



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



Biopolítica y aborto: una aproximación desde el pensamiento de Giorgio Agamben

ENSAYO

Que para obtener el título de
LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

PRESENTA

Miguel Agustín López Moreno

DIRECTOR

Dr. Guillermo Damián Pereyra Tissera

México, D.F. 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

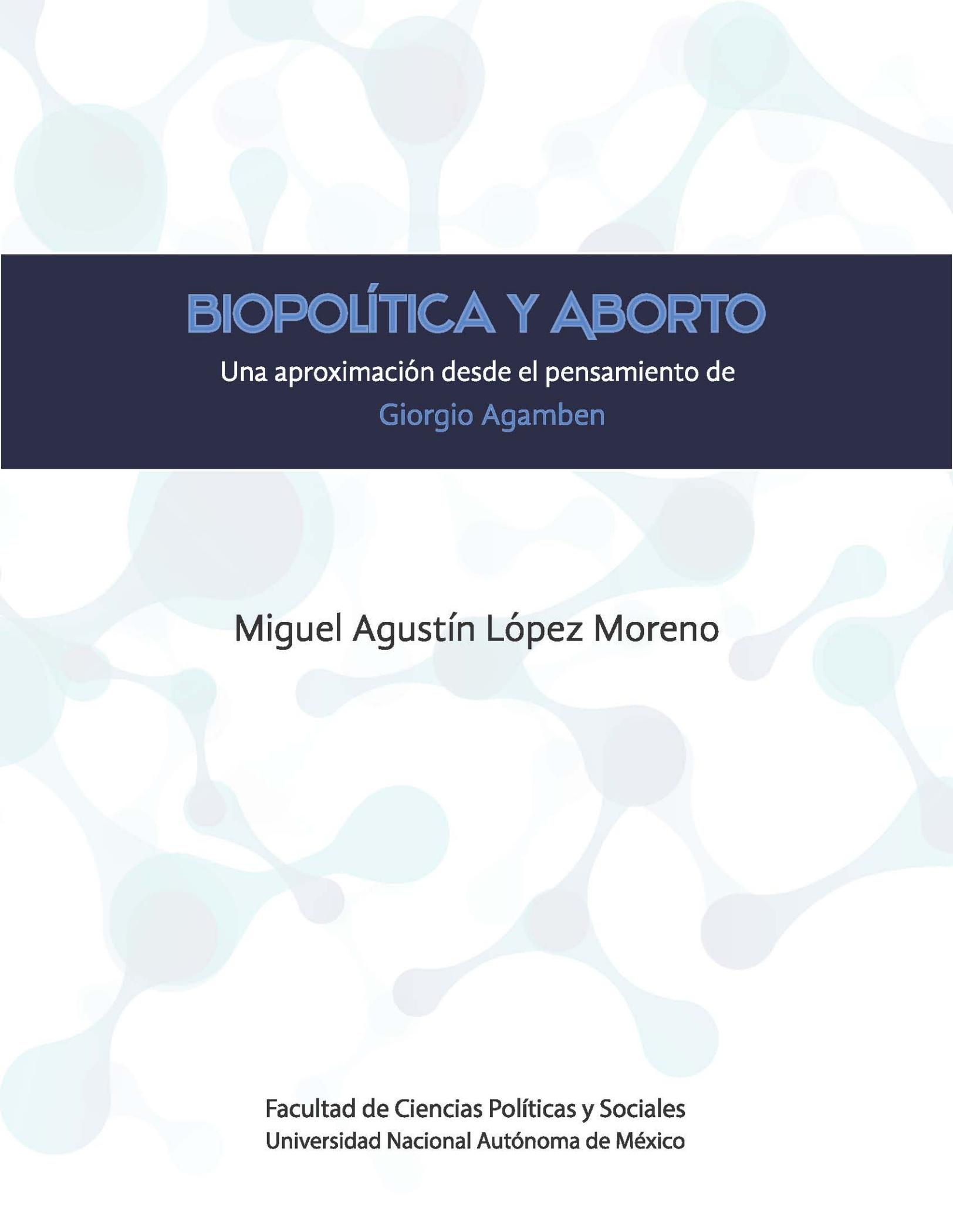


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



BIOPOLÍTICA Y ABORTO

Una aproximación desde el pensamiento de
Giorgio Agamben

Miguel Agustín López Moreno

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

Contenidos

<i>Introducción. Vida: la brecha de lo político</i>	3
<i>Capítulo 1. Biopolítica: una nueva mirada de lo político</i>	8
Reflexiones previas	8
Antecedentes del pensamiento biopolítico	10
Actualidad de la biopolítica y los debates sobre la vida: Giorgio Agamben.....	15
Umbral.....	33
<i>Capítulo 2. Arqueología del aborto</i>	35
Historia del aborto	38
El saber	41
Los saberes del aborto	49
Umbral.....	56
<i>Capítulo 3. Agamben y el aborto: ¿una conexión obligada?</i>	58
Umbral.....	76
<i>Conclusiones</i>	82
<i>Bibliografía</i>	87

A mamá y papá.

Por quienes la vida que tengo, la tengo feliz.

A Andy.

Con quien juego a la rayuela diariamente.

A Ale y Nacho.

Por darme el carácter necesario para este trayecto.

Agradecimientos

A Guille, quien permanece en mi vida como soporte y enlace con el pensamiento, espacio al que le niego abandono y al que todavía le profeso una admiración infantil.

A Aldo, Bernardo, Fer, José Carlos, Luis, José Manuel, Leonardo, Mariano, Ricardo y Santiago, la órbita que me conecta a un mundo que vale la pena habitar.

A quienes en Cauce Ciudadano me han enriquecido con su experiencia, apoyo y cariño.

A mi familia y a sus nombres, quienes signan en mi historia un presente en el que estar significa ser.

Introducción

Vida: la brecha de lo político

La narrativa sobre los grandes fundamentos parecía haber llegado a su fin en una era que había irrumpido con excesiva vanidad; el inicio del siglo XXI contemplado históricamente después de la caída del bloque socialista parecía hacer emerger marcos cognitivos capaces de establecer lógicas lo suficientemente racionales y medidas para explicar, interpretar y poner en marcha al mundo. Los idearios de la democracia, del liberalismo y de sus derivaciones económicas, filosóficas, políticas y sociales, constituyeron cánones que enunciaron utopías discursivas en torno a las victorias del concepto de libertad entendido por Occidente. La institucionalidad, el consenso y el diálogo, planteaban un sendero donde poder y política no serían cuerpos encabezados por la materialidad o el fetiche y donde los laberintos ya no serían más que párrafos diáfanos en los libros de historia. Los hilos de la modernidad se mostraban como elementos capaces de dislocar la penumbra.

Los énfasis que exacerbaban el papel del nuevo orden democrático se fueron quebrantando conforme los modelos imperantes sufrían los embates y las fracturas provenientes de un mundo aferrado a no ser aplastado por el olvido. Las dilataciones de las 'grandes potencias' han desorbitado gran parte de las promesas establecidas tan sólo dos décadas atrás; el conservadurismo ideológico, las rupturas y laceraciones causadas por una economía capturada por la especulación, así como la turbulencia de las identidades humanas y una política aferrada a que se le enuncie, han significado la apertura de nuevas estelas históricas y de nuevos rompimientos con la inmanencia.

El fundamento que parecía haberse ocultado en forma de epigrama, reaparecía con más fuerza conforme sus propias dudas lo atiborraban; la democracia liberal, o la democracia como régimen, paradigma único de las formas de quehacer político, discurso convertido en dogma y epifanía semanal en los tabernáculos gubernamentales, comenzó a atestiguar por sí misma sus propias inconsistencias. La festividad se derrumbó; tanto orgánicos en universidades, oficinas de consultoría y de análisis político en medios de comunicación, así como parte importante de la llamada clase política, contemplaron fieles a su ingenuidad que la tesis del exegeta de Hegel y de Kojève, Francis Fukuyama, no era ni sería posible nunca en un mundo donde la totalidad no es más que una vacuidad incapaz de ser llenada, mucho menos si el intento de hacerlo se sostiene en una simpleza determinativa como lo fue la promulgada por el estadounidense.

La posmodernidad que Gianni Vattimo adjudicó en gran medida a la multiplicidad telemática y comunicativa del nuevo siglo,¹ no sólo significó para la humanidad el rompimiento unitario de su perspectiva histórica, simbolizó también la oscilación constante entre su pertenencia identitaria y su extrañamiento existencial. En este contexto de profundos surcos, la democracia liberal adelantó un pronóstico de duda sobre su alcance, que si bien siempre se dibujó en la periferia donde pensadores críticos se mantenían cautos, jamás pudo establecer los tiempos específicos para que se le considerara relevante en los lugares donde se celebraba el triunfo.

Aquella condensación de un discurso infinito que Paul Ricoeur definió como símbolo, y que la democracia liberal logró constituir, en instantes recientes ha logrado desacralizarse del significante del cual se apropió en su momento; aquel fanatismo que se erigió en torno suyo, ha encontrado ciertos matices que han buscado resignificarla no como régimen sino como forma de vida política, como potenciación de la igualdad sin fin, como sistema de vida en común. Sin embargo, hoy, es todavía poseedora de la feligresía suficiente como para sostenerse dominante en su faceta puramente gubernamental.

Las coyunturas son elementos fundamentales para explicar los rubores de la historia; ya Marx las insinuaba como complementos imprescindibles e inherentes a aquellos protagonistas que lucubran de invención los procesos. Las insinuaciones mesiánicas que se le atribuyen al régimen democrático son desproporcionadas si no atendemos con frialdad los factores y las contingencias que éste debe poseer para dar viraje a las rupturas culturales que se le presentan de frente.

El ascenso de la política liberal a la palestra de la reflexión intelectual trajo consigo cierta miopía respecto a circunstancias que venían desatándose desde mucho tiempo atrás; la supuesta secularización de la política no terminó por ser cierta cuando se miró con mucho mayor ahínco la tradición teológica que la precedía; por ello, resulta necesario matizar y diagnosticar los saldos que ha traído consigo que la política sea traducida y codificada de manera unilateral, dejando de lado reflexiones pertinentes para el pensar del presente.

¹ Gianni Vattimo, "Posmoderno: ¿una sociedad transparente?", en: Benjamin Ardití (comp.), *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 2000, pág. 18.

Es bajo este contexto que nació el interés por este ensayo, que tiene por móvil circundar perspectivas como la biopolítica y problemáticas como el aborto, pues creemos que tópicos de esta índole pueden resultar catalizadores que motiven a la reflexión política a circular por otros perímetros que los trazados por la visión del ‘fin de la historia’, el normativismo, la condena moralizante y el triunfo supuestamente inexorable de las tecnologías de poder de la democracia liberal.

La tematización de la vida, presente más que nunca en el entorno político de la modernidad, sigue siendo vista mayoritariamente como un lugar que compete más bien a campos del saber como la medicina, la biología o la química; el avance tecnológico y la avasallante especialización de estas ciencias dibujan un escenario donde la humanidad es protagonista (cada vez más) de una inmersión obsesiva por el cuidado de la vida. Somos testigos de una época arrojada a modificar y manipular sus fronteras, poniendo con ello, horizontes mucho más lejanos a los que en el pasado parecían fijar los límites de la vida y la muerte, de lo humano y de lo animal, de lo público y lo privado.

Paradójicamente con los avances también han advenido problemas y aporías que según el discurso científico estaban superadas; debates en torno a temas como el aborto, la eutanasia, el comatoso, el trasplante de órganos, la genética, la eugenesia y todas las dimensiones que alrededor de ellos confluyen no son sino síntomas de un presente que encuentra más que espacios con solduras definitivas, caminos de fracturas interminables.

Situaciones que antes parecían irrefutables como definir la vida, hoy pueden traer consigo más complicaciones de las que podrían pensarse. Basta que demos un recorrido breve por fuentes como diccionarios y enciclopedias para encontrarnos que un término como éste refiere a conceptos distintos entre sí como estado, duración, condición, fuerza o relación. Incluso las discusiones respecto a las definiciones de vida y muerte, pese a lo que se podría pensar de inicio, son lugares denostados para algunos protagonistas de áreas como la biología,² circunstancia que proyecta que los dominios donde esta categoría se disputa, se encuentran en lugares menos comunes de los que creemos.

² Giorgio Agamben recupera la frase del científico británico Peter Medawar, para quien las discusiones sobre la vida y la muerte son “(...) índice de una conversación de bajo nivel”, en: Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, pág. 208.

Uno de esos dominios es la política, terreno donde la vida ha sido relegada a ser vista como uno más entre los temas que el poder administra y atiende, pese a ello, permanentemente se muestra como un espectro que ronda su núcleo. La biopolítica, ofrece enormes posibilidades de abordaje respecto a las relaciones entre dos términos tan complejos por sí solos como lo son vida y política; desde sus primeros trazos, este enfoque ha aportado elementos para afrontar con ópticas distintas los acontecimientos políticos de la modernidad.

La vida, y su contraparte constitutiva la muerte, para autores como Michael Foucault han estado presentes en la discusión y en la lógica política desde finales del siglo XVII;³ sin embargo no es sino a partir de los albores y mitades del siglo XX donde estas categorías adquieren una dimensión política nunca vista. Tiempo donde temas tan paradigmáticos como la *Solución final* nazi, el genocidio armenio o el genocidio de Ruanda empiezan a desenvolver con mayor claridad lógicas que han terminado por invertir el desenvolvimiento clásico de categorías centrales para la política como lo son soberanía y poder.

Los rastros originarios de la biopolítica no pueden localizarse en la obra de un único pensador; sin embargo, casi toda la literatura al respecto coincide en que fue Michael Foucault quien más vigor le otorgó a las discusiones que la configuraron como perspectiva de pensamiento. Si bien fue quien inició de manera clara este camino,⁴ autores después de él avizoraron sus intuiciones, las complementaron o las pusieron en disputa. Sea cual sea el origen del entramado entre conceptos como vida y política, la realidad es que la latencia de ambos a través de la historia es recurrente y fundamental.

Territorio que problematiza gran variedad de lugares, la biopolítica pone central atención a la vida y a la muerte como elementos que dotan de lógica a lo político, circunstancia que la engarza con suma intensidad a las discusiones y debates respecto al aborto. La actualidad de la biopolítica emerge efervescencias que atraviesan diversos ámbitos y cuyo centro alberga problemáticas que siguen siendo reflexionadas con decidido interés; por ello, creemos que los principales elementos conceptuales de este

³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol.1. La voluntad de saber* (tercera edición revisada), México, Siglo XXI, 1976, pág. 130.

⁴ Roberto Esposito en su libro *Bíos: biopolítica y filosofía* traza una genealogía del pensamiento biopolítico que puede localizarse antes de los estudios de Foucault; sin embargo para los fines de este ensayo hemos decidido tomar como punto de partida el pensamiento del filósofo francés.

trabajo —tanto la biopolítica como el aborto— muestran claros espacios de discusión, interpretación y desarrollo.

Puntos de encuentro y de explicación respecto a las formas en las que vida y política se articulan hay varios, dado el atractivo que la biopolítica despierta; sin embargo, para nosotros, será Giorgio Agamben el protagonista de este ensayo.

Lo anterior implica tomar en cuenta que la biopolítica como instrumento es capaz de brindarnos elementos teóricos para interpretar al aborto, tema de fuerte vínculo con ésta, que consideramos tiene una vitalidad y vigencia pertinente; el cual, a su vez, posibilita la introducción de preguntas relevantes para el problema ontológico de la biopolítica como objeto de estudio.

El principal objetivo del ensayo es mostrar que a través del abordaje biopolítico de Giorgio Agamben se puede complejizar la interpretación del aborto. Por su parte, la problematización del aborto ayuda a complejizar la ontología biopolítica, es decir, a lidiar de mejor forma con las zonas grises y los meandros que en ella habitan. La importancia de este trabajo radica en que el acercamiento al debate en torno al aborto y a las implicaciones que un tema como éste puede tener, provenga desde las ópticas de la teoría política.

Que el aborto sea un tema dominado por discusiones alternas al espacio político, vuelve pertinente la atención y el énfasis que se pone en éste; además de que consideramos que no hay nada más vigorizante para la discusión sobre lo político en tiempos contemporáneos que la puesta en tensión de dos de los términos originarios de nuestra construcción histórica.

Capítulo I

Biopolítica: una nueva mirada de lo político

Reflexiones previas

Como vimos en la introducción, la biopolítica a partir de la brecha abierta por Foucault, comienza a adquirir y reforzar su propio nombre, muestra un gran magnetismo entre los científicos sociales e intenta constituirse como un campo de conocimiento relevante al que comienzan a contribuir diversos autores, ya sea con su seguimiento o con su puesta en disputa.

“Concepto escurridizo, esquivo, sin límites prefijados”,⁵ la biopolítica protagoniza una irreductibilidad y tensión interna que la coloca en el centro de las reflexiones sobre el presente. Por su pertinencia y actualidad la biopolítica significa también un punto riesgoso dentro de la tarea del pensamiento, pues las tentaciones respecto a su entendimiento pueden siempre derivar en abscesos epistémicos más que en oportunidades interpretativas.

Por ello, la biopolítica supone también un problema ontológico y epistemológico.⁶ El primer caso se da cuando se busca encarecidamente algo como la ‘especificidad’ o el ‘núcleo’ biopolítico; el segundo se ejemplifica con las tentaciones que pretenden hacer de la biopolítica el marco interpretativo y totalizante desde el cual todo fenómeno de la modernidad puede ser absorbido. Creemos entonces, para matizar estos extremos, que “nada le es ajeno a la biopolítica”⁷ pero tampoco nada le es exclusivo.

Ignacio Mendiola lo expresa de la siguiente manera:

⁵ Ignacio Mendiola, “La biopolítica como pensar fronterizo”, en: Ignacio Mendiola (Ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, pág. 7.

⁶ *Ibid.*, pág. 9.

⁷ *Ibid.*, pág. 10.

“Hay un riesgo indudable en el intento de convertir a la biopolítica en el eje central de una omniabarcante narrativa que (nos) dice el sentido de lo que (nos) acontece pero hay, asimismo, un riesgo insoslayable en la tarea por delimitar algo específicamente propio de la biopolítica”.⁸

Lo anterior supone un recato que evite se vuelque nuestra animosidad respecto a la biopolítica con excesos innecesarios y positivistas, no caer ni en los caminos del ensanchamiento ni tampoco en los del reduccionismo, pues en ambos se diluye la potencia del concepto.⁹ Es por ello que nos dice el autor, sirve a nuestra tarea entender a la biopolítica como un pensar fronterizo, capaz de atravesar la multiplicidad social y de precipitarse sobre ella, creando así un “entramado relacional”¹⁰ que nos permite mirar “un vivir siempre atravesado por las relaciones de poder”.¹¹

Transitar entre totalidad y particularismo es lo que la propuesta de Mendiola nos invita a realizar. Mirar en el rostro de la biopolítica una narrativa que puede ser enunciada desde distintas voces y desde distintos rastros.

Para autores como Marina Martínez,¹² en el territorio donde se inscribe la biopolítica ya no existe un poder centralizado como lo pudo haber en la lógica clásica de la soberanía. Por otro lado los ordenamientos jurídicos parecen volverse insuficientes ante temas como los que llevan implicados categorías como vida o muerte, pues como dice Roberto Esposito, pese a que “el proceso de normativización abarca espacios cada vez más amplios”, el “lenguaje jurídico en cuanto tal se revela incapaz de sacar a la luz la lógica profunda de esta transformación”,¹³ una transformación en la que muchos coinciden, está en juego el curso de nuestro entendimiento del presente.

Para Esposito lo anterior no quiere decir que categorías como soberanía, derecho o democracia ya no organicen los discursos políticos predominantes; más bien, hace énfasis en la incapacidad que éstas tienen para la interpretación de las realidades a la cuales atiende nuestro tiempo.

⁸ *Ibid.*, pág. 8.

⁹ *Ibid.*, pág. 9.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 7.

¹¹ *Ibid.*, pág. 10.

¹² Marina Martínez Mateo, “Contradicciones neoliberales y la biopolítica del aborto en Chile” (ensayo inédito), Chile, Universidad Diego Portales/Instituto de Humanidades, 2010, pág. 5.

¹³ Roberto Esposito, *Bíos: biopolítica y filosofía*, Argentina, Amorrortu Editores, 2007, pág. 23.

Tanto para él como para otros autores, la biopolítica aún se encuentra dentro de un proceso de constante reforzamiento ontológico, donde su estudio sigue todavía en tensión interna, que la colocan, no sólo como instrumento interpretativo sino también como objeto sujeto a la interpretación. Es en esta circunstancia donde apoyamos una de las intenciones y objetivos de este ensayo, que es el de aportar a la comprensión de un enfoque cuyos alcances todavía se están constituyendo y donde el aborto puede otorgarle problemáticas nuevas que pensar.

Antecedentes del pensamiento biopolítico

La biopolítica es una estrategia relativamente nueva dentro de los estudios de la teoría política. Si bien el abordaje a este territorio comienza a ser esbozado por el trabajo de Hannah Arendt en *La condición humana* o el de Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, es para muchos con Michael Foucault donde se inaugura formalmente como una perspectiva para abordar lo político. El filósofo francés fue precursor de los análisis encaminados a estudiar la lógica del poder que se inserta en el centro de la vida; Foucault (citado por Agamben en la introducción a su *Homo sacer*), menciona en *La voluntad de saber* que: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesto en entredicho su vida de ser viviente”.¹⁴

Esta afirmación resulta de suma importancia si atendemos que el elemento al que pone en disputa constantemente Foucault es el poder, categoría central del pensamiento político, al que se le organiza bajo discursos muchas veces distintos a los que la biopolítica inaugura con sus reflexiones. Sin embargo para llegar a este momento valdría la pena mostrar el pensamiento de autores que significaron un antecedente importante para lo que el francés inauguraría con novedosa fuerza.

Walter Benjamin

Walter Benjamin, al que durante mucho tiempo y todavía se le sigue considerando como un pensador oscurantista, es un personaje complejo y multifacético, la mayor parte de sus aportes se agrupan en lo que para muchos forma parte de la teoría crítica. Este

¹⁴ Agamben, *op. cit.*, pág. 11.

pensador, que analizaremos exclusivamente a partir del célebre ensayo *Para una crítica de la violencia*, nos acerca ciertos aspectos que podrían ser identificados como antecedentes del pensamiento biopolítico.

Su texto, que como primera finalidad tiene trazar una línea capaz de conducir la violencia a una liberación del nexo que la relaciona con el derecho, nos proporciona también un elemento novedoso al introducir el carácter originario que vincula la política con la vida. Partiendo de una filosofía de la historia, Benjamin marca que la violencia ha sido encerrada dentro de una dialéctica entre violencia que funda, reconocida como fuerza, y, violencia que conserva, reconocida como poder. Este encierro, que para el autor no es más que un producto de la lógica occidental del mito, ha derivado en la catástrofe de un tiempo histórico al que se ha querido presentar como un continuo y en donde la vida ha quedado atrapada sin posibilidad de salida clara.

Frente a tal escenario es que Benjamin pregunta si es posible encontrar una violencia capaz de romper su relación con el derecho; su respuesta, afirmativa, nos lleva al encuentro con una tercera figura a la que denomina 'violencia divina' o 'pura', y que tiene implicaciones esotéricas interpretadas de maneras tan diversas que el mismo Derrida le atribuyó una estrecha relación con la *Solución final* nazi. La función que el autor le otorga a esta violencia va ligada estrechamente con la idea mesiánica que lo acompañó durante gran parte de su obra; para Benjamin, la figura de la violencia divina viene a romper el nexo con el derecho, situación que llevaría no a fundar un derecho nuevo, sino a revocarlo y con ello, a fundar un 'nuevo tiempo histórico'; pues mientras la violencia mítica sólo administra o domina con la exigencia de derramar sangre y con el poder de vida y muerte inscrito en ella, la violencia divina gobierna sin los medios de relación instrumental.

Lo anterior es importante si atendemos que para Benjamin la violencia mítica, traducida como derecho, no hace dentro de su lógica más que trazar fronteras bajo las que se establece qué vida merece y qué vida no merece vivir, es por eso que se habla de una exigencia de sangre. La violencia mítica es una violencia sangrienta, que infiere culpa.

Benjamin menciona que la sangre es el símbolo de la nuda vida:

“(…) con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta”.¹⁵

Como puede leerse la nuda vida, categoría agambeniana a la que acudiremos más adelante, ya se asoma en la voz de Benjamin, cuyo pensamiento, si bien sigue siendo hasta la fecha motivo de variadas interpretaciones, motivó a través de su mirada crítica hacia el Derecho y la violencia que éste siempre ejerce sobre la vida a autores como Agamben a avizorar el carácter biopolítico del poder soberano.

Hannah Arendt

Otro de los autores que incitan en sus estudios el asomo de la lógica biopolítica en la modernidad es Hannah Arendt, quien pese a no mencionar nunca de manera explícita conceptos como los que usarán más adelante Foucault, y que incluso, para autores como Juan José Fuentes ha sido una autora forzada a ciertas lecturas biopolíticas logra esbozar de cierta forma los primeros acercamientos a este enfoque de interpretación.

En la obra de Arendt a partir de un estudio sobre la colonización del mundo de lo público por parte del mundo de las necesidades, queda encaminada de cierto modo una de las primeras inserciones del pensamiento biopolítico. La acción como sustrato primigenio de la política, termina diluyéndose cuando la necesidad, el mundo de la labor y el trabajo, en los cuales queda inscrita la vida no cualificada, se añade al mundo público, aquel que para la alemana es el espacio específico de la política.

Si bien esta división del mundo está arraigada a la tradición griega, desarrollada por Aristóteles, es vislumbrada por la autora como un espacio que diluye los límites entre lo que se consideraba político y lo que no. Además, todavía hoy podemos hablar de que gran parte del discurso político occidental se organiza en torno a preceptos fundacionales griegos; a los que si bien Arendt rescata por su carácter agonístico, alude y reconoce la tergiversación y dilución que de ellos ha hecho el presente.

¹⁵ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Argentina, Ediciones el Aleph, pág. 44.

En Arendt la conclusión parece simple: el mundo de lo político está cada vez más interesado por los temas relacionados con la administración y manutención de la vida y sus necesidades; lo social coloniza lo político y lo privado engulle con voracidad a lo público. La alemana, pese a nunca insertar el concepto de biopolítica, abona a un territorio del cual Foucault habrá de apropiarse y que más tarde terminaría por configurar la base de la que parten la mayor parte de los estudios biopolíticos de la actualidad.

Foucault y la inauguración biopolítica

Hablemos entonces con mayor ahínco de Foucault, autor en torno al cual se han agrupado la mayor parte de los pensadores biopolíticos de la actualidad, ya sea buscando un distanciamiento respecto a lo que sus estudios retrataron, para continuar y hacer más precisas sus aproximaciones o para incorporar elementos y campos de conocimiento que éste ya no logró advertir.

Foucault, que propone abandonar el modelo jurídico que ha sido dominante para pensar la soberanía,¹⁶ desarrolla con agudeza el proceso bajo el cual se fue integrando la vida en el corazón de la lógica política. Si bien veremos más adelante que la vida para autores como Giorgio Agamben ya está ligada a ella de manera intrínseca, Foucault la coloca como algo que se va relacionando con ésta y para ello elabora una genealogía de las transformaciones que el poder ha sufrido a partir del ocaso del siglo XVII.

La producción y la administración de la vida con la fuerza con la cual hoy podemos encontrarla en el discurso y la acción política, no ha sido un fenómeno del todo presente en la historia de la humanidad. Foucault habla de dos grandes divisiones dentro de la lógica que él llamó de inicio 'biopolítica' y a la cual más tarde se refirió en términos instrumentales como 'biopoder'.

La primera centró su mirada en los dispositivos de control individual; entiéndase por estos, aquellos que se encaminan a la disciplina personal del cuerpo, a su sexualidad,

¹⁶ Héctor Moreno Bayón, *La biopolítica y el bachillerato del Gobierno del Distrito Federal* (Tesis inédita de Licenciatura), México, UNAM/FFYL, 2011, pág. 7.

subjetivación y a su integración en “sistemas de control eficaces y económicos”¹⁷ y a los que el francés ubicó dentro del concepto de ‘anatomopolítica’.¹⁸ Del otro lado se encuentra una lógica de control grupal, donde objetivaciones de conceptos como población empezaron a emerger con suma intensidad; es entonces que comienza a hablarse de la natalidad, la mortalidad, los niveles de salud, la duración de la vida y el uso de la demografía o la estadística adquieren cada vez mayor importancia.

Foucault antes que nada interesado en las transformaciones y las tecnologías del poder, y que ve a éste más que como producto derivado de un proceso unitario, como un conjunto de relaciones de fuerzas contingentes y cambiantes, expone la transformación de la denominada *patria potestas*, aquel poder ejercido por el padre sobre el hijo (varón) en la Antigua Roma, poder que se constituye como modelo del poder soberano. Lo que caracterizaba a la *patria potestas* era la posibilidad de “disponer de la vida de los hijos”,¹⁹ lo que Foucault traduce como un poder dar vida y muerte; sin embargo este poder se presentaba únicamente en momentos de excepcionalidad, cuando la vida del soberano como sujeto o como cuerpo político estaba en una situación de peligro.

Es a través de la *patria potestas* en la fórmula *vitae necisque potestas* que encontramos por primera vez “la expresión «derecho de vida y muerte»”,²⁰ vida que además por primera vez toma un sentido jurídico,²¹ pues antes de este momento el término no figuraba en el derecho romano. Es entonces que a partir de ahí “(...) la vida aparece (...) sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte”.²²

Foucault señala que la modernidad ya no presenta un poder absoluto como en algún momento pudo haberse presentado. Para el francés la ‘nueva figura jurídica’ que es el soberano tiene un poder disimétrico, ya que en realidad para lo que está posibilitado es para hacer morir o dejar vivir²³ más que un hacer vivir como potencia o fuerza creadora, es decir en realidad su poder está relacionado directamente con la muerte. Sostiene Foucault que este poder está ligado al derecho de apropiación prevaleciente en la época retratada, misma donde el soberano se apropiaba de la vida.

¹⁷ Foucault, *op. cit.*, pág. 129.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 129.

¹⁹ Moreno Bayón, *op. cit.*, pág. 11.

²⁰ Agamben, *op. cit.*, pág. 113.

²¹ Es importante mencionar que a través del latín *vita* se reunió en un término único *zoé* y *bíos*.

²² Agamben, *op. cit.*, pág. 114.

²³ Foucault, *op. cit.*, pág. 126.

Lo anterior marca para el autor la principal diferencia entre el absolutismo y la política moderna, que paulatinamente ha adquirido aquello que el poder soberano posterior al absolutismo no tenía: el poder de hacer vivir.

Foucault falleció a mediados de la década de los años ochenta y vio truncados sus estudios sobre el poder y sobre los espacios de la modernidad en la cual este poder se hacía presente con fuerza perturbadora, Giorgio Agamben, filósofo protagonista de este ensayo, es uno de los personajes que más ha trabajado sobre la línea inaugurada por Foucault.

Actualidad de la biopolítica y los debates sobre la vida: Giorgio Agamben

A partir de todo lo anterior podemos decir que la biopolítica estudia y reflexiona, la inserción de la vida humana en el centro del pensamiento, ejercicio y concepción política del poder; aborda las realidades que la han cualificado y que, para muchos, la han introducido como núcleo de la especificidad y lógica de la política. Se podría definir a la biopolítica como un enfoque “que estudia la inclusión, acentuada en la modernidad, de la vida en los mecanismos del poder estatal”.²⁴

Pese a ser una perspectiva relativamente nueva en sus acercamientos y exploraciones, tiene algunas décadas desarrollando aportaciones interesantes para la reflexión política. Giorgio Agamben es uno de esos autores que han abonado enormemente al pensamiento biopolítico. El filósofo, quien dirige su pensamiento dentro del método arqueológico, toma de esta disciplina aquellos elementos capaces de explicar nuestro momento histórico a partir de figuras paradigmáticas.

Pese a que su obra atraviesa distintos campos (estética, antropología, ontología, economía, derecho, etcétera), el impacto de mayor ‘potencia heurística’²⁵ en su trabajo, es en el ámbito de la filosofía política.

²⁴ Guillermo Pereyra, “Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 212, vol. LVI, México, UNAM/FCPYS, mayo-agosto, 2011, pág. 35.

²⁵ Alfonso Galindo Hervás, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, pág. 16.

La línea filosófico-política del pensamiento de Agamben está centrada en retratar de manera histórico-conceptual al poder político occidental,²⁶ que de cierto modo resulta una continuación del trabajo arqueológico que llevó a cabo Foucault. Si bien dentro del territorio político de la obra de Agamben son varios los tramos diseccionados, uno de principal importancia es el problema de la soberanía, a la cual le da un tratamiento, que podríamos decir se da a partir de un momento genealógico, un crítico y uno más emancipatorio.

Agamben es un crítico de la soberanía y de su forma privilegiada: el Estado,²⁷ es por ello que su principal interés está en develar lo que ha traído consigo esta ficción y los rostros que adquiere para mostrarse, uno de ellos, la democracia. Su obra puede ser ubicada dentro de la línea de pensamiento comunitarista,²⁸ visión contrapuesta a las reflexiones que priman la legitimidad, necesidad y pertinencia de la soberanía; reflexiones, cuyo fundamento “teológico y decisionista”,²⁹ plantean “la necesidad de un poder estatal con capacidad de traducir o concretar un mito (una idea de nación) en un orden jurídico y político, constituyéndose de este modo en representante de una realidad trascendente, la unidad nacional”.³⁰

En consecuencia con lo anterior uno de los intereses más perseguidos por Agamben se focaliza en develar lo que para él esconde la máscara de la democracia, originalmente enmarcada como forma de gobierno y que en realidad puede ser comprendida también de otras formas, ya sea como ideología o como polo cercano a tocarse incluso con aquello que parecería impensable como el totalitarismo.

Es por lo anterior que Hervás nos dice que las figuras utilizadas por Agamben en su reflexión política pueden ser ubicadas dentro de dos campos: el de la soberanía y el de lo mesiánico. En el primero es posible visualizar los momentos genealógicos y críticos de su obra, en el segundo, toma trayecto la propuesta emancipatoria del autor. Este ensayo pondrá su lente de interés en el primero.

²⁶ Alfonso Galindo Hervás, “La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben”, en: *Revista de Estudios Sociales*, núm. 35, Bogotá, Universidad de los Andes, abril 2010, pág. 67.

²⁷ Hervás, *Política, op.cit.*, pág. 17.

²⁸ Comunitarismo no en el sentido de la vertiente anglosajona de McIntyre, Sandel o Walzer sino de aquella que se considera inaugurada por Jean-Luc Nancy y secundada por autores como Maurice Blanchot, Roberto Esposito, Federico Ferrari y el mismo Agamben.

²⁹ Hervás, *Política, op. cit.*, pág. 19.

³⁰ *Ibid.*, pág. 19.

Que Hervás llame 'figuras de la soberanía' a una parte importante de los elementos que constituyen la obra de Agamben no es gratuito, pues pese al ruido aturdidor que vocifera que el debilitamiento estatal es un síntoma exclusivo de la presencia creciente de la esfera económica y su acéfalo derivado financiero, elementos como los que Agamben nos acerca, permite que pensemos que este diagnóstico tiene mucho de erróneo.

La soberanía sigue siendo la lógica por la cual el Estado adquiere volumen y permanencia, pensar lo contrario puede significar una miopía que estaría dejando de atender todas las formas que esta entidad político-jurídica reproduce aún hoy en contextos codificados por el análisis casi siempre a través de una matriz primariamente económica.

Que la vida en los actuales Estados es idéntica a la vida en un campo de concentración nazi, es una afirmación que Hervás menciona de Agamben y que sin duda muestra una radicalidad que muchos no estarían dispuestos a tomar en serio; sin embargo, cuando se trata de este filósofo, los juicios pueden tornarse de manera distinta.

Para Agamben, la modernidad está sitiada por las formas de la soberanía; el Estado devela su poderío al mismo tiempo que desnuda su debilitamiento. La vida más que nunca se encuentra capturada y como rehén de una política que ejecuta, al tiempo que fagocita sus entrañas, arcanos y códigos teológicos. Los indultos del nuevo tiempo sólo podrán presentarse para Agamben con una nueva política, una política *por venir*.

La de Agamben es una crítica tajante a la soberanía y al Estado como estructura huésped de ésta, es por ello que las figuras que nos acerca son justas para implementar una crítica con propuesta liberadora. En Agamben encontramos una negación radical de la figura del Estado,³¹ postura con una cercanía y afinidad más próxima a la de Benjamin, pues intenta con su propuesta romper con la circularidad mítica que el autor alemán denunció. Propuesta de una comunidad, "post-política, post-histórica, post-mítica",³² etc.

Si bien dijimos que su análisis más potente está en la filosofía política es justo porque a partir de ella es que éste se desliza al problema ontológico-estético nos dice Hervás, lo que hace que su propuesta sea considerada como impolítica. ¿Por qué impolítica? Porque

³¹ *Ibid.*, pág. 20.

³² *Ibid.*, pág. 20.

para Agamben “la comunidad es concebible como una realidad ontológico constitutiva de la esencia del hombre, es decir alejada de toda voluntad que pretenda producirla —o sea, a toda política— (...)”.³³

¿Pero cuál es entonces la conexión biopolítica de Agamben en el contexto que estamos retratando? De inicio es importante decir que éste se diferencia de autores como Foucault por ejemplo, bajo la premisa de que la vida no se introdujo en los cálculos del poder a partir de un periodo histórico determinado sino que estuvo siempre presente en la fractura de la que emergió la política occidental. Y para localizar esta fractura, habría que remontarse entonces a los lugares donde se gestó la mayor parte de los preceptos y fundamentos del pensamiento político: Grecia y Roma.

Homo Sacer: la obra cumbre de Giorgio Agamben

Una de las obras más recorridas por los estudios biopolíticos sin duda es *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, libro que estudia la soberanía occidental a partir de una antropología que rescata del derecho romano arcaico la figura que da justo el título a esta obra. El libro se divide en tres partes, las cuales retratan dos momentos centrales. En un primero encontramos el estudio genealógico que Agamben hace del poder soberano y de los arcanos que Occidente ha otorgado para disfrazar o velar las diversas figuras en las que se presenta; la crítica al origen y al ejercicio de la justicia como derecho.

Y una segunda en la que el pensador italiano utiliza dichas figuras para dar luz al presente y a la política que en él habita, a la que Agamben visualiza como biopolítica y le otorga un estatuto totalitario centrado en la “(...) producción de una comunidad política a través de la acción del Estado sobre la vida corporal”.³⁴

El diagnóstico de Agamben es radical y crítico. Sus influencias (Benjamin, Foucault y Heidegger)³⁵ son determinantes para entender sus propuestas. Si bien la biopolítica de Agamben no se entrelaza con aspectos morales o éticos tradicionales, es posible percibir

³³ *Ibid.*, pág. 20.

³⁴ *Ibid.*, pág. 32.

³⁵ Guillermo Pereyra, “Agamben, Giorgio”, en: Michael T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Nueva York, Blackwell, 2014, pág. 37.

en ella un carácter negativo: la realidad cooptada por acciones de protección o cuidado de la vida que generan muerte.

Como mencionamos con anterioridad, serán las figuras de la soberanía las que guiarán nuestro recorrido, y es por ello importante definir las, explorarlas y diseccionarlas. Empero, antes de realizar esto, resultará útil entender el método utilizado por Agamben, puntualizado en su libro *Signatura rerum*, donde hace referencia al desarrollo de los paradigmas por parte de Foucault y de Thomas Kuhn.

Por un lado, tenemos la clásica perspectiva de Kuhn respecto al paradigma como convención, y la menos enunciada forma que el mismo autor desarrolla respecto al paradigma como ejemplo o como singularidad capaz de explicar realidades determinadas. Por el otro, distinto al de estas dos visiones de paradigma (como convención y como ejemplo), se añade la de los 'regímenes discursivos', forma con la que Foucault hace referencia al paradigma, sin nombrarlo como tal y que refiere a aquellas "normas implícitas que moldean y dan sentido a los distintos enunciados particulares de una época".³⁶

Mientras en los paradigmas desarrollados por Kuhn hay una intencionalidad teórica, en los regímenes discursivos de Foucault, la hay política; mientras los primeros desarrollan sólo aspectos epistémicos, los segundos se colocan bajo las tensiones de la realidad y de las relaciones empíricas que en ella acontecen.

Si bien a Agamben podría colocársele más cercano al paradigma como ejemplo, no puede excluirse de las otras formas bajo las que se entiende este concepto. Hervás menciona que las figuras de Agamben son "categorías con capacidad alegórica",³⁷ que para este estudioso de la obra agambeniana significa que "consagran una distancia infranqueable entre significante y significado, asentándose en una ambigüedad que se pretende altamente productiva para la reflexión, (...) impidiendo toda secularización (jurídica y política) a partir de un elemento trascendente".³⁸ El autor además enfatiza que las

³⁶ Adame, Francisco, "La Arqueología Política de Giorgio Agamben: una aproximación estructural a la condición contemporánea" (ensayo inédito), México, ITAM, 2011, pág. 3.

³⁷ Hervás, *Política, op. cit.*, pág. 29.

³⁸ *Ibid.*, págs. 29-30.

figuras de Agamben se diferencian del símbolo, figura más cercana al mito, mismo del que el autor pretende desprender su lógica.

Estado de excepción

Célebre definición del soberano es la que nos da Carl Schmitt cuando escribe: “soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción”³⁹. Soberano es quien ejerce soberanía y soberanía para Schmitt es aquello alimentado en la decisión. Sin la existencia de la excepción, no habría entonces —en los términos del jurista alemán— soberano, por tanto la estructura de la soberanía depende en última instancia de ésta.

El estado de excepción es una figura normalmente asociada al cruce donde política y derecho asumen la responsabilidad de la permanencia del orden concreto, buscando su permanencia a partir de su suspensión, es el salirse de la ley para declarar que no hay un afuera de la ley;⁴⁰ esta circunstancia, muchas veces enunciada y pocas veces comprendida, tiene implicaciones aporéticas con un alcance tan importante que sólo a través de su entendimiento puede dilucidarse el problema de nuestro presente.

Pese a que la soberanía, nos dice Agamben, marca el límite del orden jurídico y el estado de excepción es justo una expresión de dicho límite, no existe una teoría en el Derecho que tenga en la excepción, una figura de alto rango o de profundización pertinente, circunstancia que lamenta profundamente el filósofo.

La excepción pese a ser ignorada por la ‘alta teoría’ del derecho, no deja de animar sus discusiones. Figura reticente a ser engullida por el positivismo jurídico, niega a éste, que su conexión con la norma sea nula; por el contrario, pese a ser una figura excluida de ésta, su relación no desaparece. “El estado de excepción no es, pues, el caos que antecede al orden, sino la situación que resulta a la suspensión de éste”⁴¹ nos dice Agamben; “la situación creada por la excepción tiene, por tanto, la particularidad de que no puede ser definida ni como situación de hecho ni como situación de derecho, sino que

³⁹ Carl Schmitt, “Teología política I”, en: Héctor Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, México, FCE, 2001, pág. 23.

⁴⁰ Giorgio Agamben, *op. cit.*, pág. 27.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 30.

introduce a ambas en un paradójico umbral de indiferencia”.⁴² La excepción es la “localización fundamental”,⁴³ ya que la decisión sobre ésta conforma la “estructura jurídico-política originaria”.⁴⁴

Por su parte, la estructura de la excepción implica también contradicciones internas. Agamben la define como una “*exclusión inclusiva* (es decir que sirve para incluir lo que es expulsado)”,⁴⁵ por lo que se justifica su inclusión en “el caso normal precisamente porque no forma parte de él”.⁴⁶ La excepción es entonces “*lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que ya está siempre incluida*”.⁴⁷

Es por lo anterior que el estado de excepción no sólo es una figura más entre las otras a las que alude Agamben en sus estudios, es en realidad la “clave para penetrar en la esencia de la soberanía estatal”,⁴⁸ la “estructura íntima de la soberanía del Estado moderno”,⁴⁹ y por lo tanto de ella derivan y logran hacerse inteligibles los demás problemas emanados de la soberanía. Uno de ellos, fundamental para la comprensión biopolítica, y al que volveremos más adelante, el de la “relación que liga al ser vivo con el derecho y lo abandona a él”.⁵⁰

Agamben menciona que:

“Si la excepción es la estructura de la soberanía, ésta no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión”.⁵¹

Como dijimos en párrafos precedentes, Agamben no añora como en el caso de los decisionistas, el regreso de la soberanía o su reforzamiento, por el contrario, postula una

⁴² *Ibid.*, pág. 31.

⁴³ *Ibid.*, pág. 31.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 32.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 35.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 36.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 39. (Las cursivas son del autor).

⁴⁸ Hervás, *Política, op.cit.*, pág.20.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 32.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 33.

⁵¹ Giorgio Agamben, *op.cit.*, pág. 43.

política donde ésta pueda ser desactivada, interrumpida; sin embargo para ambos polos —decisionistas y comunitaristas— el estado de excepción es una figura fundamental para la reflexión.

Hervás propone sistematizar las ideas de Agamben de la siguiente forma:

“(…) la excepción es índice y factor de soberanía en un doble sentido: por un lado por cuanto en la excepción se da una decisión que prescinde de la norma, es decir, que no necesita tener derecho para crear derecho; por otro, porque la propia regla vive de la excepción, ya que ésta cuestiona la posibilidad de validez de la norma y así crea la situación que el derecho necesita para su vigencia, definiendo el propio concepto-límite de <<ordenamiento jurídico>>”.⁵²

Para Hervás en lo que se traduce esto es en que el fundamento del derecho está fuera de él, es “extra-jurídico”,⁵³ y por lo tanto para Agamben resulta en una paradoja que constituye el problema principal de la soberanía, pues de la excepción que la produce deriva un derecho que a su vez pretende incluirla y que necesita de una carga soberana para su existencia, lo cual significa que el derecho no tiene un fundamento capaz de establecer legitimidad más que aquel que arbitrariamente —como había ya mencionado Benjamin— se establece con violencia.

El estado de excepción, supuestamente declarado en situaciones extraordinarias en realidad se ha tornado en un paradigma de gobierno en la contemporaneidad; el presente está colonizado por éste, el cual se ha convertido en regla según la octava tesis de Benjamin,⁵⁴ que Agamben retoma y a la que le da un contenido más amplio y una continuidad más completa de aquello que el alemán ya no logró vislumbrar tras su suicidio.

La producción de la política y del derecho de gran parte de la historia moderna ha sido sustentada en la ficción aporética del estado de excepción, fractura fundamental que

⁵² Hervás, *Política, op.cit.*, págs. 34-35.

⁵³ *Ibid.*, pág. 35.

⁵⁴ Walter Benjamin en su octava tesis sobre el concepto de Historia menciona que “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla”, en: Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de Historia y otros fragmentos* (Bolívar Echeverría, trad.), México, UNAM, p.23. [en línea], Dirección URL: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf> [consulta: 3 de abril de 2015].

vincula a ambos a una relación irresoluble —al menos en el marco de nuestra época— con la violencia.

Más allá entonces de lo que podría imaginarse, la modernidad late en el corazón de la tradición biopolítica de la *autorictas*, más que en la jurídica de la *potestas*.⁵⁵ En el soberano coinciden la anomia y la ley, hecho y derecho, en él queda proyectada una zona ambigua y paradójica que “exhibe la necesidad de la *decisión*”,⁵⁶ elemento defendido, reproducido y vuelto inseparable de nuestro tiempo, justo por la lógica del “monoteísmo teológico-político”⁵⁷ de Occidente.

Lo anterior exhibe para Agamben el fundamento vacío del derecho, su carácter anómico y por lo tanto ficcional. La política de la cual somos testigos descansa sobre un basamento mítico y corrosivo que ha sido protagonista del carácter destructivo de la humanidad. La excepción representa una fractura fundamental en la que lo que se encuentra insertado y atrapado es justo la vida humana.

En el estado de excepción y en el problema de la soberanía que éste enmarca quedan atrapadas otras nebulosas, otras figuras paradigmáticas como el campo, el *homo sacer*, o el bando; lo importante es resaltar que la pertinencia de la excepción como figura primera de este ensayo, es que en ella se cruzan y se hacen inteligibles el resto de las zonas oscuras que Agamben aborda y bajo la cuales la vida muestra su condición abandonada.

El *homo sacer* y la nuda vida

Con el estado de excepción acercamos nuestra mirada a la estructura de la soberanía y de la política y el derecho emanados de ella. Rehén de la excepcionalidad es la nuda vida; el *homo sacer*, su “ejemplo emblemático”⁵⁸, es la figura paradigmática que Agamben extrae de los arcanos romanos del derecho y bajo la cual se integró y categorizó la vida

⁵⁵ Hervás, *Política, op.cit.*, pág. 36. (Las cursivas son del autor).

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 37. (Las cursivas son del autor).

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 33.

⁵⁸ Renato Sales, *La vida desnuda de los enemigos*, Ediciones Morbo, México, 2012, pág. 34.

abandonada. Agamben recuerda que es a través de esta figura donde por primera vez se relacionó lo sagrado con la vida humana.⁵⁹

La fractura originaria que fundamenta la ficción jurídica de nuestro tiempo es justo la que aprisiona la vida y a partir de un poder arbitrario, la produce y la redefine; ficción violenta que en esta “determinada comprensión de la vida humana”⁶⁰ encuentra al elemento capturado para fundamentar la relación entre el estado de excepción y la soberanía.⁶¹

¿Pero qué es esta nuda vida? ¿Dónde se encuentra? ¿Qué la define y la hace distinta de otras vidas?

Agamben acude a la filosofía clásica para explicar lo que para él ilustra la fractura donde se comenzó a dividir la vida en esferas distintas pero indisolubles, fue en la distinción de Aristóteles donde a la voz le fue separado el lenguaje y con ello quedo insertada la idea del ‘vivir bien’ contrastada con la idea del “mero hecho de vivir”,⁶² Renato Sales nos dice al respecto que “la escisión entre voz/palabra, entre *zoé/bíos* instaura la política en tanto biopolítica pues encuentra, halla algo en el hombre que puede ser llamado su mera vida en tanto viviente. Su vida en tanto vida fisiológica. Su nuda vida”.⁶³

La definición que Agamben retoma en *Homo sacer* es aquella que coloca a la vida fuera del umbral del sacrificio y de la punibilidad.⁶⁴ La nuda vida que queda excluida a partir de su reconocimiento, de su inclusión. Es una vida incluida en el orden jurídico “sólo bajo la forma de su exclusión”,⁶⁵ lo que significa que queda a merced de la muerte que cualquiera pueda darle.

La tesis de Agamben en palabras de Pereyra es:

⁵⁹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, pág. 93.

⁶⁰ Hervás, *Política, op. cit.*, pág. 45.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 45.

⁶² Sales, *op. cit.*, pág. 32.

⁶³ *Ibid.*, pág. 32.

⁶⁴ Agamben acudiendo al *tratado sobre la significación de las palabras* de Festo recupera la definición que de *homo sacer* hace éste cuando dice: “Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate no será condenado por homicidio”, en: Giorgio Agamben, *op. cit.*, pág. 94.

⁶⁵ Hervás, *Política, op. cit.*, pág. 51.

“(…) que la vida es *inmediatamente nuda vida*, esto es, la vida, en su facticidad, está abandonada a un poder soberano que la protege al mismo tiempo que la pone en riesgo. La vida es inmediatamente *nuda vida* porque no hay ninguna mediación fenomenológica (el mundo-en-común) o normativa (la discursividad, la reciprocidad o el diálogo horizontal) entre la vida y el poder político. La vida es producida y mantenida por el poder a través de su derrumbe y su abandono”.⁶⁶

A lo paradójico que resulta todo lo anterior se suma el carácter sagrado que se le asigna a la nuda vida, circunstancia que pese a hacerla insacristificable, puede dársele muerte sin pena ni castigo. Agamben citado por Hervás menciona lo siguiente:

“La vida insacristificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada. (...) El *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política (...). Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacristificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera”.⁶⁷

La vida y lo sagrado

El carácter sagrado de la vida no es un tema de fácil disección; las paradojas internas que posee la sacralidad han permitido que la vida sea maniatada e interpretada de distintas formas, concepto de ambivalencia originaria, en lo sagrado se fusionan tanto las ideas de impureza como las de divinidad.

Pero, ¿en qué consiste la sacralidad del hombre? Agamben aproxima en su estudio dos interpretaciones de esta circunstancia. La primera, ve en la *sacratio* “un residuo debilitado y secularizado de una fase arcaica en que el derecho religioso y penal no se habían diferenciado todavía”;⁶⁸ la segunda, cree que en lo sagrado se proyecta la ambigüedad del tabú respecto a lo que es temido pero al mismo tiempo es venerado.

⁶⁶ Pereyra, *Deconstrucción*, *op. cit.*, pág. 37. (Las cursivas son del autor).

⁶⁷ Hervás, *Política*, *op. cit.*, pág. 109.

⁶⁸ Agamben, *op. cit.*, pág. 95.

En la primera interpretación la condena a muerte se presenta como un sacrificio a la divinidad, circunstancia que para Agamben explica la posibilidad de que no haya punibilidad en el asesinato; sin embargo, esto no termina por agotar convincentemente la prohibición que de dicho sacrificio deriva. En la segunda, se justifica que aquello que ya está en “posesión de los dioses”⁶⁹ no puede ser nuevamente entregado a ellos a partir del sacrificio, lo que da luz respecto a su prohibición, pero que nada responde respecto a la impunidad que dicho acto conlleva.

Como puede verse, ninguna logra agotar el carácter de especificidad atribuido al *homo sacer* (impunidad e insacricabilidad), lo que lleva a Agamben a reconocer en la estructura de lo sagrado una figura que se encuentra en un umbral que la excluye tanto del *ius humanum* como del *ius divinum*. No es por ello un tránsito entre uno y otro sino una captura sin una localización determinable.

Esta doble exclusión presenta desde el punto de vista de Agamben, la condición que define al *homo sacer* y a la estructura que lo apresa y lo expone a una violencia imposible de ser clasificada: “(...) ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio”.⁷⁰

Pero más allá de esta genealogía, ¿cuál es la conexión que vincula a la sacralidad con la constitución de un poder político?

Agamben menciona que esta circunstancia se da a partir de la simetría y el vínculo que tanto la *sacratio* como la estructura de la soberanía presentan, esta última a la que define el autor como aquella esfera donde “(...) se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar sacrificio (...)”,⁷¹ pero que es además sagrada, “(...) es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacricable (...)”.⁷²

Agamben ve en el *homo sacer* la figura a partir de la cual “se ha gestado la dimensión política”⁷³ de Occidente; para éste, “soberano y *homo sacer* ofrecen dos figuras

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 95.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 108.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 109.

⁷² *Ibid.*, pág. 109.

⁷³ *Ibid.*, pág. 108.

simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el sentido de que soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos”.⁷⁴

Pero esta simetría no es el único elemento que vincula a ambos conceptos, la inserción de la nuda vida con su carácter de exclusión inclusiva dentro del orden político es en sí misma la estructura política originaria; es, dice Agamben, “la imposición del vínculo soberano”.⁷⁵

Es en el umbral indiscernible de lo sagrado donde lo político emerge a través de la vida a la que captura. En la nuda vida resultan indiferenciables categorías como exclusión e inclusión, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho.⁷⁶ Cesuras todas de potestad soberana y donde la partición que las define se da sólo a partir de un conducto con esta característica.

La aparición de la nuda vida sin embargo, no es fácilmente discernible, quiénes son los *hominis sacri* de la modernidad, no es una pregunta que parezca tener una respuesta única; sin embargo para apoyar los caminos que la resuelvan, Agamben nos introduce a la relación donde esa nuda vida se produce y se hace visible: el bando.

El bando y el abandono

“La relación política originaria es el bando”.⁷⁷ De este modo es como Agamben enuncia una de sus tres conclusiones finales en *Homo sacer*, y para llegar a ello explora esta relación desde sus orígenes en el derecho germánico.

Al remontarse el carácter sacro a una forma de vida pre-social o primitiva, Agamben localiza en el bando a un ‘hermano’ del *homo sacer*; ya que mientras Roma consideraba imposible la ejecución de una pena de muerte sin la celebración de un juicio previo, en la

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 110.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 111.

⁷⁶ Hervás, *Política*, *op. cit.*, pág. 46.

⁷⁷ Agamben, *op. cit.*, pág. 230.

antigüedad germánica esto era “una realidad incontestable”,⁷⁸ pues aquél que transgredía la paz era puesto en relación de bando, era abandonado y por lo tanto emergía la posibilidad de que se le matara sin que esa ejecución significara una transgresión al orden.

Bando como palabra proviene de *banido*, figura germánica de condición límite, ilustrada con la imagen del *wargo*, del lobo sagrado; el puesto en bando era visto como hombre lobo, humano animalizado y animal humanizado, ser colocado en un umbral de indiferencia, al cual se le reconocía su existencia y estatuto, justo a partir de su exclusión.

Por ello, menciona Agamben que tanto “la vida del *banido* —como la del hombre sagrado— no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; sino que es un umbral de indiferencias y de paso entre el animal y el hombre, *physis* y el *nómos*, la exclusión y la inclusión (...).”⁷⁹

Esto ejemplifica la similitud entre ambas figuras (*banido* y *homo sacer*) y la posterior inclusión del bando como relación política fundamental del modo estatal soberano. ¿Pero qué es exactamente este bando?

El bando es el nexo que hace inteligible la estructura estatal, en este caso de excepción; es el conducto por el cual transita la violencia soberana, misma que para Agamben, no se funda —como se reproduce incesantemente— sobre un pacto,⁸⁰ sino sobre la exclusión inclusiva de la nuda vida en el Estado; es por ello que la importancia del bando no sólo es la de dar luz sobre la estructura de éste, sino que es la liga a partir de la cual el poder soberano se liga a la vida; el bando es, la relación que une a la soberanía con la nuda vida, es la forma en la que ésta se hace presente.⁸¹

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 135.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 137.

⁸⁰ Agamben, en *Homo sacer*, desarrolla una aproximación al contractualismo que lo enfrenta con las visiones clásicas de éste. En principio, para Agamben el estado de naturaleza no parte de un principio pre jurídico, además se considera que éste “(...) no es una época real, cronológicamente anterior a la fundación de la Ciudad, sino un principio interno a ésta (...)” en el que lo que queda apresado es la vida y su exposición permanente a la violencia que la soberanía le infringe. En: Agamben, *op. cit.*, pág.137.

⁸¹ Sales, *op. cit.*, pág. 21.

Bando es también la acción violenta que da lugar a la paz. Este es el tipo de violencia mítica enroscada en la sangre de la que habla Benjamin. La violencia “que da lugar a la nuda vida que está en el otro bando”.⁸²

Es por ello que en el hombre puesto en bando, retratado como licántropo, se ejemplifica la operación soberana. Hoy día es la vida de todos los seres humanos aquella que se encuentra en relación de bando a partir de que su pertenencia al orden estatal del orbe no puede estar significada de otro modo que no sea éste. Los Estados modernos sólo pueden seguir en pie a partir del sostenimiento de una política cuyo centro es la vida sagrada y la relación de bando, de excepción, que recae en ella.

La relación de bando nos dice Agamben:

“(…) es tan ambigua que nada es más difícil que desligarse de ella. El bando es esencialmente el poder de entregar algo a sí mismo, es decir el poder de mantenerse en relación con un presupuesto que está fuera de toda relación, lo que ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado, y apresado a la vez”.⁸³

El bando, añade el pensador, “(…) es propiamente la fuerza, a la vez atractiva y repulsiva, que liga los dos polos de la excepción soberana: la nuda vida y el poder, el homo sacer y el soberano”.⁸⁴ Por ello, decir que el bando es la relación político-jurídica originaria no es menor ni gratuito, pues lo que nos demuestra, es que no es la convención libre de los seres humanos la que nos liga al poder soberano sino el bando a partir del cual somos entregados e incluidos en la estructura estatal.

El bando, vuelto operación, relación bajo la cual se hace inteligible la existencia de la nuda vida, está a su vez ligado al espacio al cual el mandato que abandona envía: el campo; última figura que habremos de abordar para cerrar de la manera más esquemática posible, el diagnóstico agambeniano de la biopolítica de nuestro tiempo.

⁸² *Ibid.*, págs. 21-22.

⁸³ Agamben, *op. cit.*, pág.142.

⁸⁴ *Ibid.*, pág.143.

El campo

“El campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente”.⁸⁵ No hay nada más radical dentro de *Homo sacer* que esta afirmación vertida por Agamben en las conclusiones de su obra. Vale la pena por ello acercarnos al campo, considerado por el pensador italiano como la “extensión de un estado de excepción a una población”.⁸⁶

Soberano es el dominio instaurado en la fractura que separa al tiempo que hace indiferenciable la *zoé* del *bíos*, y campo, es el lugar donde ese dominio exterioriza su aparición; “es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla”⁸⁷ nos dicen Agamben.

El campo considerado por Hervás como una “figura perfecta (...) de una determinada comprensión de la política”,⁸⁸ en este caso, soberana, es el paradigma en cuya lógica la politicidad de Occidente, se revela biopolítica. El campo, y sus ejemplos más emblemáticos, aquellos que nos remiten a la realidad espacial de Auschwitz, de los Gulag, de los Centros Clandestinos de Detención (CCD) de la última dictadura militar en Argentina, o de la cárcel de Guantánamo, van más allá de su aparición territorializada, es en realidad un modelo que ejemplifica la lógica soberana de la cual somos todavía testigos.

La problemática del campo se acentúa desde la forma de su abordaje. Agamben es enfático desde los comienzos de su trabajo: el campo supera la historiografía que ha querido agotar los espacios desde los que se le interpreta. Decir esto significa que el campo no puede ser únicamente entendido —como hasta ahora— a partir de perspectivas históricas o jurídicas, sino que necesita suplementos filosóficos y políticos que expandan la dimensión bajo la cual ha sido mirado hasta el día de hoy.

Sin embargo no por ello el campo deja de ser campo en cuanto espacio físico, ya que sin esta condición no podría hablarse de la comprensión teórico-filosófica que más tarde

⁸⁵ *Ibid.*, pág. 214.

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 212.

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 230.

⁸⁸ Hervás, *Política, op. cit.*, pág. 55.

suplementó su entendimiento. La pregunta que hace Agamben busca entonces resolver cuál es la estructura jurídico-política del campo y qué le ha permitido enraizarse como matriz del espacio político.

El estado de excepción es la estructura que permitió la existencia de los campos y fue que a través de estos, el estado de excepción encontró permanencia espacial sin que dicha condición estuviera enmarcada dentro del orden jurídico ordinario. Por su parte, la estructura de la excepción permea dentro del sustrato territorializado del campo, lo que queda excluido, se excluye, justo mediante su reconocimiento, mediante su inclusión: el campo es la estructura en la que el estado de excepción se realiza; a su vez, éste, es la condición que hace posible la existencia del campo.⁸⁹

Es por ello que en el campo se revela también aquella relación de bando que caracteriza al poder soberano y a la que éste, liga en todo momento con la nuda vida a la que produce, que como vimos, es el elemento político originario. El soberano, quien decide sobre la excepción, pone en bando la vida a la que no le queda más que el estatuto de *homo sacer*, de vida sagrada, pero insacrificable; de vida, que en ese momento, se coloca en un paralelo indiscernible con la vida del ciudadano que transita sin saberlo, en el campo de concentración universal.

La relación del campo con el derecho es excepcional pero no por ello ajena o inconexa, la peculiaridad del campo es que en él la facticidad y el ordenamiento jurídico se vuelven indiscernibles, quien entraba al campo, dice Agamben, “(...) entraba en una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito (...)”.⁹⁰ En el campo transita la absoluta indiferenciación entre la norma y la excepción, el hecho y el derecho, la inclusión y la exclusión.⁹¹

⁸⁹ Agamben lo explica de la siguiente manera: “(...) el estatuto paradójico del campo de concentración en cuanto espacio de excepción: porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. Lo que en él se excluye, es, según el significado etimológico del término excepción, sacado fuera, incluido por medio de su propia exclusión. Pero lo que de esta forma queda incorporado es el estado de excepción mismo”. En: Agamben, *op.cit.*, pág. 216.

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 217.

⁹¹ Menciona Agamben que “El campo de concentración es el espacio de esa absoluta imposibilidad de decidir entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla, que sin embargo, es la que decide incesantemente sobre todo ello”. En: Agamben, *op.cit.*, pág. 221.

El campo representa una situación que ejemplifica también un momento histórico en el que las tradicionales formas de inscripción e identificación política se van diluyendo, la tradicional conexión entre nacimiento y pertenencia al Estado, entró en una crisis que ha llevado al poder estatal a redefinir constantemente el elemento de inscripción de la vida en el orden jurídico-político.

El “nexo funcional”⁹² que significaba lo anterior, al entrar en crisis, desbordó necesidades como el cuidado de la vida biológica, cuidado que para Agamben no sólo deriva como en Foucault o Esposito en un poder positivo, sino que vuelve por su característico génesis, en un poder letal que en el campo redefine la vida, es por ello que éste se define justo como la localización donde la separación entre nacimiento y Estado sucede.

Ciertamente el campo de concentración es el ejemplo más palpable de lo que significa este tránsito de “modelo rector de la política occidental”⁹³ que se gesta en oposición a la clásica visión de la ciudad como *locus* del espacio público. Pero más allá de aquella aparición gráfica, visible de lo que resulta ser un campo, la estructura que habita en éste, la excepción, como ya vimos, habita desde el punto de vista de las tesis agambenianas en toda política soberana.

Por ello, nos dice Agamben, que “si la esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entran en un umbral de indistinción, tendremos que admitir entonces que nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor (...)”.⁹⁴

El diagnóstico resulta oscuro si miramos el alcance que tiene. Hablar de que la matriz política de la modernidad es el campo, no es una circunstancia que pueda dejar al pensamiento político circular como si nada, como si esta tesis fuera una entre otras tantas interpretaciones de la *polis*; por ello, se requiere medida para no caer en ampliaciones equivocadas o en comparativas irresponsables. Si resulta cierto que el

⁹² *Ibid.*, pág. 222.

⁹³ Stany Greley y Mathieu Potte-Bonville, “Una biopolítica menor”. Entrevista con Giorgio Agamben, en: Javier Pérez Ugarte (Comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005, pág. 171.

⁹⁴ Agamben, *op. cit.*, pág. 221.

campo se ha convertido en el espacio que codifica y produce a los sujetos políticos del presente, la vida se ha vuelto rehén de la decisión que la produce.

Hoy el nacimiento ya no es más la liga indisoluble que une al Ser con el Estado; el campo, que es donde esa liga se disloca, recorre y se territorializa en todo espacio que permite su aparición. Desde las discusiones sobre el origen de la vida humana, pasando por todos los estadios previos a la muerte y los debates que ésta protagoniza, el diagnóstico de Agamben visibiliza la figura del campo desde una localización distinta en la forma en que se había venido pensando, “el campo como (...) matriz oculta de la política en que todavía vivimos (...)”,⁹⁵ nos lleva a pensar todos los puntos ciegos en los que la vida atraviesa las discusiones y las operaciones políticas del presente.

Umbral

Hemos llegado hasta aquí a partir del recorrido de las figuras paradigmáticas que estructuran el diagnóstico biopolítico de Giorgio Agamben; sus conclusiones, radicales en comparación con gran parte de los estudios de la modernidad, no pueden dejar a nadie sereno o indiferente.

En este ensayo nos hemos ocupado con mayor atención en la obra inaugural que Agamben escribió para abordar la temática biopolítica y genealógica de la soberanía: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, sustrato categórico-conceptual con el que Agamben más adelante pensará fenómenos particulares como Auschwitz, la genealogía teológica del poder, la economía o el estado de excepción con mucha mayor amplitud.

Que el abordaje particular de territorios biopolíticos donde la nuda vida queda liberada no protagonice la obra del filósofo ha suscitado interrogantes pero también oportunidades para quienes desean dar seguimiento al escenario dibujado por éste.

Muchas son las preguntas respecto a cómo y de qué forma podrían encontrarse ejemplos mucho más palpables de estas figuras en los escenarios de los que diariamente somos

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 233.

testigos. ¿Quiénes son hoy los sujetos más emblemáticos de la nuda vida? ¿Dónde están y cuáles son los campos? ¿Son claramente diferenciables? Todas estas preguntas son abordadas por Agamben sin que por ello abarque todas las posibilidades en las que estas figuras aparecen.

Comatosos, deportados, gitanos, presos, migrantes, indígenas, son todos grupos a los que Agamben y otros autores, ponen como ejemplos emblemáticos de la circunstancia actual; sin embargo hay otros territorios yermos de interpretación o con muy poco abonado en ellos, la problemática que despierta el aborto, creemos es uno de ellos.

Capítulo 2

Arqueología del aborto

En otra coordenada de este ensayo está el aborto, un problema que esta investigación busca comprender desde el horizonte de la biopolítica. Independientemente de las motivaciones por las cuales se regula su práctica (ya sea para penalizarlo o despenalizarlo), el aborto es un tema que por su naturaleza se conecta inmediatamente con las categorías de la vida y la muerte, así como de natalidad, fecundidad y de regulación poblacional, ya que sin importar el porqué de su inclusión en la discusión pública, su repercusión está directamente ligada a éstas.

Antes de cualquier abordaje del aborto es importante acotar que habremos de tomar una definición de éste para no transitar de manera ambigua cuando sea mencionado. Por ello, tomaremos la definición que ofrece la Organización Mundial de la Salud (OMS) que lo define “como la *Interrupción del embarazo cuando el feto todavía no es viable* fuera del vientre materno”.⁹⁶ Esta ‘viabilidad’, se menciona, “es un concepto cambiante que depende del progreso médico y tecnológico, estando actualmente en torno a las 22 semanas de gestación”.⁹⁷

Si bien la definición sigue siendo discutible, será una guía que permita no distorsionar el centro narrativo de nuestro ensayo y que además es ilustrativa con uno de los puntos que tocaremos en este capítulo: el saber. Que el aborto en su “definición funcional”⁹⁸ considere como referente las tecnologías aplicadas a la supervivencia extrauterina muestra la fuerza prescriptiva de las ciencias médicas en las definiciones que llevan consigo problemáticas de carácter ontológico muestra con claridad la fuerza de los saberes concatenados con una problemática como ésta.

El aborto entonces, bajo esta definición, puede ser inducido o natural, la permisibilidad para el primer caso es donde está la mayor parte de la discusión, sobre todo cuando la inducción no está relacionada con la posibilidad de que la madre muera o haya sido

⁹⁶ *Definición de IVE* (Interrupción Voluntaria del Embarazo), [en línea], Dirección URL: <http://www.abortoinformacionmedica.es/2009/03/28/definicion-de-ive-interrupcion-voluntaria-del-embarazo/>, [consulta: 17 de noviembre de 2014].

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Gregorio Pérez-Palacios, Raymundo Canales de la Fuente, Raquel Gálvez García, “El aborto y sus dimensiones médica y bioética”, en Ruy Pérez Tamayo, Rubén Lisker, Ricardo Tapia (coordinadores), *La construcción de la bioética*, textos de bioética (volumen 1), México, FCE, 2007, pág. 58.

víctima de violación o incesto (aborto terapéutico).⁹⁹ A esto es importante sumar la connotación que el concepto de aborto tiene dentro de las legislaciones, donde puede estar relacionado inmediatamente a la condición de delito o a la de derecho; donde incluso, en algunos casos es renombrado¹⁰⁰ para evitar enunciarlo, debido a que en ciertas sociedades, pese a estar despenalizado, sigue siendo moralmente rechazado.

El aborto se conecta también con las nociones disciplinarias que Foucault desarrolla en *Historia de la sexualidad*, dado que el individuo no se encuentra desligado de éstas ni del discurso que pone en el centro del aborto a la mujer y al ejercicio libre de su sexualidad. Para Foucault esto fue producto de la objetivación colectiva y de la subjetivación individual como estrategias para el aprovechamiento e inserción del cuerpo en el desarrollo del sistema económico capitalista. De cualquier lugar desde donde miremos, el aborto implica hablar de vida, del cuerpo y de lo que se hace, decide o se debe —en un sentido normalizador— hacer sobre él; implica a su vez hablar de muerte, de derechos y del papel que las personas juegan en éstos, el aborto es intensamente biopolítico y ahí reside gran parte de su complejidad y magnetismo.

Los Estados no suelen concebir (la mayoría de las veces) su intervención respecto al aborto como una estrategia biopolítica que derivará en una serie de acciones gubernamentales ligadas al nacimiento y a los procesos que éste conlleva. Por ello es que el sentido de este ensayo es utilizar la biopolítica como un enfoque interpretativo que permite comprender críticamente la manera en la cual se aborda y se piensa la vida por parte del poder político, sin que muchas veces éste se percate de que en el camino signado la biopolítica es el acompañante más íntimo y fundamental.

Como se dijo anteriormente, la centralidad de la discusión, para este caso, no está inscrita en el plano normativo de si aquello que se ha redefinido dentro de las categorías de vida está atendiendo o no a la realidad científica, moral, religiosa, ética o jurídica; la centralidad está más bien en interpretar dicha decisión a partir de una mirada biopolítica. Hay además una intención por aportar elementos que coadyuven a superar la narrativa que centra o domina de manera mayoritaria en el debate sobre el aborto, en planos discursivos muy diversos a los de la teoría y la filosofía política, en los cuales, además,

⁹⁹ A pesar de ello, diversas legislaciones (El Salvador, Nicaragua y Chile) incluso en casos como éstos consideran al aborto como un delito. *La conquista de un derecho*, [en línea], Dirección URL: <http://elpais.com/especiales/2014/dia-de-la-mujer/>, [consulta: 17 de noviembre de 2014].

¹⁰⁰ Podemos poner como ejemplo el caso de México, donde en sólo una de sus entidades, el Distrito Federal, permiten el aborto, el que sin embargo, es renombrado como Interrupción Legal del Embarazo (ILE).

interfiere un odio que no permite tener una discusión sin distorsiones como las que lo permean cuando se enuncia.

La práctica del aborto no es la protagonista de nuestro trabajo, pues en realidad ésta se procesa legal e institucionalmente de forma eficaz en la mayoría de los casos y las investigaciones al respecto son múltiples; por ello resulta importante que antes de continuar con nuestro recorrido dejemos precisado qué es lo que no pretende retratar la última parte de este ensayo.

En primera instancia no es nuestro objetivo fijar una postura moral respecto a la práctica abortiva, si bien resulta complicado no estar atravesado por los saberes que han operado bajo la dicotomía pro-vida/pro-aborto, el interés aquí es exclusivamente teórico, descriptivo y en la medida de lo posible crítico y ontológico. También tenemos un interés práctico por recortar un problema como el aborto y poner en funcionamiento a través de éste coordenadas y campos teóricos. Todo esto no significa que carezcamos de una postura ético-política; sin embargo volverla matriz de nuestros enunciados puede llevarnos al lugar del que buscamos salir y por el cual hemos llegado hasta este punto.

En segundo lugar, trataremos que el ensayo no quede desbordado por las perspectivas que más fuerza y grosor han dado a la literatura del aborto; es decir, no será la bioética, la medicina o la teología lo que ampare la totalidad del análisis, sino más bien el lugar donde la política y sus raíces en los arcanos del derecho establecen su cruce más estrecho con la temática biológica.

Finalmente, la ruta tomada en este ensayo no tiene como finalidad encaminar definiciones sobre la vida o fijar las fronteras que se instauran para que el concepto de humanidad o persona haga la aparición para cualificar dicha vida. Más interés y concentración tendremos que otorgar al porqué de tales definiciones y de las circunstancias que derivan de las discusiones y trazos que las construyen. ¿Qué nos dice que el inicio de la vida humana se defina de distintas formas en distintos tiempos?, ¿qué significa que esas definiciones pocas veces corran tras el velo científico de lo irrefutable?, ¿qué papel juega la política en este escenario? Éstas serán las preguntas que funcionarán como líneas de indagación a través de las cuales recorreremos lo ya dicho por Agamben y por el enfoque que anteriormente nos hemos dado a la tarea de describir.

Por ello, valdría la pena mirar de manera breve el contexto histórico del aborto, los inicios de su práctica y los primeros vestigios de su regulación o de su apropiación por los espacios culturales, religiosos, sociales y políticos. Sería de gran utilidad contextualizar desde una lente foucaultiana, los discursos que lo han configurado como un saber, cuyos murmullos se posan todavía en las bocas que enuncian las posturas dicotómicas que lo caracterizan, para posteriormente aterrizar nuevamente en el microcosmos biopolítico de Agamben.

Historia del aborto

De manera breve puede decirse que el aborto como fenómeno social ha estado presente en la historia de la humanidad desde sus inicios. Diversos recursos que introducen al aborto a partir de su contexto histórico convergen en la descripción de escenarios donde su aparición significó la apertura de diversas coyunturas. El descubrir que los ciclos 'normales' del proceso de nacimiento, podían ser interrumpidos, fuera de manera accidental, natural o provocada, llevó a muchas culturas a la necesidad de hablar del aborto, a que se enunciara, se pusiera en la palestra pública y convergieran las posturas, medidas, señalamientos o pronunciamientos respecto a éste. El aborto es uno de los temas que apertura con suma intensidad los tópicos de lo sagrado, elemento primigenio de toda cultura humana.

Hacer un breve recorte de la historia del aborto implica que entendamos de manera contundente su preeminencia como acontecimiento que supera cualquier lapso de tiempo determinado; los saberes que han ido cultivando el grosor de los debates que respecto de éste se hacen, han marcado de algún modo las tendencias que se toman cuando el aborto se enuncia. Tomemos para este punto dos flancos; uno histórico al que podemos acudir de manera descriptiva y que permite ver la antigüedad del aborto como práctica y fenómeno social; y otro, arqueológico, en el sentido en el que Foucault trabajó lo que denominó saberes.

Más de 4,752 años tiene una de las primeras referencias documentales que se tienen del aborto inducido. Un texto médico del emperador chino Shen Nung gobernante entre 2737 y 2696 a.C. menciona la preparación de un producto, cuya ingesta era capaz de inducir el aborto.¹⁰¹ En el campo de la regulación, por ejemplo, en el año 1728 a.C. el Código de Hammurabi ya mostraba penalizaciones severas a quien provocará el aborto

¹⁰¹ Pérez-Palacios, Canales de la Fuente, Garza, *op. cit.*, pág. 59.

de una mujer. Dice la ley del Tali3n lo siguiente: “si un hombre golpea a una hija de Hombre y le causa la p3rdida de un fruto de sus entra3as, pagar3 diez ciclos por 3ste”.¹⁰²

Para los peruanos precolombinos, el aborto resultaba condenable despu3s de los 3 meses. En territorio hel3nico resulta interesante que el aborto estaba m3s asociado a m3todos esot3ricos que a t3cnicas quir3rgicas. Muchas de las recomendaciones invitaban a realizar p3cimas; Hip3crates por ejemplo, recomendaba que la mujer desangrara hasta expulsar al feto.

M3s tarde, ya en la Roma imperial, Soranos de 3feso, el m3dico m3s famoso de la regi3n, recomendaba t3cnicas como la siguiente: “Si una mujer es incapaz de tener un hijo, para los primeros 30 d3as, se le aconseja moverse vigorosamente, saltar, brincar y cargar grandes pesos”.¹⁰³ Otro referente interesante es el de Apasia de Mileto, amante de Pericles, que mencionaba que era mucho mejor ocasionar el aborto en meses impares, de preferencia en el tercero.

Resulta llamativo que durante al menos dos siglos (XVII y XIX) el aborto no figuraba como tema dentro de los libros m3dicos, y que incluso la Iglesia, instituci3n ligada en la actualidad con suma intensidad a 3ste, no lo haya considerado relevante sino hasta el siglo XIX cuando conden3 como espuria su pr3ctica, de no darse de manera accidental o natural. Santo Tom3s de Aquino, por ejemplo, mencionaba que el embri3n no ten3a “infundida” el alma sino hasta que pasaba el periodo “temprano de gestaci3n”.¹⁰⁴ San Agust3n por su parte, consideraba que no exist3an todav3a sensaciones ni carne en la cual 3stas pudieran darse.¹⁰⁵ El Papa Gregorio IX, por su parte, “declar3 que el aborto era aceptado si se hac3a antes de que el feto se moviera”,¹⁰⁶ perspectiva que estuvo vigente 300 a3os, hasta que el Papa Sixto V conden3 la pr3ctica abortiva; condena que sin embargo no fue formalmente incluida en los marcos formales del catolicismo sino hasta 1869 cuando Pío IX formaliz3 a trav3s de la Constituci3n *Apostolicae Sedis* el castigo por

¹⁰² *¿Cu3l es la historia del aborto?*, [en l3nea], Direcci3n URL: http://www.fertilab.net/ginecopedi/anticoncepcion/aborto/cual_es_la_historia_del_aborto_1, [consulta: 17 de noviembre de 2014].

¹⁰³ *Ib3d.*

¹⁰⁴ *Revista Materiales*, [en l3nea], Direcci3n URL: http://www.rmateriales.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=108%3Ala-problematica-del-aborto&catid=40%3An6&Itemid=65&showall=1, [consulta: 17 de noviembre de 2014].

¹⁰⁵ Cat3licas por el Derecho a Decidir, *Aborto: aspectos sociales, 3ticos y religiosos. Invitaci3n al debate*, en: cuadernillos, n3mero 14, M3xico, 2008. p3g. 13.

¹⁰⁶ *Revista Materiales. Op. cit.*

parte de la Iglesia a quien practicara un aborto en cualquier momento posterior a la concepción.¹⁰⁷

En realidad todos estos pasajes no pueden ser ligados de manera inequívoca como un conjunto lógico que nos dé razón de la incursión del aborto como discusión pública, pues cada espacio respondió a una serie de elementos y circunstancias particulares. Si bien no operaban aquí las características que harían del aborto un saber en los términos que Foucault refiere, puede observarse que la idea de la *vida sagrada* es un referente que está presente siempre, más allá de todas las técnicas y discursos que posteriormente se desarrollaron.

El aborto y las tensiones suscitadas por éste se encuentran relacionados a varios factores, entre ellos, el interés que decidió darle la Iglesia como institución central del poder occidental. La Iglesia como mencionamos, no discutió ni condenó las prácticas abortivas sino hasta llegado el siglo XIX, debido al cambio doctrinario que sufrió en su seno. Otra circunstancia, como veremos, está relacionada con el avance y la configuración política que tuvo la figura de Estado nación con la inclusión de la vida como portadora inmediata de nacionalidad y sujeción a derechos y, finalmente, el crecimiento de la medicina como ciencia y técnica cada vez más sofisticada y con mayores posibilidades de incrementar el tiempo de vida.

El siglo XX es definitorio en la historia del aborto. Mientras en 1900 todo el territorio estadounidense prohibía la práctica del aborto¹⁰⁸ la Unión Soviética tan solo 20 años después dio la primera apertura a su práctica de manera legal, siempre y cuando fuera practicado en el hospital, a solicitud de la madre y en el primer trimestre de embarazo.¹⁰⁹ A la URSS siguió Suecia, que en 1938 legisló la despenalización de la práctica abortiva en casos muy específicos¹¹⁰ y que dio los primeros pasos hacia la discusión pública de un tema que hasta hace poco seguía siendo motivo de duros señalamientos morales.

Diez años más tarde del caso sueco (1948) “Japón adoptó la ley de protección eugenésica, permitiendo la práctica del aborto por una amplia variedad de razones

¹⁰⁷ Católicas por el Derecho a Decidir. *Op. cit.*, pág. 14.

¹⁰⁸ José Garrido Calderón, “El aborto en la historia”, *Revista Acta Médica Dominicana*, vol. 17, núm. 1, República Dominicana, enero-febrero, 1995, pág. 32.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, pág. 32

¹⁰⁹ *Ibíd.*, pág. 32.

¹¹⁰ Carlos Aurélio Pimenta de Faria, “El derecho al aborto y las políticas reproductivas en Suecia” *Estudios Sociológicos*, vol. XVIII, núm. 3, El Colegio de México, México, septiembre-diciembre, 2000, pág. 620.

(...)”¹¹¹, entre ellas la de los efectos de las armas utilizadas en la Segunda Guerra Mundial. Fue entonces, a partir de este momento, que la oleada de despenalizaciones comenzó a cubrir a gran parte de los países considerados industrializados. En 1967, en un contexto protagonizado por los movimientos sociales y las diversas expresiones de la revolución cultural, Estado Unidos dio los pasos definitivos para permitir el aborto, que alcanzó su momento cumbre en 1973 con la resolución en favor de la práctica abortiva en casos paradigmáticos como Roe contra Wade o Doe contra Bolton. A la potencia de Occidente se sumaron distintos países como Gran Bretaña (1967), Francia, Austria y Suecia (1975), Alemania y Dinamarca (1976), Luxemburgo (1978), Holanda (1981), Portugal (1984), España (1985), Grecia (1986) y Bélgica (1990).¹¹²

La situación actual del aborto está casi en su totalidad del lado de la permisividad de su práctica; sin embargo, países como El Salvador, República Dominicana, Nicaragua o Chile consideran el aborto un delito aún en casos límite como el riesgo de muerte por parte de la madre y la violación. Muchos otros países, entre los que se encuentra México, aún mantienen legislaciones que prohíben el aborto en casos que no impliquen los riesgos antes mencionados y que dejan de lado cualquier motivación social, económica o personal de la madre, exceptuando el caso del Distrito Federal.

El Centro de Derechos Reproductivos realiza un mapa año con año¹¹³ que mide la situación del aborto a nivel mundial y divide a los países en una escala que va desde las leyes más permisivas hasta las leyes más restrictivas. Actualmente este mapa muestra que 60% de los países del mundo tienen una legislación que permite la práctica del aborto en la totalidad de los casos paradigmáticos¹¹⁴ y antes de la posibilidad de la vida extrauterina.

El saber

Viremos ahora nuestra mirada a la arqueología, ya que si bien los momentos de los que hablamos en estos párrafos nos acercan y concientizan de la existencia ancestral del

¹¹¹ Garrido, *op. cit.*, pág. 32.

¹¹² *Historia del aborto*, [en línea], Dirección URL: http://www.bioeticawiki.com/Historia_del_aborto, [consulta: 17 de noviembre de 2014].

¹¹³ *Leyes sobre el aborto en el mundo 2014*, en: Centro de Derechos Reproductivos, [en línea], Dirección URL: <http://www.reproductiverights.org/sites/crr.civicactions.net/files/documents/2014AbortionMapES.pdf>, [consulta: 17 de noviembre de 2014].

¹¹⁴ 1) Para salvar la vida de la madre cuando ésta se encuentra en peligro de muerte, 2) para preservar la salud de la madre, 3) por motivos socioeconómicos, 4) sin restricciones en cuanto a razón.

aborto, no es sino hasta el desarrollo de ciertas disciplinas que éste empieza a protagonizar nuevas batallas culturales, discusiones y discursos. Remitirnos a la idea de ‘saber’ en Foucault nos será útil para entender cómo temas como éste suelen ser colmados por las prácticas discursivas; transversalidades que concatenan un ‘se dice’ que circula sin sujetos conscientes que lo anclen y sin direcciones únicas que lo guíen. Edgardo Castro, quien realizó la labor monumental de elaborar un diccionario del pensamiento de Foucault, nos aproxima en su entrada sobre el saber varios aspectos que valdría la pena rescatar para entender por qué el aborto puede ser entendido bajo la luz de esta categoría.

Antes que nada, el saber es un término, para Castro, que constituye el objeto de la disciplina arqueológica, misma que Foucault se dio por objetivo utilizar como método de investigación. Los saberes no son ni disciplinas, ni ciencias, aun cuando éstos pueden representar detonadores de análisis, para nada los delimitan, dice por ello Castro que el saber no es “simplemente la contrapartida de una disciplina institucionalizada”,¹¹⁵ ni “tampoco es el esbozo de una ciencia futura”.¹¹⁶ El saber se coloca en otra posición.

Para Castro, el saber es entendido por el pensador francés como las delimitaciones y las relaciones entre:

- “1) Aquello de lo cual se puede hablar en una práctica discursiva (el dominio de los objetos)
- 2) El espacio en el que el sujeto puede ubicarse para hablarse de los objetos (posiciones subjetivas)
- 3) El campo de coordinación y subordinación de los enunciados en el que los conceptos aparecen, son definidos, se aplican y se transforman
- 4) Las posibilidades de utilización y apropiación de los discursos”¹¹⁷

Es por esto que Foucault —citado por Castro— definió el saber como “el conjunto (...) formado a partir de un sistema de positividad y manifestado en la unidad de una formación discursiva. El saber no es una suma de conocimientos, porque de estos se debe poder decir siempre si son verdaderos o falsos, exactos o no, aproximados o definidos, contradictorios o coherentes. Ninguna de estas distinciones es pertinente para describir al saber, que es un conjunto de los elementos (objetos, tipos de formulación, conceptos

¹¹⁵ Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2004, pág. 498.

¹¹⁶ *Ibid.*, pág. 498.

¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 498.

y elecciones teóricas) formados a partir de una única y misma positividad, en el campo de una formación discursiva unitaria”.¹¹⁸

Gilles Deleuze, quien compartió con Foucault no sólo afinidades intelectuales sino una amistad estrecha, le dedica a su amigo uno de sus libros, y en él, habla del método arqueológico. Deleuze, quien acerca la figura de Foucault y del arqueólogo a la del archivista, disecciona la metodología del francés y lo hace recortando las características y las lógicas del enunciado, característica del método arqueológico y por lo tanto de la constitución del saber entendida como noción epistemológica.

En la apertura del capítulo denominado “Un nuevo archivista”, Deleuze redacta con belleza prosística el arribo de un nuevo archivista a una ciudad (haciendo literaria y metafórica la llegada de Foucault al territorio intelectual de su época) y narra la diferencia que este nuevo archivista tendrá con los métodos pasados utilizados por sus colegas (a quienes Deleuze no duda en retratar como escépticos, timoratos y cascarrabias), donde las frases y las proposiciones eran mucho más trascendentes que los enunciados, algo que para este nuevo archivista resulta contrario a la verdadera labor arqueológica del archivo. Así lo remarca Deleuze:

“El nuevo archivista anuncia que ya sólo considerará enunciados. No se ocupará de lo que de mil maneras preocupaba a los archivistas precedentes: las preposiciones y las frases. Desdeñará la jerarquía vertical de las proposiciones que se escalonan unas sobre otras, pero también la lateralidad de las frases en la que cada una parece responder a otra. Móvil, se instalará en una especie de diagonal que hará legible aquello que por lo demás no se podía aprehender, los enunciados, precisamente”.¹¹⁹

El enunciado, como matriz del saber, se diferencia tanto de las frases como de las proposiciones puesto que en éste no “existe lo posible, ni lo virtual (...)”,¹²⁰ en él, “sólo cuenta lo que ha sido formulado, ahí, en tal momento, y con tales lagunas, tales blancos”.¹²¹ El enunciado existe cuando se habla y produce mientras es dicho. No representa una totalidad, ni una categorización cuya lógica sea la unicidad, “el enunciado

¹¹⁸ *Ibid.*, págs. 498-499.

¹¹⁹ Gilles Deleuze, *Foucault*, España, Paidós Studio, 1987, págs. 27-28.

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 29.

¹²¹ *Ibid.*, pág. 29.

siempre representa una emisión de singularidades, de puntos singulares que se distribuyen en un espacio correspondiente”.¹²²

Deleuze localiza tres espacios fundamentales en las relaciones establecidas por el enunciado.¹²³ Primero el espacio donde se dan las relaciones entre los propios enunciados (colateral), después uno donde la relación es la de los enunciados con los sujetos (correlativo) y, por último, uno donde permanecen expuestas las relaciones de los enunciados con lo exterior (complementario).

Lo fundamental del primer espacio es que los enunciados y las reglas de formación que lo constituyen no “se dejan reducir ni a axiomas, como ocurre con las proposiciones, ni a un contexto, como ocurre con las frases”.¹²⁴ El enunciado no queda a la deriva de la verticalidad axiomática ni es cobijado por un solo sistema, en él ocurre la transversalidad; los saltos entre un sistema y otro, siempre como familia y nunca con sus elementos separados como sucede en el caso de las frases. Añade Deleuze que “el enunciado es una multiplicidad y no una estructura o un sistema”,¹²⁵ por ello, frente a la “tipología de las preposiciones” y a la “dialéctica de las frases”, Foucault coloca la “topología de los enunciados”.¹²⁶

En el segundo espacio (correlativo) se encuentra otro aspecto relevante de los enunciados: su relación con los conceptos y el papel que los sujetos juegan en éstos. En las frases por ejemplo, es necesaria la presencia de un sujeto de “enunciación” que “parece tener el poder de hacer comenzar el discurso”,¹²⁷ en ellas aparece el “Yo como persona lingüística irreductible a él”.¹²⁸ Por su parte los enunciados pueden tener varias posiciones subjetivas, “varios emplazamientos de sujeto”¹²⁹ en los cuales “no falta ser alguien para producir un enunciado”,¹³⁰ para Foucault, expresa Deleuze, tanto como para Blanchot, hay una denuncia por la “personología lingüística”.¹³¹ El enunciado es para

¹²² *Ibíd.*, pág. 30.

¹²³ *Ibíd.*, pág. 31.

¹²⁴ *Ibíd.*, pág. 31.

¹²⁵ *Ibíd.*, pág. 32.

¹²⁶ *Ibíd.*, pág. 32.

¹²⁷ *Ibíd.*, pág. 32.

¹²⁸ *Ibíd.*, pág. 32.

¹²⁹ *Ibíd.*, pág. 33.

¹³⁰ *Ibíd.*, pág. 30.

¹³¹ *Ibíd.*, pág. 33.

Deleuze un “murmullo anónimo (...) sin comienzo ni final”,¹³² un “se habla”¹³³ que circula entre las más diversas bocas y entre los más distintos tiempos.

Finalmente, en el tercer espacio, en el que se sitúa el enunciado y su relación con el entorno se encuentra la parte en la que Foucault realiza el esbozo de una “concepción de la filosofía política”.¹³⁴ En este espacio el enunciado cruza con instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos,¹³⁵ es el espacio donde se cruzan las ‘relaciones discursivas’ con los ‘medios no discursivos’.

Deleuze menciona que “una institución implica enunciados (...) y a la inversa, los enunciados remiten a un medio institucional sin el cual no podrían formarse, ni los objetos que surgen en tales localizaciones del enunciado, ni el sujeto que habla desde tal emplazamiento”.¹³⁶ Sin embargo en la relación entre enunciados e instituciones no se da un ‘paralelismo vertical’ ni una ‘causalidad horizontal’, es aquí donde aparece una de las características fundamentales del enunciado: la regularidad, puesto que lo que se considera propio del enunciado es justo la capacidad que tiene de ser repetido. “Una frase puede ser recomenzada, re-evocada, <<una proposición puede ser reactualizada, sólo el enunciado tiene como característica el poder ser repetido>>”,¹³⁷ menciona Deleuze citando a su amigo y colega.

En este espacio es posible mirar la relación de la práctica política con el discurso, la cual apertura nuevos campos de localización¹³⁸ y permite que el poder se cruce de manera transversal entre las instituciones y los enunciados. El saber que constituyen los enunciados se cruza entonces con el poder y comienza a combinarse, a abrir una de las vetas más importantes en los análisis de Foucault.

Aquí avizoramos una de las partes que mencionamos en párrafos anteriores: el enunciado y su función creadora, de palabras y de objetos, además de la posibilidad de que los saberes que constituyen alcancen una ‘epistemologización’, una ‘cientificidad’ o una ‘formalización’.¹³⁹ Deleuze lo resume diciendo que “los enunciados abren umbrales

¹³² *Ibíd.*, pág. 33.

¹³³ *Ibíd.*, pág. 33.

¹³⁴ *Ibíd.*, pág. 35.

¹³⁵ *Ibíd.*, pág. 35.

¹³⁶ *Ibíd.*, pág. 36.

¹³⁷ *Ibíd.*, pág. 37.

¹³⁸ *Ibíd.*, pág. 36.

¹³⁹ *Ibíd.*, pág. 45.

epistemológicos”,¹⁴⁰ algo que no es menor y que nos permite pensar que el aborto es un saber constituido por enunciados que justo han logrado constituir umbrales epistemológicos y alcanzar muchas veces una formalización, que permite pensar a muchos que algunas de las discusiones sobre el aborto se sustentan en verdades científicas. No sólo eso, esta formalización impacta directamente en las definiciones políticas que se hacen sobre la vida y su comienzo así como en el uso de métodos anticonceptivos y de procesos de fertilización.

Hasta aquí, hay muchos elementos que nos permiten pensar en la temática del aborto como un saber; sin embargo no podríamos continuar si no atendemos a lo dicho por el propio Foucault, que en *Microfísica del poder* coloca algunas de las cosas que Deleuze retoma en el libro comentado hace un momento.

La clase del 14 de enero de 1976 es significativa para complementar lo dicho hasta este momento, en ella Foucault disecciona la figura comentada aquí, el saber. Lo importante para el filósofo es el cómo del poder, no tanto las formas que lo delimitan o le permiten transitar de manera formal si no los ‘efectos de verdad’ que ‘produce’, ‘transmite’ y ‘reproduce’. Foucault habla de un triángulo en cuyos ángulos coloca al poder, al derecho y a la verdad.¹⁴¹

La pregunta tradicional de la filosofía política ha sido la de qué límites ponerle al poder, la pregunta que Foucault arroja es la de qué relaciones en marcha son puestas en acción para producir discursos de verdad. Las relaciones de poder no pueden ser entendidas sin la ‘acumulación’, ‘circulación’ y ‘funcionamiento’ de un discurso.

El poder produce verdad y la verdad empuja los efectos del poder que la produjo. Obsesión occidental ha sido la de la figura del Rey, la soberanía orbita a través de toda justificación o disputa que se hace de ella; sin embargo Foucault abandona la necesidad por explicar la legitimidad o no de ésta y más bien centra su atención en los procedimientos que pone en marcha. Como podemos ver, en la centralidad que juega la soberanía dentro de los análisis, se encuentra una de las principales diferencias —mas no disputas— entre Foucault y Agamben.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 46.

¹⁴¹ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1979, pág. 139.

Foucault está interesado más bien en las formas ‘capilares’ del poder, en su transversalidad y la circulación, que si bien no tan equitativamente distribuida, se da de éste. Foucault plantea un “análisis ascendente del poder”,¹⁴² mientras que Agamben, retomando la misma arqueología que Foucault inaugura, busca explorar los únicos dos campos que considera no abordó con vitalidad el francés (el derecho y la teología)¹⁴³ a través de figuras arcaicas que hasta hoy siguen circulando como paradigmas del poder y la soberanía occidental.

El saber no es una construcción ideológica, es aquello que pone en circulación el poder. Para Foucault el saber es “mucho menos y mucho más”¹⁴⁴ que una ideología; las ‘grandes máquinas de poder’ “son instrumentos efectivos de formación y de acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de indagación y pesquisa, aparatos de verificación”.¹⁴⁵

Es cierto que el edificio jurídico no puede ser el lugar donde pongamos las cámaras esperando fotografiar las grandes cavilaciones biopolíticas, es cierto también y en ello estamos de acuerdo con Foucault, que es en los ‘operadores materiales’ donde podemos encontrar más de lo que encontramos en el Leviatán; sin embargo, mirar ambos espacios nos permiten concatenar la línea metodológica que nos propone Foucault, y la utilización que hizo de ésta Agamben.

Otro de los puntos centrales que juega el saber es como elemento que permite diferenciar las rutas que el poder ha tomado. Es en la dilución de la teoría de la soberanía y las formas de poder que ésta operó hasta los siglos previos al ascenso de la burguesía europea, que Foucault coloca el saber como un protagonista del cambio; sin embargo, considera, que la soberanía ha jugado un papel absolutamente central en el entendimiento del poder, pues menciona que “(...) ha sido el gran instrumento de lucha política y teórica en torno a los sistema de poder”,¹⁴⁶ lo cual permite que maticemos algunas interpretaciones radicales que hablan del aplastamiento de la soberanía por parte de los abordajes foucaultianos.

¹⁴² *Ibid.*, pág. 144.

¹⁴³ Agamben menciona en la conferencia *Liturgia and the Modern State* realizada en el *European Graduate School* que su interés por el derecho y la teología nació del interés por abordar los “únicos campos en los que Michel Foucault no trabajó”, en: Giorgio Agamben, *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de niños*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012, pág. 35.

¹⁴⁴ Foucault, *Microfísica*, *op. cit.*, pág. 147.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pág. 147.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pág. 148.

Foucault considera que la teoría de la soberanía no puede ser homologada a otras formas de poder surgidas a partir del ascenso de la burguesía, concretamente el biopoder al que nos referimos en el primer capítulo de este ensayo. Menciona esto, pues refiere que el poder soberano requiere un dispendio mucho mayor de fuerza del que requiere hacer este poder disciplinario que maximiza la eficacia. Quizá se ha malinterpretado a Foucault y la importancia del poder soberano no se erradica sino que más bien se ve disminuida a partir de estos siglos; sin embargo para matizar esto, está la perspectiva de Agamben, que reitera que las operaciones de la soberanía siguen produciendo resultados a través de las tecnologías biopolíticas más sutiles e invisibles.

Los lugares localizados hasta este momento nos permiten ver cómo la sutilidad del poder aparece y ventila, en saberes disfrazados de ciencia, la intención por colocar al aborto como problemática de la soberanía. El aborto se coloca entonces en las coordenadas del saber debido a que todo lo dicho a partir de éste ha sido enunciado desde distintos puntos y bajo distintas ópticas, muchas veces dejando de lado las motivaciones por hacer de él una suma de conocimientos en posibilidad de ponerse a prueba, y orillarlos más bien a terrenos ideológicos a partir de los cuales las verificaciones resultan poco lúcidas, incluso en territorios como la Biología o la Medicina, donde a pesar de investigaciones con motivaciones imparciales, la arbitrariedad de las fronteras sigue siendo un problema vigente.

En el aborto brotan los sedimentos de un 'se dice' que se produce y reproduce al tiempo que se enuncia; ni las científicidades más férreas o los dogmas más atribulados han terminado por catapultar la unicidad o la 'exactitud' respecto a los conceptos y categorías que circulan su problemática. La arbitrariedad y la movilidad de cada saber que circula alrededor del aborto emana sus propios umbrales y homologa o tensa bajo sus propias lógicas la 'verdad' que busca configurar.

Con volátil sutilidad aparecen entonces enunciados desde distintos puntos y visiones. 'Los derechos de la mujer deben primar sobre los derechos del feto', 'la vida humana debe ser respetada y protegida desde el momento de la concepción', 'si no quieren al niño, denlo en adopción', 'el feto es una persona', 'el feto no es una persona', 'el feto antes de la cuarta semana de embarazo no siente dolor'; 'el aborto es un asesinato', 'el aborto es un derecho', 'el aborto debe despenalizarse para atender un problema de salud pública', '¿para qué traer más niños al mundo', 'no puede matarse a quien no ha desarrollado la condición para ser matado', 'es un derecho que la mujer pueda decidir sobre su propio cuerpo', '¿para qué traer a alguien al mundo a sufrir?', 'es necesario educar mejor a las y los jóvenes y no despenalizar el aborto', 'ninguna mujer desea un

aborto’, ‘el aborto es una práctica peligrosa’, ‘muchas mujeres pobres mueren a causa de abortos clandestinos’.

Ejemplos como los anteriores existen muchos y la intención de mostrarlos aquí es que son tan recurrentes que no necesitan de una autoría que los reclame sino que son enunciados que pueden cruzar a través de diversas voces y de diversos momentos constituyendo y reproduciendo saberes. Por ello es que una breve mirada de los saberes que confluyen alrededor del aborto nos permitirán ingresar con mayor robustez contextual al centro de nuestro trabajo: Giorgio Agamben y su enfoque biopolítico.

Los saberes del aborto

Registro ético-moral

Desde lugares como la religión —quizá el que mayor protagonismo ha tenido— hasta territorios como la ética aplicada a campos como la medicina, la filosofía o el derecho, el discurso ético-moral se ha conectado con sumo vigor a la constitución de enunciados y juicios valorativos con respecto de la vida humana, su constitución, su definición y los problemas que conlleva interrumpir o no su potencia de Ser.

La ética en su cariz normativo ha sido uno de los campos del saber que con mucho mayor vigor han discutido la problemática del aborto desde varias miradas, tanto la que compete al proceso vital que se gesta y se debate interrumpir, como a la que pone en el centro al sujeto que aloja dicho proceso: la mujer. La ética busca, desde el lugar que ocupa, articularse como el nodo sobre el cual transite el problema fundamental de las vidas contenidas en el tema del aborto y si la práctica o no de éste, más allá de los registros legales, resulta ‘buena’, ‘mala’, ‘justificada’ o ‘injustificada’.

Como profundizaremos más adelante, la tensión central en el tema del aborto sigue siendo filosófica y recae en el estatuto de humanidad y/o de persona que se confiere o no a la vida en gestación. Las posturas antagónicas en el debate sobre el aborto siguen transitando de una u otra forma sobre esta línea, y a partir de ésta es como articulan su argumentación, tanto para condenar, como para defender su práctica.

La ética sin embargo, debido al desarrollo de diversas tecnologías y ciencias relacionadas con la vida, ha acudido al encuentro con otros saberes, como es el caso de la medicina o la biología, y donde la disciplina bioética arribó para complejizar la *episteme* de las denominadas ‘ciencias vivas’. Pese a su juventud, la bioética está hoy más que nunca inmiscuida en pensar los equilibrios y los escenarios más promisorios para la ciencia médica y su relación directa con la vida que trata. Casos paradigmáticos han generado debates mayúsculos en las coordenadas éticas,¹⁴⁷ si bien la presunción del médico al asumir que fue el desarrollo de su disciplina la que ‘resignificó’ la ética, puede resoplar pedantería, tiene mucho de cierto.

La bioética trata de focalizar los insumos éticos en la discusión de los temas biomédicos y ecológicos, y enfrenar con ello los embates que han tenido los cruces entre la biología, la medicina y la política, así como el desarrollo que han tenido las tecnologías relacionadas a estos campos. En el plano intelectual, nos dice Miguel Kotow, la bioética protagoniza un debate entre la mirada que considera que ésta no debe ser lanzada a la arena política, considerando contradictorio que ésta adopte “el lenguaje del poder”,¹⁴⁸ hasta la mirada que considera la urgencia de que la bioética se coloque en ese terreno para exigir y librar los ‘conflictos bioéticos’ en un lugar donde puedan existir victorias.

Para Kotow el “poder necesariamente implica desigualdad”¹⁴⁹ lo que significa una contraposición a la bioética a la cual el autor considera como un lugar que “gravita más hacia la equidad y la comunicación”.¹⁵⁰ Kotow considera “que la brecha entre política y bioética es infranqueable”;¹⁵¹ sin embargo menciona que la línea que considera la necesidad de una “bioética de intervención”¹⁵² está presente y es considerada un camino que tiene posibilidad de articular mejoras y de disminuir desigualdades y problemas relacionados al uso del poder sobre la vida.

Lo relevante de este debate intelectual es que la ética sigue estando presente como un discurso que invariablemente atraviesa los tópicos de la vida. La bioética, cuyo seno aloja también, posturas diversas, tiene como uno de sus conflictos centrales el de vida y

¹⁴⁷ Peter Singer es uno de los filósofos más polémicos de la actualidad. En su libro *Repensar la vida y la muerte*, el pensador expone casos de la medicina que han significado la reapertura o apertura de tensos debates en el campo ético.

¹⁴⁸ Miguel Kotow, “Bioética y Biopolítica”, *Revista Brasileña de Bioética*, vol. 1, núm. 2, Brasil, 2005, pág. 111.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pág. 112.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pág. 112.

¹⁵¹ *Ibid.*, pág. 112.

¹⁵² *Ibid.*, pág. 112.

muerte, conflicto que está presente en el aborto y a través del cual articula gran parte de su vigencia.

Lo que se tiene intención de retratar aquí es el protagonismo del registro ético dentro de los discursos que más han colmado las voces que enuncian y discuten el aborto. El reclamo de Kotow resulta insuficiente si atendemos a la realidad política que conlleva la constitución de un saber, el cual, como vimos, está inmerso dentro de una serie de relaciones de verdad que conllevan un poder del cual, ni la ética en su aspiración purista, puede inmunizar. Las prácticas políticas atraviesan el registro ético y éste, a su vez, se reproduce para imponer sus juicios, los cuales, traducidos en prácticas, aparecen con poderosa fuerza en los hospitales y en las legislaciones del mundo.

La ética debe asumir y ser asumida sin falsos titubeos y sin rostros normativistas como una herramienta para mirar la problemática del aborto con suma consciencia de los disturbios que en ésta habitan.

Registro médico-biológico

Si un registro respecto al aborto marca pautas fundamentales para su discusión es justo el que vimos, motivó a la disciplina ética a focalizar sus insumos: el saber médico-biológico. La “influencia teórica”¹⁵³ de este saber ha incidido de manera directa y fundamental sobre la noción de vida y sobre las “construcciones políticas, ideológicas y legales”¹⁵⁴ que los Estados y los poderes desde distintos lugares han asumido sobre ésta.

Los enunciados de la medicina revitalizaron las discusiones éticas y las empujaron a lidiar con realidades inmediatas; además, produjeron nuevos umbrales y fronteras a través de las cuales el ‘se dice’ del aborto queda marcado por nuevos límites. Enunciados y saberes, conectados de manera transversal y contingente que pese a no producir una unidad de sentido hacen emerger regímenes a través de los cuales se autoriza o no decir algo.

Comúnmente pensamos que la ciencias médico-biológicas describen la realidad tal cual se presenta debido a que pertenecen a un campo donde la aspiración de exactitud parece

¹⁵³ María Lucía Rivera, “La protección de la vida del que no ha nacido”, *Saga: Revista de Estudiantes de Filosofía*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, núm. 22, noviembre, 2010, pág. 121.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pág. 21.

más cercana debido a que se considera un espacio menos ‘contaminado’ por las intervenciones de los seres humanos y sus comportamientos; sin embargo hace mucho tiempo ya, que las discusiones dentro de estos lugares son intensas al hablar de neutralidad.

La filosofía de la ciencia, ha colocado sobre el debate la arbitrariedad que cruza toda intervención del ser humano, sea activa o cognitiva. Las polémicas siguen siendo varias y la conformación de grupos antagónicos que defienden distintas posturas está presente. El lugar que supuestamente más capacidad de acercarnos a la verdad no está exento de las precariedades que tenemos como especie, la ciencia prescribe y en el campo de la medicina y la biología esto no deja de suceder a diario.

La epistemología que rueda alrededor del alguna vez llamado Golem¹⁵⁵ —refiriéndose a la ciencia— es vasta; sin embargo para fines del ensayo habremos de centrarnos en la tejedura que ha puesto sobre la mesa el hecho de que la ciencia en estos territorios haya tenido la función muchas veces de prescribir definiciones acerca de la vida y de las nociones sobre el aborto.

El poder muchas veces se ha servido de la ciencia para justificar sus operaciones; a su vez la ciencia ha sido muchas veces siervo mudo del poder, el cual, la coloca como mecanismo de justificación. Ejemplos sobran y la realidad es que la tensión y juego que entre ambos se desenvuelve hace que pensemos en el tercer espacio de relación al que nos acercamos con Deleuze: el de los enunciados con las instituciones. El saber de la medicina y la biología ya está de facto atravesado por los acontecimientos políticos y las diversas instituciones que han puesto sobre él intereses diversos.

La definición científica de la vida humana ha sido útil ya sea para disponer o para proteger ésta. El nacimiento del Estado biopolítico no podría ser entendido sin los avances de la ciencia médico-biológica, así como no podrían ser entendidos otros procesos como los que Foucault ejemplifica en sus abordajes como por ejemplo, el nacimiento de la clínica o la categorización de la locura. La definición de la vida humana suele presentar complejidades mayores cuando se cruza en ellas el atributo de persona y se coloca entonces, el mayor de los debates.

¹⁵⁵ En el libro *El gólem: Lo que todos deberíamos saber acerca de la ciencia*, Harry Collins y Trevor Pinch comparan la ciencia con esta figura rabínica de la Praga Imperial y abordan la manera en que ésta suele estar al servicio de la humanidad en términos positivos y negativos.

Y es que los avances aclamados de la ciencia, siguen sin agotar las zonas grises y nebulosas y más bien les encuentran recovecos todavía más amplios. Una vez nacido, el *homo sapiens* difícilmente genera polémicas respecto a su estatuto de humanidad, a pesar de bajo ciertas circunstancias lo pueda generar respecto a su estatuto de persona o de portador de derechos. Decir esto no quiere decir que todo ser humano que nace deje de lado las disputas respecto a su condición y más cuando éstas se cruzan con las discusiones respecto a las malformaciones o características genéticas, que siguen resultado insumo para la lucha política, la xenofobia o el racismo; sin embargo las tensiones todavía más irresolubles, aporéticas, y donde la ciencia más expone su fragilidad es tras la franja del nacimiento, es decir en el territorio del cigoto, del embrión y del feto.

Si bien hay ciertos acuerdos generales respecto a la definición de vida humana como el hecho de que la culminación de la concepción y la concreción del cigoto dan inicio a un determinado proceso vital, la realidad es que siguen habiendo muchas polémicas, ya que pese a que la literatura y el carácter descriptivo de los estudios es vasto, las implicaciones que rebasan a la ciencia constantemente empujan su condición, la que sin embargo, suele necesitar estar apoyada del saber científico para configurar su discurso; es entonces que aparece la ontología y sus implicaciones cuando de vida humana se trata, es así como se abren líneas y se rompen otras, es entonces que la claridad respecto al estatuto humano y de persona de la etapa prenatal se enciende y se dinamiza.

Son muchas las cuestiones grises; por ejemplo, la vida separada de su estatuto de humanidad, la que si bien en términos celulares se considera como tal, se postula, requiere además de una configuración y una interacción particular para que pueda derivar en un ser viviente. Por supuesto que la célula formada no puede ser una célula que derive en condiciones favorables en una especie que no sea el *homo sapiens*; sin embargo las discusiones aquí giran en torno a que hay una etapa del proceso donde no se han generado las condiciones que permitan enunciar procesos vitales característicos de nuestra especie y que permitan la viabilidad o la autonomía, conceptos que retomamos de la característica principal por la cual la OMS considera al aborto con dicho nombre.

Umbral posterior son los que despiertan dificultades más profundas y visibilizan en los debates situaciones como el desarrollo del sistema nervioso (ligado a la discusión

sobre el dolor, el cerebro y la condición de muerte), la viabilidad-inviabilidad, el mapa genómico y otros más.

María Lucía Rivera describe el papel de las ciencias biológicas y su relación con las definiciones de vida de la siguiente forma:

“El doble papel descriptivo y prescriptivo de las ciencias biológicas hace que, conforme estas avanzan en el conocimiento de su campo, sea posible establecer distinciones cabales entre nociones más o menos de sentido común sobre lo que significa estar vivo en general y lo que significa estar vivo para una persona. Una distinción de este tipo permite, por ejemplo, establecer casos para los cuales puede interrumpirse un proceso vital sin constituirse este acto en un asesinato, ante la asimetría entre tal proceso y una “vida humana”. Si bien todo lo que quepa ser llamado una “vida humana” hace parte del conjunto de cosas que son llamadas “vida” en general, no todo proceso vital de un cuerpo humano será considerado “vida humana”. Igualmente, tal distinción permite empezar a establecer condiciones para hablar de “vida digna”, un concepto central para las discusiones sobre la posibilidad de negar el derecho a vivir”.¹⁵⁶

Como se observa, el aborto no es el tema per se en el registro discursivo de las ciencias médico-biológicas, lo es más bien todo lo que de él deriva y, esas derivaciones, son las que seguirán despertando disputas en un mundo donde las tecnologías —que no siempre significan progreso— de la ciencia seguirán abriendo vetas donde el poder conectará sus capilaridades.

Los enunciados recurrentes de la medicina, quien ha contribuido mayormente a los umbrales que fijan a los otros saberes en los que camina el aborto. Mientras la medicina enuncia su anuencia a practicar abortos bajo ciertas condiciones, lleva al extremo la necesidad de mostrar su fuerza al incubar o fomentar la vida en condiciones límite como aquellas que superan la naturaleza del vientre femenino o de la vida misma de mujeres embarazadas que han sido declaradas clínicamente muertas pero a las cuales se les mantiene conectadas para concluir el tramo entre la inviabilidad y la viabilidad del feto que se aloja en su útero.

Las paradojas entre las investigaciones encaminadas a comprobar la ausencia del dolor en el feto debido a un desarrollo no completado del sistema nervioso y el enorme dinero invertido en mantener con vida a otro feto cuya madre se considera muerta, ponen en

¹⁵⁶ Rivera, *op. cit.*, pág. 124

evidencia las contradicciones y complicaciones que implica un saber que al tiempo que hace circular el enunciado de ‘el feto no siente dolor’, se avoca con soberbia a mantener otro con vida ‘gracias al milagro médico’. Milagro que después será aceptado por las legislaciones, los colegios de ética y los hospitales en cada país; los cuales, cuando una situación así se presenta nuevamente, se verán, como se testimonia en el libro de Peter Singer, obligados a repetir lo que ‘ya se estuvo en posibilidad de hacer’.

Es importante por ello no olvidar que “(...) la integración de medicina y política, que es uno de los caracteres esenciales de la biopolítica moderna, comienza a asumir su forma más acabada. Y esto implica que la decisión soberana sobre la nuda vida se desplaza, desde motivaciones y ámbitos estrictamente políticos, a un terreno más ambiguo, en que médico y soberano parecen intercambiar sus papeles”.¹⁵⁷ No podemos entonces dejar de mencionar que en la actualidad del escenario biopolítico, los conceptos biológicos se vuelven “inmediatamente políticos”.¹⁵⁸

Registro jurídico

El Derecho es otro de los registros que producen y reproducen enunciados sobre el aborto, con la particularidad de que en éste, se encuentra una posibilidad mucho más clara de marcar límites. La lectura objetiva de la problemática que representa el aborto no es una labor sencilla para el derecho, que debe de disputar, queriendo o no, los distintos sistemas de valores que confluyen en la sociedad, principalmente los políticos y los culturales. El saber jurídico no puede abstraerse de las definiciones y estudios de otros campos, a través de los cuales puede llegar a determinar legales o ilegales ciertas prácticas.

La vida humana, a pesar de su preminencia dentro de la teoría soberana y, por ende, política de Occidente, es un tema directamente relacionado a la biología y la medicina; por ello, el Derecho se ve necesitado de recurrir en la medida que así lo decida a las indicaciones científicas que se hacen o se enuncian respecto de ésta.

El ideal liberal del registro jurídico ha procurado alejarse de las determinaciones morales de la sociedad donde pretende que penetren sus marcos; sin embargo y como hemos visto a lo largo de este ensayo, los residuos secularizados del origen del derecho

¹⁵⁷ Agamben, *Homo, op. cit.*, pág.181.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pág. 185.

permanecen deambulando en un presente que mantiene a la vida como objeto fundamental de la política y sus ordenamientos. Ya lo decía Agamben cuando establece que la ley es indiscernible de la vida¹⁵⁹ y que la relación de ésta y el derecho se ve obligada hoy a confrontarse nuevamente con interpretaciones como las de Scholem o de Benjamin. Recordemos que éste último traza la conexión fundamental y primigenia entre Derecho y vida, la nuda vida. La ley se confunde con la vida y en el derecho encontramos entonces los conceptos límites de toda la estructura que nos organiza en la actualidad.

El Derecho por ello, diariamente produce enunciados sobre la vida. ‘El deber del Estado es proteger la vida de sus ciudadanos’ o ‘las leyes deben preservar y proteger la vida’ son enunciados recurrentes que podríamos encontrar en cualquier discurso público, en cualquier nota o localizados como piedra angular de cualquier orden constitucional de Occidente. El problema, lo reiteramos nuevamente, no ha sido la intencionalidad por preservar la integridad existencial del ser humano, la cual es muchas veces genuina, sino las paradojas que esa intencionalidad ha producido y las contradicciones que en su seno se proyectan.

Los sistemas de valores con los cuales lidia la problemática del aborto desde el punto de vista del Derecho (uno político que presume laicidad y uno cultural altamente marcado por la moralidad religiosa) es uno de los ejes a través de los cuales cruza la producción de saber de este registro. El contenido político que tiene la vida y el cruce transversal entre diversos ámbitos sigue produciendo en la discusión sobre la vida humana no nacida un conjunto de enunciados que marcan las pautas definitivas a partir de las cuales se articula la biopolítica de la modernidad. La ley, que para Agamben ya no prescribe, lo hace quizá ahora a través de la biología y medicina, las cuales marcan pautas fundamentales y presionan con suma intensidad la aceptación de prácticas e intervenciones sobre la vida, que por el simple hecho de ser posibles, deben ser empujadas.

Umbral

Llegados a este punto, nos es posible entender que en el aborto como saber han orbitado con mayor o menos fuerza, una serie de discursos y enunciados comúnmente visibles. Los espacios de la ciencia jurídica, de la religión, la ética y las ciencias médico-biológicas

¹⁵⁹ Agamben, *Homo, op. cit.*, pág. 73.

han sido en su mayoría las protagonistas del saber sobre el aborto. La política, arrojada únicamente como un satélite que orbita a todas éstas, ha sido entendida en mayor medida como una acción administrativa que debe proteger y normalizar las fronteras que otros trazan; en este sentido, los saberes dominantes sobre el aborto pareciera que imponen una visión de la política como gestión de la vida, generan efectos de verdad en su configuración y la llevan a 'ejecutar' lo que la moral, el Derecho o la Medicina (que no están siempre en acuerdo) ordenan.

Sin embargo, y si seguimos la pauta que Foucault y sus intérpretes nos dejan, veremos que todos esos espacios se ligan y cohesionan con las relaciones de poder que circulan entre ellas. No es, ni el poder absoluto que desciende sobre éstas, ni lo contrario, es más bien el doble tránsito entre esas relaciones a nivel micro y aquellas donde el poder estatal monta sus mecanismos para proteger la vida, a partir de lo cual el elemento político hace su aparición. Es por ello que en el tema del aborto hay una convivencia tanto de gubernamentalidad como de soberanía.

La interpretación política del aborto suele ser asociada con poderes institucionales que legislan o debaten al respecto; las posturas tomadas suelen ser más bien cercos desde donde se ponen los límites y se otorgan los derechos de admisión electoral. Presa del paradigma político o de los saberes asociados a dicotomías de tensión permanente, la ciencia, la teoría y la filosofía política han puesto poco interés en discutir el aborto y cuando lo hacen suelen mirarlo como insumo de la competencia electoral o de los terrenos ideológicos del 'compromiso con las causas' y del liberalismo democrático.

Sin que haga falta reiterar los objetivos y espacios que tiene por objetivo recorrer esta parte del ensayo, volvamos nuestra mirada al pensamiento de Giorgio Agamben y a las posibilidades que sus enfoques otorgan para pensar al aborto desde un montaje con óptica política.

Capítulo 3

Agamben y el aborto: ¿una conexión obligada?

Hemos llegado hasta este punto después de haber recorrido las partes más significativas del pensamiento biopolítico de Giorgio Agamben y de concebir al aborto como una problemática política construida por discursividades que lo constituyen como un saber. Es así que la primera pregunta que surge a este tiempo y a la cual trataremos de dar respuesta es si la conexión de un tema como el aborto con el pensamiento desarrollado por Agamben es posible, o si se trata más bien de una forma forzada de ingresar ambos temas a un mismo tejido.

Agamben ha sido pobremente relacionado con el aborto, si bien existen referencias claras y que no abandonan el tema, la tendencia ha incorporado la discusión del italiano al conjunto de referentes teóricos útiles para las bioéticas de la interrupción del embarazo. Desde nuestro punto de vista, la biopolítica que retrata Agamben ha sido utilizada de manera plana en algunos casos para equivocadamente reforzar las llamadas posturas “pro-vida”, todo ello, a partir de la vulgarización de los diagnósticos agambenianos de la nuda vida y de su carácter sacro. Lo anterior, debido a que no son pocos quienes perciben en el pensamiento de Agamben una tesitura apocalíptica y de salidas estrechas.

Del otro lado, sin embargo, y con la finalidad de no demeritar los trabajos realizados para pensar el aborto o las temáticas reproductivas desde la mirada del filósofo italiano, está el estudio de Penelope Deutscher, quien en el artículo “Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben and ‘Reproductive Rights’” se pregunta si es posible abrir un debate con Agamben concerniente al papel que juega el cuerpo femenino en la politización de la vida, además de poner énfasis en lo que ella considera representa la vida fetal y las discusiones que de ésta derivan, para Deutscher esta vida es sin duda uno de los “mayores nodos de la biopolítica”.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Penelope Deutscher, “Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben and ‘Reproductive Rights’” en: *The Agamben Effect, South Atlantic Quarterly*, vol. 107, núm. 1, invierno 2008, Duke University Press, Estados Unidos, pág. 58.

Deutscher al preguntarse el porqué de la “falta de compromiso con el lugar de las mujeres en la biopolitización de la vida”¹⁶¹ de Agamben, considera que ésta se dio por razones teóricas, las cuales dieron preferencia al abordaje de formas de vida que pudieran ajustarse a una serie en la cual fuera clara la línea donde se retiraba el estatuto de humanidad, algo que con la vida fetal sigue resultando sumamente ambiguo y complicado de determinar. La autora lo enuncia de la siguiente manera:

*“The examples of bare life he considers are usually formations that one can imagine having been identified as human life and then stripped of that status or subjected to a threshold status: the overcoma, the immigrant, the refugee, the internee, the enemy combatant, the Muselmann. A consideration of fetal life does not fit the series, as it usually is not situated at the threshold of depoliticization or dehumanization of previously politicized or humanized life”.*¹⁶²

La autora considera además que el feto “(...) represents the zone of contested and intensified political stakes around the threshold between what some would consider ‘prelife’ and what is to be identified as nascent human life, meaningful human life, and/or rights-bearing life”.¹⁶³ Y añade que “An emergent fetus usually is not considered to have had a political, legal, or linguistic status subsequently suspended”.¹⁶⁴

Deutscher incluso dilucida otros posibles motivos. Por ejemplo, a las razones previamente mencionadas otorga una más de índole ‘estratégica’ la cual se avoca en un primer lugar al papel de las mujeres en la biopolítica, el cual de haber sido tomado por Agamben —considera la autora— lo habría llevado irremediablemente al abordaje de la historia regulatoria del aborto, la cual para Deutscher está ligada de manera protagónica a la legislación biopolítica y por ende a un conjunto mayor de resquicios por los cuales hacer camino. Por ello entrar en esta zona representa, desde el punto de vista de la autora, asumir un enfrentamiento con ‘definiciones complejas’ con las que quizá Agamben ya no consideró pertinente lidiar.

Deutscher también advierte de los peligros que ha tenido la interpretación de Agamben por los grupos radicales pro-vida; sin embargo considera que esta interpretación es “(...) is a ghostly proximity not likely to take concrete shape in Agamben’s work, partly because

¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 57.

¹⁶² *Ibid.*, págs. 57-58.

¹⁶³ *Ibid.*, págs. 57-58.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pág. 58.

when he does consider those thresholds between “life and death, animate and inanimate, human and inhuman, nature and culture, law and bodies,” his tendency is also to stress a consideration of a “new living dead man, a new sacred man” and not the production of the threshold “prelife” or “prior to human life”.¹⁶⁵

Sin duda la complejidad que la autora confiere al tema del aborto fue un aliciente importante para darse a la tarea de abordarlo. Podemos concluir entonces que el texto de Deutscher es central en la discusión, sobre todo porque ella intuye —con claridad innegable— cuáles pudieron ser las razones de Agamben para no entrar a la zona problemática del aborto y coloca aristas que retoma este trabajo y que considera insumos importantes; sin embargo la línea principal que atraviesa su ensayo es el papel del cuerpo de la mujer, aspecto que si bien creemos es también una veta de análisis fundamental para ampliar y discutir la biopolítica agambeniana, no es el objeto central de este trabajo, por lo que la pregunta de investigación aquí planteada se mantiene vigente y con posibilidades de seguir siendo enriquecida: ¿Nos es posible interpretar el aborto a partir de pensamiento de Giorgio Agamben?

La respuesta no lleva consigo una sentencia tajante, pero las problematizaciones que pueden surgir de aquí nos permiten tener nuevos terrenos para dar refresco a una discusión que, desde nuestro punto de vista, ha quedado cooptada por saberes encumbrados como verdades. Creemos además, que el aborto dinamiza la ontología biopolítica y se anida en lo más íntimo de la metafísica de lo político, por lo que discutirlo a partir de una enfoque agambeniano puede aportar mucho en la labor que implica ensanchar la comprensión de nuestro presente, no sólo a través de las figuras límite que Agamben desarrolla en sus textos, sino también con las discursividades que producen estas figuras, donde la vida humana y su politización juegan para Occidente el papel central de la “última y decisiva tarea histórica”.¹⁶⁶

En este sentido, algo que es importante discutir, es si la problemática del aborto puede mirarse a través de las categorías que Agamben propone. Pensar el aborto desde las figuras de bando, *homo sacer* o nuda vida, y desde el campo y la excepción como espacios donde se toman decisiones políticas, puede resultar aleccionador, cualquiera que sea el sentido o la conclusión que pueda sacarse de ello.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pág. 59.

¹⁶⁶ Josep Izquierdo, *Aborto y biopolítica*, [En línea] en: *Libro de notas*, 11 de mayo de 2013, Dirección URL: <http://librodenotas.com/laguillotinapiano/24260/aborto-y-biopolitica>, [consulta: 9 de noviembre de 2014].

La intuición inicial es que no todas permiten un abordaje que no pueda parecer forzado; sin embargo esa será la discusión que habrá de entablarse y el ejercicio que permitirá ir pensando si la vida que se discute con el aborto puede entrar en el terreno de la *zoé*, de la nuda vida o del *bíos*; esto, como veremos, es dependiente de la consideración estatutaria que se le dé a esa vida, es decir, hasta dónde ponen el alcance del espectro de persona, quienes, a partir de las constituciones discursivas y de poder, han sido autorizados o han asumido la autoridad para hacerlo.

Actualmente sigue siendo el poder soberano, acompañado del saber médico-biológico-jurídico, el que posee, a pesar de estar acompañado de un alto grado de gubernamentalidad, la potestad para marcar la línea definitoria de lo humano. Es por ello y que tras estas primeras intuiciones, la tentación de pensar Agamben de distintos modos es amplia, algo comprensible debido a la complejidad, que producto de las largas discusiones que ha suscitado el estatuto de humano y/o de persona conferido a la vida, hemos protagonizado como especie.

Para darle orden al desarrollo de esta parte del ensayo, seguiremos la lógica establecida en el primer capítulo; es decir, revisaremos cada una de las figuras que Agamben desarrolla y las cuales (retomando a Galindo Hervás) ubicamos como 'figuras de la soberanía', con la diferencia de que ahora no serán éstas a las que miremos sino más bien será a través de ellas que abordaremos la problemática del aborto.

Regresemos entonces al estado de excepción, corazón de la soberanía y estructura fundamental que atraviesa cualquier discusión que emerge con respecto a la vida.

Estado de excepción

Como lo retratamos en la primera parte del ensayo, pensadores como Giorgio Agamben o Walter Benjamin consideran que vivimos un tiempo donde la excepción y la normalidad han entrado en una zona de indiferencia, donde la soberanía constantemente remueve los planos topológicos de su presencia y donde la vida y el control ejercido sobre ella no sólo es alcanzado por una inusitada obsesión sino que también tiene que enfrentarse a los debates categoriales y conceptuales que constantemente disputan las definiciones que se construyen en torno a ella.

Es por ello que para esta parte nos es útil retomar la pareja categorial de inclusión-exclusión que opera en la estructura de la soberanía para mirar las definiciones de vida que hace el Estado, y que por lo tanto, marca la pauta para el abordaje del aborto desde lugares políticos. El estado de excepción es justo aquella estructura capaz de operar las categorías de lo que en su radar es incluido o excluido.

La excepción como ya hemos visto, es la parte constitutiva de la estructura soberana es incapaz de ser subsumida por parte del orden jurídico; la excepción como su nombre lo indica, es distinta de la normalidad, de la norma y del derecho; este último paradójicamente vigorizado justo por la excepción, la cual lo funda y lo suspende. La excepción constituye un umbral en el cual se sitúa el afuera y el adentro; la anomia y el orden. La excepción representa la suspensión del derecho con la finalidad apriorística de conservarlo; es también el momento de desequilibrio entre lo jurídico y lo político. La tesis de Agamben en torno al estado de excepción permanente implica que la estructura soberana y su momento constitutivo (la excepción) queda lacerado al momento en que al estado de excepción se le pretende normalizar, no al exterior, sino al interior mismo de los ordenamientos que éste intenta proteger a partir de la suspensión del derecho.

Para Agamben, el soberano es quien más que decidir entre cuestiones lícitas o ilícitas, decide originariamente qué es la vida y la produce a partir de esa decisión. El aborto implica la reapertura de la zona en la cual hecho y derecho se indistinguen. Lo central aquí es que la indistinción nuclear de la política occidental es aquella hecha sobre la vida y la problemática sobre el aborto queda atravesada por esta indistinción tan problemática, donde la complejización de las tecnologías y de los saberes científicos interceden directamente en las fronteras trazadas a partir no sólo de la medicina o de la biología sino suplementadas también por los ámbitos de la religión, el derecho y la política.

El Estado en el caso de la aceptación del aborto como práctica (despenalización) bajo ciertas condiciones, no puede permitirse dejar que éste figure fuera del orden que constituye, la operación debe interiorizar aquello, que en inicio, ya queda exteriorizado, y que, dejando su realización fuera del orden del homicidio, se incorpora a una zona gris que más allá de la legalidad que la codifica no deja de resultar excepcional en tanto que hecho y derecho en ese momento se indistinguen y aperturan aporías todavía no resueltas. En el caso de la penalización, atendemos a una misma lógica: la vida, en cualquiera de sus etapas (pre embrionaria, embrionaria y fetal), está sujeta a la potestad

del Estado; quien intervenga en su proceso de crecimiento, con la finalidad de interrumpirlo es considerado homicida.

Dejar que el aborto se discuta en espacios ajenos al estatal, significa permitir que el dominio constitutivo de la soberanía quede atravesado por lugares donde lo biopolítico no es el patrimonio primogénito. El afuera, el adentro y el desequilibrio que estas categorías visibilizadas por el estado de excepción constituyen a través de la dicotomía que establecen, queda expuesta con la problemática del aborto.

El estado de excepción ciertamente y, como veremos cuando lleguemos a la parte del campo, no se territorializa a través de la práctica de un aborto; sin embargo, nos permite visualizar que parte de su estructura puede quedar expuesta a partir de ésta, ya que se da, o una suspensión del homicidio, lo que hace presente la redefinición de una vida que no está considerada todavía por la ley bajo el atributo de persona, o en su defecto, no deja de considerar esta vida como persona, pero autoriza a partir de excepcionalidades específicas (violación, peligro de muerte de la madre o la afectación de su salud física o mental, males congénitos, etc.) que esta vida se interrumpa.¹⁶⁷

La violencia soberana expresada en el estado de excepción “abre una zona de indiferencia entre ley y naturaleza, exterior interior (...)”.¹⁶⁸ En el caso de la naturaleza de la reproducción humana y del resultado que significa la unión de los gametos, la soberanía se visibiliza para definir el estatuto de esa vida y decidir si con dicha unión se constituye o no la persona y, por ende, en algunos casos, si es abortable o no. La indiferencia entre ley y naturaleza se hace visible con suma intensidad.

Porque la problemática del aborto no es capaz de resolverse únicamente a través de alguno de los saberes expuestos en el segundo capítulo, la soberanía hace su aparición, no sólo para dar solución sino para reafirmar su presencia.¹⁶⁹ Si bien en el aborto no

¹⁶⁷ Un ejemplo de esto podría ser el caso argentino, donde si bien el aborto aparece como delito dentro del Código Penal argentino en el *Título I de delitos contra las personas*, lo que implica que se considera persona a la vida en gestación, éste ya puede ser practicado bajo las excepcionalidades que implican la violación de la madre, el peligro en su salud mental o física o el peligro de que ésta muera a raíz del embarazo.

¹⁶⁸ Agamben, *Homo*, *op. cit.*, pág. 86.

¹⁶⁹ Menciona Agamben que “(...) es precisamente el soberano el que mantiene la posibilidad de decidir sobre todos esos planos en la medida misma en que los confunde”, en: Agamben, *ibíd.*, pág. 86.

queda de manera expuesta un estado de excepción como lo hemos venido entendiendo históricamente, puede encontrarse la sombra de su estructura y de su operatividad.

En el aborto queda representada una problemática excepcional que sin embargo está ya normalizada y atiende al espectro ampliado de la frontera movediza de la cual nos habla Agamben. Ya no requerimos de un estado de excepción declarado para mirar en decisiones como las que suscita el aborto una trasposición de la excepción como decisión soberana sobre la vida.

A lo anterior puede sumarse el abordaje que hace Penelope Deutscher, que en el trabajo que retomamos al inicio del capítulo aborda las posibilidades que dan figuras como el *homo sacer* o el estado de excepción a una interpretación biopolítica del aborto y del papel de la mujer en ésta. La autora coincide en que el aborto, bajo ciertos matices, puede ser mirado a la luz de la estructura de la excepción pensada por Agamben.

Para Deutscher el aborto siempre ha sido enunciado por el “lenguaje de la excepción”¹⁷⁰ y en muchos países ha sido justo esta estructura la que ha permitido su regulación jurídica y política; y si bien la autora discute si esta estructura es aquella semejante a la que Agamben nos acerca, termina concluyendo que sí, pues en diversos casos las leyes respectivas al aborto son similares a las formas de suspensión del orden legal expuestas por el autor en sus estudios.

La particularidad para Deutscher de muchas de estas leyes es que se mantienen en algunos casos fuera del régimen legal pero persisten de algún modo dentro de él “suspendidas en diversos grados”.¹⁷¹ Estos grados —menciona la autora— pueden ser considerados “(...) *new exercises, forms, and constructions of sovereignty. Accordingly it is possible to ask what kind of sovereignty is effected through regularized but constantly volatile states of exception pertaining to legal regimes targeting women’s reproductivity.*”¹⁷²

¹⁷⁰ Deutscher, *op. cit.*, pág. 62.

¹⁷¹ *Ibid.*, pág. 62.

¹⁷² *Ibid.*, pág. 62.

En la problemática activada por el aborto habitan espectros de la excepción, miremos ahora si habita en ella también la nuda vida y el *homo sacer*.

Nuda vida y *homo sacer*

Regresemos ahora al problema de la nuda vida y del *homo sacer*, su ejemplo emblemático. Este territorio quizá es uno de los que mayores dificultades presentan a la hora de involucrar el problema del aborto como un problema relacionado con estas figuras. La primera complicación parte de que el estatuto humano de la vida antes del nacimiento sigue siendo una zona de debates profusos, debido a que la definición de éste no tiene referentes que garanticen su irrevocabilidad. Desde los saberes que los atraviesan existen muchas características enunciadas; sin embargo incluso el saber científico no puede definir con claridad qué hace humana a la vida no nacida.

Decir lo anterior, vale la pena insistir, no significa que este trabajo considere a la vida en gestación una vida diferente a la especie humana; incluso, al menos en el plano normativo, no hay Estado que sugiera eso; sin embargo la problemática del aborto y la forma en que es resuelto implica sumergirse en el territorio de las definiciones, donde en el caso de que el aborto sea autorizado necesita ciertas justificaciones que excluyan al homicidio de la ecuación de lo decible, y que como vimos en el apartado anterior, son justificaciones que caminan en dos líneas.

La primera de ellas, la de la movilidad del estatuto humano o de persona a la vida en gestación, y la segunda, la de la excepcionalidad a través de la primacía de los derechos del sujeto, donde a la mujer, considerada preferente, se le confiere el derecho de decidir, hasta cierto momento, si decide suspender su embarazo; situación que, finalmente, conduce de algún modo a la primera línea, al considerar una vida 'más humana' que otra.

Ahora bien, en el caso de los Estados que penalizan la práctica, la premisa de que la vida en gestación es una persona es absoluta, sin que importen las excepciones que abordamos en el capítulo anterior y donde la soberanía busca alcanzar su máxima obsesión posible y cubrir todo proceso vital que involucre a la especie humana. En este caso, la mujer es puesta en el nivel jerárquico de la decisión soberana, por debajo de la vida que se gesta en su interior, haciendo de su cuerpo una sujeción absoluta del poder.

El segundo problema es la mirada que tiene Agamben de la nuda vida y del *homo sacer*, ya que si bien para él toda vida humana es inmediatamente nuda vida cuando interviene en ella el poder soberano, resulta muchas veces difuso entrar a la zona de la vida no nacida, pues las vidas a las cuales le atribuye este estatuto el pensador son vidas que han superado la franja del nacimiento. Josep Izquierdo por ejemplo, utiliza una frase que puede ser un insumo fundamental para pensar la nuda vida y al *homo sacer* en el aborto, sobre todo, porque Agamben no menciona nunca al feto en el primer volumen de su trilogía. Izquierdo menciona en un artículo donde aborda la situación del aborto en España que “(...) el feto no es nuda vida humana, condición que sólo adquirirá cuando nazca”.¹⁷³

Esto resulta revelador y tendríamos qué preguntarnos con base en qué argumento el autor realiza dicha afirmación; por ello, vale la pena sumar lo dicho por Agamben en la conferencia dictada en la *European Graduate School* donde menciona que “(...) el niño nunca es nuda vida, (...) nunca es posible aislar en un niño algo como la nuda vida o la vida biológica”.¹⁷⁴ A lo anterior se añade por qué el filósofo considera esto y lo menciona en un enunciado que complejiza todavía más la cosas; dice Agamben que “(...) al igual que la vida de la mujer, la vida del niño es inaferrable, no porque trascienda hacia otro mundo, sino porque se aferra a este mundo y a su propio cuerpo de un modo que los adultos encuentran intolerable”.¹⁷⁵ Además, el autor es reiterativo al mencionar el nacimiento¹⁷⁶ como hecho políticamente relevante para la comprensión, lo que termina problematizando aún más la condición de nuda vida que puede atribuirse a aquella que no ha nacido.

Sin embargo es importante matizar la afirmación respecto a la nuda vida de los niños pues la realidad muestra en casos como las guerra permanentes que ésta queda liberada. Lo que nos quiere decir Agamben es que ni siquiera un niño, que tiene una vida sin forma adulta, puede ser considerado nuda vida porque ya participa de las formas rituales de la vida en sociedad. Ni siquiera la vida de un niño puede ser considerada vida puramente biológica, porque sobre su vida se instala toda una ritualidad social (el niño como alguien que tiene una corte por detrás que lo atiende, el niño como alguien a quien se presenta, a quien se celebra, alrededor del cual se congregan quienes le profesan amor, etc.).

¹⁷³ Josep Izquierdo, *op. cit.*

¹⁷⁴ Giorgio Agamben, *Teología, op. cit.*, pág. 31.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pág.31.

¹⁷⁶ Si bien Agamben se refiere al nacimiento como categoría político-ontológica a la manera de Arendt no podemos dejar de relacionar éste en su faceta puramente biológica.

Un niño, por no ser adulto, no se le puede considerar vida sin forma. En el niño conviven tanto los rituales de sacralidad involucrados en los dispositivos soberanos de producción de nuda vida como los rituales de profanación y desacralización; y en este sentido, el niño es la promesa misma de desactivación de los dispositivos de soberanía, el niño a la manera benjaminiana, como coleccionista de cosas desechadas e insignificantes, de cosas que no entran en la cadena de la funcionalidad o utilidad. Agamben, siguiendo a Benjamin, considera por ello que la niñez vive la experiencia del juego y de la lengua pura, por eso el niño no es nuda vida: ese ritual que inviste la vida del niño es el juego, y el juego es profanación de los rituales jurídicos de formalización, administración y abandono de la vida.¹⁷⁷

Además, Agamben dificulta todavía más el tema de la nuda vida cuando involucra a la mujer, situación que nos conduce nuevamente al papel que juega ésta en la biopolítica agambeniana; el cual como vimos al inicio de este capítulo ha sido tema importante para el trabajo de autoras como Deutscher. Si bien parece que aquí dejamos fuera el rol de la mujer como portadora del proceso discutido, es simplemente por economía y delimitación en el ensayo, pues como vimos, este rol abre otras vetas de análisis y problemáticas que van desde el ingreso de la ciencia jurídica al territorio biopolítico, pasando por la temática del sujeto de derechos, en este caso tanto de la madre, como de la vida que se está conformando en su cuerpo, hasta llegar a situaciones más complejas como el papel de una mujer embarazada declarada con muerte cerebral.¹⁷⁸ Esto es importante acotarlo, pues comprendemos que en la discusión del aborto está también imbricada una dimensión ética que considera que existe una reducción de la condición de ciudadanía de las mujeres, volviéndolas “contenedores” de otra vida, volviéndolas “útero”.¹⁷⁹

Sin embargo, y dado que nos hemos centrado en la discusión de la vida al interior del vientre de la mujer, lo que podemos observar aquí es que si Agamben considera al niño ya como un sujeto del cual no puede hacerse la separación de la nuda vida, quizá sea menos probable que esto suceda cuando nos centramos en una vida cuya conciencia del *bíos* es imposible y cuya sujeción puramente fisiológica es evidente.

¹⁷⁷ Agradezco este comentario a Guillermo Pereyra.

¹⁷⁸ El tema del cuerpo de la mujer sin duda tiene otras vetas polémicas. Peter Singer, en *Repensar la vida y la muerte* habla de dos casos tipo, donde mujeres embarazadas, en condición de muerte clínica, son mantenidas con vida a partir de respiradores que permiten que la gestación del feto continúe hasta un punto en el que pueda ser extraído de sus respectivos úteros y concluir su proceso vital fuera de éstos. Situaciones de este tipo suelen complejizar aún más las discusiones éticas y políticas del tema de la vida y la muerte humana.

¹⁷⁹ Josep Izquierdo, *op. cit.*

Llegado a este punto cabría preguntarnos entonces ¿de qué forma entonces puede ser útil para la discusión la figura de la nuda vida?

Una primera respuesta debe darse en la que mencionamos, es la figura emblemática de esta nuda vida: el *homo sacer*, un atributo que, de inicio, se daba a seres humanos nacidos. La posible utilidad de la figura del *homo sacer* en la vida no nacida está en el plano simbólico de lo que esta figura ha transmitido desde su inclusión en el derecho romano; Agamben quien considera que a través del *homo sacer* se ha gestado la “dimensión política”¹⁸⁰ de Occidente, no pensó en los ejemplos que da respecto a éste, en la vida humana no nacida; sin embargo en esta vida se han transferido de algún modo las características de esta figura, la cual es la “figura originaria de la vida apresada en el bando soberano”, el “espacio político de la soberanía” y la figura que además, “configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio”.¹⁸¹

Otro de los territorios y, quizá el que atraviesa todos los demás, dentro de la discusión sobre el aborto es el de sacralidad de la vida. La conexión del tema de lo sagrado con temáticas como el aborto es ineludible cuando recorremos en el análisis el pensamiento de Agamben. Lo sagrado como hemos visto no es un tema cuyo patrimonio detente exclusivamente los ámbitos de la religiosidad; la teología política por ejemplo, incorporó lo sagrado a pesar de que los conceptos políticos procuraron secularizarse del dominio divino, su emancipación sin embargo no diluyó por completo los resabios de este ámbito.

El surgimiento del paradigma soberano siempre tuvo como su núcleo el asunto de la vida humana, comúnmente entendida lejana al problema que hoy representa el estatuto de persona. Como abordamos en el primer capítulo, la figura que da título a la saga cumbre de Agamben es central para entender no sólo la lógica del poder en Occidente, sino también fue que a través de ésta se revela con intensidad, el tema de la sacralidad, la cual el filósofo italiano siempre reconoce complejo y hasta la fecha con una genealogía ambivalente.

Una las tentaciones también presentes en la interpretación del aborto desde la mirada agambeniana y las adiciones ideológicas, en este caso las denominadas pro-vida, está en

¹⁸⁰ Agamben, *Homo, op.cit.*, pág. 108.

¹⁸¹ *Ibid.*, págs. 108-109.

decir que a la vida abortada, le es atribuible el carácter de *homo sacer*¹⁸² y que los Estados permisivos con la práctica del aborto están produciendo nuda vida a través de la máquina antropológica. Esto, debido sobre todo a la autorización de ‘dar muerte’ a esta vida, declarar el acto no punible y evitar con ello además que se utilice el término de ‘homicidio’ o ‘asesinato’. Se puede sumar además la existencia de una mirada donde el residuo de la sacralidad está presente, aunque quizá, para quien autorice el aborto esto no sea así, y una de las definiciones del *homo sacer*, la de Festo, parece dejarlo claro, pues la sacralidad sancionada a quien se le da muerte parece, debe provenir del mismo que autoriza que se le mate.

Ya sea que lo que se mira en la *sacratio*, es el residuo de la fase arcaica del derecho todavía marcado por la ilegibilidad entre derecho religioso y penal o sea aquella atribuida a la noción del tabú, región anterior, a la distinción también entre jurídico y religioso, las complicaciones para definir la esfera sagrada incluso llevó a Agamben a dedicar un capítulo del libro a la ‘ambivalencia de lo sagrado’. Aquí las intuiciones llevan inevitablemente a pensar que la vida que se discute en el aborto no puede ser abordada desde la mirada del *homo sacer* puesto que, como en el caso de la nuda vida, Agamben toma casos donde el estatuto de persona ya no suele ser debatible y por ende, la separación entre la vida natural y la vida cualificada puede establecerse a través de una facticidad arbitraria más que de una complejidad ontológica. Se debe sumar a esto que en términos históricos cuando se configuró la figura del *homo sacer* no había todavía una discusión tan amplia sobre el carácter de la vida no nacida; esto nos permite ver que la ciencia y la tecnología aplicada a la medicina juegan un papel fundamental.

Es útil recordar para concluir, que a la nuda vida siempre le ha sido “(...) inherente una opacidad que es imposible de clasificar sino se cobra consciencia de su carácter político (...)”,¹⁸³ es por ello que la poca claridad que deriva de las temáticas del aborto hace que las resoluciones pasen necesariamente por suplementos de soberanía. Resolver si la vida discutida por el aborto puede considerarse en su tratamiento como nuda vida es irresoluble mientras las alteraciones arbitrarias de las fronteras que la definen sigan movilizándose como hasta hoy; sin embargo su conceptualización y su abordaje por parte del Estado permite ver que sobre ésta, se juega también la decisión soberana y que

¹⁸² Esto es algo con lo que coincide Deutscher en su reflexión respecto al *homo sacer*. Para la autora no puede homologarse a la vida no nacida con la de esta figura retomada por Agamben. Deutscher considera que los análisis del filósofo iluminan el camino en el cual la vida fetal puede ser considerada erróneamente, particularmente en contextos antiaborto, como una forma de nuda vida expuesta a la violencia soberana. La posición de Deutscher es clara en este tema: la nuda vida es la mujer y el uso dado a su cuerpo, no la vida fetal que en ella puede habitar. En: Deutscher, *op. cit.*, pág. 66.

¹⁸³ Agamben, *Homo, op. cit.*, pág. 153.

en un contexto como el de la contemporaneidad, invariablemente cualquier vida en gestación, independientemente de si se permite o no que se le aborte, está potencialmente sujeta al desnudamiento.

La vida y lo sagrado

Como hemos visto aquí, hay una vinculación entre la nuda vida y el poder soberano; añadiendo que no sólo la nuda vida, sino cualquier vida está en la órbita de la soberanía, a pesar de que como vimos, Agamben en otros ensayos clarifique o al menos exponga vidas que no considera posibles de ser nudificadas como la mujer o el infante (lo cual no las exenta de los alcances obsesivos del derecho). Pero para ampliar la discusión habría que acercarse a la temática de la sacralidad, también ya referida en el primer capítulo, la cual si bien para Benjamin nada resuelve sobre los mitologemas jurídicos, no deja de aprehender muchos de los enunciados que abordan al aborto, sean o no jurídicos. Agamben sin embargo considera que la necesidad de indagar sobre el dogma de lo sagrado es pertinente e indispensable pues cree que en éste está la “última aberración de la debilitada tradición intelectual”.¹⁸⁴

La sacralidad, la cual es entendida normalmente como una categoría exclusiva de los ámbitos religiosos, parece ser fácilmente comprendida de manera coloquial como el territorio que está más allá de las intervenciones humanas. Comúnmente decimos que lo ‘intocable’ es sagrado, a pesar de que a veces demos carácter sacro a aquello que nosotros mismos hemos decidido que sea presentado así. Sin embargo el decir que es intocable puede ser un primer punto de partida para entender las implicaciones de la estructura de la *sacratio*. Las dos interpretaciones modernas de lo sagrado llevan consigo esa imposibilidad, la de ser tocado, sobre todo en la relacionada al tabú, donde el horror es lo que genera el alejamiento. El sentimiento de horror y de respeto, los cuales Durkheim exploró, y que podrían parecer distintos, se presentan en lo sagrado como “variedades de un mismo género”¹⁸⁵ como sentimientos de la “misma naturaleza”.¹⁸⁶

La sacralidad, sin embargo, se ha debilitado de su comprensión primigenia, para Agamben ésta ha sufrido un “proceso de irrevocable dessemantización que la conduce a

¹⁸⁴ *Ibid.*, pág.88.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pág.101.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pág.102.

asumir significados opuestos”¹⁸⁷ y las discusiones sobre el aborto están centradas en una idea de sacralidad cristiana, que pese a poseer arcanos ocultos, simplemente es entendida y asumida como un axioma inviolable. Ejemplo de ello son las legislaciones que autorizan la práctica del aborto, las cuales siguen siendo reservadas al momento de enunciarlo como tal, situación por la cual buscan términos alternativos como el de ‘interrupción’; además y como es previsible quedan fuera de la ecuación términos como ‘homicidio’ o ‘asesinato’. Esto se debe también a una ética occidental que no ha logrado desprenderse de la idea sobre la sacralidad de la vida, la cual, es hoy, un residuo secularizado que sin embargo permanece como discurso dentro de los modelos de democracia liberal más ‘avanzados’.

Es por ello que a pesar de su debilitamiento “la sacralidad es una línea de fuga que sigue presente en la política contemporánea, que como tal se desplaza hacia regiones cada vez más vastas y oscuras, hasta llegar a coincidir con la misma vida biológica de los ciudadanos”.¹⁸⁸ La realidad, sin embargo, nos muestra que la intención primordial más allá de que exista conciencia de la sacralidad, es que ninguna forma de vida humana puede escapar de la soberanía y es aquí donde reposan esos residuos sagrados que circulan todavía en nuestra concepción de vida.

¿Cómo abordar entonces esta cuestión?, la cual abarca tanto a las miradas que sancionan como a las que autorizan el aborto. El surgimiento de los derechos humanos, que ponen en el centro la vida humana, no le quitan a ésta su atributo de sagrado; Agamben es sumamente crítico y menciona que “la sacralidad de la vida que hoy pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono”.¹⁸⁹

Como es notorio, la sacralidad por un lado se enuncia, se vocifera, al tiempo que se le busca secularizar a través de la forma en que es mostrada; sin embargo, su expresión es una expresión de muerte y de sujeción. La ambivalencia de esta categoría religiosa sigue siendo útil para explicar el fenómeno político-jurídico de nuestro tiempo.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pág.104.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 147.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, pág. 109.

Ahora bien, la sacralidad, ya hemos visto, no es simplemente la faceta de lo intocable, en ella se expresa "(...) más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación «política originaria», es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana".¹⁹⁰ Para Agamben "*sacer esto* no es una fórmula de maldición religiosa (...) es la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano".¹⁹¹

La vida discutida con el aborto no representa una vida sobre la que recae *sacer esto*, sin embargo podemos pensar como a través de ésta ya se asoma la necesidad de establecer un vínculo soberano, a través de una operación donde derecho y hecho se indistinguieren y se 'autorice' interrumpirla o se imponga soberanamente que debe seguir su tránsito hacia el nacimiento. El término *sacer*, que "indica (...) una vida absolutamente expuesta a que se le dé muerte, objeto de una violencia que excede a la vez la esfera del derecho y la del sacrificio",¹⁹² recae sobre la vida en gestación del mismo modo que recae sobre cualquier otra vida de la cual el estatuto de persona no desate controversias mayores; lo central aquí es que la vida en gestación está expuesta a ser interrumpida.

La *vitae necisque potestas*, que para Agamben define el modelo del poder político en Occidente, se reafirma en el presente, pues, aunque con otras connotaciones, el derecho de vida y muerte no deja de ser una aparición visible en la discusión sobre el aborto. El poder que antes recaía en los seres humanos a partir del nacimiento hoy gracias a la función de la ciencia para ampliar las discusiones sobre la noción de vida, se amplía hasta el momento de la implantación del embrión en el útero, aun cuando todavía en este momento no esté saldada la discusión sobre el estatuto de humanidad o de persona.

Politizar la vida humana —aun sin que se clarifique su estatuto de persona o incluso de vida, cuando se dan las diferenciaciones entre proceso vital, vida y vida humana—, permite exponerla a la muerte, pues a pesar de que la premisa publicitada sea su protección, el discurso contiene la hélice que posibilita sea dispuesta. Agamben lo enuncia de manera muy clara cuando escribe "(...) que el fundamento primero del poder político es una vida a la que puede darse muerte absolutamente, que se politiza por medio de su misma posibilidad de que se le dé muerte".¹⁹³

¹⁹⁰ *Ibid.*, pág.111.

¹⁹¹ *Ibid.*, pág.111.

¹⁹² *Ibid.*, pág.112.

¹⁹³ *Ibid.*, pág.115.

Como hemos visto, “en la modernidad, el principio de la sacralidad de la vida se ha emancipado así por completo de la ideología sacrificial, y el significado del término sagrado en nuestra cultura prolonga la historia semántica del *homo sacer* y no la del sacrificio (...)”,¹⁹⁴ lo que para Agamben significa que “lo que ahora tenemos ante nuestros ojos es, en rigor, una vida que está expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero que se manifiesta en las formas más profanas y banales”.¹⁹⁵

La disposición de la vida por parte del soberano está presente en la problemática del aborto, ya sea porque disponga ‘protegerla’ sin necesidad de que ésta todavía quede definida en estatuto de persona o ya sea que autorice su interrupción. Sea cual sea la situación, el derecho la atraviesa; se autoriza y la palabra dice mucho, pues es el actor quien protagoniza dicha acción, no se autoriza sin autor que lo haga, en este caso, sin soberanía que lo permita.

El bando y el abandono

El bando, como vimos, es la relación en la cual es puesta la vida que la excepción excluye incluyendo. Relación originaria de la política, el bando puede transferirse en una línea de análisis al tema del aborto de distintos modos, procuraremos aquí exponer los que consideramos oportunos.

El primero, como pasa también con la nuda vida y el *homo sacer* es la de considerar que las legislaciones que permiten el aborto en ciertas condiciones, están poniendo en relación de bando a la vida en gestación y en este sentido se puede considerar que es vida humana abandonada. Sin embargo y para contribuir a una interpretación con riesgo de ser ideologizada, puede decirse que sin importar el estatuto de persona, la vida en gestación cuando es abordada por la regulación del aborto como práctica permitida, está exponiéndose a una relación de bando donde la ley la cubre en su totalidad.

El suplemento legal del que no está ausente ni desprendida la temática del aborto expone también una posible relación de bando, Jean Luc Nancy citado por Agamben desarrolla el abandono, en lo que considera que es la estructura ontológica de la ley carente de

¹⁹⁴ *Ibid.*, pág.146.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pág.147.

significado que aparece dominante en Occidente. El pensador francés lo dice del siguiente modo:

“El abandono se produce siempre con respecto a una ley. La privación del ser abandonado se mide por el rigor sin límites de la ley a la que se encuentra expuesto. El abandono no constituye una citación de comparecencia bajo una u otra imputación legal. Es una obligación de comparecer absolutamente ante la ley, ante la ley como tal en su totalidad. Del mismo modo, el ser puesto en bando no significa quedar sometido a una determinada disposición de la ley, sino quedar expuesto a la ley en su totalidad”.¹⁹⁶

Una segunda forma de abordar la figura del bando es en su interpretación de umbral, característica que se asemeja mucho a la situación que deriva de la problemática de una vida no definida, y que muchas veces queda sitiada en coordenadas similares a las que suscitó en su momento la significación germánica del bando: lupificación del hombre y humanización del lobo simultáneamente. Sumado a ello, está la internalización de un estado de naturaleza en la vida que se discute en el aborto y que se expresa en una posible puesta en bando, debido a que la naturaleza y la fundación de la ciudad, caracterizada por el ingreso de cierto tipo de vida cualificada, se concreta en las definiciones que se hacen de esa vida en discusión.

No debemos dejar de recordar que el bando sólo es posible dentro del estado de excepción y que sólo a través de este puede operar, por ello que la discusión entablada en el apartado dedicado a la estructura de la soberanía nos lleva nuevamente a reflexionar que la condición para que el aborto pueda ser interpretado a la luz de la figura del bando, necesariamente exige que pensemos esta problemática a través de una determinada excepcionalidad.

Campo

El camino trazado nos regresa nuevamente al campo, territorialización de la estructura excepcional y de la relación que ésta pone en marcha (bando). Zona legal, codificada como tal y en la que está presente una tentación de inflación conceptual que debemos tener presente a pesar de las intuiciones que busquemos del campo como espacio simbólico que emerge en la discusión sobre vida y muerte y que puede resultar atrayente

¹⁹⁶ *Ibid.*, págs. 79-80.

para mirar la discusión del aborto como la apertura de un espacio de estas características desde el punto de vista biopolítico. Sin embargo es importante atender que en un sentido de mayor apego a lo escrutado por Agamben, el campo se ha referido más bien a espacios materiales y presentes en la política de Occidente.

Lo anterior no quiere decir que el campo no aparezca de otros modos, el mismo Agamben reconoce que el campo se ha emancipado de la estructura del estado de excepción y del atributo de territorialidad, por ello será de aquí de donde puede hallarse la utilidad necesaria para pensar el aborto desde el campo, no como el espacio físico donde se extiende un estado de excepción a un conjunto de vidas en gestación y por ende a un sin número de mujeres, sino como el espacio desde donde se puede entender de manera operativa la forma en que la vida discutida en esta problemática es o no inscrita en el orden jurídico estatal.

El campo representa una zona de indistinción. En el campo lo legal depende del hecho, de la facticidad, y si atendemos desde esta línea el tema del aborto, quizá la luz sobre una posible interpretación del campo en esta problemática puede ser mucho más clara; recordemos que *“el campo de concentración es un híbrido de derecho y hecho, en el que los dos términos se han hecho indiscernibles”*.¹⁹⁷ El estatuto paradójico del campo de concentración en cuanto espacio de excepción es útil para pensar el aborto en el caso de su autorización, pues excluye incluyendo una vida que está fuera del orden jurídico normal pero no por ello está excluida.

A lo anterior se suma el hecho que para Agamben representa el campo al ser *“(...) el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el orden jurídico (...)”*;¹⁹⁸ con lo que tenemos entonces otra pista desde la cual podemos mirar la inscripción de la vida que deriva de las discusiones del aborto, las cuales, tienen como centro las definiciones de la vida en gestación y la entrada o no de ésta al orden estatal y, por ende, de su ligadura o desligadura indisoluble con el espacio político que la incluye o que la excluye incluyéndola, abandonándola.

Uno de los puntos que debemos tocar para no perder de vista una vez más, la posible interpretación forzada de las figuras de Agamben es el hecho de que el filósofo menciona

¹⁹⁷ *Ibid.*, pág. 217. (Cursivas del autor).

¹⁹⁸ *Ibid.*, pág. 223.

en todo momento el hecho del nacimiento como el hecho determinante para la consideración de una nuda vida y de la extensión a ésta de un estado de excepción. Esto, que si bien puede representar un tajante obstáculo que impide pensar el campo más allá de la facticidad del nacer, abre zonas de discusión respecto a los acontecimientos previos al hecho biológico del nacimiento, puesto que, finalmente, la inscripción o no de una vida biológica en el orden estatal, se construye desde las etapas del embarazo y la gestación. Si el campo es ciertamente el regulador de las inscripciones, éste no puede dejar de dilucidar las zonas donde el feto, el embrión o el cigoto son protagonistas.

Umbral

Haciendo una última pausa podemos ver que si bien es posible reflexionar las figuras de Agamben a partir de la óptica del aborto como problemática biopolítica, éstas muchas veces no alcanzan la suficiencia necesaria para pensarlas con toda la magnitud y centralidad con la que Agamben las coloca en sus diagnósticos. El principal problema de esto es el hecho problemático que significa la vida humana no nacida, que suscita discusiones sumamente intensas respecto a su estatuto y condición.

La definición de la vida ha sido también uno de los temas que despiertan el interés de Agamben, que en la última parte de *Homo sacer*, dedica su reflexión a la movilidad arbitraria de las fronteras de la vida y la muerte y de la transformación que la biopolítica sufre al volverse tanatopolítica (política de la muerte).

Por ello, vale la pena como antesala a la conclusión de este ensayo, abordar la que consideramos es quizá la principal problemática que el aborto enfrenta para su análisis biopolítico: la movilidad de la frontera que define la vida y la muerte y las discusiones sobre el estatuto de humanidad y/o de persona conferido a la vida en gestación. La claridad con la que *zoé* y *bíos* parecen poder distinguirse en las vidas a las cuales se decide desnudar a través de la arbitrariedad del estado de excepción no está presente en la vida que no ha nacido y encontrarla requiere trazar otras líneas y complejizar en otros ámbitos.

Retomando una de las aclaraciones iniciales del segundo capítulo, no ha sido intención del ensayo sentenciar una postura sobre la definición del estatuto de persona de la vida

humana; el cual, creemos, es sede de una serie de complejidades y arbitrariedades que lo exceden y que la actualidad, con la presencia de los acontecimientos de la tecnología médica, ha colocado nuevamente en una palestra difusa y necesitada de reflexión.

Las definiciones de la vida y la muerte en realidad no eran antes un problema que generara las discusiones que genera hoy. Hace menos de un siglo vivir se concretaba con el parto y la muerte era un acontecimiento comprobado una vez que el cuerpo yacía pálido y frío; sin embargo el desarrollo científico introdujo la posibilidad de entrar en territorios de mayor complejidad. Por un lado, la capacidad de mantener con vida a través de tecnologías médicas complejizó la definición de muerte; por el otro, la posibilidad de intervenir en el periodo previo al nacimiento derivó en discusiones respecto a la vida y a las consecuencias y significados que estas intervenciones tienen.

La discusión sobre el estatuto de humanidad o personalidad de la vida no nacida y de la vida en la antesala de la muerte se revitalizó y llevó a una reactivación nunca antes vista de la filosofía en su ámbito éticista. Pero, ¿cómo lidian las tensiones vida y muerte con el aborto? Nosotros consideramos que en esta problemática es quizá donde se pone en juego la indistinción de manera más intensa incluso que en casos como los respectivos a la muerte cerebral.

Agamben en la última parte de su libro se da a la tarea de retratar el cariz biopolítico de algunos “acontecimientos fundamentales de la historia política de la modernidad”,¹⁹⁹ a su vez, busca también temas donde los ‘principios biológico-científicos’ han ingresado al orden político y han protagonizado que las fronteras de la vida y a muerte se movilicen de manera reiterada; es entonces que temas como la eugenesia, la muerte cerebral o el ultracoma hacen su aparición. Para Agamben todos estos hechos “sólo adquieren su verdadero significado cuando se restituyen al común contexto biopolítico (o tanatopolítico) al que pertenecen”,²⁰⁰ por ello es que decidimos colocar en este lugar al aborto, pues consideramos que esta problemática sólo puede adquirir un significado profundo cuando se restituye a este contexto.

Si no miramos en el tema del aborto un tema en donde se cruzan las decisiones más importantes de la biopolítica de la que somos testigos no podremos mirar más allá del

¹⁹⁹ *Ibid.*, pág. 156.

²⁰⁰ *Ibid.*, pág. 156.

legítimo pero insuficiente marco liberal de derechos y libertades. Es de suma importancia entender que hoy “(...) el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote”²⁰¹ y que en esta simbiosis se reflejan decisiones que miramos atrás, pueden caracterizar figuras límites de nuestra política, categorías con núcleos paradójicos, tensos y que derivan muchas veces en prácticas inversas de las que propone el discurso político de la modernidad.

Atender la problemática que suscitan las discusiones sobre la vida y la muerte significa también entender las peligrosas proximidades que se levantan entre democracia y totalitarismo. El aborto, como los temas abordados por Agamben y otros tantos autores, pueden ser sostenidos por líneas delicadas que los colocan en bordes extrapolados, pues mientras se defiende la vida, se puede provocar la muerte; como el caso de mujeres abandonadas a la suerte de legislaciones penalizadoras o se puede producir la muerte en los campos del aborto, aquellos donde las clínicas clandestinas son protagonistas de una práctica prohibida por los marcos jurídicos pero aceptada de facto por muchos Estados.

Podemos voltear la mirada también a la importancia de la temática del aborto en el ámbito de la inscripción de la vida en el orden jurídico-político, la cual descansa entre otras cosas, en el nacimiento como hecho político. La importancia de nacer para pertenecer al orden social implica que la tutela capilar del Estado está presente incluso en las discusiones previas al nacimiento y es justo en las discusiones del aborto que se ejemplifica esto.

Nacer te vuelve inmediatamente portador de soberanía. En la base del Estado no está entonces la condición de hombre, mujer, sujeto libre, sino su vida natural, en este caso su nuda vida, el simple nacimiento. Por eso la importancia de no dejar el aborto fuera del radar estatal y soberano que lo alcanza. La posibilidad de nacer puede finalmente ser atravesada por muchos factores, pero el estatal es uno protagónico a través de múltiples mecanismos, uno de ellos, su legislación absoluta.

Basta recordar que “una de las características esenciales de la biopolítica moderna (...) es su necesidad de volver a definir en cada momento el umbral que articula y separa lo

²⁰¹ *Ibid.*, págs. 156-157.

que está dentro y lo que está fuera de la vida”²⁰² y las discusiones problematizadas a partir del tema del aborto constantemente están atravesadas por esta necesidad biopolítica.

El aborto puede estar conectado también respecto a su regulación con temas relacionados a la vida que no merece ser vivida —otro de los temas abordados por Agamben— sobre todo cuando esta vida se confirma en base a estudios previos, tendrá cierto tipo de complicaciones genéticas. Es cierto que la mayor parte de las discusiones del aborto están situados a líneas de debate diferentes a ésta (problemas económicos, deseo de no tener hijos al momento del embarazo, peligro en la salud o la vida de la madre, violación, etc.); sin embargo estos casos, pese a todavía discutirse socialmente con cierto recato, son discutidos en los ámbitos médicos con suma intensidad y pueden ir constituyendo cada vez más un campo central respecto no sólo al aborto sino a la configuración de ciertos tipos de seres humanos, sobre todo cuando la complejización técnico-científica permita ir más allá en la detección de lo que se consideran deficiencias genéticas o incluso cuando sea posible experimentar en la construcción del mapa genómico.

Agamben aclara que el concepto de «vida sin valor» “se aplica ante todo a los individuos que, a consecuencia de enfermedades o heridas deben ser considerados «perdidos sin posibilidad de curación» (....)”.²⁰³ Esto nos obliga a no insertar con descuido el concepto en la temática del aborto; sin embargo hemos encontrado que hay discusiones que partiendo de este concepto han discutido la posibilidad de que éste no sea penalizado en casos como los ya mencionados.

En la parte de estas discusiones Agamben menciona que no tiene como intención tomar una posición frente al “difícil problema ético de la eutanasia”,²⁰⁴ lo cual nos permite inferir que para el filósofo la dificultad de pensar el aborto estaría cercana también a esta postura. Lo que a él le interesa es el umbral que en la eutanasia se redefine para no hacer punible su práctica. El aborto presenta una situación similar pues significa la fijación de un límite, uno que para Agamben toda sociedad establece y a través del decide quiénes son sus ‘hombres sagrados’.²⁰⁵

²⁰² *Ibid.*, pág. 166.

²⁰³ *Ibid.*, pág. 175.

²⁰⁴ *Ibid.*, pág. 176.

²⁰⁵ *Ibid.*, pág. 176.

La actualidad por ello nos tiene frente a un momento donde, más que decidir a qué vida puede darse muerte sin cometer homicidio, se decide a partir de la operación soberana qué "(...) vida deja de ser políticamente relevante"²⁰⁶ y por lo tanto, qué vida merece ser vivida.

Agamben retrata por ejemplo que en el caso del ultracomatoso lo que se puso en juego fue la definición de muerte. "El ultracoma relegaba claramente a la caducidad estos dos antiquísimos criterios de la comprobación de la muerte y, abriendo una tierra de nadie entre el coma y el fallecimiento, obligaba a establecer nuevos criterios y a fijar nuevas definiciones".²⁰⁷ La posibilidad que las tecnologías médicas trajeron para ampliar los criterios de vida y muerte, significó que se inaugurara la posibilidad de hacer usos del cuerpo de modos que quizá antes no se podría haber imaginado.

El caso del ultracomatoso es importante pues en su momento a partir de los nuevos criterios del fallecimiento se posibilitaron los trasplantes en cuerpos que respiraban y a los que sin embargo se les consideraba muertos. Este cambio permitió que no se pudiera acusar de homicidio a los médicos, que sin este criterio, no hubieran podido intervenir cuerpos para extraer órganos. El tema del aborto puede identificarse con esta situación en la definición que si bien no se da del fallecimiento, se da de la persona, la cual de no considerarse producida, elimina la posibilidad de matarle.

Si retomamos que vida y muerte son conceptos en los que la biología no piensa mucho en términos de definición, pues carece no sólo de una teoría general de los sistemas vivos, sino que incluso en algunos casos las considera categorías no naturales, podemos entonces acudir al lugar donde su importancia ha sido mayor y donde como Agamben apunta al lugar crítico cuando menciona "(...) que vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, sólo adquieren un significado preciso por medio de una decisión".²⁰⁸

La decisión traza la frontera y con el aborto no sucede distinto. Agamben nos recuerda que "Las fronteras (...) son fronteras móviles, porque son fronteras *biopolíticas*, y el hecho de que hoy esté en curso un vasto proceso *en el que* lo que está en juego es, precisamente, su definición, indica que el ejercicio del poder soberano pasa más que

²⁰⁶ *Ibid.*, pág. 180.

²⁰⁷ *Ibid.*, pág. 205.

²⁰⁸ *Ibid.*, pág. 208.

nunca a través de aquellas y se ha situado nuevamente en la encrucijada de las ciencias médicas y biológicas”.²⁰⁹

Así como el espacio del ultracomatoso “delimita un espacio de excepción”²¹⁰ el espacio del aborto también lo hace pues en él se redefinen las categorías vinculadas a la vida y a la política a partir del reconocimiento y del ingreso al orden estatal. Así como al ultracomatoso se le deja morir a partir de la suspensión del apoyo a través del cual se mantiene vivo sin que ello represente la comisión de un homicidio, así también puede suceder en el caso de la despenalización del aborto, esto siempre y cuando exista la consideración de que la vida en gestación es vida humana y cuyo atributo de persona está conferido pero suspendido a la vez. En todos estos casos la soberanía aparece para hacer resoluble las parálisis, las tensiones y las aporías.

Agamben, quien para ejemplificar las tesis de su obra, retrata ciertos casos paradigmáticos y ciertas formas de vida, lo hace pues los considera “terrenos inciertos” y “perturbadoras zonas de indiferencia”.²¹¹

²⁰⁹ *Ibid.*, pág. 208. (Las cursivas son del autor).

²¹⁰ *Ibid.*, pág. 209.

²¹¹ *Ibid.*, pág. 237.

Conclusiones

Hemos hablado del aborto como fenómeno que pese a estar presente desde hace algunos milenios, no es sino ahora cuando adquiere una relevancia mayor no sólo por las técnicas que en él intervienen sino por el cariz político que adquiere cuando se engarzan las discusiones sobre los fundamentos en los que descansa la soberanía de Occidente. La vida del aborto es una vida atrapada en la biopolítica de nuestro tiempo.

Las razones de Agamben para no entrar en las discusiones sobre el aborto, aparte de las que personalmente algún día pueda enunciar, se deben quizá no sólo al poco interés que le suscita este tema sino a que las figuras mostradas por él pueden resultar sumamente forzadas sino se tiene el cuidado adecuado. El recorrido hecho hasta aquí, no pretendió homologar los conceptos referidos; sin embargo cruzarlos al aborto ha resultado fructífero; primero, para ensanchar la discusión agambeniana y ontológica de las biopolíticas actuales; y segundo, para aportar elementos de la discusión política a una temática como ésta, lo que permite descentralizar las miradas que se encriptan en los planos puramente ideológicos.

Ya refirió Penélope Deutscher que las intenciones de llevar la biopolítica de Agamben a la problemática del aborto se han dado en el territorio de las disputas ideológicas. Aquí el camino buscó ser otro; no fue la intención del ensayo juzgar de manera valorativa la práctica abortiva, aunque ciertamente como postura propia, consideremos la necesidad de que ésta no sea penalizada bajo diversas circunstancias y que no siga siendo una forma de criminalización de la mujer. Pensamos también, la necesidad de reconocer la tensión y el conflicto que justo discusiones como las retratadas, genera la práctica de un aborto, que en un escenario ideologizado e irascible, hace olvidar que, independientemente de la postura, el aborto deriva situaciones que deben ser atendidas no sólo a nivel sanitario, político o ideológico, sino también terapéutico.

Existe además una clara denuncia de realidad: miles de mujeres mueren en centros clandestinos a los que acuden para abortar en condiciones sombrías y donde los homicidas que aprovechan la situación no son encarcelados. No podemos dejar de denunciar que no hay clínicas clandestinas sin una autorización de facto del poder gubernamental que orilla a estas miles de mujeres a entrar en una zona gris, en lugares donde el aborto está penalizado pero de facto habilitado y donde el riesgo de morir es

muy alto. Recordemos lo dicho por Agamben que nos recuerda que *homo sacer* no sólo es quien muere sino también quien es puesto en alto riesgo de vida.

El poder soberano de matar también incluye la precarización, la violencia, la vulneración de la vida. La mujer, como potencial portadora de vida, forma parte fundamental del cuerpo biopolítico que obsesivamente procura colocar la vida de los ciudadanos dentro de los cálculos del poder soberano; lo indiscernible entre cuerpo biológico y cuerpo político aparece también en la problemática del aborto y debe señalarse con claridad.

Si bien pensamos en las categorías agambenianas para mirar a la vida en gestación, no podemos dejar de señalar la aplicación que de éstas se ha hecho a la problemática biopolítica de la mujer, que por ejemplo, para autoras como Deutscher, constituye un tipo de nuda vida.

Además, independientemente de la importante discusión sobre el estatuto de persona, la vida abordada con el aborto es una vida biopolitizada, como lo son otros seres vivos no pertenecientes al ámbito humano. Si bien Agamben no discute la biopolitización animal, no significa que ésta no sea un tema presente en los enfoques biopolíticos. La vida en gestación, la de los gametos fusionados recorre bajo el halo del arbitrio las zonas entre lo humano y lo animal o entre las zonas grises donde esto no termina por determinarse.

Por supuesto que hemos puesto énfasis en las discusiones sobre la movilidad de la frontera y hemos mencionado la importancia que tiene en esta problemática la discusión sobre la personalidad de la vida en gestación y las implicaciones que por ello representa que se discuta su posibilidad o imposibilidad soberana de ser abortada. Pero lo que aquí procuramos clarificar sin pretensiones mayúsculas, es que la vida se discute en el terreno político, es ahí donde se ejerce la necesidad de empujarla a la asignación de un valor que es digitado por diversos saberes que articulan su dimensión.

Concluir algo de manera definitiva es contrario al método de trabajo que hemos adoptado, el cual procura establecer un proceso permanente de construcción y ruptura; sin embargo podemos decir que el camino recorrido, nos demuestra entre otras cosas, que en la problemática del aborto no hay neutralidad, que es un tema irresoluble y que

por ello, más que pensar en éste, hemos pensado en lo que aporta y complejiza a la biopolítica moderna.

Sin embargo el compromiso con el pensamiento lleva a esbozar posibles salidas o asumir que éstas no son posibles. Creemos que el asunto del aborto, en buena medida, sigue siendo un punto ciego o algo resoluble sólo a través de una decisión —en el sentido de Derrida, no en el sentido de decisión soberana como lo ha venido siendo hasta hoy—; el nudo se encuentra en realidad sobre la base de si la vida humana que carece de mundo —la vida en el vientre materno— está o no vinculada al mundo en la medida en que nos relacionamos con esa vida no nacida en las formas de la promesa, la esperanza o el amor.

Ese niño o niña que aún no nace ¿ya lo amamos, o no? ¿Sobre esa vida caen expectativas?, pero también, como dice Julia Kristeva en su libro sobre Arendt: *El genio femenino: Hannah Arendt*, en las formas de lo desconocido, de lo que se abisma, también se ama. Se ama lo que no se conoce, con el que no ha habido experiencia en el mundo: de ahí el carácter abismal, ambiguo, no claro, de ese amor. Si como dice Kristeva el recién nacido es un desconocido absoluto, un extranjero radical al que hay que darle acogida, el no nacido es algo similar a eso, quizás todavía más radical. Del recién nacido se espera lo inesperado, decía Arendt en *La condición humana*; del no nacido, ¿se espera algo?, ¿esperamos algo?, ¿es vida puramente biológica y fisiológica?

Estas complejidades llevan a pensar que en el tema del aborto se requiere de algún modo un tipo de decisión, no en el sentido en el que ésta se ha venido dando, sino en el terreno ético-político; necesita una decisión que podríamos llamar ética, en el sentido de Derrida. Decisión que decide en un terreno indecible, no para garantizar un orden, para cerrar un problema, para darle solución a algo en términos apodícticos, sino para ampliar y mantener al área de indecidibilidad sobre lo que es humano. ¿Cómo mantener abierto, no clausurado, la definición de lo humano para no darle al aborto una solución desde los campos exclusivos del saber médico, jurídico o religioso? La vida que está en el vientre materno es indecidiblemente humana (un indecible que convive con una decisión trazada arbitrariamente y que marca en la actualidad que a partir de la semana doce la vida se inscribe al orden soberano). Por ello, quizás solamente si se mantiene esa indecidibilidad será posible tomar una decisión ética, no soberana, al respecto de la vida en el vientre materno.

La vida no nacida es el paradigma del punto ciego de una indecibilidad radical que rodea a toda decisión. La decisión sobre esa vida es la decisión abismal por excelencia. En el tema del aborto hay que asumir el abismo e indecibilidad en torno a esa vida que se disputa, asumirlo de verdad.²¹²

Hemos dado lectura al aborto a través de un lente biopolítico, que sin fines totalizadores, ni de la producción de un marco sin fisuras, ha permitido observar que la biopolítica y el aborto comparten el mismo terreno de aporías. Relacionar ambos territorios fue una motivación inicial pues significaba poner un punto crítico sobre una perspectiva que ha estado tentada, por muchos de quienes la retratan, a volverse omniabarcante.

Por ello, la tesis de la relación entre biopolítica y aborto que hemos concatenado aquí cobra relevancia. El vínculo tenso entre estas dos temáticas significa que de algún modo el aborto lesiona el peligro absolutista de la biopolítica como marco interpretativo, además de que abre en ella una serie de lagunas en su cuerpo conceptual. Al mismo tiempo la biopolítica permite entender el aborto como problemática política.

Si bien nuestra reflexión procuró ser teórica, crítica y quedar recortada por una sola mirada biopolítica, no significa que no queramos signar un compromiso ético. El cuidado que pedimos se tenga en estas discusiones es que de quedarnos atrapados por el paradigma liberal podemos eventualmente acercarnos al totalitarismo del cual no pocos quieren mantenerse alejados. Tan peligrosa es la clandestina masacre de mujeres cuando el aborto no se procesa institucionalmente; como peligroso es que el aborto siga carente de una fuerza preventiva que lo haga cada vez menos necesario y presente en la vida de las personas. Debemos ser cautos también respecto a las técnicas de la medicina, las cuales, avocadas a complejizar procesos, están haciendo que la vida se construya bajo criterios suplementados por poder y soberanía. Es loable que se busque evitar enfermedades congénitas, pero la fina línea eugenésica puede ser en cualquier momento una inflexión macabra.

Este trabajo nos permitió avocarnos a un tema cooptado por la inmediatez legítima de la lucha por las libertades; y con ello, esperamos haber aportado elementos que permitan mirar más allá de la necesidad que aparece urgente. La reflexión teórica es capaz también de constituir la posibilidad de construir nuevos enunciados y nuevos discursos que

²¹² Agradezco esta serie de comentarios a Guillermo Pereyra.

posibiliten denunciar los excesos del Estado biopolítico; que en su intensidad obsesiva por cuidar la vida, comete abusos en lados aparentemente opuestos que sin embargo se terminan por tocar. Tanto las bioéticas de la interrupción como las que pugnan por la penalización han tenido que enfrentarse a una política fundada sobre las mismas bases de una democracia aplastada y en plena caída libre hacia el totalitarismo.

Bibliografía

• Libros

1. Alfonso Galindo Hervás, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, págs.149.
2. Católicas por el Derecho a Decidir, *Aborto: aspectos sociales, éticos y religiosos. Invitación al debate*, en: cuadernillos, número 14, México, 2008, págs. 28.
3. Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, págs. 608.
4. Gianni Vattimo, “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en: Benjamin Ardití (comp.), *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 2000, págs. 15-22.
5. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, págs. 268.
6. Guillermo Pereyra, “Agamben, Giorgio”, en: Michael T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Nueva York, Blackwell, 2014, págs. 37-39.
7. Gregorio Pérez-Palacios, Raymundo Canales de la Fuente, Raquel Gálvez García, “El aborto y sus dimensiones médica y bioética”, en: Ruy Pérez Tamayo, Rubén Lisker, Ricardo Tapia (coordinadores), *La construcción de la bioética, textos de bioética* (volumen 1), México, FCE, 2007, págs. 223.
8. Gilles Deleuze, *Foucault*, España, Paidós Studio, 1987, págs. 170.
9. Giorgio Agamben, *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de niños*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012, págs. 68.
10. Harry Collins y Trevor Pinch, *El gólem: Lo que todos deberíamos saber acerca de la ciencia*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1996, págs. 188.
11. Héctor Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001, págs. 504.
12. Ignacio Mendiola, “La biopolítica como pensar fronterizo”, en: Ignacio Mendiola (Ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, págs. 350.
13. Javier Pérez Ugarte (Comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005, págs.
14. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol.1. La voluntad de saber* (tercera edición revisada), México, Siglo XXI, 1976, págs. 150.
15. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1979, págs. 189.

16. Roberto Esposito, *Bíos: biopolítica y filosofía*, Argentina, Amorrortu Editores, 2007, págs. 312.
17. Renato Sales, *La vida desnuda de los enemigos*, México, Ediciones Morbo 2012, págs. 60.
18. Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Argentina, Ediciones el Aleph, págs.50.
19. Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de Historia y otros fragmentos* (Bolívar Echeverría, trad.), México, UNAM, págs. 75.
20. Julia Kristeva, *El genio femenino: Hannah Arendt*, Argentina, Paidós, 2000, págs. 287.

• Artículos

21. Alfonso Galindo Hervás, “La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben”, en: *Revista de Estudios Sociales*, núm. 35, Bogotá, Universidad de los Andes, abril 2010, págs. 66-77.
22. Carlos Aurélio Pimenta de Faria, “El derecho al aborto y las políticas reproductivas en Suecia”, *Estudios Sociológicos*, vol. XVIII, núm. 3, El Colegio de México, México, septiembre-diciembre, 2000, págs. 617-659.
23. Francisco Adame, “La Arqueología Política de Giorgio Agamben: una aproximación estructural a la condición contemporánea” (ensayo inédito), México, ITAM, 2011, págs.14.
24. Guillermo Pereyra, “Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben”, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 212, vol. LVI, México, UNAM/FCPYS, mayo-agosto, 2011, págs. 31-54.
25. José Garrido Calderón, “El aborto en la historia”, *Revista Acta Médica Dominicana*, vol. 17, núm. 1, República Dominicana, enero-febrero, 1995, págs. 30-33.
26. Miguel Kotow, “Bioética y Biopolítica”, *Revista Brasileña de Bioética*, vol. 1, núm. 2, Brasil, 2005, págs. 110-121.
27. María Lucía Rivera, “La protección de la vida del que no ha nacido”, *Saga: Revista de Estudiantes de Filosofía*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, núm. 22, noviembre, 2010, págs. 121-130.
28. Marina Martínez Mateo, “Contradicciones neoliberales y la biopolítica del aborto en Chile” (ensayo inédito), Chile, Universidad Diego Portales/Instituto de Humanidades, 2010, págs. 26.
29. Penelope Deutscher, “*Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben and ‘Reproductive Rights’*” en: *The Agamben Effect, South Atlantic Quarterly*, vol. 107, núm. 1, Duke University Press, Estados Unidos, 2008, págs. 55-70.

- **Tesis**

30. Héctor Moreno Bayón, *La biopolítica y el bachillerato del Gobierno del Distrito Federal* (Tesis inédita de Licenciatura), México, UNAM/FFYL, 2011, págs. 574.

- **Páginas web**

31. *La conquista de un derecho*, [en línea], Dirección URL: <http://elpais.com/especiales/2014/día-de-la-mujer/>, [consulta: 17 de noviembre de 2014].
32. *Definición de IVE* (Interrupción Voluntaria del Embarazo), [en línea], Dirección URL: <http://www.abortoinformacionmedica.es/2009/03/28/definicion-de-ive-interrupcion-voluntaria-del-embarazo/>, [consulta: 17 de noviembre de 2014].
33. *¿Cuál es la historia del aborto?*, [en línea], Dirección URL: http://www.fertilab.net/ginecopedia/anticoncepcion/aborto/cual_es_la_historia_del_aborto_1, [consulta: 17 de noviembre de 2014].
34. *Historia del aborto*, [en línea], Dirección URL: http://www.bioeticawiki.com/Historia_del_aborto, [consulta: 17 de noviembre de 2014].
35. *Revista Materiales*. [en línea], Dirección URL: http://www.rmateriales.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=108%3Aa-problematika-del-aborto&catid=40%3An6&Itemid=65&showall=1, [consulta: 17 de noviembre de 2014].
36. Josep Izquierdo, *Aborto y biopolítica*, [en línea], España, 11 de mayo de 2013, Dirección URL: <http://librodenotas.com/laguillotinapiano/24260/aborto-y-biopolitica>, [consulta: 17 de noviembre de 2014].
37. *Leyes sobre el aborto en el mundo 2014*, en: Centro de Derechos Reproductivos, [en línea], Dirección URL: <http://www.reproductiverights.org/sites/crr.civicactions.net/files/documents/2014AbortionMapES.pdf>, [consulta: 17 de noviembre de 2014].