



ÍNDICE

1. <i>Editorial</i>	<i>Pág. 3.</i>
2. <i>Artículos</i>	<i>Pág. 4.</i>
3. <i>Cultura</i>	<i>Pág. 18.</i>
4. <i>Documentos</i>	en www.hojaderuta.org/010/informes/001.php
5. <i>Pizarra</i>	en www.hojaderuta.org/010/pizarra/001.php

EDITORIAL

INSISTENCIA: al modo de una Editorial.

En una época en que la acción humana ha terminado por identificarse a la producción ininterrumpida del capitalismo global, puede parecer extraño preguntarse sobre qué significa actuar. Pero acaso dicha extrañeza testimonie que esta pregunta no es sino, *políticamente decisiva*. “Políticamente decisiva” significa que, para “Hoja de Ruta” no existe espacio posible de “neutralidad” -esa suerte de “(auto) indemnidad” religiosa, tan propia de los moralistas- y que, por ello, se está, desde un principio, en el *pólemos*. No hay “fuera”, porque tampoco hay “dentro”. Medio a medio de un infinito desierto, desde allí -y no podría ser de otra manera- nace la edición número 10 de “Hoja de Ruta”.

Como si las preguntas más esenciales hubiesen sido olvidadas y, acostumbrados a la repetición sin tregua de las “certezas”, el abismo sobre el que éstas se fundan se muestra, hoy día, como la intensidad sin límites de una guerra civil mundial que se fragua desde el más íntimo proceso vital (biotecnología, ingeniería genética, etc.) hasta el más global de los conflictos (Afganistán, Irak, etc.). Una guerra donde lo que parece estar en juego ya no es, como aún en tiempos de Marx, la relación del hombre con el hombre, sino de lo *humano con su propia inhumanidad*.

Testigos -aquellos que, paradójicamente, pueden testimoniar sobre lo intestimoniable- y criminales -aquellos para quienes el exterminio es sólo un “trabajo” entre otros- parecen ser dos figuras que, cual retorno de lo reprimido, *insisten* para una ética y una política de lo por venir. Y esta *insistencia* no remite, pues, a la pregunta kantiano-leninista de “¿que hacer?” sino, a una pregunta más originaria y, por ello, decisiva: “¿que significa actuar políticamente?”.

En su clase del 14 de Enero de 1976 del College de France, M. Foucault señalaba: “(...) *deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera anti-disciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía.*” (1) En efecto, la *insistencia* que trae “Hoja de Ruta” va, precisamente, en esta línea. Prescindir de la soberanía, pero dejar intacto el régimen disciplinario -o, lo que Foucault llamó posteriormente los “dispositivos de seguridad” como uno de los polos en que se mueve el *biopoder* moderno- parece ser, precisamente, lo que *promete el capitalismo global* (sea en la versión ideológica neoliberal o en la supuesta “alternativa” socialdemócrata). Por eso, si es que se pretende algo más que lo “políticamente correcto”, la *insistencia* de esta pregunta, asume una *interrupción* del nexo que liga y separa lo uno de lo otro. Plantear la pregunta: ¿que significa actuar políticamente? significa, entonces, *insistir* en el camino abierto por Foucault.

Por ello, en su número 10, Hoja de Ruta quiere insistir sobre el problema de la acción política: “(des)-actuar la política” significa interrumpir nuestros más preciados “prejuicios democráticos” y escuchar la *insistencia* que nuestro tiempo pretende desechar. “(Des) actuar la política” significa abrir un trabajo posible, hacia una deconstrucción radical de lo que hasta el minuto llamamos bajo el oscuro sintagma de “acción política”.

- *Insistencia: ¿que significa actuar políticamente?*

HOJA DE RUTA

1. Foucault, M “Defender la sociedad” Ed Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pág 46.

ARTÍCULOS

Metafísica y acción.

Notas para una lectura 'política' de La pregunta por la técnica de Heidegger

Por Rodrigo Frías Urrea *

«Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia»

M. Heidegger

I

La recurrencia con que, una y otra vez, se vuelve sobre Heidegger resulta casi inevitable, pues su pensamiento es, junto al de Wittgenstein, uno de los más importantes e influyentes de nuestra época. Y no sólo porque su reflexión habría vuelto a replantear la única y decisiva -aunque desde hace mucho tiempo olvidada- pregunta por el sentido del Ser sino, sobre todo, porque esta pregunta (que a muchos puede sonar abstracta y, en cierto sentido, vacía) se transforma, en la segunda etapa de su camino del pensar, en la pregunta más concreta, diríamos, por la esencia de la técnica moderna. Es decir, por aquel fenómeno que, más que cualquier otro, ha contribuido a la configuración de nuestra propia época histórica. En Heidegger, así, la inicial pregunta por el Ser adquiere, en una etapa posterior de su pensamiento, la forma de una pregunta por la técnica en la que se interroga por la esencia de la época moderna.

Claro que, desde el punto de vista de Heidegger, la formulación de esta nueva pregunta por la esencia de la modernidad supone, ante todo, precisar los límites de la interpretación tradicional acerca de la técnica, que ve en ella ante todo un instrumento que, bien usado, estaría siempre al servicio de los propósitos civilizadores de la cultura. Es decir -al hilo de las reflexiones desarrolladas por Nietzsche sobre la modernidad como radicalización del nihilismo- supone la puesta en cuestión de la identificación, algo ingenua, entre técnica y humanización emancipadora, o lo que es lo mismo, la puesta en evidencia de los límites de lo que Heidegger caracteriza como la interpretación antropológica-instrumental de la técnica, propia del humanismo metafísico.

Para el autor de *Ser y Tiempo*, en efecto, la interpretación instrumental de la técnica es correcta, y en muchos aspectos útil, aunque insuficiente al menos en dos sentidos: en primer lugar, porque no logra dar cuenta de un modo satisfactorio del incontrolable predominio que la ciencia y la técnica modernas han ido adquiriendo en nuestra época; en otras palabras, porque no logra explicar cómo es que este supuesto *instrumentum* (al que, por lo mismo, estaríamos en condiciones de controlar siempre) coloniza, de modo irrefrenable, todas las esferas de la vida, humana y no-humana; y en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, porque nos hace olvidar que lo que realmente está en juego aquí no es tanto ni primariamente el fenómeno de la completa tecnificación de la vida (algo probablemente inevitable) ni el de los posibles usos indebidos que de ella pudiéramos hacer, cuanto sobre todo el problema de saber si el hombre actual -es decir, el hombre heredero de la tradición metafísica y humanista- está a la altura de los desafíos que esa misma tecnificación nos plantea. En palabras del propio filósofo, “lo que es verdaderamente inquietante no es el hecho de que el mundo se convierta en un mundo completamente técnico. Mucho más inquietante es que el hombre no está, de hecho, preparado para esta transformación del mundo”, ni ha encontrado aún, en consecuencia, un sistema político que esté en condiciones de corresponder a la edad de la técnica [1989, 25].

En este sentido, los escritos de Heidegger posteriores a la *Kehre* (en especial, *La pregunta por la técnica y Ciencia y meditación*, ambas del año 1953) marcan un verdadero hito en los esfuerzos por replantear

radicalmente el problema del predominio planetario de la técnica y sus problemáticas consecuencias. Aunque, al mismo tiempo, abren una serie de nuevas interrogantes, como es justamente la de saber no sólo en qué tipo de 'hombre nuevo' estaría pensando Heidegger sino, en la misma dirección, cuál sería ese sistema político -alternativo al de la democracia- que sí estaría en condiciones de encarar con éxito las exigencias que nos plantea el predominio planetario de la técnica.

II

Sobre estas polémicas cuestiones, sin embargo, Heidegger se negó a escribir un tratado sistemático, aun cuando en su obra abundan importantes consideraciones que cabría considerar de naturaleza ético-política; de ahí que sea perfectamente posible -e incluso necesario- dilucidar, al menos hasta cierto punto, en qué sentido la pregunta por la técnica es, de consuno, una pregunta ético-política que interroga por la esencia de la acción humana, en general, y por la acción política, en particular. Que es precisamente lo que, en una primera aproximación, nos proponemos ahora [1].

Heidegger, en efecto, caracteriza la época presente como la época del imperio de la esencia de la técnica, es decir, de aquel modo de dársenos las cosas (su 'verdad' como des/ocultación) que nos impulsa, aún al margen de nuestra voluntad, al desocultar provocante: ante todo, de la propia Naturaleza -y con ella del hombre mismo- que se nos da como aquello dis-ponible para su explotación. Lo real como lo dis-ponible y el hombre como animal-de-trabajo o 'recurso' son fenómenos de lo mismo.

Es decir, lo que rige en los aparatos o instrumentos técnicos es la *esencia* de la técnica, que no es nada técnico sino una forma del des/ocultamiento como verdad (*a-létheia*). Pues tras lo instrumental –nivel en el que se ordenan medios en relación a fines– rige la causalidad, que a su vez descansa, como en su condición de posibilidad, en el concepto de producción; es decir, en el del pro-ducir como aquel sacar-adelante que traer-a-presencia. Para Heidegger, en otras palabras, el predominio sin contrapesos de la correcta caracterización de la técnica como *instrumentum* lo que hace es hacernos olvidar que, en lo *esencial* , lo instrumental no es posible sino en el horizonte de aquella teoría de la causalidad en la que, según ya vio el propio Aristóteles, 'causar algo' no es ante todo fabricarlo sino 'hacerlo aparecer'. De ahí que la técnica, en su esencia y más allá de su carácter instrumental, sea *una forma del hacer aparecer las cosas que pro-duce* ; forma, por otro lado, que en la época moderna adquiere un perfil bien preciso. Pues si bien desde siempre ha existido la técnica en el sentido del pro-ducir, lo que ha cambiado es el *carácter* de este 'hacer aparecer' o 'traer a pr *esencia* ': pues ahora lo que rige no es aquel pro-ducir respetuoso del ser de lo traído a presencia –que los griegos llamaron *poiesis* – sino aquel pro-ducir que pro-voca y, así, *pone* lo presente como simple dis-ponibilidad para uso y consumo.

Lo más inquietante de todo esto, sin embargo, no es sólo ni principalmente el hecho que hoy en día impere este producir provocante para el que lo real se reduce a existencia dis-ponible o con *stante* (*Bestand*) sino, más bien, el hecho que tal 'poner en la presencia' es algo que, en última instancia, no depende del hombre y de sus facultades. Pues si el hombre moderno desoculta todo lo presente como con *stante* –en un proceso irresistiblemente expansivo, donde toda realidad finalmente comienza a ser vista como energías explotables, en el mejor de los casos para fines pacíficos– es porque el hombre mismo está, ya de antemano, provocado a ello por el Ser mismo, que en nuestra época se da como "aquella interpelación provocante, que reúne al hombre en ella a establecer el desocultar como lo con *stante* , lo dis-puesto (*das Ge-stell*)". [1997, 129].

El carácter avasallador con que avanza la tecnificación de nuestro mundo, por lo mismo, se explica porque en ese acontecimiento lo que opera es justamente el despliegue o actualización del Ser mismo, que, como acontecimiento/apropiador (*Ereignis*) se nos da epocalmente bajo la forma de lo dis-ponible (*das Gestell*). Que el hombre se vea arrastrado a una cada vez mayor tecnificación de la vida, humana y no-humana, así, es la respuesta a la interpelación que el Ser mismo le hace actuar en esa dirección. Y no, como piensa la interpretación instrumental de la técnica, consecuencia de su mera voluntad o arbitrio.

III

Lo disponible es, en este sentido, un destino –que en cuanto tal escapa al mero cálculo de la razón humana (*menschlicher Vernunft*)– al que el hombre corresponde en el modo del desocultar provocante; y donde no sólo la naturaleza es vista como “principal almacén de existencias de energías” [1997, 131] sino, también, la propia vida humana. Pues en la época de la esencia de la técnica el hombre mismo es traído a la presencia como con *stante* , es decir, como “material humano” [1997, 127; 1995, 260] o “animal de trabajo” [1994, 64], sometido a los mismos procesos de racionalización y explotación que el resto de lo real.

Con todo, según el mismo Heidegger, el hecho que el hombre mismo esté ya de antemano provocado al desocultar provocante (de la naturaleza y de sí mismo) hace imposible que se lo reduzca a un simple con *stante* , pues él es, siempre y aún en este caso extremo, aquel al que el Ser mismo se le da como destino; es decir, aquel al que le habla el Ser, interpeándolo a un modo del desocultar.

El llamado de Nietzsche a la superación del hombre en la figura del superhombre es algo ineludible para Heidegger, pues lo que la época de la técnica moderna exige es un tipo nuevo de hombre que esté dispuesto al dominio total de lo vivo. No es posible, en este sentido, una huida de aquel destino que nos empuja al desocultar provocante sino sólo su consumación en la figura del *Übermensch* . Pero lo que además exige Heidegger es que, junto y más allá del hombre de la técnica –que desoculta todo como con *stante* – seamos capaces de percibirnos como aquellos que, en medio de la provocante llamada de la esencia de la técnica, nos habla precisamente un modo del desocultamiento, es decir, de la verdad (*alétheia*), al que estamos llamados a custodiar. Es por eso que en medio del peligro que significa el predominio del pensar calculante es posible la salvación de nuestra propia esencia, en la que el hombre –para usar las expresiones contenidas en la *Carta sobre el humanismo* – ya no se piensa como ‘el señor del ente’ sino como ‘el pastor del ser’: es decir, como aquel que advierte en la provocación de lo disponible un modo de la desocultación, es decir de la verdad, a la que estaría llamado a custodiar. Esos *futuros* que Heidegger espera [vid., 2003, cap. VI] –es decir, aquellos hombres a la altura de la época de la esencia de la técnica– son, en este sentido, aquellos que en el mismo predominio de la técnica perciben ‘lo otro’ que allí mismo habla, por cuanto ven en la *vocación* del des/ocultar pro- *vocante* una forma en la que la verdad se nos da para su correspondencia y custodia. De ahí que la esencia de la técnica sea ambigua en un sentido elevado, tanto como ambigua es la esencia del hombre, que es tanto el que ensimismado reduce todo a existencias explotables y, al mismo tiempo, es aquel que –en ese proceso devastador de la tierra– escucha la retenida llamada de la verdad del ser. Para todo lo cual se nos exige el ‘salto’ desde el ‘animal racional’ entendido como ‘animal de trabajo’ al pastor que, invisible, habita “fuera de los límites del desierto de la tierra devastada” por la usura que todo lo explota y en la que “la tierra aparece como el in-mundo de la errancia” [1994, 87].

Lo que ahora se nos exige, en este sentido, no es una renuncia, reactiva e impotente, al mundo técnico sino más bien la construcción de una nueva relación, esta vez libre, con ese mundo técnico, en virtud de la cual podamos estar “en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza” [1989, 28]. Una cosa sí es segura, en cualquier caso: el nuevo *éthos* que nos viene exigido no puede ser alguna nueva forma de humanismo, precisamente porque el humanismo –es decir, la interpretación metafísica de la esencia del hombre como *animal racional* , en cualquiera de sus formas, sea sujeto, persona o espíritu– ha sido lo que, hasta ahora, ha impedido que el hombre se perciba como *el custodio de la verdad del Ser* . Pues lo propio del hombre no es la *ratio* –entendida como facultad de representación– sino algo previo a ella y su condición de posibilidad, a saber, la existencia en el sentido del ‘estar en el claro del ser’. En otras palabras, en la época de la técnica el hombre desoculta todo lo presente como existencias disponibles para uso y consumo; en ese desocultar provocante, sin embargo, el hombre obedece a la *vocación* del ser mismo, que se nos da como lo disponible. El hombre, por ello, no es sólo un ‘animal de trabajo’ (última figura del *animal rationale*) sino, antes que eso, es aquel capaz de corresponder al llamado del ser precisamente porque él mismo está ya, desde siempre, en el claro del ser. Ser-interpelado, corresponder y ser en el modo de la existencia son, en este sentido, lo mismo.

IV

Es claro, en este sentido, que el pensar del hombre no se agota en sus ‘facultades de cálculo’, así como

tampoco su capacidad para la acción se agota en la capacidad para 'producir efectos calculables'. El hombre, como existente, es ante todo el 'pastor del ser', su 'vecino', que en cuanto tal tiene a su cuidado todo 'lo que es' a fin de llevarlo -precisamente gracias al pensar y la acción- a su plenitud esencial [vid., 2000, 281]. En este sentido, podríamos decir, el hombre como pastor del ser *ama* al 'mundo' como aquella Cuaternidad -de la que se nos habla en *Construir, habitar, pensar* - a la que pertenecen mortales y divinos, cielo y tierra; y por lo mismo, su relación con él experimenta la más decisiva de las transformaciones. Pues ahora el 'mundo' ya no es visto más como simple materia para la explotación y optimización sino como aquello que hay que cuidar y salvar en su esencia. Cambia, por lo tanto, no sólo la relación con la Naturaleza (que deja de ser vista como una enorme 'estación de servicio') o la relación con los otros hombres (que de dejan de ser vistos como mero 'recurso humano') sino, sobre todo, el modo de entender la 'esencia del actuar', que deja de ser visto como la simple "producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad" [2000, 259], para comenzar a ser comprendido como un 'llevar a cabo' (*Vollbringen*) que despliega algo en la plenitud de su esencia, cuidándolo. Y, por lo mismo, cambia el modo de entender esa particular forma de la acción que es la acción 'política'. En efecto, 'la acción política' deja de ser comprendida como el enfrentamiento de racionalidades calculantes en conflicto -cuya 'esfera pública' no es otra cosa que el lugar de emplazamiento de una irrefrenable voluntad de poder al servicio de la 'vida', y cuyas 'leyes' no son sino meros 'constructos de la razón humana' (*Gemächte menschlicher Vernunft*) - para comenzar a ser comprendida como expresión del compromiso en la custodia de la esencia del mundo común. Un mundo común, por lo tanto, no es algo que los hombres 'fabricamos' -como si se tratara de un instrumento- sino aquello que nos es donado/destinado por el ser mismo para cuidar a través de la acción entendida como consumación; pues sólo en aquella "prescripción escondida en el destino del ser" -y no en algún producto de la razón humana- es posible que los mortales encontremos el sostén necesario para el establecimiento de aquel vínculo que los griegos llamaron *pólis* [2000, 294]. En este sentido, en el 'salto' fuera de la metafísica (en la que rige la técnica y su comprensión de la acción como 'procedimiento' [vid., 2003, 126]) es cuando recién comienza a ser posible no sólo la acción como 'consumación custodiante' sino el propio mundo como Cuaternidad. Pues sólo fuera de la metafísica es posible esa 'gran política' que es pura *Gelassenheit*.

De ahí que cuando Heidegger [1989, 68] manifiesta sus reservas frente a la 'democracia' no hace sino llevar hasta las últimas consecuencias la desconstrucción del humanismo metafísico que también es humanismo político y, por lo tanto, donde las diferencias entre las diversas formas de 'democracia' (liberal, de masas, proletaria, orgánica) parecen disolverse en el carácter técnico que las unifica a todas ("desde el punto de vista metafísico, Rusia y Estados Unidos son lo mismo" [1999, 42]).

Bibliografía

- Heidegger, M. (1989), *Escritos sobre la universidad alemana*, Madrid.
 ----- (1989), *Serenidad*, Barcelona.
 ----- (1994), "Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona.
 ----- (1997), "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile.
 ----- (1999), *Introducción a la metafísica*, Barcelona.
 ----- (2000), "Carta sobre el humanismo", en *Hitos*, Madrid.
 ----- (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires.

Sabrovsky, E. (2007), *La técnica en Heidegger*, tomo 2, Santiago de Chile.

1. La bibliografía sobre esta cuestión es enorme. Un texto reciente es el de M. García de la Huerta, "Una relectura política de *la pregunta por la técnica* de Heidegger", en Sabrovsky, M. (2007). Mejor -aunque demasiado interesado en declarar lo 'perverso' de la opción política de Heidegger- me parece el artículo (incluido en el mismo libro de Sabrovsky) de M. Zimmerman, "Esteticismo ontológico: Heidegger, Jünger y el nacionalsocialismo", cuyo original es del año 1992.

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Profesor de la Universidad de Chile y Universidad Católica de Chile.

La soberanía contra la acción [1] (En torno a Hannah Arendt)

Por Kamal Cumsille *

Pocas cosas pueden parecer tan obvias como la relación entre violencia y soberanía. Se trata, además, de dos categorías que casi sin cuestionamiento alguno las señalamos como centrales de nuestra realidad política. Que la relación a tratar resulte obvia, no por eso es menos digna de cuestionamiento, pues, por lo general “nadie pone en tela de juicio ni examina lo que resulta completamente obvio” [2], y quizá este sea uno de los mayores desafíos de la teoría política contemporánea. Luego, la obviedad de que estas categorías sean propiamente *políticas* es lo que pretendemos poner en cuestión. Así, tomando como referentes los trabajos de Hannah Arendt, -particularmente sus conceptos de acción, política y poder,- se planteará que, en lugar de como comúnmente creemos, la soberanía y la violencia, en tanto pertenecientes al dominio de lo instrumental, lejos de pertenecer al campo de la acción política, son el síntoma de su desaparición.

Acción, Política y Poder

Labor, trabajo, acción, tres tipos de actividades que nos muestran el camino que abre Arendt al preguntar por la *vita activa*. La *labor* “es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, (...). Por medio de la labor, los hombres producen lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso de la vida del cuerpo humano” [3]; mientras que el *trabajo* “fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos. No son bienes de consumo, sino objetos de uso (...). Dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre” [4]; y finalmente, la *acción* trata de “organizar la vida en común de muchos seres humanos” [5], es la actividad para cuya realización, el hombre “depende de sus semejantes” [6].

La labor, pertenece al dominio de las necesidades, en ella, el hombre, como ser vivo, depende de la naturaleza. El proceso de fabricación propio del trabajo, lo libera de esa dependencia, y lo hace “amo y señor” de la naturaleza, proceso que implica siempre, un acto de violencia originario, por medio del cual el material es arrancado de la naturaleza, transformado por la fabricación y hecho objeto de uso, producto final del proceso. El trabajo se rige por las categorías de medio - fin, esto es, por el principio de utilidad. De manera que, en la acción el ser humano, se libera tanto de la necesidad como de la utilidad. A diferencia del trabajo, donde el hombre es amo y señor de la naturaleza, y tiene completa independencia para fabricar y revertir lo que ha fabricado, en la acción, depende de sus semejantes, por lo tanto no es completamente independiente, pero sí completamente libre, en la medida en que se libera de la instrumentalidad y la utilidad, y entonces sólo en la acción el hombre se realiza como ser humano; “con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano, y tal inserción es como un segundo nacimiento” [7]. He aquí la importancia del concepto de acción para pensar lo público, pues en la medida en que hemos nacido como seres nuevos, tenemos también la capacidad de iniciar en común (en el ámbito de lo público) procesos (políticos) nuevos. Quizá lo más importante a este respecto, sea destacar la reversibilidad y el fin que caracterizan a la actividad del trabajo, a diferencia de la acción, donde lo que se hace es irreversible y no tiene un fin determinado. Por eso, Arendt entendió la acción como ilimitada e impredecible, donde “nunca podemos saber lo que estamos haciendo” [8], en consecuencia, los remedios que este mismo carácter impredecible encuentra en su seno son: el perdón y la promesa. “A este respecto, perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin” [9]. Es aquí, donde la acción toma su conexión específica con el hecho de la pluralidad. Si bien, según Arendt, todas las actividades humanas están condicionadas por la pluralidad, sólo la acción se conecta específicamente con ella, donde el hombre asume el hecho de que vivir, es vivir entre sus semejantes.

La política consiste justamente en eso, “se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” [10], “trata del estar juntos y los unos con los otros de los más diversos” [11], en definitiva la política es acción; podríamos decir que la vida activa, consiste en la vida política. El distanciamiento de la autora respecto de la idea del

zoon politikon es, probablemente, uno de sus más notables aportes para la comprensión de la política y la acción como actividades propias de *lo público*. A este respecto dice: “como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los* -hombres, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación” [12]. La política no corresponde *al* hombre en su ser natural, sino que *los* hombres corresponden a la política, en consecuencia, no está en la naturaleza del ser humano, sino en la naturaleza de *lo público*, en el entendido de que *lo público* se hace, naturalmente, a partir de la política, es decir, de la acción en común de *los* hombres que actúan, cada uno, fuera de su ser natural.

A partir de esto, define el *Poder* como “la capacidad humana, no sólo para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos que alguien está en el poder nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, su poder también desaparece” [13]. Se trata de una concepción del poder específicamente conectada al ámbito de *lo público*, una concepción *política* del poder que tiene un nexo originario con la acción, en tanto capacidad de iniciar algo nuevo *entre-los* -hombres. De manera que el poder, siempre depende del número, en tanto que acción concertada.

Violencia y Soberanía

Para adentrarnos en la relación moderna entre violencia y soberanía, debemos, en primer lugar, referirnos a la emergencia de la Nación y su significación política. Esto, guarda relación con dos problemas fundamentales: 1. el cómo en la revolución se planteó la necesidad de un absoluto, y 2. la disolución de la línea divisoria entre la esfera pública y la esfera privada, y la consecuente emergencia de la esfera social.

El problema de un absoluto, puede interpretarse, según Arendt, de muchas formas. La pensadora señalará con respecto a Europa, una especie de “continuidad de una tradición que parece conducirnos en línea recta hasta los últimos siglos del Imperio Romano y primeros del Cristianismo, cuando, después que «el Verbo se hizo carne», la encarnación de un absoluto divino en la tierra estuvo representada, en primer lugar, por los vicarios de Cristo, por el papa y los obispos, a quienes sucedieron reyes que pretendían gobernar en virtud de un derecho divino, hasta que, en su día, la monarquía absoluta fue reemplazada por la soberanía no menos absoluta de la nación” [14].

La transformación fundamental de la política moderna, es lo que Arendt entenderá por la emergencia de la esfera social, y la consecuente extinción de la tradicional línea fronteriza entre la esfera privada de la familia, y la esfera pública de la *Polis*. Así lo señala nuestra pensadora en *La condición humana*: “La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la ciudad-estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente no es ni pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado” [15], y prosigue: “Para nosotros, esta línea divisoria ha quedado borrada por completo, ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica y de alcance nacional. El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo, ya no es ciencia política, sino «economía nacional» o «economía social» (...), todo lo cual indica una especie de «administración doméstica colectiva»; el conjunto de familias organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos «sociedad», y su forma política de organización se califica con el nombre de «nación»” [16]. Este pasaje tiene una importancia decisiva. Desde su emergencia, la nación, continúa siendo para nosotros la principal forma de organización política de los pueblos, y lo que nuestra pensadora nos trae a luz, es que esta noción no es específicamente política, sino más bien, social, esto es ni política ni familiar, y que unida al ingreso del proceso de la vida hacia la esfera pública, esto es, el ascenso de la labor, ha traído consigo, la sustitución de la política por administración o

gobierno y de la acción por la conducta. Arendt escribe: “el concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y poder en el sentido que lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública” [17]. De manera que, la noción de gobierno que los clásicos concebían como propia de la organización de la familia (pero con una cabeza visible que era el jefe de familia) se convierte en una especie de “gobierno de nadie”, que “no es necesariamente no gobierno, bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas” [18].

En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt trajo a luz uno de los principales problemas que encarna la problemática de la soberanía nacional y su conexión con la violencia. El hecho de la desnacionalización, era el reflejo fiel de esta nueva política que se originaba en la época de la Nación-Estado, aquella basada en la homogeneidad en lugar de la pluralidad, que llegó incluso al punto de que los Estados prefirieran perder a sus ciudadanos que albergar en sus comunidades, y en consecuencia otorgar derechos, a personas distintas, que no formaban parte de aquella gran sociedad familiar. “Revelaba además lo que había estado oculto, a través de la historia, de la soberanía nacional: que las soberanías de los países vecinos podían entrar en conflicto mortal no sólo en el caso extremo de la guerra, sino en la paz” [19]. Esto significaba que, la clásica relación entre *Pólemos* y *Pólis*, es decir, la supuesta continuidad tan ampliamente aceptada hasta entonces entre guerra y política, o que toda política se fundaba en un hecho de violencia que a la vez frenaba la continuación de la violencia fundando una estabilidad de los asuntos humanos, quedaba relegada a puro *Pólemos*, esto es a pura violencia, a guerra tras guerra. Por ello, nuestra autora se atrevió a afirmar en *Sobre la violencia* que: “la razón principal de que la guerra siga con nosotros no es un secreto deseo de muerte de la especie humana, ni de un irreprimible instinto de agresión ni, final y más plausiblemente los serios peligros económicos y sociales inherentes al desarme sino el simple hecho de que no haya aparecido todavía en la esfera política un sustituto de este árbitro final.” (...) “Ni es probable que aparezca un sustituto mientras esté identificada la independencia nacional, es decir, la libertad del dominio exterior, y la soberanía del Estado, es decir, la reivindicación de un poder irrefrenado e ilimitado en los asuntos exteriores” [20]. Y prosigue: “Hoy todas aquellas antiguas verdades acerca de la relación entre la guerra y la política y sobre la violencia y el poder se han tornado inaplicables. La segunda guerra mundial no fue seguida por la paz sino por una guerra fría y por el establecimiento del complejo militar-industrial-laboral. (...) concluir que «la guerra en sí misma es el sistema social básico dentro del cual chocan o conspiran otros diferentes modos de organización social», parece más plausible que las fórmulas decimonónicas de Engels y Clausewitz” [21]. En definitiva, tal como la nación en tanto forma política de la esfera social, borró la línea fronteriza entre esfera pública y esfera privada replegando lo político a lo social, la soberanía nacional, ha borrado la línea de continuidad entre *Pólemos* y *Pólis*, relegando la política a la mera guerra, en definitiva, a la violencia sin poder.

El sionismo contra la acción política de los judíos

Por último, quisiera entrar a examinar ciertas opiniones de nuestra pensadora en un ámbito que no sólo la motivó por razones teóricas, sino también por estar ella involucrada, pero que además, teóricamente, considero cruciales en la crítica de la autora a la idea de soberanía nacional. Me refiero al ámbito de la política judía, y el debate sobre el sionismo político y la posibilidad de crear un Estado Nacional judío. A este respecto es particularmente interesante la discusión que sostuvo Hannah Arendt con el pensamiento de Theodor Herzl - fundador del sionismo político- en un ensayo de 1946 titulado *El Estado judío: cincuenta años después*, que trata de una relectura crítica del texto fundacional del movimiento. Como es sabido, Arendt participó en su juventud del sionismo, pero en 1933 renunció. Como judía que sufrió la persecución, y ex militante sionista, le atraía la idea de una comunidad política judía, donde encontrarán un lugar en el mundo, y por fin ser librados de la persecución y de la desgracia de ser apátridas en todos lados. Sin embargo, Arendt entraba en problemas con esta idea cuando se trataba de la creación de un Estado Nacional, soberano y orgánico, como lo hubiera planteado Herzl. A este respecto escribe: “Herzl pensaba en términos de un nacionalismo inspirado por fuentes alemanas, (...). No se daba cuenta de que el país con que soñaba no existía, que no había ningún lugar en la tierra donde un pueblo pudiera vivir como el cuerpo nacional orgánico en el que pensaba y que el desarrollo histórico real de una nación no tiene lugar entre los muros cerrados de una entidad biológica. Y aún cuando hubiera habido un país sin pueblo y las cuestiones de

política exterior no se hubieran planteado en la misma Palestina, el tipo de filosofía política profesado por Herzl habría dado lugar a graves dificultades en las relaciones del nuevo Estado judío con otras naciones” [22]. El problema para Arendt, no era el proyecto inicial de un Estado nacional judío, sino la orientación de Herzl hacia una política mal entendida como realista y oportunista, que por un lado, no consideraba los intereses nacionales de los judíos en el marco de las demás naciones que demandaban independencia en la época, y por otro, que utilizaba el antagonismo judío con el antisemitismo como el único motor para la acción política, “cualquier segmento de la realidad que no pudiera definirse en función del antisemitismo quedaba descartado” [23].

Arendt no consideró utópico el proyecto de un Estado Nacional hasta los sucesos de la segunda guerra mundial, los que cambiaron radicalmente su idea de la soberanía nacional: “Su exigencia de un Estado se ha hecho utópica únicamente a causa de la política sionista más reciente, que no pidió un Estado en una época en que todo el mundo podía haberlo concedido, sino que lo hizo únicamente cuando el concepto mismo de soberanía nacional se había convertido en una burla” [24]. Lo que para Arendt, era el mayor problema, eran aquellos elementos que hacían del sionismo un movimiento político aislado completamente de la consideración de la existencia de otras naciones y seres humanos, como por ejemplo la idea de “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”, que en definitiva, alejaban a los judíos de lo político en tanto acción: “los elementos utópicos e ideológicos que él (Herzl) inoculó en la nueva voluntad judía de acción política tienen todas las probabilidades de alejar una vez más a los judíos de la realidad y de la esfera propia de la acción política” [25]. Sólo dos años más tarde, Arendt escribe un artículo en plena guerra árabe-israelí, titulado *Salvar la patria judía*, en el que se enfrenta directamente al problema de la soberanía del Estado, su objetivo es cuidar de no poner en peligro la comunidad política en desmedro de la soberanía nacional: “El objetivo real de los judíos en Palestina es la consolidación de una patria judía. Ese objetivo nunca ha de sacrificarse a la pseudosoberanía de un estado judío” [26]. En este ensayo, ya se ve la admiración de Arendt por la experiencia de la Revolución americana, pues, intentando prescindir de la idea de una nación específicamente judía, y de la soberanía del Estado como forma de emancipación, concluye con una propuesta muy similar a lo que fueron los cuerpos políticos civiles de las colonias americanas: “Un autogobierno local y consejos municipales y rurales judeo-árabes mixtos, a pequeña escala y tan numerosos como sea posible, constituyen las únicas medidas políticas realistas que pueden terminar haciendo posible la emancipación política de Palestina. Aun no es demasiado tarde” [27].

1. Versión resumida y modificada del trabajo presentado en el Congreso de la Asociación Chilena de Ciencia Política de 2006 bajo el título: “Violencia y Soberanía Nacional (Ensayo en Homenaje a Hannah Arendt)”.
2. Arendt, Hannah, *Sobre la Violencia*. En “Crisis de la República”, Taurus, Madrid, 1998.p.116
3. Arendt, Hannah. “Labor, Trabajo, Acción”. En *De la historia a la acción*. Paidós, Barcelona, 1995.p.93
4. *Ibid*.p.96
5. *Ibid*.p.90
6. *Ibid*. p.99
7. *Ibid*.p.103
8. *Ibid*.p.106
9. *Ibid*.p.107
10. Arendt, Hannah. ¿Qué es la Política? En “¿Qué es Política?”, Paidós, Barcelona, 1997, p.45
11. *Ibidem*.
12. Arendt. ¿Qué es la Política?, *Op.cit*.p.46
13. Arendt, Hannah, *Sobre la Violencia*. En “Crisis de la República”, Taurus, Madrid, 1998.p.146
14. Arendt, *Sobre la revolución*.p.201
15. Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 2005.p. 55
16. *Ibidem*.
17. *Ibid*.p.57
18. *Ibid*.p.63
19. *Ibid*.p.398
20. Arendt, *Sobre la violencia*.*Op.cit*.p.113
21. *Ibid*.p.117
22. Arendt, Hannah. “El estado judío: cincuenta años después”, En *Una revisión de la historia Judía y otros ensayos*. Paidós, Barcelona, 2005,p.70

23. Ibidem.
24. Ibid.p.72
25. Ibid.p.76
26. Arendt, "Salvar la patria judía", en Una revisión de la historia judía y otros ensayos. Op.cit..p.93
27. Ibid.p.94

* Politólogo, Académico del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Islam y democracia: ¿Religión y política van de la mano?

Por Sandra Iriarte *

Los estados puramente democráticos como ya sabemos son considerados laicos. La dificultad se da en el caso del Islam, ya que algunos musulmanes y políticos lo consideran y presentan, más que una religión, como una ideología meramente política, sociológica y económica. Si queremos analizar las religiones, la democracia o cualquier otro sistema o filosofía adecuadamente, debemos centrarnos en la humanidad y la vida humana. Desde esta perspectiva, la religión en general y el Islam en particular, no pueden ser comparados de la misma manera que la democracia u otro sistema político, social y económico.

La religión se centra principalmente en los aspectos inmutables de la vida y la existencia mientras que los sistemas socioeconómicos, culturales y políticos se preocupan principalmente por los aspectos de nuestra vida terrenal-mundana.

Cuando comparamos religión o Islam con democracia debemos recordar que ésta es un sistema legal que está siendo continuamente perfeccionado y revisado, al contrario de la religión que ha permanecido por siglos en nuestras vidas y el más pequeño cambio significa una ruptura cultural de paradigma y representa un cambio radical en la forma de pensar y de vivir el contexto social.

Por el contrario, hablar de política en el mundo árabe, es referirse inevitablemente al Islam, por su interacción permanente con los fenómenos económicos, políticos y sociales, además de su carácter dinámico en los procesos regionales.

Dar a Cesar lo que es de Cesar...

Seiscientos años después de Cristo, Mahoma no debió repetir el dicho de dar a Cesar lo que es de Cesar. No sólo porque Cesar estaba ya muerto, sino porque la situación era diferente. El Cristianismo, en sus versiones y derivaciones, tuvo que confrontarse con el imperio, con la entidad estatal. Así se comprendió el fuerte potencial que significaría transferir a Roma la capital de la cristiandad. Mahoma, y sus descendientes, al contrario, fueron ellos mismos los representantes de identidad estatal, vivieron el problema de manera opuesta: fue Mahoma, dialogando con el arcángel Gabriel a proclamarse Cesar; así las ciudades capitales se relacionan más con su biografía y no con la fuerza del estado.

Los influjos históricos de la religión Islámica han sido decisivos para el creyente de todos los tiempos. El contacto con las culturas próximas a éste han determinado, en cierta medida, la elaboración de su experiencia religiosa y sus respectivos cánones políticos derivados de ésta. De este modo, el creyente ha estado en un constante crecimiento a la par de este proceso teológico-político. Su devenir individual y comunitario, lo han llevado a identificarse cada vez más con su sistema religioso, pues encuentra en él respuestas de sus inquietudes internas y externas. Es aquí en donde nace el encuentro con lo sagrado y su

concretización; de manera que esto lo impulsa a elaborarse preguntas frente a sí mismo y su entorno, sin antes haber tenido una experiencia personal con lo sagrado y haber sido receptor de una tradición milenaria que se encuentra en un mundo exigente y profano.

Vale recalcar que la democracia no garantiza la laicidad y cuando esta laicidad amenaza la democracia también está en peligro. La historia europea nos enseña que la laicidad vino primero que la democracia: su germen está cuando Jesús dijo "dar a César lo que es de César...". El terreno en el cual la democracia pudo desarrollarse fue el de la civilización jurídica romana y el ambiente se desarrolló con el enfrentamiento entre iglesia e imperio.

¿El Islam es compatible con la democracia?

La incompatibilidad entre Islam y democracia es un tópico muy arraigado en Occidente, que se realimentó con la obra de Samuel P. Huntington (1996): "El fracaso de la democracia liberal en las sociedades musulmanas tiene su fuente en la naturaleza de la cultura y la sociedad islámica, inhóspita para los conceptos liberales y occidentales" [1]. Por el contrario, autores como Fethullah Gulen consideran que en el último siglo y medio un nutrido grupo de pensadores musulmanes han demostrado que "el Islam es una religión de amor y concordia, es perfectamente capaz hoy día de combinar la democracia y los derechos humanos" [2].

La democracia no sería por ningún motivo incompatible con el Islam, ni con ninguna otra religión. La democracia es incompatible con el fundamentalismo, es decir, con la idea que sobre la tierra se apliquen las leyes de los dioses. La democracia es incompatible con las leyes coránicas tanto y cuanto lo es con las leyes bíblicas. El tribunal inquisidor, el Papa o el Rey se alejan mucho de ideología democrática, al igual que los tribunales islámicos y los ciegos guardianes de la fe.

La democracia nunca fue incompatible con los partidos religiosos; los hay en Israel, los hay en Alemania, en Italia e incluso en Chile. La democracia es incompatible con la idea que la religión y que su eventual jefe tengan una legitimidad superior a las leyes terrenas que regulan la civil convivencia. Pero cabe agregar que si los convencimientos religiosos ejercitan una influencia sobre la vida política (como ocurre en muchos países con la ley del aborto, eutanasia) estos no están estrechamente ligados a ella.

Limitarse a observar que la democracia no ha dado grandes pruebas de sobrevivencia en territorio islámico sirve a poco, y pero aún si se establece como premisa una suerte de incompatibilidad entre democracia e Islam. El hecho está en que la democracia para funcionar requiere de una interiorización del pensamiento maquiavélico, según el cual la moral política es independiente a la moral religiosa.

El origen del malentendido se encuentra en el peso que la tradición islámica ha dado a la *sharia* o el *fiqh*, es decir, la ley y el derecho musulmán clásico, que "es un *corpus* de reglas jurídicas que trata de todos los problemas de la vida en sociedad". Dichas reglas emanan de la interpretación que se ha dado a las disposiciones jurídicas contenidas en el Corán y en los *hadiths* (hechos o dichos atribuidos al Profeta) y que, en general, fue decodificada en el siglo XIII. Además, la utilización del Islam para legitimar posiciones de opresión política ha sido, como en otras religiones, una constante histórica que ha impedido la reinterpretación de la *sharia* a la luz de los cambios que se iban produciendo.

En la actualidad, la mayoría de los países islámicos toman el derecho musulmán clásico como una referencia, especialmente por lo que respecta al estatuto personal. Sin embargo, el Islam conservador está muy bien organizado, es oficial y tiene referentes claros: la *sharia* y considerar el laicismo como un gobierno sin Dios (ateocracia). Por el contrario, el Islam liberal no está apenas organizado y apela a la modernidad y al laicismo sin llegar a definir exactamente cuáles deberían ser sus contenidos en una sociedad musulmana. Kemal Ataturk, para los turcos es quien ha democratizado y laicizado la Turquía islámica, transformándola en una república con sufragio universal y voto a las mujeres, es este país que actualmente vive un difícil proceso de negociación para entrar en la Unión Europea .

El debate sobre la incompatibilidad entre el Islam y la democracia sigue abierto y no faltan los pensadores

musulmanes que abogan por una revisión crítica de la historia del Islam, que cuestionan la autenticidad de los *hadiths* y proponen una reinterpretación de las reglas jurídicas contenidas en el Corán de acuerdo con las circunstancias actuales y el respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales

Para concluir, y como sostiene Fethullah Gulen, "el verdadero mal que aqueja a las sociedades musulmanas no procede del Islam, sino de su política" y de las políticas de Occidente hacia los países musulmanes.

-
1. Samuel P. Huntington, Orden político y sociedades en cambio. Capítulo 1, 1996.
 2. Gulen, M. Fethullah. Ensayos, perspectivas y opiniones. Recopilado por The Fountain, junio 2004.

* Cientista Politico, Università degli studi di Milano.
Periodista, corresponsal de Hoja de Ruta en Italia.

Los Palestinos y la Acción política

Por Agustín Velloso *

1. El apoyo a la resistencia palestina: hoy como en 1947.

Lo primero que se me ocurre al conocer la pregunta que me formula *Hoja de Ruta* : "¿Qué significa hoy actuar políticamente para los palestinos?", es que la respuesta es la misma de hace 40 años (1967) y de hace 60 (1947): apoyar a la resistencia palestina, que es lo mismo que decir luchar contra el proyecto sionista. Esto es así porque el problema sigue siendo el mismo que era hace 60 años y más: existe una empresa colonialista de tal envergadura que amenaza la existencia de los palestinos como pueblo.

En realidad es más que colonialista, es la máxima expresión del expolio y el racismo, porque la materialización del proyecto, Israel, no solamente se apropia de la tierra palestina, sino que también la destina al disfrute exclusivo de los judíos de todo el mundo que deseen trasladarse a vivir en ella. Por tanto, resulta inevitable la exclusión total de los palestinos, es decir, la gran mayoría de sus habitantes originales.

Esto se consigue desde 1947 mediante la violencia extrema: expulsión del territorio del mayor número posible de personas y represión de las que se quedan y resisten. En la actualidad continúa imparable con la amenaza cierta de seguir en el porvenir hasta la consecución de sus mencionados objetivos.

Por ser archiconocido no se trata ahora de detenerse en el genocidio de los palestinos que los líderes de Israel planificaron hace mucho tiempo y que llevan a cabo de forma ralentizada pero sin descanso. Un proyecto que se basa en el establecimiento de un Estado supuestamente para proteger a los judíos de todo el mundo, se está construyendo mediante el sacrificio de millones de personas -los palestinos- cuyo único delito consiste haber nacido en Palestina, la tierra que habitan desde tiempo inmemorial y que codician los sionistas desde comienzos del siglo XX.

Se trata, por tanto, de reflexionar sobre la respuesta apropiada al sionismo en el momento actual. La causa palestina existe en la medida en que los palestinos son víctimas del sionismo, como los iraquíes del imperialismo, ambos del todo contrarios a los derechos humanos, la paz internacional y los derechos de los pueblos. Ser pro palestino (o pro iraquí) no consiste en considerar al pueblo palestino como superior a cualquier otro, menos aún ser pro musulmán y por supuesto ser antisemita, independientemente de que se

ha pervertido el significado de este término.

Precisamente al contrario, por considerar que todos los pueblos han de vivir en paz en su tierra y disfrutar de todos los derechos reconocidos internacionalmente, hay que ponerse de lado de los pueblos a los que se les niega esto y consecuentemente luchar contra los causantes de esta violación.

Como el papel de los que se solidarizan con la causa palestina no ofrece dudas, entiendo que la pregunta se dirige a explorar las estrategias que hay que emplear hoy para apoyarla. La causa palestina es la misma que en 1947, pero las circunstancias actuales no. Éstas no alteran la postura moral del que se enfrenta al problema palestino, pero sí el tipo de acción política que se ha de llevar a cabo. Son varios los ámbitos en los que cabe dar respuesta a esa pregunta: el declive de la causa palestina, la situación interna en Palestina, los cambios sociales y demográficos en Israel, el auge de la resistencia árabe e islámica y la situación internacional, aunque aquí se va a tratar exclusivamente de los dos primeros.

2. El declive de la causa palestina.

A grandes rasgos, cuando se han cumplido 40 años de la ocupación israelí de Cisjordania y Gaza, es decir, lo que quedaba de la Palestina histórica que no había pasado a ser Israel, a 14 años de los Acuerdos de Washington entre aquél y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), acabada la primera Intifada y agotada la segunda, la situación palestina es ciertamente acuciante: bloqueo israelí e internacional contra los palestinos, disminución constante de sus tierras, aumento de la inseguridad, la pobreza y el sufrimiento, divisiones internas, etc.

Ahora bien, ¿es la situación hoy peor que en épocas anteriores? Ser observador de un hecho histórico cuando se es al tiempo participante del mismo en alguna medida, hace que no sea tarea fácil juzgar la situación. Quizás no tiene mucho interés realizar esa comparación con el pasado, por ello es más acertado pensar que hay un ambiente generalizado de decaimiento y confusión entre el grupo pro palestino.

Podría decirse que la causa palestina se mantiene hoy como cuando comenzó, lo que ha cambiado sobre todo es su percepción por parte de algunos de sus partidarios y la respuesta que ofrecen, aunque también la posición de algunos palestinos ha variado, lo que se verá más adelante.

Para las personas no comprometidas políticamente, la gran mayoría, el problema palestino, aunque notorio, es lejano y casi por definición irresoluble, ya que lo ven como parte del 'paisaje' político de sus vidas. Es algo chocante que a pesar de esta dejadez las consecuencias del conflicto afectan a muchos millones de personas más de las que están directamente implicadas, aunque esto es una cuestión ajena a la que nos ocupa ahora.

En cuanto a las comprometidas políticamente, se usarán aquí los términos habituales por razón de economía sin entrar a discutir su vaguedad: izquierda y derecha. Descartada la derecha por razones obvias, se puede distinguir en la izquierda entre los gobiernos por un lado y los simpatizantes por otro. De los primeros poco hace falta decir pues la política de los gobiernos de izquierda, centro-izquierda, demócratas, social-demócratas y asimilados, es pro israelí. Lo es decididamente así en el caso de la Unión Europea (Acuerdo preferencial, maniobras militares conjuntas, intercambios militares y de inteligencia, etc.) y Estados Unidos (aunque actualmente el gobierno está en manos de los republicanos, los demócratas en el poder no difieren apenas de éstos).

Lo importante es darse cuenta de la distancia sideral entre palabras y obras, ya que los políticos de izquierdas se ven obligados a envolver sus acciones pro israelíes con declaraciones en apariencia a favor de la paz y en consonancia con la legalidad internacional. Como esto es tarea imposible al ser ésta tajante en el derecho al retorno de los refugiados y en la retirada de los territorios ocupados, entre otras cuestiones, la mayor parte de las veces ningunean la ley o pasan rápidamente a otro asunto: la gobernabilidad en

Palestina, la 'violencia' palestina y la 'seguridad' de Israel entre otros.

La acción política correspondiente no ofrece dudas: denunciar la política pro israelí de los gobiernos y partidos que apoyan a Israel y no secundarla ni aceptarla en ningún caso. No cabe duda de que en lo que se refiere a la causa palestina, sus partidarios se ven obligados hoy a decidir entre ésta y los gobiernos de izquierda que apoyan al sionismo.

Luego está la cuestión de las relaciones entre la izquierda y el Islam político. No son pocos los izquierdistas que se encuentran incómodos -por usar un eufemismo- en cuanto se ven cerca de los barbudos. La supuesta incompatibilidad entre la izquierda y el islamismo es uno de los argumentos preferidos de la izquierda 'oficial' para camuflar sus políticas pro sionistas, pero aquí interesa el efecto que produce en los simpatizantes de la izquierda.

Poner de manifiesto lo soez del argumento de la incompatibilidad, cuando Hamas ha ganado amplia y limpiamente las elecciones en los Territorios Ocupados y demanda desde entonces insistentemente el diálogo nacional, es perder el tiempo, por no mencionar que no son los izquierdistas occidentales quienes han de elegir a los representantes de los palestinos, lo cual dice algo del arraigado sentido de superioridad de aquéllos.

Más bien toca a los partidarios de la causa palestina reflexionar acerca de las acciones absolutamente antidemocráticas -más bien de alta traición, pero esto es algo sobre lo que corresponde pronunciarse a los palestinos- realizadas por dirigentes de Fatah y otros elementos asociados, para luego decidir en consecuencia con qué palestinos han de trabajar a favor de la lucha palestina.

Puede decirse que el apoyo internacional a la causa palestina no pasa por sus mejores momentos. No es algo de lo que quepa alegrarse, obviamente, pero no hay que olvidar que la causa no pierde legitimidad alguna por ello. La acción política ha de responder a las nuevas circunstancias y no todas son malas. Basta con pensar en el fracaso de los partidarios de los Acuerdos de Washington ¿Acaso habría que empeñarse, como nos quieren hacer creer esos pro-sionistas, en 'volver' a esos acuerdos, cuando hace ya 20 años que Hamas manifestó por escrito que "las conversaciones de paz son un juego de niños"? ¿Por qué no admiten los izquierdistas que los palestinos han retirado su apoyo a Fatah por su fracaso político y su corrupción en la gestión política?

3. La división interna palestina.

A la creciente represión israelí, el progresivo aislamiento internacional y el consiguiente empeoramiento en las condiciones de vida de los palestinos, hay que sumar las disensiones provocadas por un grupo de palestinos pertenecientes a Fatah durante el último año, a partir del triunfo de Hamas en las elecciones de 2006, que han desembocado en enfrentamientos armados en la franja de Gaza.

La principal causa de estos enfrentamientos está en la inhumana política de Israel y sus aliados contra los palestinos y no solamente contra Hamas, como la propaganda sobre la guerra internacional contra el 'terrorismo islamista' quiere hacer ver en Occidente. Su propósito en Palestina, como el de cualquier otra potencia colonial en su zona de influencia, es el de dominar a la población mediante la división de ésta. Así intentan que los corruptos pongan sus intereses particulares por encima del bien común.

Los colaboradores y los traidores, que hacen mucho daño, no son un elemento nuevo en la política palestina ni en ninguna otra lucha de liberación nacional. En los últimos meses se ha producido un deterioro de la misma que ha tenido un efecto perverso en los simpatizantes de la causa palestina. El argumento más flojo aunque más extendido se expresa de la siguiente manera: si los palestinos se matan entre ellos y no son capaces de unirse en un frente común ¿cómo esperan que los demás les apoyemos?

Ocurre que en lugar de incrementarse la denuncia contra la política de Israel y multiplicarse el apoyo a los

palestinos cuando más lo necesitan, se paralizan las acciones y se deja de mostrar interés por lo que ocurre en Palestina. Por una parte muchos están confundidos sobre los sucesos que tienen lugar allí, una confusión hábilmente fomentada por los medios de comunicación. Por otra domina la pereza política que caracteriza a los adormecidos ciudadanos de la sociedad de consumo occidental, que parecen desconocer el riesgo de esta actitud para la paz mundial. Esta situación deja a los palestinos aún más indefensos ante el sionismo. Sin apenas testigos en los Territorios Ocupados, con la información dominante en sus manos o de su parte, sólo falta que los solidarios con la causa palestina se retiren del escenario para que el proyecto sionista avance cada vez más rápida y eficazmente.

Por otro lado están los que han tomado partido por el presidente palestino y sus seguidores. Que alguien que se considera solidario con la causa palestina tome partido por este grupo, se explica solamente por la influencia de los medios de comunicación y la aversión de la izquierda oficial por el Islam político.

4. Conclusión.

La acción política pertinente en la actualidad consiste en confirmar la primacía de la lucha de liberación nacional sobre todo lo demás -diálogos entre las partes, procesos de paz, enviados especiales del Cuarteto y de Naciones Unidas, etc.- y apoyarla en consonancia con la resistencia palestina y el gobierno elegido democráticamente.

Las preguntas relevantes previas a la acción política son: ¿Quién está hoy al frente de la resistencia? ¿Quién ha renunciado a cambio de nada a la resistencia ante un enemigo muy superior que no da tregua? ¿Quién trabaja por la causa dentro y fuera de Palestina? ¿Quién se beneficia del diálogo con el ocupante y quién sufre y resiste la ocupación? ¿Qué han conseguido las negociaciones y el 'proceso de paz'? ¿Qué puede esperar un pueblo en su lucha de liberación nacional si sus líderes son corruptos y están arropados por Israel, Estados Unidos y la Unión Europea, principales apoyos de la ocupación? La respuesta indica a quién hay que apoyar para contribuir al triunfo de la causa palestina y a quién hay que denunciar y desestimar por ser contrario a la causa.

Lo demás es hacer el juego al sionismo, tanto si se presenta con su traje de Likud como de Laborismo. También es ser cómplice en el 'timo de la izquierda' en Occidente respecto del problema palestino. No por casualidad el Partido Laborista es miembro de la Internacional Socialista, entre cuyos principios, aunque no en sus acciones políticas, destacan "la paz, el desarme, la solidaridad, la justicia, la democracia y los derechos humanos." (<http://www.socialistinternational.org/4Principles/dofpspa.html>)

Antes de pedir a los palestinos una posición unificada sobre su lucha contra la ocupación, convendría que los izquierdistas occidentales hiciesen público si van a seguir proporcionándoles principios éticos y nada más como hacen sus gobiernos, o si van a apoyar con sus medios a la resistencia. Con la decisión errónea los palestinos pierden todo, los izquierdistas la vergüenza.

* Profesor de la Facultad de Educación en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España, de "Educación y Desarrollo: problemas del tercer mundo" y "Educación Comparada".
Investiga y publica sobre cuestiones de política y educación en Palestina, Iraq, Sahara Occidental y refugiados.

CULTURA

Selección de Poemas

Nizar Qabbani (Sirio, 1926 - 1999)

Tawfiq Zayyad (Palestino, 1929 - 1994)

PATRIA DE ALQUILER

1

Cada día
me siento con un amigo italiano, Roberto.
Cada día
llevo esbozos de poesía
y me los como en lugar del desayuno...
Roberto conoce mi rostro,
mide el viaje de mi tristeza en metros.

2

Cada día
camino sobre las hojas secas.
Cada día
hablo con el lenguaje de la hierba
y entiendo los sentimientos de los árboles.
Cada día
construyo una esperanza con los colores del espectro
y un pueblo de flores...
Cada día
guardo en él la montura del mar.
La policía dice: no hay mares.
Cada día
construyo un país en el que vivo
y las lluvias lo arrastran...

3

Cada día
me pongo un abrigo,
cruzo la calle,
ocupo un asiento,
pido un café
y compro los periódicos de los países de Oriente
Medio.
No me entusiasmo por abrirlos:
las noticias son las noticias
en el siglo primero y en el décimo.
Las noticias son las noticias...

CON LOS DIENTES

Con los dientes .
Defenderé cada palmo de tierra de mi patria.
Con los dientes .

Y no aceptaré otro en su lugar.
Aunque me dejen
colgando de las venas de mis venas.

Aquí sigo.
Esclavo de mi afecto . . . A la cerca de mi casa.
Al rocío . . . Y a la frágil azucena.

Aquí sigo.
No podrán derribarme
todas mis cruces.

Aquí sigo. Teniéndooos . . . Teniéndooos . . .
Teniéndooos . . .
En mi regazo.

Con los dientes .
Defenderé cada palmo de tierra de mi patria.
Con lo

4

Cada día
me siento con un amigo italiano, Roberto.

Cada día
pido una copa de coñac francés,
me trago una espada de fuego,
escribo poesía en una servilleta
y llora al leerla la chica del bar...

5

Cada día
se sienta en mi cama una mujer
y el destino me la arrebató.
Cada mujer lleva un hijo mío
y el huracán la golpea.
Cada día
escribo un poema a la libertad
que prohíben hasta los que son libres...

6

Ay, amiga mía:
las hormigas tienen patria,
los gusanos tienen patria,
las ranas tienen patria,
los ratones tienen patria,
las liebres tienen patria,
las lagartijas y las cucarachas...
pero yo no poseo ninguna patria.
Por eso, amiga mía, vivo
en una patria de alquiler.