha adquirido una presencia verdaderamente mundial. Su auge es tan asombroso como generalizado, y su repercusión se da en múltiples niveles y direcciones. (González Valenzuela 2008: 9)

Eso que fue pensado como ciencia de la supervivencia, de la protección de la vida humana (la vida del viviente y la vida de la persona) ante el holocausto, ante el peligro de la bomba, ante la guerra fría, simplemente cambió. La bioética era un intento, un resultado del tiempo que pretendía en la mirada de Van Rensselaer Potter, defender la vida. Pero las cosas se transformaron y la misma vida cambió en este tiempo. Y la bioética dejó de ser el principio teleológico de la

supervivencia y se convirtió en un conjunto de reglas codificadas, un corpus normativo sobre la vida viviente y sobre la vida de la persona, un sistema de unión de palabras que definen una “ley sobre la vida”. *Una bioética que se transforma en biopolítica* y es que, en realidad, *la bioética siempre fue biopolítica* pues su centro de acción práctica, su dispositivo central siempre fue el artilugio del código. Se trataba, pues, de *una deontología de la vida humana*.

### **UNA BIOÉTICA DE LA VIDA SAGRADA Y LA LEY NATURAL**

La vida sagrada se instala en la democracia contemporánea. Pero para existir debe estar reglamentada por la codificación política. En efecto, a través de los dispositivos del derecho, la constitución de la vida sagrada se sitúa y se delinea. La bioética resulta una de las formas de regular y delinear su existencia y, por esa misma razón, se convierte en uno de los campos de interés central de los grupos conservadores de la vida de la tradición (los grupos pro-vida).

Hay, entonces, una disposición activa del conservadurismo. Ante la mirada común, que sugiere que los conservadores no movilizan sus estrategias y que se limitan a demandas “sin fundamento”, a discursos desfasados; la idea central aquí es resaltar que los conservadores rearticulan sus estrategias y penetran no solo los discursos éticos y las moralidades beatas, sino también las disposiciones del discurso científico y político de la democracia. Lo interesante es que estos grupos no funcionan como un aparato político formal. No es una lógica partidaria. Pensar en los conservadores exige, por tanto, reflexionar sobre aquello que intentan conservar y los dispositivos que utilizan para integrar redes formales y no formales que articulan los mecanismos políticos y sus posibilidades de movimiento en la estructura.

En ese mismo movimiento, los discursos de los conservadores deben readecuarse al discurso científico. Mientras en una época la ciencia parecía ubicarse en un lado opuesto de estas miradas, y los

conservadores se oponían a esta acusándola de ser un discurso que contravenía los mandatos religiosos, como dos *epistemes* que no podían encontrar un punto de inflexión y acomodo común; hoy los grupos conservadores parecen haber entendido la importancia de incluir en sus posiciones el discurso científico. Ciertas miradas de la ciencia son tomadas por los conservadores, ahora, como manifestaciones de un “plan divino” que articularía la verdad de estos juegos. La ciencia se convierte en el campo de la prueba fáctica, mientras que la mirada religiosa es el soporte “espiritual” de dicha verdad. La ciencia, entonces, sirve también como campo del poder de los discursos conservadores: una ciencia entremezclada con dispositivos políticos, religiosos e intereses particulares.

Lo nuevo de los conservadores es que, el discurso predominantemente religioso y el mandato moral de la Iglesia conservadora se han matizado con formas discursivas de la ciencia y con estrategias de la política institucional formal (la unificación de la ley natural y la ley divina). Esto genera un campo activo que los sitúa en el centro de los debates de la esfera pública. El debate se da precisamente en un intento de sostener sus posiciones morales, los mandatos religiosos conservadores, en una estructura discursiva eminentemente política y científica. Un discurso interpenetrado en donde la Ciencia-Iglesia-Estado se mueve en conjunto y en donde re-ubican el objetivo de acción. Ya no se trata solamente del disciplinamiento directo del cuerpo, como en las estrategias clásicas, sino también de la modificación de las leyes, de la regulación codificada del cuerpo, en una forma biopolítica que regula desde la normatividad exterior.

Así, las discusiones que sostienen los grupos conservadores en torno a la bioética se sostienen en dos puntos centrales que pueden verse con facilidad en diversos debates como el del aborto, la eutanasia, la anticoncepción, la fecundación in vitro y la experimentación con células madre: a) la determinación del inicio de la vida en la concepción biológica-teológica y el final de la vida natural por designio divino; y por lo tanto b) la sacralidad de la vida creada por Dios y encarnada en la naturaleza-biológica. Estos elementos integran las bases de la ley



natural sobre la que se sostiene el conservadurismo. De ese modo, se considera que la biotecnología, la biomedicina y la bioética, no deben posicionar al ser humano como creador de vida, y deben alinearse a la ley natural.

El Papa (Benedicto XVI) comenzó destacando “las grandes ventajas” del progreso tecnológico; pero advirtió del peligro, “menos visible, pero no menos inquietante: el método que nos permite conocer cada vez con más profundidad las estructuras racionales de la materia, nos hace siempre menos capaces de ver la fuente de esta racionalidad, la Razón creadora”. Por eso, siguió el Santo Padre, “es urgente reflexionar sobre el tema de la ley natural y encontrar su verdad común a todos los seres humanos”. “Esta ley tiene como principio primero y general el de ‘hacer el bien y evitar el mal’. De esa verdad, señaló el Pontífice, “se derivan los otros principios más particulares, que regulan el juicio ético sobre los derechos y los deberes de cada uno”. “Este es el principio del respeto por la vida humana, desde su concepción hasta su ocaso natural, sin ser este bien de la vida propiedad del hombre, sino don gratuito de Dios”; dijo el Pontífice; quien explicó que otro principio fundamental es “el deber de buscar la verdad, presupuesto necesario de toda madurez auténtica de la persona. (Aciprensa 2007)

La *ley natural* establece, según la doctrina que el Papa Pablo VI expuso a través de *Humanae Vitae*, que el inicio de la vida se da en un momento biológicamente incuestionable que ya hemos revisado: la unión del gameto masculino con el gameto femenino. Dicha unión es inseparable del acto sexual; y además no debe existir una separación entre fecundación, sexualidad y matrimonio. Se considera que de tal acto surge una nueva vida-persona, un nuevo ser humano cuyo primer nombre será cigoto y por lo tanto, la bioética debe encargarse de normar y de reglamentar para que no se transgredan estas normas: una bioética de la ley natural.

Desde el proceso de la fecundación cuando el espermatozoide o célula germinal masculina penetra el ovulo o célula germinal femenina, formando la única célula del cigoto, la entidad biológica que emerge es un ser humano. Un “ser humano” es entendido aquí significando, primero, que el cigoto es concebido de padres humanos de tal forma que pertenece a la misma especie que la de sus progenitores; y, segundo, que el

cigoto, como entidad biológica, posee una constitución genética humana que programa su estructura fisiológica y psicológica. El ser humano que resulta no es simplemente una masa de material orgánico, sino un ser cuyo desarrollo y funcionamiento se deriva de la precisa programación y de las sucesivas operaciones de miles de genes que están presentes desde la fecundación. La independencia biológica total nunca se obtiene y el desarrollo es un proceso continuo en que el ser humano adquiere diversas capacidades durante la vida. (Badillo y Rodríguez Yunta 2009)

Lo que establece la ley natural es una oposición a los tipos de manipulación que interfieren en la fecundación, (ya fuese para evitarla o para posibilitarla). Así, como hemos indicado antes, el uso de anticonceptivos se constituye como una desviación de la unicidad que se establece entre sexualidad y procreación. En otros términos, la anticoncepción se erige como un método contrario a la ley natural y por ello, ha sido considerado, por el conservadurismo pro-vida, como una vía ilícita y moralmente cuestionable. En la misma línea se dispone la problemática en torno a la AOE y a todo tipo de aborto. También hay una clara oposición a los métodos de reproducción asistida y a la experimentación con células troncales. Estos serían formas radicales de eliminación del otro que “es un ser creado a imagen y semejanza de Dios”. Así, “la eliminación de la persona”, de esta forma de la vida-de-la-persona, sería análoga a la eliminación y negación de Dios.

Por esta razón apelan a una bioética que defiende la *vida sagrada*, y para constituirla a un reglamento y una deontología que se establece como una continuación formalizada de la ley natural (la ley de Dios). Así, estas leyes naturales que muestran la transgresión a la fe y, por ende el pecado, se intentan trasladar a la codificación normativa-legal, al deber ser de la deontología médica-biológica-política. Ahora, a este tipo de mecanismos se le conoce también como enfoques de vinculación (Ferrajoli 2002, Vázquez 2007). Desde dicha postura se señala, en su mirada más extrema, que *todo acto no moral debe ser penado por el derecho* y que *todo aquello que entra en la categoría de pecado es inmoral*. Como consecuencia, se establece una relación entre pecado-moral-normatividad y se genera una postura que se asume incuestionable:

Para Ferrajoli la tesis de vinculación en su versión extrema puede expresarse en los términos de la religión católica: si un comportamiento es inmoral también debe ser prohibido por el brazo secular del derecho; si es un pecado también debe ser tratado como delito. Por tanto, si la supresión de un embrión, como consecuencia de intervenciones abortivas o de experimentaciones médicas es (considerada) inmoral, entonces debe ser configurada además como un ilícito por parte del derecho. Esta es la tesis de la “confusión” (o vinculación), o sea, “de la recíproca implicación de cuestiones jurídicas y correspondientes cuestiones morales [...]”. Desde el punto de vista metaético, esta tesis se apoya en lo que podríamos denominar un absolutismo moral. (Vázquez 2007: 25-26)

El conservadurismo pro-vida, entonces, busca construir un campo de la normatividad bioética que se concentra en el *continuum* entre la ley natural y la ley formalizada de la política democrática. Una bioética que defiende la vida sacralizada y un cuerpo en donde el sujeto autónomo es de cierta manera suspendido. La bioética se constituye así un campo central de reflexión y de normatividad para regular el cuerpo y la vida de un sujeto en donde la persona parece estar subsumida a los dispositivos de códigos que regulan y tutelan el cuerpo.

## **DEONTOLOGÍAS SOBRE LA VIDA HUMANA**

Durante los juicios realizados por los tribunales militares de Núremberg, se creyó necesario establecer un Código que garantice o minimice la posibilidad de realizar experimentaciones con seres humanos. El ejercicio de las ciencias de la vida durante la Alemania Nazi planteaba al mundo la necesidad de establecer parámetros destinados a garantizar mecanismos institucionales para evitar la vulneración de los derechos de las personas. El Código de Núremberg estableció el derecho al consentimiento informado del sujeto que puede estar inmerso en un proceso de investigación o de práctica médica; la necesidad de realizar investigaciones que tienen un fin útil para la sociedad; y el requisito de contar con especialistas debidamente cualificados a fin de procurar el bienestar de los sujetos inmersos en determinado procedimiento

médico o biotécnico y la realización de prácticas que corresponden a problemáticas sociales (Simón Vázquez 2006: 190-191).

Y si bien los principios del Código de Núremberg se dispusieron a través de la Declaración Universal de Derechos Humanos, la regulación local aún era necesaria. Es decir, los principios de bioética actuaban como un elemento “universal abstracto” y requerían disponerse en los escenarios nacionales a través de elementos concretos, reglamentación que delimite la actuación de los médicos, biólogos, científicos en general, (pero también de los políticos). Una de las formas de dar vigencia al Código de Núremberg han sido los comités de bioética. Como disciplina, el debate y las prácticas relativas a la bioética han requerido de la conformación de comités en los que se establecen “normas que aterricen los conceptos éticos universales aceptados para la investigación científica, y en particular para el trabajo biomédico” (Laclette 2008: 222). De esta manera, se pretende que los estatutos establezcan cánones de procedimiento en materia de experimentación médica y genética, salud y políticas públicas.

Es en este sentido que la UNESCO decidió definir la misma noción de “comité de bioética”, como un conjunto de personas que abordan temáticas fácticas y normativas en relación con las ciencias biológicas y médicas. Tal concepción encierra un sentido político:

Un comité de bioética se encarga de abordar sistemáticamente y de forma continua la dimensión ética de a) las ciencias de la vida y de la salud, b) las ciencias biológicas, y c) políticas de salud innovadoras. El término “comité de bioética” denota un cúmulo de personas (un presidente y miembros) que se reúnen para abordar cuestiones no solo actuales, sino también de carácter profundamente normativo. Es decir, que no se reúnen sin más para determinar el estado de la cuestión de una determinada esfera de interés. Un comité no se preocupa sólo de la dimensión factual de los datos empíricos; se crea por igual para responder la pregunta ¿Qué decisión debo optar y cómo debo actuar? Y a la pregunta más general ¿Qué decisión debemos optar y cómo debemos actuar? De ese modo, pasamos de la ética, que tradicionalmente es una rama de la filosofía, a la política: ¿cómo ha de actuar un gobierno? (UNESCO 2005: 12)

La bioética toma forma en la construcción concreta de la biopolítica y una de sus formas se da a través del comité. Así, la conformación de los comités requiere del establecimiento de una jerarquía y de objetivos. En el primer caso, se establece la necesidad de distinguir entre comités de nivel nacional, regional y local, a fin de articular espacios locales con globales. Por otro lado, el establecimiento de objetivos corresponde a un grado de especialización de los comités, que plantean la necesidad de distinguir entre cinco tipos: comité de bioética de carácter normativo (CCN), comité de asociaciones médicas profesionales (AMP), comité de ética médica y hospitalaria (CHE), comité de ética en investigación (CEI) (UNESCO 2005: 21). Cada uno de estos corresponde a objetivos diversos, según las estipulaciones que la UNESCO ha creído conveniente y que son reinventados localmente de acuerdo a las propias estructuras contextuales:

Comité de bioética de carácter normativo: establecer políticas sólidas en el ámbito científico y médico para los ciudadanos de los Estados miembros.  
 Comité de asociaciones médicas profesionales: establecer prácticas profesionales idóneas de atención al paciente [...].  
 Comité de ética médica y hospitalaria: mejorar la atención dispensada al paciente [...].  
 Comité de ética en investigación: proteger a los seres humanos que participan en investigaciones encaminadas a obtener conocimientos biológicos, biomédicos, conductuales y epidemiológicos susceptibles de ser generalizados (en forma de productos farmacéuticos, vacunas o dispositivos). (UNESCO 2005: 22)

En América Latina, la conformación de comités de bioética ha correspondido tanto a un interés de las alas conservadoras pro-vida, como a esfuerzos de implementación de comités cuya estructura se liga a la autonomía del sujeto de los Derechos Humanos. Esto mismo sucede en el caso peruano. La bioética se ha constituido como un campo de interés central del sector conservador pro-vida que ha procurado construir diversas instituciones ligadas al tema: el Instituto de Bioética de la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo (USAT) (Instituto de Bioética 2009), el Comité de Bioética y Defensa de la Vida de la Comisión Especial de Familia (Conferencia Episcopal Peruana 2005), etcétera.

El Instituto de Bioética de la USAT es un organismo interdisciplinario, cuya misión es promover la investigación y formación en bioética en todos los estratos de la sociedad, especialmente en aquellos que tienen la responsabilidad de tomar decisiones en una relación directa con la dignidad y respeto pleno por la persona humana desde su concepción hasta su muerte natural, su trabajo se fundamenta en la ley natural y en las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia Católica. (USAT 2009)

Lo importante es que la construcción de la figura del comité implica que se reconozca procesos formales de la política en instancias relativas a la biología y el cuerpo; del mismo modo, que estas instancias están dispuestas sobre una serie de argumentos de las creencias religiosas, morales individuales y dispositivos políticos de cada uno de sus miembros. La ética toma forma en su deontología aplicada y eso es lo que implica el comité. Un comité que hace de la bioética un campo de la biopolítica, y una biopolítica dispuesta como una deontología de la vida humana. Y como tal, como el deber ser de las normas o de los principios morales, es un imperativo formalizado y dispuesto como código político.

Si la vida se convierte al terreno del comité, si es que se regula en el código deontológico y su rostro biopolítico, entonces se convierte en un tema de coyuntura. Ante eso la pregunta es: ¿qué vida se está defendiendo?, ¿se defiende la vida de la persona, la vida del viviente, ambas al mismo tiempo?, ¿desde dónde se regula y quién dispone la regulación?, y como repregunta ¿es la ciencia, es la moral de la Iglesia, un principio divino, intereses políticos, los que regulan sobre la vida? Algo queda claro, la vida no es más un campo aséptico, no es más una vida-natural, no es más la vida del viviente ni la vida de la persona dispuesta como horizonte separado. Es una vida sometida a la decisión política y a sus tensiones, política que parece regular nuevamente el cuerpo que se creía liberado en la estructura de los derechos que lo parapetaron hace unas décadas. La *vida-de-la-persona* se pone una vez más en entredicho ante la tutela del cuerpo viviente y la política que lo parasita desde sus máquinas de regulación.







# Parásito

Los Derechos Humanos nacen en el horizonte de la deshumanización. En la revelación que marca la pauta más radical del siglo XX: el único ser capaz de hacer de un hombre un ser inhumano es otro ser humano (Agamben 2002: 58-62, 139-142). Los Derechos muestran el intento más grande de la historia contemporánea de regular la producción de lo humano y su existencia, de salvaguardar la vida de la persona, la vida digna del sujeto, y para lograrlo buscan la protección de la vida biológica, del cuerpo que soporta al hombre en el tiempo objetivo.

El Derecho a la Vida aparece como elemento central de la defensa de la humanidad. Pero en la lucha para llegar a situarse en la política gestan una ecuación central: la vida-biológica-del-viviente queda enganchada a la vida-de-la-persona, reunidas indefectiblemente y sin separación. Los debates se hacen complejos en esa situación, las políticas de la vida humana deben salvaguardar el cuerpo biológico y, al mismo tiempo, la dignidad del sujeto, sus derechos y su autonomía. Así, aquello que a simple vista parece un enunciado continuo y sin problema muestra tensiones severas en la modernidad tardía, cuando el cuerpo del sujeto autónomo se cuestiona y se pregunta, cuando el

cuerpo del sujeto de derechos se ve acotado en su autonomía, y cuando sus límites se marcan desde la propia política que les dio origen. ¿Cuál es el límite de mi cuerpo?, ¿quién decide sobre mi cuerpo?, ¿quién regula mi propio cuerpo? Desde temas de clonación hasta derechos sexuales y reproductivos, unión de personas del mismo sexo, uso de anticonceptivos, eutanasia y aborto; la vida se pone en tensión y se debate en el fuero de la política institucional, en los parlamentos, en los ministerios, en los comités de bioética. Una vida hecha política y una economía política del cuerpo la regulan y marcan su encadenamiento a las leyes de la democracia formal.

Una deontología de la vida humana aparece en el escenario. Formas codificadas y decididas a través de tensiones políticas que generan aparatos de regulación sobre la vida del viviente y su cuerpo: dictan lo que se debe y no se debe hacer con el cuerpo, determinan por convención las definiciones sobre la vida, sobre la muerte, sobre la moralidad de los tratamientos médicos. Pero en esa misma regulación y en el proceso que los marca, se genera un sistema que permite que la vida del viviente-biológico y los códigos morales que lo regulan, penetren la estructura de la persona y sus derechos sobre sí, sobre su vida y sobre su cuerpo.

Así, la vida de la persona parecería estar constreñida por la vida del viviente biológico, como un vínculo parasitario. Y es que el parásito implica una relación simbiótica en que este mismo es dependiente de su huésped. “Mi cuerpo ya no es mío”, sino de la vida que lo habita, *nuda vida* reinventada en la paradoja que lo protege y lo tutela al mismo tiempo.

La malla de protección que se ha tejido sobre el cuerpo viviente, y su radicalidad convertida en defensa tutelada, genera muchas veces un cerco que limita o suspende a la persona en su plenitud moderna. El ciudadano autónomo que es responsable y decide sobre sí, que conquista derechos para trabajar dignamente, para ser respetado sin discriminación de su sexo, raza o nacionalidad; ese ciudadano moderno que puede decidir por quién votar en una elección democrática y tiene la capacidad para ordenar su propia economía; ese mismo ciudadano es

muchas veces cuestionado en la posibilidad de decisión sobre su propio cuerpo y sus derechos sobre sí. ¿Cuál es su límite y qué implica?, ¿quién tutela el cuerpo y lo organiza?

En la ecuación que se produjo en 1948 un riesgo se puso en evidencia: la posibilidad de que la vida-del-viviente parasite la-vida-de-la-persona. Sí, los Derechos nacen en el tiempo de la deshumanización, en el tiempo del terror de occidente, pero aún ahora siguen mostrando a través del parásito que se creó, el riesgo que implicaba el horizonte del hombre a inicios del siglo XX: que el único que puede convertir al hombre en un ser inhumano es otro ser humano, que el único que puede limitar los derechos de una persona es otra persona y sus instituciones. Ese es el riesgo político que implica parasitar el cuerpo, ese es el riesgo político de la ecuación, ese es el riesgo político de buscar a la persona en las moléculas que estructuran su cuerpo. Definitivamente, el microscopio no ha alcanzado aún una lente que pueda mirar el modo en que se producen las personas.



# Bibliografía

## ABC News

2006 *Man with Twin Living Inside Him -A Medical Mystery Classic*. 23 de agosto de 2006. Disponible en: <http://abcnews.go.com/Primetime/story?id=2346476&page=1> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

## Abreu, Luis Felipe

2008 “Bioética y biomedicina”. En: Gonzáles, Juliana (coordinadora). *Perspectivas de bioética*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. pp .123-149.

## Aceprensa

2008 *La moratoria internacional sobre el aborto encuentra apoyo en España*. 5 de marzo de 2008. Disponible en: <http://www.aceprensa.com/articulos/2008/mar/05/la-moratoria-internacional-sobre-el-aborto-encuentra-apoyos-en-espana/> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

## Aciprensa

2003 *Desmienten a abortistas en Perú: “Anticoncepción de emergencia” sí acaba con la vida*. 13 de febrero de 2003. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/notic2003/febrero/notic1775.htm> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

2004 *Anticonceptivos pueden causar alcoholismo y drogadicción*. 21 de mayo de 2004. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=4567> [consulta 1 de diciembre de 2009].

2007 *Legislaciones que desprecian la ley natural se vuelven contra el hombre, advierte el Papa*. 13 de febrero de 2007. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=15731> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

2008 *Diputados guatemaltecos firman Libro de la Vida pese a hostigamiento abortista*. 14 de agosto de 2008. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=22327> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

2009 *No hay razones para no considerar persona al embrión, afirma Cardenal Antonelli*. 7 de abril de 2009. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=24987> [consulta: 16 de noviembre de 2009].

2009a *Métodos Artificiales*. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/vida/met-artificiales.htm> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

2009b *Los católicos ante el aborto*. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/aborto/catolicosyaborto.htm> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

- 2009c *Día del niño por nacer*. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/vida/pornacer5.htm> [consulta: 4 de diciembre de 2009].
- 2009d *Decisión judicial sobre PDS no puede ignorar inicio de la vida, advierte Arzobispo*. 3 de marzo de 2009. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=24522> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

Agamben, Giorgio

- 2001 *Medios sin fin*. Valencia: Pre-textos.
- 2002 *Homo Sacer. Vol. III. Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo*. Valencia: Pre-textos.
- 2003 *Homo Sacer. Vol. I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

Álvarez Del Río, Asunción; Kraus, Arnoldo

- 2007 “Eutanasia y suicidio asistido”. En: Pérez, Ruy; Lisker, Rubén (Coordinadores). *La construcción de la bioética*. Volumen I. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. pp. 161-184.

Argarate, Pablo

- 1997 “El hombre creado a la imagen y semejanza de Dios en San Máxientarmo el Confesor”. En: *Communio. Commentarii Internacionales de Ecclesia Et Theología*. Vol. XXX. Sevilla: Estudio General Dominicano de la Provincia Bética. pp. 189-219.

Arendt, Hannah

- 2005 *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Badillo, Robert; Rodriguez Yunta, Eduardo

- 2009 *El cigoto. Inicio de la vida humana desde una perspectiva biológica y metafísica*. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/vida/cigoto.htm> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Bauman, Zygmunt

- 2007 *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2007.

Benedicto XVI

- 2009 *Benedicto XVI: Pensamientos*. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/benedictoxvi/pensamientos.htm> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Biju-Duval, Denis

1999 “El fenómeno humano: vida y ética”. En: Mons Scola, Angelo (Coordinador). *¿Qué es la vida? La bioética al debate*. Madrid: Ediciones Encuentro, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile; Universidad San Pablo, Arequipa. pp. 9-36.

Boné, Edouard

2000 *¿Es Dios una hipótesis inútil?: evolución y bioética. Ciencia y fe*. Santander: Sal Terrae.

Boyer, Paul (editor)

1972 *Salem-village witchcraft: a documentary record of local conflict in colonial New England*. Belmont, CA: Wadsworth.

Blanchard, Pascal; Bancel, Nicolas y Lemaire, Sandrine

2002 “Les zoos humains: le passage d’un racisme scientifique vers un racisme populaire et colonial en occidente”. En: Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boetsch, Eric Deroo y Sandrine Lemaire. *Zoos humains. De la vénus hottentote aux reality shows*. Paris: Éditions la découverte. pp. 63-71.

Boladeras, Margarita

1998 *Bioética*. Madrid: Síntesis.

Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Brown, Raymond

1973 *Jesús, Dios y hombre*. Santander: Sal Terrae.

Cabrejos Vidarte, Héctor Miguel

2009 *El concebido es sujeto de derecho en todo cuanto le favorece. Pronunciamiento. PUCP*. 9 de octubre de 2009. Disponible en: [http://www.pucp.edu.pe/puntoedu/index.php?option=com\\_content&task=view&id=2133](http://www.pucp.edu.pe/puntoedu/index.php?option=com_content&task=view&id=2133) [consulta: 4 de diciembre de 2009].

Carbonnier, Jean

1960 *Derecho civil. Tomo I, volumen I*. Buenos Aires: Bosch.

Carrasco de Paula, Ignacio

2000 *Identidad y estatuto del embrión humano*. Madrid: Ediciones internacionales universitarias.

Catalano, Pierangelo

1995 “Observaciones sobre la ‘persona’ del concebido a la luz del derecho romano (de Juliano a Texeira de Freitas)”. En: Schipani, Sandro (ed.). *La persona en el sistema jurídico latinoamericano: contribuciones para la redacción de un Código civil tipo en materia de personas*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Cefrey, Holley

2001 *Holocaust biographys. Dr. Joseph Mengele. The angel of death*. New York: Rosen Publishing Group

Código Penal

1991 *Decreto Legislativo 635. (Art. 119)*. [documento para descarga word] Disponible en: <http://www.devida.gob.pe/documentacion/Decreto%20Legislativo%20635-CODIGO%20PENAL.doc> [consulta 4 de diciembre de 2009].

Conferencia Episcopal Peruana

1993 *La eutanasia, el aborto. Una Encíclica Profética. La Humanae Vitae. Serie documentos. Vol 2*. Lima: CEP.

2005 *Comisión Episcopal de Familia Infancia y Vida*. Disponible en: [http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep\\_comisiones/pagina\\_inst/familia.htm](http://www.iglesiacatolica.org.pe/cep_comisiones/pagina_inst/familia.htm) [consulta: 4 de diciembre de 2009].

Congregación para la Doctrina de la Fe

1987 *Instrucción Donum Vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. Roma*. Disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for-human-life\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html) [consulta: 4 de diciembre de 2009].

2008 *Instrucción Dignitas Personae. Sobre alguna cuestiones de bioética. Roma*. Disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html) [consulta: 4 de diciembre de 2009].



- Cook, Rebecca; Dickens, Bernard; y Fathalla, Mahmoud  
 2003 *Salud reproductiva y derechos humanos. Integración de la medicina, la ética y el derecho*. Bogotá: Profamilia.
- Cossío, José Ramón  
 2000 “Derecho y bioética”. En: Gonzáles, Juliana (coordinadora). *Perspectivas de bioética*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. pp. 298-312.
- Chaput, Charles  
 1998 *El mensaje de la Huamane Vitae. Carta pastoral en el 30 aniversario de la encíclica*. Lima: Comisión Episcopal de Familia; Vida y Espiritualidad.
- Chauchard, Paul  
 1971 *Voluntad y sexualidad: A propósito de la encíclica Humanae Vitae*. Barcelona: Herder.
- Chávez, Susana; Guerrero, Rossina  
 2007 *Un derecho negado, una responsabilidad eludida. Comportamiento del Estado peruano frente al aborto terapéutico*. Lima: PROMSEX. Disponible en: <http://www.promsex.org/publicaciones/un-derecho-negado-una-responsabilidad-eludida.-comportamiento-del-estado-peruano-frente-al-aborto-terapeutico.html> [consulta: 4 de diciembre de 2009].
- Delumeau, Jean  
 2002 *El miedo en occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- Deshayes, Patrik; Keifenheim, Barbara  
 2003 *Pensar el otro entre los Huni Ruin de la Amazonía Peruana*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Deza, Luis  
 1997 *Constantes clínicas en neurología*. Lima: Abeefe.
- Díaz, Joel  
 2006 *El daño a la persona y el daño al proyecto de vida. Una aproximación a la doctrina y su aplicación en e ámbito nacional e internacional*. Lima: Jurista.

El Mercurio

2008 *Vaticano presenta documento sobre bioética*. Disponible en: <http://el-observatorio-politico.blogspot.com/2008/12/bioetica-vaticano-presenta-documento.html> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Elias, Norbert

1985 *Humana conditio*. Barcelona: Península.

Espinoza, Juan

2004 *Derecho de las personas (4ta ed.)*. Lima: Gaceta Jurídica.

Ferrajoli, Luigi

2002 “La questione dell’embrione tra diritto e morale”. En: *Politeia*. Vol XVIII. N°65.

Fernández-Roldán, Agustín

2004 “Fundamentación ética de la experimentación humana”. En: *Pliegos de yuste*. N°2. [pdf] Disponible en: <http://www.pliegosdeyuste.eu/n2pliegos/contenidos/71-80Fdez-roldan.pdf> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Fernández Sessarego, Carlos

2001 *Derecho y persona: introducción a la teoría del derecho (4ta Ed.)*. Lima: Grijley.

2002 “El concebido en la doctrina y en la legislación peruana del siglo XX”. En: *Bioética y biojurídica. La unidad de la vida*. Lima: Ediciones Jurídicas UNIFÉ: 2002. pp. 37-70.

González Vélez (coordinadora)

2008 *Causal salud. Interrupción legal del embarazo, ética y derechos humanos*. Bogotá: Flaso, Alianza Nacional Andar Por el Derecho a Decidir, La Mesa por la Vida y la Salud de las Mujeres.

Foucault, Michel

1999 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.

2000 *Historia de la locura en la época clásica. Vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Franquet Casas, María José  
 1996 *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología de Karol Wojtyła*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
- Freifelder, David  
 2003 *Técnicas de bioquímica y biología molecular*. Barcelona: Reverté.
- García Hernández, Aidé  
 2008 *Aborto: aspectos sociales, éticos y religiosos. Invitación al debate*. México D.F.: Católicas por el derecho a decidir; Observatorio Eclesial, Centro de estudios ecuménicos y otros.
- García-Mauriño, José María  
 1998 *Nuevas formas de reproducción humana: bioética 1*. Madrid: San Pablo.
- García Trovatto, Maíta  
 2009 *El debate en torno a la "Anticoncepción Oral de Emergencia" ó "Pildora del Día Siguiente"*. Disponible en: <http://www.aciprensa.com/vida/debate.htm> [consulta: 4 de diciembre de 2009].
- GIRE  
 2001 *Miradas sobre el aborto*. México D.F.: Grupo de Información en Reproducción.
- Godelier, Maurice  
 1986 *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- González de Cancino, Emilssen  
 1986 "El romanismo en los juristas latinoamericanos". En: *Derecho*. No 40. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 7-16.  
 2003 *Derecho y bioética: memorias. Seminario Franco-Andino de Derecho y Bioética*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2003.
- González Mantilla, Gorki  
 1996 *La consideración jurídica del embrión in Vitro*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- González Ruiz, Edgard  
 2005 *Cruces y sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*. México, 2005.

González Valenzuela, Juliana (coordinadora)

2008 *Perspectivas de Bioética*. México: Fondo de Cultura económica.

2007 “¿Qué ética para la bioética?”. En: *Perspectivas de Bioética*. [pdf]  
Disponible en: <http://www.dialogos.unam.mx/pdf/que%20etica%20para%20la%20bioetica.pdf> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

Goffman, Irving

1970 *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

1986 *Frame analysis: an essays on the organization of experience*. Boston, MA: Northeastern University Press.

Gutman, Yisrael (editor)

1998 *Anatomy od the Auschwitz. Death camp*. Bloomington: Indiana University Press, United States Holocaust, Memorial Museum.

Gross Espiell, Héctor

2005 *Ética, bioética y derecho*. Bogotá: Temis.

Guerrero, Rossina; Ramírez, Fiorella

2006 *Sustento normativo de la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE) en el Perú*. Lima: PROMSEX, UNFPA, SPOG.

Guevara, Ivone

2009 “El concepto de persona humana”. En: *Conciencia*. Vol.XVII, N° 16. Abril. México: Católicas por el derecho a decidir. pp. 15-18.

Hall, Kenneth

2003 *Soy un niño con el síndrome de Asperger*. Barcelona: Paidós.

Harrington, Julia (directora)

2003 *The boy who gave birth to his twin*. [documental en web] Disponible en: <http://www.dghedit.co.uk/boywhogavebirth.htm> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Hirmas, Beatríz; Soubllette, Cristina

1994 *Un manual orientador sobre el síndrome de Down*. Santiago de Chile: Pehuen editores.

Hooke, Robert

1993 *Micrographia*. New York: Dover Phenix Editions.

Instituto de Bioética

2009 *Instituto de Bioética de la Universidad Católica de Santo Toribio de Mogrovejo*. Disponible en: <http://www.usat.edu.pe/usat/bioetica/> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

Juan Pablo II

1993 *Encíclica Veritatis Splendor. A todos los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunas cuestiones fundamentales de la Enseñanza Moral de la Iglesia. Roma*. Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html) [consulta: 2 de diciembre de 2009].

1995 *Encíclica Evangelium Vitae. Los Obispos a los Sacerdotes y Diáconos a los Religiosos y Religiosas a los Fieles laicos y a todas las Personas de Buena Voluntad sobre el Valor y el Carácter Inviolable de la Vida Humana*. Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html) [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Kappler, Claude

1986 *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*. Madrid: Ediciones Akal.

Kubica, Helena

1998 “The crimes of Josef Mengele”. En: Gutman, Israel; Berenbaum, Michael (Ed.): *Anatomy of the Auschwitz death camp*. New York: Editorial Board, the United States Holocaust Memorial Museum.

Kawa, Simón; Flisser, Ana

2007 “Comisiones de ética y de investigación”. En: Pérez Tamayo, Ruy; Lisker, Rubén (coordinadores). *La construcción de la bioética*. Volumen I. pp.149-160.

Laclette, Juan Pedro

2008 “La bioética pregunta. Código ético del Instituto de Investigaciones Biomédicas”. En: Gonzáles, Juliana (coordinadora). *Perspectivas de bioética*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. pp. 222-236.

Lázaro Guillamón, Carmen

2002 *La adquisición de las servidumbres por el transcurso del tiempo. Derecho romano, derecho germánico, tradición romanística y "furs de València"*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.

Le Breton, David

2002 *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Leenhardt, Maurice

1984 *Do Kamo*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Ley General de Salud

1997 *Ley Nro. 26842*. [pdf] Disponible en: <http://www.congreso.gov.pe/ntley/Imagenes/Leyes/26842.pdf> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

Lizardo, José; y otros

1999 "‘Fetus in Fetu’. Presentación de un caso y revisión de la literatura". En: *Revista Médica de Honduras*. Vol.7. Nro.4. [pdf] Disponible en: <http://www.bvs.hn/RMH75/pdf/1999/pdf/Vol67-4-1999-6.pdf> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

López Piñero, José María

1973 *Medicina, historia, sociedad. Antología de los clásicos médicos*. Buenos Aires: Ariel.

Llaguno, Magaly

2006 *Informe Anual del 2005 de Vida Humana Internacional*. [pdf] Disponible en: <http://www.vidahumana.org/publicaciones/2Mar-Abr2006esp.pdf> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Mader, Elke

1999. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Malinowski, Bronislaw

1968 *La vida sexual de los salvajes del noreste de la Melanesia (3ra edición)*. Madrid: Ediciones Morata.

- Manzanera, Miguel (s.j.)  
 1996 “Hacia un concepto de persona. Estatuto antropológico del embrión”.  
 En: *Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y Teología*. Cochabamba:  
 Universidad Católica Boliviana. Año 13, N°23. pp. 99-139.
- Martínez de Pisón, Ramón  
 1997 “La apertura a la trascendencia”. En: *Communio. Commentarii  
 Internacionales de Ecclesia Et Theología*. Vol. XXX. Sevilla: Estudio  
 General Dominicano de la Provincia Bética (España). pp. 311-322.
- Mauss, Marcel  
 1971 “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la  
 noción del yo”. En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Morales, Concepción; Castañeda, Adolfo  
 2009 *Aborto Terapéutico: ¿Qué pasa cuando pelagra la vida de la madre?*  
 Disponible en: <http://www.aciprensa.com/aborto/aterapeutico.htm>  
 [consulta: 4 de diciembre de 2009].
- Morandé, Pedro  
 1994 *Persona, matrimonio y familia (2da ed)*. Santiago de Chile: Universidad  
 Católica del Chile.
- Marzal, Manuel  
 1989 *Historia de la antropología I. La antropología indigenista: México y  
 Perú*. (3ra ed.) Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Mosher, Steven; Mason, Colin  
 2008 *Mortalidad Materna Causada por Programas de “Salud reproductiva”*.  
 8 de febrero de 2008. Disponible en: [http://www.lapop.org/content/  
 view/185/24/](http://www.lapop.org/content/view/185/24/) [consulta: 1 de diciembre de 2009].
- Mujica, Jaris  
 2007 *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos  
 conservadores y el biopoder*. Lima: PROMSEX.
- Mujica, Jaris; Cerna, Mauricio  
 2009 *Estrategias frente al fundamentalismo religioso en Perú y América  
 Latina. Estudio de caso de la organización política y discursiva de los  
 grupos fundamentalistas que trabajan en Perú*. (En proceso de edición).  
 AWID.

Negrere de Alonso, Liliana

- 2007 *¿Es o no abortista? Semario Cristo Hoy*. Disponible en: [http://www.parlamentariosygobernantesporlavida.org/nota.php?seccion=notas&archivo=2008-08\\_liliana\\_negre\\_es\\_o\\_no\\_abortista](http://www.parlamentariosygobernantesporlavida.org/nota.php?seccion=notas&archivo=2008-08_liliana_negre_es_o_no_abortista) [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Nugent, Guillermo

- 2005 “El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina”. En: *La trampa de la moral única. Argumentos para una democracia Laica*. Lima: Fundación Ford, IWHC, UNIFEM.

Opus Dei

- 2006 *El Opus Dei en el Perú. Historia*. Disponible en: <http://www.opusdei.org.pe/art.php?p=18950> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Organización Mundial de la Salud; Fondo de Población de las Naciones Unidas

- 2006 *Informe de Amicus Curiae de UNFPA y OMS*. [pdf] Disponible en: [www.unfpa.org.pe/intranet/aoe/Amicus-curiaeAOE7OPS-UNFPA.pdf](http://www.unfpa.org.pe/intranet/aoe/Amicus-curiaeAOE7OPS-UNFPA.pdf) [consulta: 4 de diciembre de 2009].

Ortiz, Alejandro

- 2001 *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los andes (3ra Ed.)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pablo VI

- 1964 *Constitución dogmática Lumen Gentium. Sobre la Iglesia*. Disponible en: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html) [consulta: 4 de diciembre de 2009].
- 1965 *Constitución pastoral Gaudium Et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. Disponible en: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) [consulta: 4 de diciembre de 2009].
- 1968 *Carta Encíclica Humane Vitae. A los venerables hermanos los patriarcas, arzobispos, obispos y demás ordinarios de lugar en paz y comunión con la sede apostólica, al clero y a los fieles del orbe católico y a todos los hombres de buena voluntad, sobre la regulación de la natalidad*. Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/)



hf\_p-vi\_enc\_25071968\_humanae-vitae\_sp.html [consulta: 4 de diciembre de 2009].

Parlamentarios y gobernantes por la vida

2009 *Comisión Directiva Acción Mundial 2009-2011*. Disponible en: <http://www.parlamentariosygobernantesporlavida.org/autoridades.php> [consulta: de diciembre de 2009].

Parra, Ivonne

2006 “Consideraciones biojurídicas sobre la vida en el embrión humano”. En: *Dikaosyne. Revista de filosofía práctica*. Año IX, N°16. Mérida: Universidad de los Andes.

Pérez-Palacios, Gregorio; y otros

2007 El aborto y sus dimensiones médica y bioética. En: Pérez, Ruy; Lisker, Rubén (Coordinadores). *La construcción de la bioética*. Volumen I. pp. 57-68.

Persaud, Moore

2006 *Embriología clínica*. Madrid: Elsevier.

Pikaza, Xavier

1989 *Dios como espíritu y persona. Razón humana y Misterio Trinitario*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario.

Posner, Gerald

2002 *Mengle: The complete story*. New York. Cooper Square Press.

Potter, Van Rensselaer

1970 “Bioethics: the science of survival en Perspectives”. En: *Biology and Medicine*. Vol.14. Nro1. New Jersey.

Quero-Hernández, Armando; y otros

2006 “Feto in fetus. Gemelo endoparasitario en un lactante”. En: *Revista mexicana de pediatría*. Vol. 73, N°1, pp. 18-21. Enero-Febrero. Sociedad mexicana de pediatría. [pdf] Disponible en: <http://www.medigraphic.com/pdfs/pediat/sp-2006/sp061e.pdf> [consulta: 30 noviembre de 2009].

Rahner, Karl

1968 *Reflexiones en torno a la Humanae Vitae*. Madrid: Paulinas.

Ramírez Huamán, Fiorella

2006 *Anticoncepción oral de emergencia. Una mirada científica*. Lima: SPOG-UNFPA.

Real Academia Española

2009 *Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición*. Disponible en: [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=síndrome](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=síndrome) [último día de acceso: 4 de diciembre de 2009].

Ricoeur, Paul

1996 *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.

2000 *Tiempo y Narración (Tomo I)*. México D.F.: Siglo XXI, 2000.

Rossi, Bruno

2003 *Fundamentos de óptica*. Buenos Aires: Editorial Reverté.

RPP

2009 *Proyecto sobre eutanasia genera polémica en el Perú*. 14 de octubre de 2009. Disponible en: [http://www.rpp.com.pe/2009-10-14-proyecto-sobre-eutanasia-genera-polemica-en-el-peru-noticia\\_215507.html](http://www.rpp.com.pe/2009-10-14-proyecto-sobre-eutanasia-genera-polemica-en-el-peru-noticia_215507.html) [consulta: 4 de diciembre de 2009].

Rubio, Marcial

1992 *El ser humano como persona natural. Biblioteca para leer el Código Civil, Vol. XII*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Salas, Miriam

2005. "El miedo a la excomunión en la sociedad colonia. Huamanga en el siglo XVII". En: Rosas, Claudia (Editora). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, SIDEA. pp. 51-82.

Santillan-Doherty, Patricio

2006 "Ética y transplante de órganos". En: Pérez Tamayo, Ruy; Lisker, Rubén (Coordinadores). *La construcción de la bioética*. Volumen I. pp 85-118.

Sartori, Giovanni

1994 *La democracia después del comunismo*. Madrid: Alianza Editorial.

- Savigny, Friedrich Karl; Kantorowitz, Germán; y otros  
1949 *La ciencia del Derecho*. Buenos Aires: Losada.
- Simón Vázquez, Carlos  
2006 *Diccionario de Bioética*. España: Editorial Monte Carmelo.
- Soberón, Guillermo  
2008 “La bioética pregunta”. En: Gonzáles, Juliana (coordinadora). *Perspectivas de bioética*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. pp181-189.
- Souffez, Marie-France  
1987 “La persona”. En: *Antropológica*. Revista del Departamento de CCSS de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: Año V.
- Susnik, Bratislava  
1995 *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua. El hombre, persona y agente ergológico*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Schindler, David  
1999 “Carácter sagrado de la vida y cultura de muerte”. En: Mons Scola, Angelo (Coordinador). *¿Qué es la vida? La bioética al debate*. Madrid: Ediciones Encuentro, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile; Universidad San Pablo, Arequipa. pp. 275-288.
- Schipani, Sandro  
1995 *La persona en el sistema jurídico latinoamericano: contribuciones para la redacción de un Código civil tipo en materia de personas*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Szatmari, Peter  
2006 *Una mente diferente: comprender a los niños con autismo y síndrome de Asperger*. Barcelona: Paidós.
- Tapia, Ricardo; y otros  
2007 *La Construcción de la Bioética*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Tapia, Ricardo

- 2009 “La formación de la persona durante el desarrollo intrauterino, desde el punto de vista de la neurobiología”. En: *Conciencia*. Vol.XVII, N° 16. Abril 2009. México: Católicas por el derecho a decidir. pp. 23-25.

Távora, Luís; Verena, Sheilah; Dador, María

- 2007 *Apuntes para la acción : el derecho de las mujeres a un aborto legal*. Lima: PROMSEX.

Testart, Jacques

- 2002 *El racismo del gen: biología, medicina y bioética bajo la férula liberal*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

UNESCO

- 2005 *Guía N° 1. Creación de comités de bioética. Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia. División de ética de la ciencia y la tecnología*. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001393/139309s.pdf>. [consulta: 16 de noviembre de 2009].

United Nations

- 2009 *The Universal Declaration of Human Rights*. Disponible en: <http://www.un.org/es/documents/udhr/> [consulta: 4 de diciembre de 2009].

USAT

- 2009 *Misión*. Disponible en: <http://www.usat.edu.pe/usat/bioetica/mision> [consulta: 2 de diciembre de 2009].

Vaggione, Juan Marco

- 2005 “Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo”. En: Marta Vassallo (Comp.). *En nombre de la vida*. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir. pp.137-169.

Varsi Rospigliosi, Enrique

- 2000 “Bioética, genoma humano y Derechos Humanos: efectivizando la protección de la humanidad”. En: *Ius et Veritas*. Lima: Facultad de Derecho de la PUCP. Año 10, N°21. pp. 264-280.

Vázquez, Rodolfo

2007 “La cuestión del embrión y algunos problemas de la bioética”. En: Pérez Tamayo, Ruy; Lisker, Rubén (Coordinadores). *La construcción de la bioética*. Volumen I. pp. 25-42.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe

2007 *Documento de Aparecida*. Disponible en: <http://www.msclperu.org/teologia/america/aparecida/1aparecIndex.htm> [consulta: 5 de diciembre de 2009].

Verges, Salvador

1980 *Dios y el Hombre. La creación*. Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos.

Vélez Correa, Luis

1987 *Ética médica. Interrogantes acerca de la medicina, la vida y la muerte*. Medellín: Corporación para investigaciones biológicas.

Vico, José

1991 *El comienzo de la vida humana: bioética teológica*. Santiago de Chile: Paulinas.

Vial del Río, Víctor; Puelma, Lyon

1985 *Derecho Civil. Teoría general de los actos jurídicos y de las personas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica del Chile.

Videla, Mirta

1999 *Los Derechos Humanos en la Bioética. Nacer, vivir, enfermar y morir*. Buenos Aires: Ad-Hoc.

Vidal, Marciano

1985 *Moral de las personas. Moral de las actitudes (2do tomo). Bioética, ética sexual y ética de la convivencia*. Madrid: PS Editorial.

Viesca Treviño, Carlos

2000 Bioética. Concepto y métodos. En: Gonzáles, Juliana (coordinadora). *Perspectivas de bioética*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. pp.53-89.

Vergara, Hernán

1995 *Soberanía de la fe*. Bogotá: S.N.

Von Hildebrand, Diedrich

1969 *La Encíclica Humanae Vitae. Signo de contradicción*. Madrid: Fax.

Wojtyła, Karol

1982 *Persona y acción*. Madrid: La Editorial Católica.

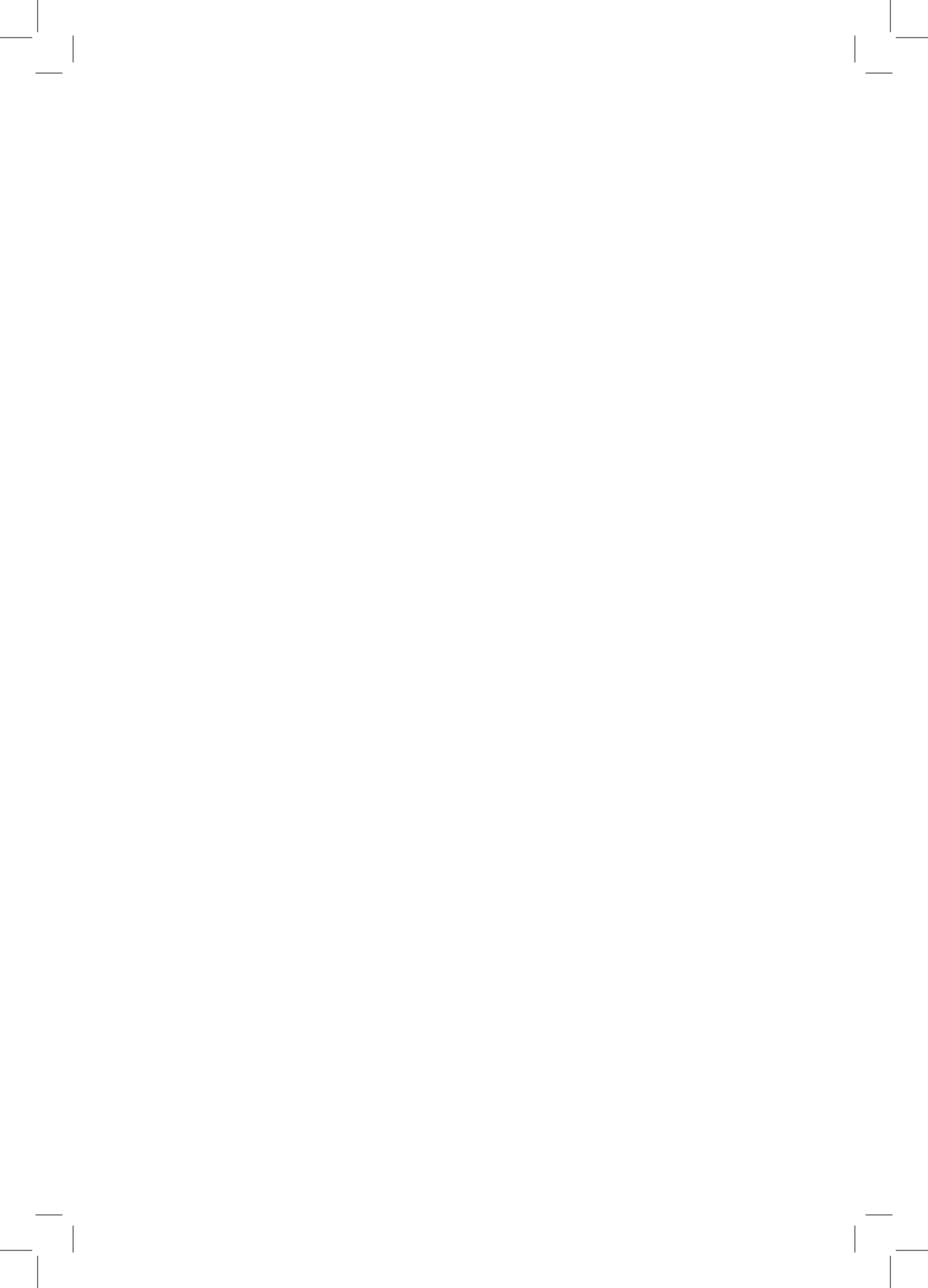
Zapata Paulini, Jorge

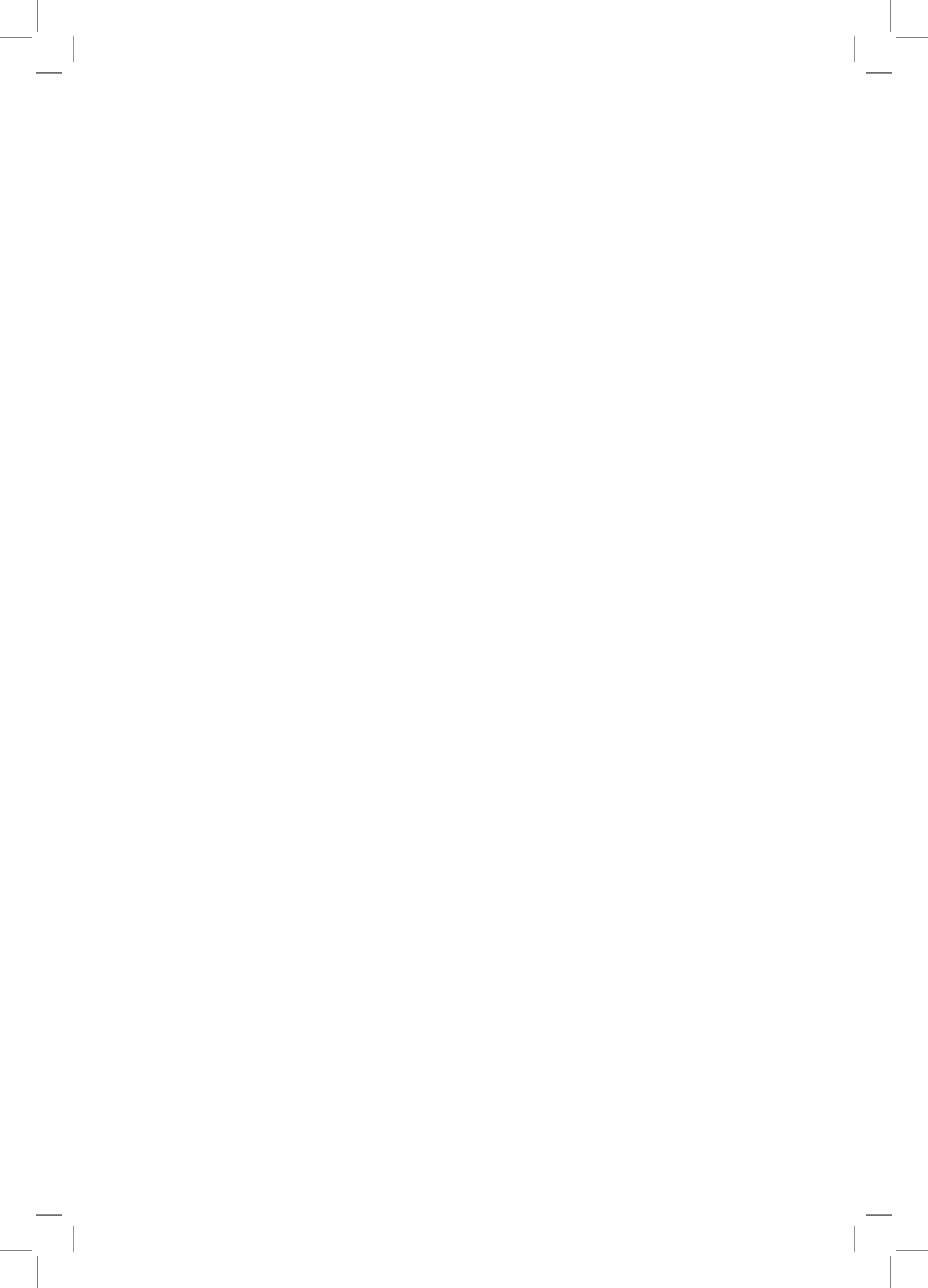
2002 “El inicio de la vida en el ser humano”. En: *UNIFE: Bioética y biojurídica. La unidad de la vida*. Lima: Ediciones Jurídicas UNIFÉ. pp. 81-96.



*Microscopio. De la bioética a la biopolítica*  
de Jaris Mujica se terminó de imprimir en  
diciembre de 2009 en erre&erre artes gráficas  
Lima, Perú.





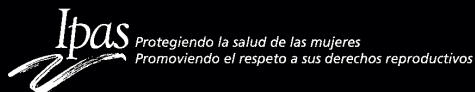




La *vida*, como la conocemos, es un concepto de creación reciente. Hoy es uno de los dispositivos políticos más importantes y el elemento central de los Derechos Humanos. Pero como la *vida* no ha sido siempre la misma, este libro estudia la historia de su formación, una vida que se ha biologizado y que se ha construido para ser tutelada y regulada por los mecanismos que controlan al cuerpo que la porta. Ahí se pone en cuestión la función del Microscopio, un instrumento que lejos de revelar la verdad en la profundidad subatómica sobre la vida, “transporta nuestros prejuicios a nivel molecular”. En *Microscopio* se estudia los campos de poder que se disputan el control sobre la producción y reproducción de la vida (la ciencia, el Estado, la Iglesia) y los intereses que estos campos implican. Se muestra con maestría e inteligencia uno de los nudos de los Derechos y los mecanismos biopolíticos que “parasitan” el cuerpo del sujeto contemporáneo.

**PROMSEX**

Centro de Promoción y Defensa de los  
Derechos Sexuales y Reproductivos



 **Planned Parenthood®**  
Federation of America, Inc. INTERNATIONAL

people  
unlimited  
**HIVOS**

ISBN: 978-612-45154-4-6



9 786124 515446