



Argentina  
Virtual & Actual  
Instituto de la Realidad Nacional

**Director: Fernando de Estrada**

Instituto de la Realidad Nacional

**Año 14**

**Agosto de 2014**

Nº 59

**Índice:**

***La ciencia: miedo y esperanza***

(Diálogo entre Monseñor Héctor Aguer, Fernando de Estrada y Fausto Gratton en el programa radial *Los Dos Reinos*)

***Voegelin: ¿Hay un orden en la historia de las ideas políticas?***

por

Fernando de Estrada

***Un programa revolucionario para gobiernos honestos***

por

Olga Fernández Latour de Botas

***La religión como absoluto político***

por

Massimo Borghessi

***La presión por la legalización del aborto en América Latina***

por

María Inés Franck

**La ciencia: miedo y esperanza**  
**(Diálogo entre Monseñor Héctor Aguer, Fernando de Estrada y Fausto Gratton**  
**en el programa radial "Los Dos Reinos", que se transmite los**  
**domingos de 9 a 11 por AM 1270, Radio Provincia de Buenos Aires)**

**Fernando de Estrada:** -Suele decirse con bastante razón que esta época es un tiempo de miedos. Uno de esos miedos bien profundo y difundido desde hace tiempo, es la posibilidad de que la ciencia unida a la técnica, se vuelva contra el hombre, quien en teoría es su verdadero beneficiario. Eso se advierte de manera especial en la cuestión de la energía atómica; nosotros acá varias veces hemos recibido visitantes de opinión autorizada que nos explicaron cuáles son las verdaderas posibilidades seguras de la energía nuclear, pero tienen que explicarlo casi a la defensiva porque precisamente en el cuerpo social hay un temor muy difundido en cuanto a los riesgos de su utilización.

**Monseñor Héctor Aguer:** -Pero no hay tanto temor respecto de las manipulaciones que puede practicar la ingeniería genética, a propósito de lo que hoy puede hacer la ciencia con los orígenes de la vida y demás temas que tanto preocupan a la bioética.

**Estrada:** -También existe ese miedo, aunque sin duda está menos difundido, porque se trata de actividades que cuentan con el apoyo de determinadas orientaciones ideológicas. Pero no por ello deja de haber temor respecto a los alcances que puede alcanzar la ciencia, una sensación muy distinta de la gran esperanza y el gran optimismo que existían a principios del siglo pasado, y más todavía durante el siglo XIX.

**Mons. Aguer:** -Se pensaba que la ciencia podría resolver rápidamente todos los problemas humanos y que la historia se precipitaba hacia un progreso creciente, de tal modo que llegaríamos a una edad dorada. Pero esos sueños han quedado muy atrás.

**Estrada:** -Han quedado muy atrás y junto con ellos también otra esperanza que se ponía en las ciencias físicas matemáticas para que a través de sus métodos explicaran por qué el hombre está en la Tierra, cuál es la razón de ser de su vida, qué más allá le espera o no le espera. Se confiaba en que por esa vía que había permitido descubrimientos e invenciones asombrosos, todo iba a cambiar. La comunicación entre los hombres sería fecunda, distinta, trascendente, simplemente por la aplicación de estos métodos propios de la ingeniería y de la química: en definitiva, esa esperanza terminó en un gran chasco.

**Monseñor Aguer:** -Queda una cuestión pendiente, me parece, y es que muchas veces la ciencia se acercaba al campo de la filosofía y algunos científicos se aventuraban también en el pensamiento metafísico. Hay un territorio fronterizo donde la identificación de la disciplina no es tan fácil de conservar y que puede dar lugar a arbitrariedades y a lo que Aristóteles llamaba *metábasis eis állogénos*, es decir, un paso indebido a otra dimensión del conocimiento. Sin embargo también eso estimula el diálogo, la reflexión, las discusiones y muestra la pasión que se pone en estos grandes problemas humanos que la ciencia empírica y mucho menos la aplicada a la tecnología son incapaces de resolver.

**Estrada:** -Usted acaba de mencionar a Aristóteles, y uno se tiene que plantear necesariamente cómo un hombre del tipo de Aristóteles consideraba a la ciencia. Evidentemente como una perfección del hombre mismo, pues el saber hace que el hombre realice su humanidad, y así se concibió la ciencia durante siglos y siglos hasta que en cierto momento se la subordinó a la técnica. Como decía Francis Bacon en el siglo XVI, "hasta ahora se trató de conocer a la naturaleza, ahora se trata de dominarla". Todos estos son temas por los cuales la gente común puede llamar a juicio a los científicos, para

que pongan un poco de claridad en estas perplejidades que se presentan y que nosotros estamos exponiendo porque nos sentimos igualmente sumidos en ellas. Así que hoy para sentarlo en nuestro banquillo de los sospechosos tenemos a un científico aquí con nosotros que es el doctor Fausto Gratton, Director del Instituto de Física del Plasma, Investigador Superior del CONICET, miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y profesor en la Facultad de Ciencias Físico Matemáticas e Ingeniería de la UCA. Estos son los cargos de nuestra acusación. Fausto, un gran gusto de tenerte nuevamente por aquí, y como verás este tribunal es benévolo pero exige explicaciones.

**Fausto Gratton:** -Gracias por la invitación. Con respecto a la cuestión de la ciencia y su repercusión sobre la sociedad, yo quisiera decir que las distintas ciencias enfocan algunos aspectos particulares de la realidad, y buscan el conocimiento en esa esfera o en esa dimensión restringida. Pero los problemas básicos de la vida, del sentido de la vida, la conciencia de cada uno, la individualidad del hombre, el por qué estamos aquí, esas preguntas fundamentales que desde tiempo inmemorial estudia la filosofía y a las cuales la religión aporta su respuesta, están fuera de la esfera de las ciencias físico-matemáticas. Yo creo que el conocimiento que proporcionan la investigación y desarrollo de la ciencia puede ser muy útil para resolver determinados problemas o para ofrecer opciones de decisión en cuanto a a solucionar determinadas dificultades. Pero la ciencia en el fondo es neutra con respecto a los problemas humanos, sobre los cuales las decisiones quedan en manos de las personas.

**Estrada:** -La ciencia por sí misma como conocimiento no tiene porqué ser útil, vale por sí misma. Pero en el mundo actual se mantiene el concepto de ciencia demasiado subordinado al concepto de técnica.

**Monseñor Aguer:** -Pero la ciencia no es solamente contemplativa o teórica; la ciencia moderna se ha desarrollado a partir de la experimentación y además con la intrusión del pensamiento matemático. Ya hay una diferencia entre el concepto moderno de ciencia y el que podía manejar un Aristóteles, de modo que yo no diría que la ciencia en los siglos modernos haya sido vista como un instrumento de conocimiento, sino más bien de transformación de la realidad para resolver ciertos problemas concretos u otorgar cierto bienestar al hombre con la ciencia bien aplicada en los distintos campos.

**Gratton:** -Cierto, Monseñor; eso sería aplicación de las ciencias. El estudio de los problemas como estudio puro no tiene un objetivo concreto, salvo el acercarse lo más posible a la realidad, o a aquellas ventanas de la realidad que cultivan las distintas disciplinas. El problema aparece después, cuando se trata de la aplicación de ese conocimiento, y allí tenemos un problema humano fundamental. Esto sale fuera de las esferas de las relativas ciencias, las cuales no pueden dar una respuesta al problema ético, al problema de cuál es el sentido de nuestra vida o incluso en el tema de tomar decisiones a veces difíciles en el campo social, como tampoco cuáles son los criterios de ética que debe desarrollar cada una de estas disciplinas.

**Monseñor Aguer:** -Pongamos el caso de la Física del Plasma que usted cultiva: ¿cómo funcionaría esa distinción entre el conocimiento científico y su aplicación?

**Gratton:** -En mi caso creo que no tengo, digamos así, dilemas éticos importantes, en cuanto a que no nos ocupamos de cuestiones ni hacemos experimentos que puedan contaminar el ambiente, ni hay aplicaciones directas a temas espinosos, por ejemplo de armamentos. Pero debo aclarar que, lamentablemente, todo conocimiento también puede ser empleado para la agresión.

**Estrada:** -Y absolutamente todo conocimiento. El buen manejo de la oratoria, por ejemplo, puede hacer de un tribuno de la plebe un déspota que llega a cualquier extremo, como tanto temían los antiguos romanos. Todo conocimiento mal utilizado

puede llevar al mal como al bien. Aparte de esto existe un fenómeno bastante común entre los científicos especializados y es que en ciertos momentos no se dan por satisfechos con el conocimiento específico de su ciencia, y quieren algo más, algo que puedan sentir como una síntesis pero que a la vez los proyecte hacia algo distinto; es decir se abren a la filosofía, o a una forma religiosa de ver el mundo. Pero también se nota que ese salto suele darse sin habilidad, es decir, sin la solvencia con que se mueven en el terreno científico propio. ¿Por qué pasa esto? Que no siempre pasa, desde luego.

**Gratton:** -Toda ciencia tiene también una mirada de observación desde afuera de lo específico de esa ciencia; en ese punto empieza la filosofía y cualquier científico que tenga algo de conciencia, de capacidad de reflexionar sobre que está haciendo, inevitablemente aunque no tenga una preparación profesional adecuada, se pone un poco en filósofo reflexionando sobre el objetivo de su propia ciencia. Naturalmente ha habido científicos de calibre que han tenido una buena preparación también en este aspecto filosófico.

**Monseñor Aguer:** -Y viceversa, también ha habido filósofos con una buena preparación científica. Eso depende de los casos. Pienso en algunos de los metafísicos ingleses, Whitehead por ejemplo, de quien no sé si partía de la ciencia pero realmente tenía una buena formación científica.

**Gratton:** -Hubo un matemático y físico inglés a fines del 1800 y principios del siglo XX, Will Tucker, célebre por una memoria sobre el éter y el electromagnetismo, también autor de un importante tratado de mecánica, un hombre de primera línea en ese momento. Más adelante en su vida exploró también esta dimensión filosófica para mirar un poco desde afuera. Fue lo que podríamos llamar su etapa metafísica; era físico pero en cierto momento, por su modo de reflexionar sobre su disciplina, se lo debe evidentemente clasificar como un metafísico. Escribió un tratado muy interesante, donde con la perspectiva moderna utiliza las vías de Santo Tomás para acercarse al conocimiento de Dios. Es muy refrescante ver cómo el conocimiento de una disciplina particular, en este caso el estudio de la física, lleva a este hombre a buscar una razón más profunda y más fundamental de todo, y cómo entonces con los conocimientos nuevos de la física y de la astronomía revive aquel pensamiento medieval.

**Monseñor Aguer:** -Las actitudes importan mucho. Por ejemplo en el caso de Pascal, que es un hombre que ha tenido un papel destacadísimo en el encaminamiento de la ciencia moderna y que al mismo tiempo era un pensador filosófico. Ese planteo que hace de ir desde el infinito de la grandeza al infinito de la pequeñez para medir lo que hay entre lo uno y lo otro, demuestra también su habilidad de científico. Y con tal autoridad puede permitirse el hundimiento en las profundidades de la materia o esa elevación a la armonía del universo.

**Gratton:** -Así es, Monseñor; estamos suspendidos entre dos infinitos. Pero usted me está proponiendo el caso de un gran matemático que fue al mismo tiempo un gran físico, porque puso los fundamentos de la mecánica de fluidos, y a la vez fue un místico excepcional.

**Monseñor Aguer:** -Un hombre de religiosidad extraordinaria, nada fácil de encontrar.

**Estrada:** -Se ve que el talante del científico lo lleva a un conocimiento desinteresado. Por más que en las circunstancias históricas actuales los científicos se ven obligados a trabajar en laboratorios o Universidades que imponen determinadas condiciones de tipo pragmático a veces muy estrictas, hay siempre una búsqueda desinteresada del saber que puede llevar a otras dimensiones del conocimiento.

**Gratton:** -Yo diría que están las dos posibilidades. Una procede de la obsesión de controlar todo, de dudar de todo, de volver a hacer los experimentos; la duda metódica que el buen investigador tiene que ejercitar en su profesión tal vez pueda llevar a un escepticismo exagerado, un poco como gaje del oficio, e inclusive al materialismo; de esto hay muchos ejemplos. Pero también hay ejemplos en el otro sentido: el estudio de la naturaleza, el espectáculo de esa profunda organización que tienen la materia y la energía en sus particularidades más profundas y fundamentales, o la admiración por todo lo que nos ha abierto la astrofísica en el universo que nos rodea, lleva a algunos científicos a pensar que hay un diseño y una lógica en el universo, que hay un *logos*, es decir, algo que lo hace inteligible a los humanos y que remite a una inteligencia superior.

**Monseñor Aguer:** -Esa expresión, que es muy bella, se escucha en boca de científicos eminentes, y entre otras hay confesiones de Einstein al respecto.

**Gratton:** -Ese es un caso; aunque Einstein no pensaba en términos de un Dios personal como nosotros los cristianos, evidentemente sí tenía la sensación de que había una lógica y hasta un fundamento matemático de todo que lo llevaba al convencimiento de la presencia de Dios. Eso se da mucho en las ciencias que podríamos llamar naturales básicas, por ejemplo química, física, astronomía; menos lo veo en las ciencias humanas, como podría ser la economía, o la sociología; incluso en la biología se ve menos esta actitud de los científicos que las cultivan, tal vez porque los fenómenos que examinan son demasiado complejos y no se ve claramente esta armonía.

**Monseñor Aguer:** -Además, en las ciencias humanas interviene la libertad. En los fenómenos provocados por los hombres suele no distinguirse la inocencia de la naturaleza. Y la relación de causa a efecto es más remota también en los actos propiamente humanos. Las leyes de la historia por ejemplo; cuando se quiere describir el dinamismo de la historia universal, algunos han dado por cierto el hecho de que existe una justicia inmanente de los fenómenos históricos. Habría que ver si esto se puede afirmar con certeza, pero algo hay. También los hechos irracionales caben dentro de la lógica de la historia.

**Estrada:** -De todos modos, se ve la necesidad en el hombre de encontrarle un sentido también a la historia, junto al de su propia vida. Hay filósofos que discrepan en cuanto al origen de estas meditaciones; Rodolfo Mondolfo, un compatriota tuyo, Fausto, que también vivió mucho tiempo en la Argentina, decía que la idea del orden natural en las relaciones humanas de la moral y el derecho procedía de la observación de las estrellas, y de haber descubierto primero un orden en el mundo físico. Pero hay otros que dicen lo contrario; primero se descubrió el orden moral en el corazón humano, y después se lo ha visto reflejado en el mundo exterior. Sea como sea me parece que son complementarias las dos posiciones.

**Gratton:** -Yo quisiera tocar un poco el tema inicial del temor a la ciencia. Es cosa que me preocupa en cuanto, por lo menos en Estados Unidos y algunos países de Europa, hay muchos intelectuales y mucha gente en la sociedad que está perdiendo confianza en la ciencia, que está percibiéndola incluso bajo un aspecto de temor. Eso es un hecho cierto que preocupa por cuanto nosotros pensamos que en realidad la búsqueda del conocimiento a través de los métodos científicos debería ser un valor que acompaña el progreso de la sociedad y ser considerado por ésta como fuente de satisfacción y esperanza.

## **Voegelin: ¿Hay un orden en la historia de las ideas políticas?**

por  
**Fernando de Estrada**

Quiero comenzar esta exposición recordando el optimismo y los pronósticos del teórico político Francis Fukuyama cuando en 1989, al calor del derrumbe mundial del comunismo, formuló la hipótesis de que tal vez la historia universal había llegado a su fin. No, ciertamente, porque se estuviera al borde de algún desastre cósmico, sino porque el concepto de historia universal debía interpretarse como el proceso a través del cual la humanidad alcanzaría la satisfacción de sus necesidades materiales y la justicia en su existencia política. Entonces, el triunfo final del capitalismo y de la democracia, se preguntaba Fukuyama, ¿no indicaría la culminación de ese proceso y a la vez su clausura? ¿Y qué ocurriría después, porque aunque la historia se detuviera el tiempo seguiría andando? Fukuyama respondía con estas palabras, que tomo de su libro "El Fin de la Historia y el Último Hombre":

"El fin de la historia significaría el fin de las guerras y de las sangrientas revoluciones. Al coincidir en sus objetivos, los hombres no tendrían grandes causas por las que luchar. Satisfarían sus necesidades mediante la actividad económica, pero ya no tendrían que arriesgar la vida en combates. En otras palabras, volverían a ser animales, como lo eran antes del combate sangriento con que comenzó la historia. Un perro se siente satisfecho con dormir todo el día al sol con tal de que lo alimenten, porque no está insatisfecho con lo que es. No le preocupa que otros perros lo pasen mejor que él, o que su carrera como perro se haya estancado, o de que en distantes lugares del mundo se oprima a los perros. Si el hombre alcanza una sociedad en la cual se haya conseguido abolir la injusticia, su vida llegará a parecerse a la del perro".

Tal expectativa, aunque Fukuyama la expresaba sin mayor entusiasmo, había sido anticipada por otros autores del siglo XX y calificada por ellos como la desembocadura en un abismo. Durante la década de 1930, Aldous Huxley en su famosa novela "Contrapunto" hacía decir a uno de sus personajes que hacia la meta de una utopía de bienestar infrahumano corrían con el mismo empeño Roosevelt, Hitler y Stalin en vehículos igualmente aptos para la carrera pero diferenciados por sus nombres de democracia, nacional socialismo y comunismo. El mismo autor acababa de elaborar "A Brave New World", frecuentemente traducido como "Un Mundo Feliz" en las ediciones de lengua castellana, ficción escalofriante acerca de las posibilidades de una sociedad de bienestar regulada exclusivamente por la aplicación técnica de las ciencias físico-naturales en los asuntos humanos.

Otro literato de extracción distinta, George Orwell, vislumbró también los rasgos de una perspectiva semejante pero advirtió en ella elementos contemporáneos presentes en los regímenes totalitarios, en particular los soviéticos con los cuales había comulgado antes de que un conocimiento más profundo lo llevara a repudiarlos. Sus dos obras más conocidas, "Rebelión en la Granja" y "1984", describen simbólicamente la vida en una sociedad futura donde subsiste un Estado que casi no precisa utilizar sus poderes absolutos para manipular a sus súbditos olvidados ya de cuanto no sea recibir su porción acotada de bienestar material.

Pero el siglo XX no ha sido sólo un tiempo de expectativa angustiada previo a la extinción de los valores humanos sino también de intento práctico de eliminarlos sin mayores demoras, con conciencia plena o no de la deshumanización que significaron

guerras, revoluciones y persecuciones de alcance desconocido hasta entonces en el pasado de todos los pueblos.

Este dato temporal, precisamente, interpeló de manera especial a los historiadores, llamados a explicar por qué tales fenómenos se manifestaban así de virulentos en esta época. Poco después de terminada la Primera Guerra Mundial, Oswald Spengler respondió a la convocatoria con su obra monumental titulada "La Decadencia de Occidente", donde formulaba la tesis de que las civilizaciones son como organismos vivientes con origen en un momento del tiempo, un desarrollo sujeto a leyes específicas, y por fin su extinción. Se trata de un itinerario fatal a cuya última etapa habría llegado nuestra civilización, sin posibilidades de rehabilitar sus energías creadoras. Restaría, pues, contemplar como espectadores el grandioso espectáculo de su derrumbe sin permitirse optimismo alguno respecto del desenlace.

Durante la contienda, Arnold Toynbee, catedrático de historia incorporado a los servicios de propaganda británicos, tenía a su cargo la tarea de recopilar antecedentes que favorecieran la legitimidad de la causa aliada. Sin duda, cumplió las órdenes recibidas pero con la añadidura del descubrimiento que mencionaría más tarde como desencadenante de su obra. Fue la perplejidad que lo invadió cuando al leer la crónica de Tucídides sobre los conflictos entre las ciudades griegas se le aclaraban muchas cuestiones de la política contemporánea. Toynbee evocó a menudo aquella experiencia interpretando que en 1914 los europeos todavía pensaban en términos muy "provincianos", mientras Tucídides pensaba en términos universales; ahora bien, la guerra entonces en curso por el hecho mismo de ser mundial sólo podía comprenderse mediante el método de un antiguo como Tucídides y nunca a través de visiones parciales, aunque fuesen modernas. El paso siguiente de sus reflexiones lo llevó a entender la contemporaneidad de las experiencias humanas de cualquier época y su permanencia en el tiempo como modelos válidos para la imitación o el rechazo.

De estas semillas iniciales brotó y creció a lo largo de los años su "Estudio de la Historia", obra en catorce volúmenes donde expone su teoría de que a los fenómenos históricos –y por consiguiente a los humanos en general- no se los entiende satisfactoriamente en un plano inmediato, sino que es preciso ubicarlos en escenarios más amplios, a los cuales Toynbee llama "campos inteligibles de estudio" que corresponden a una sociedad mayor llamada civilización. Toynbee identifica veintiuna sociedades de este tipo, y al igual que Spengler les atribuye una existencia en el tiempo con las características de una criatura biológica. Pero a diferencia de Spengler distingue en las etapas finales de desintegración una capacidad creadora más elevada en lo espiritual que las anteriores, porque, según Toynbee, son las épocas en que el hombre se plantea con especial intensidad el problema de su existencia dando origen a las filosofías y religiones superiores.

Este nuevo patrimonio lo transmite la civilización agonizante a la que se forma después con sus ruinas. Existe, por lo tanto, evolución y progreso; el ciclo de cada civilización gira hasta retornar al punto de partida, pero no como un círculo en el aire sino como una rueda que avanza al estar en contacto con la tierra. En este momento de oscuridad, para Toynbee el occidente en decadencia tiene todavía mucho para ofrecer.

A pesar de estos vaticinios esperanzados, Karl Jaspers, mientras redactaba "Origen y Meta de la Historia", no comulgó con el evolucionismo espiritual de Toynbee, principalmente porque lo interpretó como una forma de determinismo incompatible con la libertad humana. A Toynbee le faltaban, según Jaspers, dos elementos decisivos. Uno, la aceptación de una realidad trascendente de la que pueden tomar conciencia todos los hombres, y otro, que esa toma de conciencia se produjo en el siglo VI A.C. en diversas

regiones del mundo antiguo sin que haya habido influencia recíproca entre ellas. Esa fecha representa el "tiempo eje" de la cultura universal que sigue marcando todavía un ascenso extraordinario de la humanidad, época en la que aparecieron los profetas hebreos, la filosofía griega, Buda, los moralistas chinos Confucio y Lao Tse. Es un fenómeno que desborda a cualquier civilización en particular y da sustento a modos de vida superiores cuestionados en el presente.

Todos los pensadores mencionados gozaron de amplias audiencias, tanto en los ámbitos académicos cuanto fuera de ellos. Distinto es el caso de Eric Voegelin, quien ciertamente no es un desconocido pero cuya obra no ha trascendido en medida semejante. Voegelin nació en Colonia en 1901 y muy niño se desplazó a Viena, donde la familia fijó domicilio. La hasta hacía poco capital imperial era en la década de 1920 un ámbito excepcional para las experiencias intelectuales del cual Voegelin sacó rico provecho. En su universidad subsistía un claustro profesional que tanto por su calidad como por su número correspondía no ya a la pequeña república a que había quedado reducida Austria después de la Primera Guerra Mundial sino al imperio que pocos años atrás era también uno de los focos de la cultura universal. No pasaría mucho tiempo sin que de esa brillante pero ya desmesurada institución comenzaran a desprenderse maestros que dieron celebridad a otras universidades de occidente. Pero en sus tiempos de estudiante y docente joven Voegelin pudo alternar con algunos de estos distinguidos personajes. En primer lugar, con Hans Kelsen, padre de la teoría pura del derecho e inspirador oficial de la constitución que por entonces regía en Austria. Kelsen, junto con Othman Spann, dirigió la tesis doctoral de Voegelin, circunstancia que llamó la atención de los medios académicos pues Kelsen y Spann eran notorios adversarios intelectuales, quizás atraídos en esa circunstancia por los planteos polémicos que ya por entonces suscitaba el doctorando.

Voegelin, en efecto, adhería a la teoría kelseniana de la pirámide jurídica en cuanto se refería a la jerarquía de las normas pero difería en cuanto Kelsen consideraba innecesario que tal pirámide tuviera otro fundamento que sí misma. Décadas más tarde estas diferencias llenaron un escenario más amplio cuando Voegelin acabó de demostrar que no sólo la lógica del derecho sino también su historia ponen de manifiesto que el orden jurídico reclama siempre la base de una idea de justicia que lo trascienda. Ya Kelsen había enriquecido su teoría con los aportes de los neokantianos de Marburgo, pero Voegelin había mordido precisamente en ese flanco, lo cual llevó a que Kelsen respondiera con un libro donde no faltaban juicios temerarios respecto a su contradictor; pero el buen sentido prevaleció y la desafortunada réplica no vio la luz, aunque la polémica continuó en la altura que a ambas partes correspondía.

Era también la Viena de entonces el asiento de Sigmund Freud y su escuela, con la cual Voegelin se vinculó aunque sin conocer al escolarca. Lo captaron también el círculo de la física teórica, dominado intelectualmente por Ludwig Wittgenstein, y los economistas de la Escuela de Viena Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek, junto con Joseph Schumpeter. Pero quizás resultó una impresión más permanente el trato con Eduard Meyer que cultivó durante un curso que éste dictó sobre historia de la Grecia clásica. Meyer, según Voegelin, había sido, con su espectacular "Historia de la Antigüedad", el auténtico sostén intelectual tanto de Oswald Spengler como de Arnold Toynbee, los dos sus discípulos en lo que hace a la capacidad de abarcar amplios períodos históricos que caracteriza a ambos.

La situación de Austria a principios de la década de 1930, mientras Voegelin se desempeñaba como profesor en la cátedra de teoría política a cargo de Kelsen, se descomponía a causa de las tensiones entre los partidarios de la incorporación a

Alemania y los de mantener la independencia. El partido social demócrata, al cual Voegelin apoyaba con adhesión menguante, se mostraba inepto para las relaciones diplomáticas. El panorama se oscureció con la llegada al poder en Alemania del nacional socialismo, pues la opción integradora pasaba a identificarse con la adopción de este sistema. Voegelin, ante esta perspectiva, reaccionó con la publicación, en 1933 y 1934, de sus tres primeros libros: "Raza y Estado", "La Idea de Raza en la Historia del Espíritu" y "Las religiones políticas". Aquí se vislumbran ya los rasgos centrales de sus obras posteriores, pues sostiene que las aberraciones doctrinarias y políticas del nacional socialismo radican en su desconocimiento de la naturaleza humana, realidad que se deja de lado en beneficio de un concepto ideológico como es el de raza, por añadidura tan difícil de definir. El abandono de la razón como instrumento para conocer la realidad –no para inventar su falsificación– es la causa de la alienación que caracteriza al nacional socialismo (igual diagnóstico alcanzaba, según Voegelin, a los marxistas y socialdemócratas de Austria que no comprendían la necesidad de establecer un sistema de gobierno suficientemente fuerte para detener la invasión).

En 1938 se produjo la absorción de Austria por el Tercer Reich y la casi inmediata emigración de Voegelin a los Estados Unidos. Tras algunos años de reinstalación académica, la editorial McGraw-Hill le encomendó la redacción de una Historia de las Ideas Políticas destinada a servir de texto universitario. La obra se extendió mucho más allá de lo requerido, pero aun así Voegelin no quedó conforme con el millar de páginas producido y decidió no entregarla al editor. En la correspondiente carta de explicación señalaba cómo en la medida en que avanzaba con el trabajo comprendía mejor que el método en uso no era adecuado, pues este tipo de historias exponían su materia como una especie de "flecha en el tiempo", como una serie evolutiva de acontecimientos encadenados que llevaban desde la horda primitiva (o a lo sumo desde los filósofos griegos) hasta el sistema constitucional de los Estados Unidos. Y ese presunto progreso explicaba muy poco. En cambio, el análisis de la historia y de la filosofía política demuestra que cada generación –y cada persona– vive en su tiempo el mismo drama de la naturaleza humana ansiosa de comprender el sentido de su destino y el del universo. Su respuesta, cuando la alcanza, se expresa en forma de símbolos y signos que ocupan también el ámbito de las instituciones políticas, a las cuales se las interpreta como representaciones de lo que cada sociedad cree ser de acuerdo con la religión o filosofía que profesa.

Por fortuna, la Historia de las Ideas Políticas no se perdió, aunque Voegelin no autorizó en vida su publicación, salvo la de algunos fragmentos referidos a la formación de los movimientos revolucionarios del siglo XIX a partir del iluminismo. En rigor, se debe reprochar a Voegelin su desdén por esta tan virtuosa hija de su inteligencia, que anticipa meridianamente muchos de los descubrimientos espirituales de su autor y que además desborda una riqueza de erudición que el lector agradece emocionado.

Voegelin, al tiempo que clausuraba la Historia encomendada por McGraw-Hill, explicó por doquier que los motivos del abandono se convertían en causa de un tratamiento más auténtico del tema al cual se comprometía desde ese momento. Los resultados, preanunciaba, llevarían el título de "Orden e Historia". A qué tipo de Orden se refería, estaba ya en condiciones de adelantarlos: aquellas representaciones que las sociedades políticas procuran obtener de sí mismas intentan reproducir una realidad que las trasciende y en la cual consiste su fundamento último; mantenerse con firmeza en ese fundamento, es el Orden. Existe también un Desorden cuya permanente aparición en la Historia responde a la actitud contraria: la de negar el fundamento trascendente y construir la ciudad de espaldas a él.

En 1951, antes de aparecer "Orden e Historia", Voegelin tuvo oportunidad de anticipar algo de su futuro contenido en una serie de conferencias que la Fundación Walgreen le encomendó pronunciar en Chicago y que fueron publicadas como libro bajo el título de "Nueva Ciencia de la Política"; obtuvieron considerable repercusión y han sido traducidas a varios idiomas, entre ellos el castellano. Voy a leer unos pocos fragmentos especialmente representativos de estas cinco conferencias:

"Hoy en día no es frecuente perseguir un problema teórico hasta el punto en que los principios de la política se unen con los principios de una filosofía de la historia. Sin embargo, tal proceder no debe considerarse como una innovación en la ciencia política; se trata antes bien de una restauración, si se tiene en cuenta que ambos campos, que hoy se cultivan separadamente, estuvieron inseparablemente unidos cuando la ciencia política fue fundada por Platón...

"Se entiende por restauración de la ciencia política el tomar conciencia de los principios y no un retorno al contenido específico de un intento anterior. No es posible restaurar hoy la ciencia política volviendo al platonismo, al agustinismo o al hegelianismo; cabe aprender mucho, indudablemente de los filósofos del pasado en lo que se refiere al alcance de los problemas y a su planteamiento teórico; pero la total historicidad de la existencia humana, esto es, el desarrollo de lo permanente en una concreción llena de sentido, imposibilita el formular de nuevo válidamente los grandes principios volviendo a una concreción anterior. De aquí que la ciencia política no pueda restaurarse a su condición de ciencia teórica en sentido estricto a través de un renacimiento literario de los logros filosóficos del pasado; hay que alcanzar de nuevo los principios a través de una labor teórica que parta desde la situación concreta, histórica, de cada período, teniendo en cuenta la totalidad de nuestro conocimiento empírico..."

"Nueva Ciencia de la Política" introduce también el tema de las consecuencias políticas del cristianismo, primero en la sociedad romana, después en el ámbito de la Cristiandad, y por fin en escala mundial al extenderse la cultura de occidente a todo el planeta. La representación simbólica del Imperio Romano, dice Voegelin, había quedado en el siglo IV de nuestra era en una mera *teología civil*, esto es, un conjunto de formalidades puramente exteriores destinadas a que la autoridad política recibiera un culto religioso indicativo de que se hallaba por encima de cualquier poder divino o humano. Los dioses paganos hacía tiempo que no simbolizaban sino las fuerzas de la naturaleza, mientras las religiones exóticas recientemente asentadas en Roma consentían en agregar a sus cultos el correspondiente al Emperador. El triunfo del cristianismo fue a la vez el abandono de esas formas que conferían atributos divinos al poder político y otras representaciones de la naturaleza. La relación del hombre con Dios sin otra mediación que la Iglesia liberó fuerzas creativas extraordinarias fundadoras de la nueva civilización a la par que dispersó con el uso de la razón lo que quedaba de sacralización de una naturaleza hostil y amenazante considerada ahora obra hermosa del Creador.

¿Por qué se resquebrajó este orden cristiano? Antes de escuchar a Voegelin, recordemos que la teología destaca que la fe es un conocimiento oscuro de las realidades superiores. Pues bien, a partir de este dato Voegelin señala que al alma humana la acecha la apetencia de certezas supuestamente claras como preferibles a la fe oscura. Y a esas certezas se las busca con pasión religiosa en el mundo, que así torna a ser visto de condición divina. De la trascendencia se cae en la inmanencia.

Aquí aparece el tema de la gnosis y el gnosticismo, de frecuente mención en la obra de Voegelin y cuya aplicación más estricta parece referirse a las ideologías de la

inmanencia, es decir, movimientos políticos que no admiten la discusión de sus principios, que se consideran portadores exclusivos de un mensaje de salvación para la sociedad y que atribuyen condiciones de hecho sobrehumanas a sus dirigentes. Con los matices que cada caso reclama, la definición cuadra al positivismo, al marxismo y a tantas corrientes que proponen su revolución como un Apocalipsis laico con el cual acabarán las vicisitudes de la humanidad.

No obstante, Voegelin considera que algunas sectas del gnosticismo religioso histórico de la Antigüedad que conservaban influencia en el Medioevo intervinieron en el primer brote ideológico de imanentismo, el que tuvo como protagonista al monje Joaquín de Fiore.

Este benedictino ejerció influencia poderosa entre sus contemporáneos intelectuales, pero quizás su ascendiente resultó más extendida en ámbitos populares, como lo demuestra el hecho de que al mismo San Francisco de Asís los joaquinistas llegaron a molestarlo por considerarlo uno de los suyos, cosa en la cual estaban por completo equivocados. Joaquín aseguraba que la historia humana se dividía en tres períodos, correspondientes a cada una de las Personas de la Santísima Trinidad. El primer período es la Edad del Padre, la del Antiguo Testamento; le sigue la Edad del Hijo, tiempo del Evangelio, en la cual también vivía Joaquín con sus seguidores; pero no tardaría en abrirse la Edad del Espíritu Santo. Cada período era de mayor plenitud espiritual que el anterior: en la primera el tipo humano superior era el seglar con su actividad propia; en la segunda, el sacerdote de vida activa y a la vez contemplativa; la tercera sería la del monje entregado a la vida espiritual perfecta.

Las Edades del joaquinismo tenían estructuras semejantes y era posible calcular la duración de la Era del Hijo, que acabaría hacia el año 1260. Cada uno de los primeros períodos había contado con dos precursores y un posterior caudillo, Abraham del tiempo del Padre y Cristo del tiempo del Hijo. Joaquín se consideraba el profeta del futuro caudillo, a quien llamaba Duque de Babilonia.

Estas elaboraciones en apariencia extravagantes tienen sin embargo importancia extraordinaria. Al respecto escribe Voegelin, siempre en su libro "Nueva Ciencia de la Política":

"Con su escatología trinitaria, Joaquín creó el conjunto de símbolos que gobiernan la auto-interpretación de la sociedad política moderna hasta el día de hoy... El primero de estos símbolos es la concepción de la historia como una sucesión de tres edades, de las cuales la tercera es, de un modo inteligible, el Tercer Reino final. Como variación de este símbolo son reconocibles la periodización enciclopedista de la historia en antigua, medieval y moderna, la teoría positivista sobre la sucesión de las fases teológica, metafísica y científica, la dialéctica de Hegel sobre los tres estadios de la libertad, la dialéctica marxista (con sus tres etapas del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final), y hasta el símbolo nacional socialista del Tercer Reich.

"El segundo símbolo es el caudillo, identificable en 'hombres providenciales' del final de la Edad Media, del Renacimiento y de la Reforma; se lo discierne como uno de los componentes del príncipe de Maquiavelo y reaparece con los superhombres de Comte y de Marx, hasta llegar a la escena contemporánea con los hombres providenciales de nuestros nuevos reinos... El tercer símbolo, que algunas veces se combina con el segundo, es el del profeta de la nueva era, que supuestamente conoce el curso de la historia como conjunto significativo e inteligible, bien sea en virtud de una revelación directa o por medio de la gnosis especulativa. El propio Joaquín es el primer ejemplo de la especie.

“El cuarto símbolo es el de la fraternidad universal entre personas autónomas. En esta tercera Era, la Iglesia dejará de existir, porque los dones carismáticos necesarios para la vida de perfección le llegarán al hombre sin necesidad de los sacramentos. Aunque Joaquín concebía la organización de la nueva Edad concretamente como una orden monástica, la idea de una comunidad formada por los que habían alcanzado la perfección espiritual y que podían convivir sin necesidad de autoridad institucional quedó entonces formulada en principio. Se la puede hallar en distinto grado de pureza tanto en sectas medievales y del Renacimiento como en las iglesias puritanas de los santos; en su forma secularizada ha llegado a ser un componente formidable del credo democrático contemporáneo, y es el núcleo dinámico de la mística marxista del reino de la libertad y la desaparición del Estado”.

En 1956 apareció el primer tomo de “Orden e Historia”, bajo el título de “Israel y la Revelación”. El autor rechazaba toda intención de completar la obra y publicarla de una vez porque continuaba bajo la impresión registrada cuando preparaba la Historia de las Ideas Políticas. Preveía que su interpretación de hechos y conceptos podría registrar cambios durante la tarea que ineludiblemente sería prolongada, y que además habría descubrimientos e investigaciones para los cuales debería ser receptivo. El sentido general de la obra seguía siendo el mismo que ya tenía anunciado: investigar la naturaleza del orden que vincula al hombre, la sociedad y la historia hasta donde lo permitieran los recursos de las ciencias. La materia a tratar en el primer volumen comienza con una introducción general titulada “La simbolización del orden”, que arranca con la afirmación de que la vida humana está hecha de decisiones permanentes tomadas al filo de la libertad y de la necesidad y encuadradas por la incertidumbre. Así, el mencionado orden entre hombre, sociedad e historia es apenas una introducción a otro más perfecto de índole cuaternaria que abarca a Dios, el hombre, el mundo y la sociedad. Conclusión tan importante, afirma Voegelin, es un dato de la experiencia necesario pero que no siempre se registra. Y ello porque el hombre no contempla su realidad desde afuera del orden sino sólo si participa de él; y cuando no lo hace, queda en ignorancia de ese dato imprescindible para entenderse mejor a sí mismo.

El hombre, al registrar la experiencia de la participación en el orden, ha dado un paso que lo lleva a la diferenciación que advierte entre los elementos del orden y, por el mismo camino, descubre cómo la fugacidad del tiempo exige la permanencia de una eternidad. Poco a poco, se le torna evidente la existencia de jerarquías en el mundo, y puesto que se sabe entre las inferiores, intenta ascender hacia la superior para participar de su excelencia. La medida de felicidad y comprensión que ha adquirido en este proceso quiere el hombre expresarlo, y lo logra generando símbolos que pueden expresar también aquello que le sigue siendo desconocido. Pero pronto la experiencia profunda de la trascendencia le hace comprender las insuficiencias del símbolo para expresar lo divino; se comprende la falsedad de las representaciones antiguas y aparecen la teología y la liturgia para procurar una sintonía más adecuada del alma con lo divino.

Voegelin explicó muchas veces que la aventura del descubrimiento del orden se ha dado en todas las sociedades humanas, sin distinción entre las civilizadas y las consideradas primitivas. No es eso inconveniente para que en “Israel y la Revelación” inicie su examen con un material que tiene bien documentado: las antiguas civilizaciones de la Mesopotamia, Irán y Egipto. Las denomina civilizaciones cosmológicas, porque todas ellas han expresado su experiencia del orden mediante la imitación de la armonía que reina en el mundo; expresión política de ello es la persona de sus autócratas, identificados en el pequeño mundo del reino con el sol que se muestra soberano en el gran mundo cósmico.

El pueblo de Israel, humilde repetidor de las creencias egipcias y mesopotámicas, recibe la revelación de un orden superior al cosmológico que le hace posible la participación en la vida divina, gran experiencia que Voegelin llama "salto en el ser". Israel, tal como rememora el Antiguo Testamento, vivió desde los tiempos del patriarca Abraham, receptor de la revelación, una tensión permanente entre la adhesión al orden revelado y las tentaciones de retorno a la situación cosmológica. Su historia gira invariable en torno a este eje, y así se la ve llegados los tiempos de Jesús.

El segundo volumen de "Orden e Historia" se titula "El mundo de la polis", con referencia a la sociedad griega antigua hasta la guerra del Peloponeso. Aunque se trata de la misma experiencia del "salto en el ser", el modo de vivirla que han tenido helenos e israelitas es harto diversa. La ruptura de Israel con las simbologías cosmológicas dio lugar al pueblo elegido, que, aunque de cerviz dura, resultaba claramente identificable entre todas las naciones principalmente por su fe, a la cual debía su identidad.

El pasado cosmológico de los griegos lo constituía un complejo compacto de mitos, cuyas celebraciones daban oportunidad a la recordación de lo que tenían de común las ciudades Estado helenas, habitualmente hostiles entre sí. Lo que las unía por encima de sus querellas no era un sentimiento nacional sino antes bien lo que llamaban etnia, palabra que podríamos interpretar como cultura en el sentido actual. Voegelin demuestra cómo los mitos fueron siendo penetrados paulatinamente por el ansia de una verdad superior representada primero por los poetas a partir de Hesíodo y luego por los filósofos anteriores a Sócrates. El proceso estaba maduro para recibir a Platón, quien se valió del simbolismo de los mitos para exponer, de manera cada vez más explícita, los rasgos de la verdad superior de su filosofía. Este es el tema del tercer volumen, "Platón y Aristóteles". Los dos tomos dedicados a la experiencia griega del "salto en el ser" aparecieron en 1957, pero una vez más el exceso de autoexigencia que caracterizó a Eric Voegelin le hizo interrumpir el trabajo para reconsiderar las perspectivas con que lo había ejecutado hasta esa etapa.

En efecto, el cuarto volumen, "La Edad Ecuménica", que demoró diecisiete años su aparición, continúa parcialmente el estilo de los precedentes pero se va desvinculando de los aspectos estrictamente históricos para encararlos desde la perspectiva filosófica. De alguna manera, el período denominado aquí "edad ecuménica" y que corresponde a la extinción de la independencia de Israel y de las ciudades libres, está marcado por la aparición de los grandes imperios de la antigüedad. Fue la primera "globalización" de la historia, con la consiguiente transformación de los modos de vida y las creencias. Aparecen entonces incógnitas espirituales inquietantemente evocadoras de muchas circunstancias contemporáneas, lo cual explica la actitud que Voegelin adoptó ante el período en examen.

Eric Voegelin murió el 19 de enero de 1985, año en que apareció el volumen V de "Orden e Historia", con el título de "En busca del Orden". Éste es una meditación filosófica acerca de los conceptos expuestos en los tomos precedentes; aunque suele decirse que "Orden e Historia" quedó inconcluso, estas brillantes reflexiones impresionan, por el contrario, como un más que adecuado cierre. Es verdad que Voegelin se refirió reiteradamente a la imposibilidad de dejarlo completo, pero su queja parece referirse a la inclusión de investigaciones y descubrimientos que se cumplían en las ciencias humanas mientras se sumaban las páginas de "Orden e Historia". Se advierte la satisfacción con que incorporaba tales adelantos en su texto y la relación en que los ponía con sus propios análisis. Casi con delectación se solaza al prever los resultados que tendrían hallazgos como la escritura de los minoicos, los manuscritos de Nag Hammadi o los rollos del Qumram.

Algunos de los historiadores o ensayistas que mencioné al comienzo de esta conferencia oscilaban entre la perplejidad y la desesperanza en cuanto al futuro de nuestra civilización y en general de la humanidad, uno de cuyos destinos posibles sería el del perro al sol. Eric Voegelin, en cambio, ha visto que la naturaleza humana no varía ni varían tampoco sus posibilidades de realización o de perdición. La herencia del siglo XX, pues, no es necesariamente una carga funesta. Así lo testimonió al participar en los diálogos de Rheinfelden, una convocatoria periódica que Raymond Aron organizaba para que dialogaran los intelectuales más distinguidos de Europa. En ese ámbito propuso rehabilitar el concepto clásico de "sociedad buena". Lo formuló con estas palabras:

"El hombre tiene una naturaleza, y si se puede descubrir en qué consiste esa naturaleza se podrán fijar orientaciones sobre el modo de organizar la sociedad, porque la sociedad debe ser de manera que permita que la naturaleza del hombre alcance su desarrollo pleno. No tiene sentido hablar de instituciones buenas o malas, aconsejar una medida política u otra, si no sabemos antes a qué fines deben servir las instituciones, ni conoceremos los fines de las instituciones si ignoramos qué es la naturaleza humana a cuyo desarrollo deben cooperar. Por eso el centro de la ciencia política deberá ser siempre lo que hoy se conoce como antropología filosófica, que de hecho corresponde a cuanto dice Aristóteles en el primer capítulo de la Ética a Nicómaco...

"Me limitaré a un punto esencial que en la actualidad se encuentra sumamente descuidado. Platón y Aristóteles sugieren la idea de que la naturaleza del hombre se desarrolla plenamente si actualiza la participación en el ser trascendente. El hombre es una criatura que participa de la Razón Divina, del Logos trascendente. En la medida en que cultiva esa participación, el hombre lleva una vida racional. Si deja de hacerlo, su concepción del orden de los seres se falseará, porque el orden depende de su relación con el ser trascendente, y de ello resultará una concepción desordenada de la posición del hombre en el mundo.

"Así caerá el hombre en la categoría de la 'doxa', es decir de la mera opinión, situación habitual, para emplear la terminología actual, de los inmanentistas o secularistas, quienes por su desviación espiritual no pueden concebir ideas acerca del orden justo de la sociedad, pero que han elaborado técnicas hábiles para que de los temas vitales de la humanidad no se hable...La apertura del alma a la trascendencia es sin embargo un postulado que debemos aceptar como punto de partida aunque nos signifique dificultades. La situación de devastación espiritual de nuestra sociedad debe preocuparnos profundamente y urgirnos a la tarea de hacer que en nuestra sociedad renazca la vida de la razón".

(Conferencia pronunciada en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires)

## Un programa revolucionario para gobiernos honestos

Por

**Olga Fernández Latour de Botas**

(de la Academia Nacional de la Historia)

Todos los seres humanos tenemos las mismas necesidades básicas. Lo diferente son las respuestas culturales que poseemos para satisfacerlas.

La Argentina ha dado la espalda, desde hace mucho tiempo, a los valores que esa diversidad encierra y, en la actualidad, ya casi nadie piensa en ellos como recursos adecuados para la fundamentación de planes de desarrollo sustentable o como elementos aptos para lograr la vigencia consensuada de programas auxiliares de gobernabilidad.

La pobreza, como mal instalado y mudo, suele parecer menos dramática que el empobrecimiento en proceso, con los gritos de dolor de quienes ven sus manos vaciadas y sus mentes yermas de ideas para producir un cambio en el progresivo agotamiento de su capacidad para sobrevivir. Los nuevos pobres no se resignan a que su destino sea la dependencia y la mendicidad. Es el momento de recordar que, los que antes eran considerados "pobres", no lo fueron siempre hasta tales extremos.

No eran mendigos los pueblos indígenas, sino señores del medio en que habitaban. No se enseñó a ser mendicantes sino labriegos, artesanos y artistas a los aborígenes de las misiones que el cristianismo instaló en nuestro territorio después de la conquista. No eran mendigos sino poseedores orgullosos de la sabiduría pluricultural de sus predecesores los pobladores criollos de la Argentina. Durante siglos la gente supo ubicarse en el medio natural, recoger de él sus primicias, conservarlas y transformarlas en beneficio de la sociedad humana no sin cuidar ( con la ayuda del pensamiento mítico en "dueños" y "abuelos" de la flora, de la fauna, del agua y de la tierra) el debido equilibrio que hoy proclama la Ecología. Se sabía celebrar fiestas y ceremonias, cantar, bailar y jugar, adorar a Dios, educar a los niños y jóvenes y honrar la memoria de los antepasados. Las familias vivían con otras familias de su grupo regidas por diversas normas de comportamiento. La existencia en poblados homogéneos les daba apoyo y contención. Era causa de orgullo colectivo la hazaña individual y la afrenta o el delito eran penados, no sólo con la vergüenza y la exclusión de ciertos beneficios para quien los cometiera, sino con la exigencia de reparaciones brindadas por su familia a una comunidad que creía que aquel mal atraería hacia todos el rigor de lo sobrenatural. Los ancianos eran respetados como consejeros y no ha de pensarse que sus leyendas y relatos explicativos fueran tediosos o se tornaran obsoletos: sorprendería hoy a muchos intelectuales vanguardistas cuánta picardía y cuánta movilidad creadora encierran esos tesoros de la oralidad.

Tampoco fueron pordioseros sino esforzados y dignos trabajadores, plenos de conocimientos ancestrales y de proyectos nuevos, los colonos y los inmigrantes en general que, desde otras partes del mundo, llegaron a nuestra América para aplicar sus experiencias en las nuevas tierras que se ofrecían a su porvenir.

Ante los protagonistas de la extrema pobreza actual - fenómeno urbano y periurbano, más que campesino- importa detenerse a observar su postura de airada resignación frente a una condición ópticamente desvalida que están transmitiendo a sus descendientes como única respuesta cultural al hecho básico de existir. Todos somos, en alguna medida, culpables de que así sea.

No debe ocurrir más que aquellas personas, que en su mayor parte no son analfabetas, se refieran a su futuro con un lapidario "¡Y yo qué sé!. No, mientras sea posible usar las mismas palabras para inducirlos a reflexionar "Y yo...¿qué sé?".

Será ese el paso previo, sin duda el más difícil, para un remontarse desde la actual actividad mendicante, explícita o encubierta, a la sabiduría de sus antepasados, hasta llegar a aquellos que sabían otras cosas, y cuyos conocimientos sobre el hombre y la naturaleza los ayudaban no sólo a sobrevivir malamente sino a vivir con la dignidad plena de quien es capaz de decodificar los signos de su medio.

Un retorno planificado a la vida aldeana o pueblerina en distintos lugares aptos del extenso territorio argentino es el primer remedio para este mal que tanto nos duele. Ya no serán los pueblos de antes. Por la industria de los propios habitantes, dirigida y sustentada desde otros niveles económicos y tecnológicos, habrá servicios esenciales, accesos y comunicaciones adecuados, educación y salud debidamente asistidas y controladas. Es cierto que los pobladores no estarán ya cerca de los grandes clubes de fútbol ni de los canales de televisión para ver diariamente en persona a sus ídolos mediáticos, pero será aliciente para su trabajo fecundo el poder trasladarse a ellos en tiempo de vacaciones o jornadas de fiesta. La vida de pueblo restituirá a estas personas - entre las que se encuentran valores morales y capacidades intelectuales tal altos como en cualquier otro grupo- el deseo de ser respetables, de educar a sus hijos en el trabajo honrado, no en busca del alivio especioso de la dádiva ni mucho menos de la oportunidad tentadora del descuidismo, cuyas técnicas de viveza y habilidad destruyen moralmente porque, ya lo dijo José Hernández por boca de Martín Fierro: "Muchas cosas pierde el hombre/ que a veces las vuelve a hallar/ pero les debo enseñar,/ y es bueno que lo recuerden: / si la vergüenza se pierde/ jamás se vuelve a encontrar."

Si pasó el tiempo en que los pueblos nacían en torno de la estación del ferrocarril, tal vez venga ahora otro en que -" pueblos con plaza" del siglo XXI- se reúnan nucleados por actividades de producción selectiva y alto valor agregado, como hierbas medicinales, conservas alimenticias y artesanías, cuya calidad alcance con el tiempo merecido prestigio y fomento tanto su exportación como el turismo atraído por su particular microclima cultural. Pensamos en comunidades cuyo afán de alcanzar una identidad respetada sea comparable al que nuestro pueblo pone en las actividades deportivas, con gremios que tengan sus colores, sus fiestas, sus patronos y una presencia orgullosa de su localismo en el concierto de la sociedad nacional. Ésta, por su parte, en los comienzos del proceso, debería volcar en ellas su firme espíritu de solidaridad moral y material, que a veces se traduce en meras acciones asistencialistas, en lugar de emprendimientos educativos.

¿Utopía? No necesariamente. Tal vez, al aliviar a las ciudades de quienes se alimentan de sus humores más contaminados, los gobernantes logren imaginar, además de planes técnicamente apropiados para las soluciones macroeconómicas, espacios educativos aptos para restituir a la gente conceptos olvidados: algunos tan simples como que una vivienda, por pobre que sea, debe tener cierta estética no desprovista de sacralidad (hasta los pájaros parece que así lo sienten) o que las manos poseen funciones más gratificantes que la de tenderse para pedir.

El programa que hemos titulado "Y yo... ¿qué sé? no se promociona como apto para "eliminar asimetrías", ya que cada individuo es único en la Creación y de su condición personal dependerán sus tendencias, gustos, opciones, desarrollo espiritual, intelectual y físico.

Tampoco parece realista el prometer "igualdad de oportunidades" porque desde las características genéticas hasta el medio socio-cultural y desde el bioma natural hasta la tecnología accesible a cada ser humano no hacen sino mostrar desigualdades presentes desde la línea de largada de cada carrera vital.

Lo que sí tratamos de inculcar es la práctica virtuosa que cada persona puede realizar desde su núcleo social básico, que es la familia, con el tomar conocimiento de los saberes heredados y de los beneficios que, durante generaciones, ellos han brindado a la comunidad de familias que los comparten y los alimentan.

Si la familia se empeña por proporcionar, desde las primeras etapas de la crianza de un niño, estos supuestos esenciales ( respecto del hombre y de la naturaleza, del mundo sobrenatural y de la espiritualidad, de los principios morales básicos del ser humano en sociedad, de la libertad y de la justicia, de los derechos y de los deberes, de los sentimientos de identidad y alteridad sin menoscabo de lo propio ni enfrentamientos con lo ajeno o diferente), será la escuela la que, aliviada su actual tarea de suplir esa función primaria que la familia deja con frecuencia vacante, podrá volcarse a la misión de educar y de instruir, con las miras puestas en los logros mayores a que pueda aspirar un ser humano en el mundo de nuestro tiempo. De este modo se logrará lo que es más necesario en este momento para la población en estado de riesgo de nuestro país: la inclusión social plena que consiste en proporcionar a cada ciudadano una condición psicofísica apta para recibir los mensajes de la tradición tanto como de la innovación y proyectarlos, mediante su propia intervención, en un medio social que los escuche e incorpore: un medio social capaz de transformarse de acuerdo con las necesidades de todos los sectores que lo integran. Esa misión puede ser cumplida, como virtuoso programa revolucionario, por cualquier gobierno honesto.

Cuando la expresión "Y...¿ yo que sé!" deje de tener como respuesta el difundido "Nada", como despreocupada muletilla; cuando se transforme en pregunta y se convierta en el punto de partida de un estado de reflexión guiado por una meta semejante a la atribuida a Tales de Mileto, que grabaron los sabios en el templo de Apolo de Delfos, "Conócete a ti mismo", se habrá dado un paso fundamental hacia el mejoramiento de la calidad de vida de todos los argentinos.

## *La religión como absoluto político*

por

**Massimo Borghesi**

El momento presente, dramático en tantos aspectos, está abriendo también en el plano religioso escenarios de confrontación y diálogo que no tienen equivalentes en la Historia. Se trata de una oportunidad inédita sobre la cual es preciso reflexionar. La caída de las Torres Gemelas, el 11 de septiembre de 2001, pareció entregar el mundo en manos de un terrorismo “religioso” devastador, que pretendía identificarse directamente con la fe islámica. La fascinación ejercida por Al Qaeda en miles de miles de musulmanes, creyentes o no, era proporcional a la imagen de potencia ejercida por el derribamiento de las torres en el centro mismo de Nueva York. Un delirio de omnipotencia, utilizado luego para desencadenar otras guerras y dividir la tierra en buenos y malos. Sin embargo, esta fascinación hoy se encuentra en clara declinación. Como observó Fareed Zakaria en *Newsweek*, Al Qaeda ya no es “un movimiento capaz de arrastrar consigo al mundo árabe (...) el aura mágica y vaporosa, así como su influencia política, se han redimensionado en gran medida. Los Estados Unidos de América ya no están empeñados en una lucha de la civilización contra el mundo musulmán (...). En el ámbito ideológico, Al Qaeda ya ha perdido”. La observación es correcta e interpreta inteligentemente el momento presente. En su importante discurso *I have come here to seek a new beginning*, Barack Obama abrió un nuevo capítulo en las relaciones entre el Islam y Occidente. Con ese discurso se supera la perspectiva de “choque de civilizaciones” que dominó a la administración estadounidense en el curso de estos años, basada en una determinada interpretación del texto de Samuel Huntington *El Choque de Civilizaciones*, de 1996. Por consiguiente, se despoja de toda coartada ideológica a la reacción fundamentalista contra Occidente.

Paralelamente con esta declinación de la ideología qaedista, asistimos al desarrollo de un debate interno en el Islam destinado a definir la esencia auténtica de la fe, y en paralelo, al nacimiento de un diálogo interreligioso absolutamente inédito. Recordemos, como expresiones significativas de este debate, el *Amman Islamic Message* del rey Abdalá II de Jordania en noviembre de 2004 cuyo propósito era aclarar al mundo la auténtica esencia del Islam. Luego, en julio de 2005, siempre por iniciativa del rey jordano, tendría lugar el *International Islamic Summit* con el fin de alcanzar, “por primera vez en la Historia”, un consenso de partes de exponentes de diversas escuelas sobre algunos puntos centrales de la identidad islámica. En ese mismo año, también de parte del rey Abdalá, se recibía el *Amman Interfaith Message* dirigido a musulmanes, cristianos y judíos. A este importante documento seguirá, como respuesta al discurso de Ratisbona pronunciado por Benedicto XVI el 12 de septiembre de 2006, una carta abierta de treinta y ocho personalidades musulmanas al Papa, y el 13 de octubre de 2007 el importante documento *A Common World*, dirigido al Papa y las principales autoridades cristianas del mundo, patrocinado por el rey Abdalá de Jordania y suscripto por ciento treinta y ocho importantes personalidades islámicas de todas las tendencias. Se trata de un texto de gran importancia, absolutamente inédito en la larga y polémica historia de las relaciones entre el cristianismo y el Islam.

Todas estas iniciativas son posteriores al año 2001. El shock del 11 de septiembre ha llevado al Islam a preguntarse sobre su propia tradición y a oponerse con cada vez mayor conciencia a las corrientes fundamentalistas que pretenden asumir en este momento la guía espiritual. Se percibe cómo este fenómeno no interesa únicamente al Islam, aun cuando en este caso está especialmente involucrado. En realidad, a partir de los años 90, estamos asistiendo al incremento progresivo del extremismo religioso, que también incluye a los hindúes en la India y a sectores ultraortodoxos de Israel ligados al jasidismo Chabad. En todos estos casos, el elemento de origen del contraste y la intolerancia es la *politización de la*

*religión*. A diferencia de la forma secular, propia del radicalismo político de los años 70, la característica del nuevo fundamentalismo –y el islámico en particular- surge de la pretensión de un retorno integral a la tradición originaria de la fe en antítesis a la degeneración de los siglos modernos, marcados por la contaminación con el Occidente, cristiano y ateo simultáneamente.

### Mímesis por oposición

Este fundamentalismo antimoderno, como lo demuestra la formación y la ideología de uno de sus teóricos, el egipcio Sayyid Qutb, en realidad es también un típico producto de los años 60-70. No se trata solamente de una expresión de tradicionalismo, sino de una *modernidad reaccionaria*, que se configura en la imitación del antioccidentalismo ideológico marxista que se propaga en Europa y el mundo a partir de la segunda mitad de los años 60. La crítica al Occidente propia del fundamentalismo es enteramente análoga a aquella que el marxismo hacía del sistema capitalista, egoísta y corrupto. Del marxismo proviene la politización de lo religioso, como ocurrió en el cristianismo marxista de los años 70. El resultado es una *teología política* mediante la cual el *regnum Dei*, la unidad “comunista” de la *Umma*, llega a coincidir con la nueva sociedad y las conquistas territoriales realizadas por la praxis revolucionaria. De este modo, se produce una especie de mímesis por oposición: el islamismo radical imita la forma del comunismo ateo, con la cual en el plano religioso afirma estar en contraste. Del marxismo proviene la legitimación de la violencia, de la lucha armada y de la acción terrorista encaminada hacia el objetivo final: la realización del mundo nuevo de los puros y los no contaminados. Es la mentalidad maniquea, que separa rigurosamente a los buenos de los malos, traducándose luego en acción política. En cuanto al planteamiento clásico marxista, la novedad a partir de fines de los años 80 con la caída mundial del comunismo, reside en que la misma *forma mentis* pasa de su fase laica a la “religiosa”. Entra en escena el fundamentalismo religioso y éste determina la crisis de los modelos habituales de la secularización. En realidad, el llamado “despertar religioso” no representa aquí una salida de la era de la secularización, sino antes bien una etapa ulterior de la misma. El *fundamentalismo*, en el cual el momento teológico se identifica totalmente con el momento político, no es un momento de purificación, sino la etapa de su total mundanización. Es la política, la acción del hombre, lo que genera el espacio teológico. Como muy bien señaló Darius Shayegan: “¿Revolución o Islam? ¿Es la religión la que modifica la revolución, la santifica, la resacraliza? ¿O por lo contrario es la revolución la que otorga historicidad a la religión, convirtiéndola en una religión comprometida, en suma en una ideología política? De este modo, la religión cae en la trampa del ardid de la razón: al pretender erguirse contra Occidente, se occidentaliza; al querer espiritualizar el mundo, se seculariza, y al pretender negar la Historia, se hunde completamente”. El fundamentalismo no es simplemente una reacción al ateísmo y la antirreligiosidad, ni un retorno a la tradición: es un momento de descomposición de la fe. Así lo comprendió perfectamente Olivier Roy en sus estudios sobre el Islam radical, aun cuando el fenómeno de la “mímesis por oposición” del islamismo radical respecto al marxismo revolucionario no se demuestra adecuadamente a partir de su análisis. Se puede ya prever, como ocurrió con el cristianismo marxista difundido en Europa y Latinoamérica en los años 70, que con su fracaso político-religioso se produzca un vacío profundo, una crisis teológica propiamente tal. Ésta no surgirá del espectáculo inhumano y odioso de la violencia sino, en total analogía con la caída del comunismo, de su fracaso histórico-político. Si la fe se convierte en un fenómeno teológico-político, entonces únicamente su fracaso político determinará su crisis teológica.

El punto que hemos observado, el hecho de que el fundamentalismo no representa un auténtico retorno a la tradición sino antes bien un ejemplo de *modernidad reaccionaria* es de

máxima importancia para plantear una relación correcta entre tradición religiosa y modernidad. En Europa no pocos intelectuales, negándose a distinguir con precisión los fenómenos, tienen una confusión entre fundamentalismo y fe. Como resultado, la única terapia adecuada para la “enfermedad” religiosa resulta ser el ateísmo y la total laicización de la vida y la práctica social. Así lo afirma Peter Sloterdijk en su obra *Gottes Eifer. Von Kampf der drei Monotheismen*, del año 2007. Aquí se acusa de intolerancia a la fe monoteísta; judaísmo, cristianismo e islamismo son religiones totalizadoras y totalitarias, incapaces de diálogo y confrontación. Estamos así ante una dialéctica entre fundamentalismo y secularismo al parecer sin salida. En forma más inteligente y menos áspera, Jacques Derrida asociaba los conflictos geopolíticos de los últimos diez años con el choque teológico-político que dividió a los Estados Unidos, aliados de Israel, y el fundamentalismo musulmán. “Existiría, por tanto, un enfrentamiento entre dos teologías políticas curiosamente provenientes del mismo tronco o del terreno común de una revelación abrahámica”. Para el autor, la única esperanza es que se encuentre “en Europa o en cierta tradición moderna de Europa, mediante una deconstrucción que todavía está buscando abrirse camino, la necesidad de otro discurso y otra política, de una salida de este doble programa teológico-político”. Recogiendo el planteamiento de Derrida, podremos decir que esta “salida” exige hoy precisamente el diálogo interreligioso entre las religiones de Abraham. Esto encuentra un punto importante de consenso precisamente en la crítica que, a partir de su fe, cristianos, judíos y musulmanes hacen a lo que Sayla Benhabib llama “el retorno de la teología política”. Es un retorno que por una parte se expresa en un fideísmo irracional, que anula las diferencias entre los diversos modelos de comunicación del fundamentalismo religioso, y por otra crea una situación de conflicto continuo con la autoridad del Estado-nación y con los miembros de las otras comunidades religiosas. De aquí surge la teorización de un estado de guerra permanente.

Situarse más allá del conflicto implica, desde el punto de vista religioso, la superación de la dialéctica entre fundamentalismo y secularización, encontrando nuevamente una justa relación entre tradición y modernidad. Y es ésta una tarea cultural imprescindible, sin la cual sólo queda el “choque de civilizaciones” teorizado por Huntington y practicado por Osama ben Laden.

### **Laicidad abierta, problema contemporáneo**

El Islam es llamado hoy a distinguir la fe de su pasado histórico, reconociendo en éste los méritos y los defectos. La civilización islámica, como escribió el ex presidente Khatami de Irán, “se basó en el Corán, pero de acuerdo con deducciones y métodos de interpretación que el hombre de esos días elaboraba con respecto al Corán, al libro, a la religión, al ser humano, al mundo. Esta civilización de la época de oro ha terminado. Si hubiese sido la encarnación plena de la doctrina del Corán y el Islam, semejante afirmación nos llevaría a la conclusión de que también el Corán y el Islam han terminado” En esta línea, encontramos una serie de autores reformistas que comparten “la idea de que es preciso separar el mensaje coránico de su concreta encarnación en una historia y en un lugar determinados” (Olivier Roy, *Islam alla sfida della laicità*). Para esta dirección del pensamiento, “el poder ya no se considera el defensor del Islam, sino antes bien el origen de su fosilización en la medida en que lo ha instrumentalizado para perpetuar el orden establecido: por consiguiente, la democratización se produce simultáneamente con la apertura teológica. El reformismo presupone la separación entre la política y la religión, no tanto para salvar a la política de la religión, sino para salvar a la religión de la política y devolver la libertad al teólogo y al simple ciudadano.

Fuera de esta relativización de la figura del poder para los fines de la promoción de la fe y de sus modelos históricos, queda sólo la nostalgia de los tiempos pasados, su

idealización en contraposición con la decadencia del día de hoy. Es una idealización hija de la erradicación contemporánea. De aquí surge la reacción fundamentalista, alimentada de resentimiento hacia el adversario, interno o externo, considerado responsable de la decadencia. El nuevo maniqueísmo, heredero del marxismo revolucionario, no vuelve su mirada hacia la utopía del futuro por realizar, sino hacia la “restauración” de un pasado mítico mediante el colapso del mundo actual. Al contrario de la perspectiva maniqueísta, que es parásita del adversario y no se alimenta sin un enemigo, la fe religiosa auténtica no teme enfrentarse con el período histórico, distinguiendo en éste lo positivo y lo negativo. Esto explica la confrontación que marca al Islam contemporáneo entre tradicionalismo e innovación, y explica la implementación de medidas legislativas que abandonan, de hecho, la poligamia, y la ampliación de los derechos hereditarios de las mujeres y de la libertad religiosa. Es un proceso que, con algunos momentos de detención, está en pleno desarrollo.

La confrontación entre tradición y modernidad es aquí saludable en la medida en que permite comprender cómo lo moderno surge en Europa precisamente de la superación del absolutismo teológico medieval cuyo fruto no era la “ciudad de Dios” sino su mundanización. Esta superación, si bien es profundamente negativa por una parte, en la medida en que lleva a la absolutización del Estado moderno, por otra, sin embargo, permite recuperar la conciencia de la relación entre fe y libertad, conciencia que encuentra en el Concilio Vaticano II su plena expresión. El Concilio Vaticano II es un punto de llegada y al mismo tiempo un punto de equilibrio, que la Iglesia, al cabo de dos siglos de polémicas, encontró con la modernidad, al margen de la antítesis entre reacción y mundanización. Precisamente gracias a la obra del Concilio, el catolicismo pudo neutralizar todo posible fundamentalismo “religioso”. El Concilio neutraliza la teología-política y así permite distinguir entre Iglesia y mundo, sagrado y profano. Hace posible la *Dignitatis humanae*, fundamental declaración sobre la libertad religiosa, basada en el hecho de que la fe es obra de la Gracia de Dios y no de la acción del hombre. Del Concilio parte también la apertura hacia los judíos y los musulmanes, con la declaración *Nostra Aetate*. Es un giro, un enfoque profundamente nuevo que rompe con una costumbre secular constituida por la desconfianza y la hostilidad. Juan Pablo II, con sus históricas visitas a la Sinagoga de Roma, el 13 de abril de 1986, y a la Mezquita de los Omeyas, en Damasco, indica el punto de viraje. Desde este punto de vista, la *Common Word* suscripta por ciento treinta y ocho personalidades islámicas de alto nivel de todo el mundo constituye en el ámbito musulmán una especie de *Nostra Aetate*. El mundo islámico está emprendiendo un proceso de confrontación con la modernidad y de diálogo interreligioso análogo al que el catolicismo inauguró con el Concilio Vaticano II. Es un proceso de alcance incalculable, tal vez el hecho más importante del siglo XXI.

(Publicado por cortesía de *Humanitas*, revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile)

## ***La presión por la legalización del aborto en América Latina: datos incontrovertibles***

por

**María Inés Franck**

Hace pocos meses se dieron a conocer las observaciones finales del Comité de Derechos Humanos sobre la situación de los mismos en Bolivia. En el apartado N° 9, se recomienda fuertemente al Estado boliviano que "a) Suprima la autorización judicial previa en los casos de aborto terapéutico y como consecuencia de una violación, estupro o incesto, con el fin de garantizar de manera efectiva el acceso al aborto legal y seguro en dichos casos previstos por la ley; b) Se abstenga de procesar a mujeres por haberse sometido a abortos ilegales como consecuencia de los obstáculos derivados del requisito de la autorización judicial previa".

No es la primera vez que tienen lugar estas presiones y atropellos de los organismos internacionales que buscan limitar la soberanía de los Estados latinoamericanos en una materia tan sensible como la protección de la vida humana en todas las circunstancias. Esta tendencia viene teniendo lugar desde comienzo del siglo XXI, cuando estos organismos comenzaron su andanada de imperativos a través de los informes periódicos sobre los derechos humanos en la región. Es importante recordar que, aunque impresione la insistencia de todos estos Comités en la aprobación del aborto, los documentos emitidos no son vinculantes para los Estados, es decir que no los obligan, siendo simples recomendaciones.

Llama la atención que todos los ámbitos de los derechos humanos son, para estas instituciones, propicios para imponer la sanción de leyes que autoricen el aborto. Así, parecería que la despenalización del aborto estuviera en el centro de los derechos humanos mismos y fuera considerado prioritariamente por estos organismos, dejando de lado las importantísimas necesidades y violaciones de derechos que ocurren en nuestro continente. Por otra parte, se produce una paradójica situación: bajo la pretensión de imponer el aborto, se minan las bases del primer derecho humano, el derecho a la vida, que pierde peso en su protección absoluta.

Así, en una andanada sin precedentes en un derecho internacional que aún reconoce la soberanía de los Estados, estos organismos han fustigado a Latinoamérica con presiones para sancionar leyes vinculadas al aborto, siendo Argentina y Nicaragua los Estados más atacados (con cinco observaciones cada uno):

- El Comité de los Derechos de la Mujer: a los Estados de República Dominicana, 2004; Venezuela, 2006; Cuba, 2006; México, 2006; Nicaragua, 2007; Colombia, 2007; Perú, 2007; Uruguay, 2008; El Salvador, 2008; Guatemala, 2009; Haití, 2009; Honduras, 2009; Argentina, 2010; Panamá, 2010; Paraguay, 2011; Costa Rica, 2011; Brasil, 2012; Chile, 2012.
- El Comité de los Derechos del Niño: a los Estados de Colombia, 2006; Perú, 2006; Venezuela, 2007; Argentina, 2010; Ecuador, 2010; El Salvador, 2010; Nicaragua, 2010; Costa Rica, 2011; Cuba, 2011.

- El Comité de Derechos Humanos: a los Estados de Bolivia, 1997 y 2013; Chile, 2007; Nicaragua, 2008; Panamá, 2008; Argentina, 2010; Colombia, 2010; República Dominicana, 2010; El Salvador, 2010; Guatemala, 2012; Paraguay, 2013.
- El Comité de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales: a los Estados de Panamá, 2001; Chile, 2004; El Salvador, 2006; México, 2006; Costa Rica, 2007; Bolivia, 2008; Nicaragua, 2008; Brasil, 2009; Colombia, 2010; Uruguay, 2010; Argentina, 2011; Ecuador, 2012; Perú, 2012.
- El Comité de los Derechos de las Personas con Discapacidad: a la República Argentina, 2012
- El Comité contra la Tortura: a los Estados de Nicaragua, 2008; Paraguay, 2011 y Bolivia, 2013.
- El Comité contra la Discriminación Racial: a la República Bolivariana de Venezuela, 2002

De nada sirve que algunos de esos países muestren las tasas de mortalidad materna más bajas del mundo, como es el caso de Chile, con 25 muertes maternas por cada 100.000 nacimientos, o Uruguay con 29 casos (recordemos que la tasa de mortalidad materna en Estados Unidos era de 21 casos cada 100.000 nacimientos, según los últimos datos disponibles, es decir, apenas inferior a Chile y Uruguay).

Sin tener en cuenta esa evidencia, sigue esgrimiéndose el argumento de la supuesta necesidad de sancionar leyes de aborto para lograr la disminución de la mortalidad materna. Y es precisamente a Uruguay a quien el Comité de los Derechos de la Mujer espetó en 2008 que era de lamentar “no se hayan elaborado estrategias para reducir la mortalidad materna y que las políticas de salud materna no incluyan la atención a las complicaciones derivadas de los abortos practicados en condiciones de riesgo” (apartado 38). Y, por su parte, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales insiste en 2010: “el Comité expresa preocupación porque (...) la práctica de abortos en condiciones no adecuadas ha provocado la muerte de muchas mujeres” (apartado 24).

La protección de la vida humana desde el comienzo mismo de la existencia de la persona, es decir, desde la unión del óvulo con el espermatozoide para formar el cigoto (llámese esto ‘concepción’, como se entendió siempre, o ‘fecundación’, como se le dice ahora) está siendo ideológicamente combatida por el sistema internacional de “derechos humanos”, aunque dicha protección sea comprobadamente complementaria con el cuidado de la vida y la salud de la vida de la mujer.

En este sentido, del 12 al 15 de agosto de 2013 tuvo lugar en Montevideo la primera sesión de la Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo en América Latina y el Caribe. El documento emitido en esta reunión se tituló “Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo”, allí vuelve a fustigarse a nuestros países con el largamente refutado argumento de que la penalización del aborto conduce a altas tasas de mortalidad materna. Así, se achaca a la penalización del aborto la responsabilidad porque la región esté lejos aún de cumplir con las llamadas “metas del milenio” en

materia de salud materna. Si esto no fuera cierto (y los datos de Uruguay y Chile demuestran que no lo es), ¿no se estaría descuidando, por motivos ideológicos, la atención de las verdaderas causas que perjudican la salud de nuestros pueblos? Si fuera correcta la política de los Estados que lograron hacer descender significativamente las tasas de mortalidad materna en los últimos años, ¿no se estaría fustigando y desalentando una probada solución de este grave problema? Porque también las decisiones de los organismos internacionales pueden equivocarse.