



**Universidad Autónoma de Zacatecas
"Francisco García Salinas"**

Unidad Académica de Docencia Superior

**Maestría en Investigaciones
Humanísticas y Educativas**

*Ontología del terrorismo: una reflexión sobre la violencia
yihadista a partir de W. Benjamín*

Tesis

**Que para obtener el grado de:
Maestro en Investigaciones Humanísticas y Educativas**

**Presenta:
Erick Ricardo Jiménez Díaz**

**Director de tesis:
Dr. Sergio Espinosa Proa**

Zacatecas, Zac. Octubre del 2021.



Universidad Autónoma de Zacatecas

“Francisco García Salinas”

Unidad Académica de Docencia Superior

**Maestría en Investigaciones
Humanísticas y Educativas**

*Ontología del terrorismo: una reflexión sobre la violencia
yihadista a partir de W. Benjamín*

Tesis

**Que para obtener el grado de:
Maestro en Investigaciones Humanísticas y Educativas**

**Presenta:
Erick Ricardo Jiménez Díaz**

**Director de tesis:
Dr. Sergio Espinosa Proa**

Zacatecas, Zac. Octubre del 2021.



UAZ
El nuevo rostro del
Orgullo Universitario



CONACYT
PNPC

UAZ
DOCENCIA
SUPERIOR



Dra. Ma. de Lourdes Salas Luévano
Responsable del Programa de Maestría en
Investigaciones Humanísticas y Educativas
PRESENTE

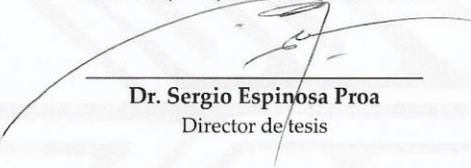
El que suscribe, certifica la realización del trabajo de investigación que dio como resultado la presente tesis, que lleva por título: “Ontología del terrorismo: una reflexión sobre la violencia yihadista a partir de W. Benjamin”, del C. Erick Ricardo Jiménez Díaz, alumno(a) de la Orientación en Filosofía e Historia de las Ideas de la **Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas** de la Unidad Académica de Docencia Superior.

El documento es una investigación original, resultado del trabajo intelectual y académico del alumno, que ha sido revisado por pares para verificar autenticidad y plagio, por lo que se considera que la tesis puede ser presentada y defendida para obtener el grado.

Por lo anterior, procedo a emitir mi dictamen en carácter de Director de Tesis, que de acuerdo a lo establecido en el Reglamento Escolar General de la Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”: **La tesis es apta para ser defendida públicamente ante un tribunal de examen.**

Se extiende la presente para los usos legales inherentes al proceso de obtención del grado del interesado.

ATENTAMENTE
Zacatecas, Zac., a 6 de octubre de 2021



Dr. Sergio Espinosa Proa
Director de tesis

C.c.p.- Interesado
C.c.p.- Archivo

Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas
Unidad de Posgrado, Torre 2, Av. Preparatoria S/N, Fto. Progreso, Zacatecas, Zac. México. C.P. 98068
Tel: 492 922 30 20



UAZ
El nuevo rostro del
Orgullo Universitario



UAZ
DOCENCIA
SUPERIOR



CONACYT
PNPC

A QUIEN CORRESPONDA

El que suscribe, Dra. Ma. de Lourdes Salas Luévano, Responsable del Programa de Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas de la Unidad Académica de Docencia Superior, de la Universidad Autónoma de Zacatecas

CERTIFICA

Que el trabajo de tesis titulado "Ontología del terrorismo: una reflexión sobre la violencia yihadista a partir de W. Benjamin", que presenta el C. Erick Ricardo Jiménez Díaz, alumno(a) de la Orientación en Filosofía e Historia de las Ideas de la Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas, no constituye un plagio y es una investigación original, resultado de su trabajo intelectual y académico, revisado por pares.

Se extiende la presente para los usos legales inherentes al proceso de obtención del grado del interesado, a los seis días del mes de octubre de dos mil veintiuno, en la ciudad de Zacatecas, Zacatecas, México.

Atte.

Dra. Ma de Lourdes Salas Luévano

UNIDAD ACADÉMICA DE
DOCENCIA SUPERIOR

MAESTRÍA EN INVESTIGACIONES
HUMANÍSTICAS Y EDUCATIVAS

Dra. Ma. de Lourdes Salas Luévano
Responsable del Programa de Maestría en
Investigaciones Humanísticas y Educativas
PRESENTE

Por medio de la presente, hago de su conocimiento que el trabajo de tesis titulado "Ontología del terrorismo: una reflexión sobre la violencia yihadista a partir de W. Benjamin", que presento para obtener el grado de Maestro(a) en Investigaciones Humanísticas y Educativas, es una investigación original debido a que su contenido es producto de mi trabajo intelectual y académico,

Los datos presentados y las menciones a publicaciones de otros autores, están debidamente identificadas con el respectivo crédito, de igual forma los trabajos utilizados se encuentran incluidos en las referencias bibliográficas. En virtud de lo anterior, me hago responsable de cualquier problema de plagio y reclamo de derechos de autor y propiedad intelectual.

Los derechos del trabajo de tesis me pertenecen, cedo a la Universidad Autónoma de Zacatecas, únicamente el derecho a difusión y publicación del trabajo realizado.

Para constancia de lo ya expuesto, se confirma esta declaración de originalidad, a los seis días del mes de octubre de dos mil veintiuno, en la ciudad de Zacatecas, Zacatecas, México.

ATENTAMENTE



C. Erick Ricardo Jiménez Díaz

Alumno de la Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas



UAZ
El nuevo rostro del
Orgullo Universitario



CONACYT
PNPC

UAZ
DOCENCIA
SUPERIOR

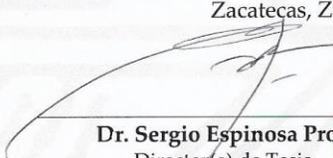


DICTAMEN DE LIBERACIÓN DE TESIS
MAESTRÍA EN INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS Y EDUCATIVAS

DATOS DEL ALUMNO	
Nombre: Erick Ricardo Jiménez Díaz	
Orientación: Filosofía e Historia de las Ideas	
Director de tesis: Dr. Sergio Espinosa Proa	
Título de tesis: Ontología del terrorismo: una reflexión sobre la violencia yihadista a partir de W. Benjamin	
DICTAMEN	
Cumple con créditos académicos	Si (X) No ()
Congruencia con las LGAC	
Desarrollo Humano y Cultura	()
Comunicación y Práxis	()
Literatura Hispanoamericana	()
Filosofía e Historia de las Ideas	(X)
Políticas Educativas	()
Congruencia con los Cuerpos Académicos	Si (X) No ()
Nombre del CA: <u>Filosofía e Historia de las Ideas</u>	
Cumple con los requisitos del proceso de titulación del programa	Si (X) No ()

UNIDAD ACADÉMICA DE
DOCENCIA SUPERIOR

Zacatecas, Zac., a 6 de octubre del 2021.




Dr. Sergio Espinosa Proa
Director(a) de Tesis

Dra. Ma. de Lourdes Salas Luévano
Responsable del Programa

AGRADECIMIENTOS

Agradezco el apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) para la elaboración de esta investigación, al Responsable del programa de la MIHE de la Unidad Académica de Docencia Superior de la Universidad Autónoma de Zacatecas y al Dr. Sergio Espinosa Proa por el apoyo ofrecido para que este trabajo pudiera ser elaborado.

ÍNDICE

Introducción	4
Resumen	3

Capítulo 1

El terrorismo yihadista o la violencia legitimada.....	19
1.1 ¿Qué es el terrorismo?.....	19
1.2 El terrorismo <i>yihadista</i>	21
1.3 El discurso yihadista y sus principales exponentes.....	27
1.4 Consideraciones finales.....	41

Capítulo 2

Violencia mítica: derecho, poder e historia.....	44
2.1 Violencia mítica e historia.....	45
2.2 Violencia mítica y poder.....	48
2.3 Violencia e instrumentalidad.....	50

2.4 El fin de la violencia mítica.....	58
---	-----------

Capítulo 3

Violencia divina: violencia pura, justicia y terrorismo.....	63
---	-----------

3.1 Violencia divina o <i>pura</i>.....	63
--	-----------

3.2 Violencia divina y justicia.....	65
---	-----------

3.3 Terrorismo, mesianismo y revolución.....	86
---	-----------

Capítulo 4

Religión y violencia: otras aproximaciones.....	96
--	-----------

4.1 Girard, la violencia y lo sagrado.....	96
---	-----------

4.2 Küng, la crítica contra el fanatismo.....	99
--	-----------

Conclusiones.....	101
--------------------------	------------

Bibliografía.....	105
--------------------------	------------

RESUMEN

En la presente investigación se lleva a cabo un análisis del fenómeno denominado *terrorismo yihadista* a través del trabajo discursivo de sus ideólogos más representativos. Posteriormente, se intenta vincular estas ideas con las contenidas en el texto de Walter Benjamin (1892-1940) *Para una crítica de la violencia* de 1921, destacando sobre todo la relación que guarda aquél con los conceptos de ‘violencia divina’ y ‘violencia mítica’. Asimismo, las consecuencias históricas, ontológicas y políticas que esta relación puede tener en el marco de la violencia política e histórica. Finalmente, se analizan otras dos posibles concepciones acerca de este fenómeno desde la obra del filósofo Rene Girard (1923-2015) y la del teólogo y escritor suizo Hans Küng (1928-2021).

Palabras clave: terrorismo, yihadismo, violencia, Benjamin, Historia.

Introducción

El terrorismo islámico, comúnmente llamado *yihadismo*, es uno de los fenómenos sociales, antropológicos, filosóficos y mediáticos más interesantes y relevantes de la actualidad política internacional. A partir de éste, se cristaliza una realidad de fondo conflictivo cuyas fuentes se remontan a la aparición misma del Islam y a la interpretación que se hace de las mismas.¹ Así, podemos afirmar que existen tres fuentes tradicionales o reconocidas del Islam: 1) el Corán, 2) los Hálices (la Ley Oral) y la Sira (biografía de Mahoma). Muchos de los conflictos religiosos y políticos que se hacen patentes en el mundo musulmán provienen precisamente de la interpretación que se les hace a estas fuentes, resultando difícilmente aceptable la tesis de que existen, por decirlo de alguna manera, dos Corán, dos Leyes Orales o distintas Siras.² Es decir, según especialistas como el profesor-investigador Mordejai Keidar de la Universidad de Bar Ilan, los conflictos al interior del mundo musulmán provienen de un asunto interpretativo o hermenéutico de las fuentes mencionadas.³ En otros términos, son los individuos o los grupos de éstos quienes tienen un acercamiento desde tal o cual perspectiva, lo cual determina no sólo su concepción intelectual del Islam sino los asuntos prácticos vinculados a éste. Así, podemos afirmar, el *yihadismo* atraviesa, por principio, dos ámbitos estrechamente vinculados: el religioso (vinculado a la creencia) y el político.

Por otro lado, existen una serie de conceptos al interior del Islam que nos permiten tener una concepción (aunque sea meramente conceptual) de cómo *ve* o *interpreta* el musulmán radical el mundo que lo rodea y que, en todo caso, constituyen sus razones últimas o la justificación de sus actos. Veamos: 1) la '*Yahilya*' (en castellano podríamos entenderla como el tiempo de la insensatez o de la inmadurez),⁴ es entendida por lo general como el tiempo pre-islámico, es decir, cuando la revelación

¹ Avilés, Juan. *Historia del terrorismo yihadista: de Al Qaeda al Daesh*. Edit. Síntesis. Madrid, 2017. p. 27

² Cf. *Ibidem*.

³ Hatzad Hasheni. "Raíces del Radicalismo Islámico - Clase 9 - Pequeña guía para medir un discurso Yihadista". Video de Youtube, 59:38. Publicado el 2 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=fJd3dpbBZIA>

⁴ Monturiol, Yaratul-lah. *Términos clave del Islam*. Ed. Junta Islámica. Córdoba, 2006. p. 114.

aún no llegaba y en el mundo reinaba la confusión, el paganismo, la corrupción moral, etc.,⁵ 2) la división que hace el radical islámico del mundo en dos partes, a saber: la casa del Islam (*Dar El-Islam*) y la casa de la espada (*Dar El-Harb*), el primero se entiende como la tierra bajo el poder del islam, mientras que la segunda es el territorio donde hay que luchar para que éste se imponga (incluso, según Mordejai Keidar, puede darse una tercera división: la casa del contrato o del acuerdo (*Dar El-Ahad*) que es el territorio que no es musulmán pero que, por estrategia político-militar, no se combate contra él),⁶ 3) la 'Yihad Grande': aunque ahondaremos más adelante en este término en específico, por ser central en esta investigación, lo que anticiparemos serán algunas cuestiones generales acerca del mismo: 'yihad' puede entenderse de distintas maneras. Como ya lo mencionamos anteriormente, muchos conflictos al interior del mundo musulmán provienen precisamente de la interpretación que se hace tanto de la revelación (el Corán), los Hádices (la Ley Oral) y la Sira (el compendio biográfico de Mahoma), por lo tanto, en un sentido etimológico muy elemental 'yihad' significa esfuerzo, aplicación, insistencia, etc., para lograr el *salam* (la paz), pero no cualquier tipo de paz, sino aquella que deviene por medio del Islam, es decir, "una paz absoluta, infinita, horizonte último de la aspiración de cualquier musulmana o musulmán."⁷ 4) El musulmán divide a la sociedad entre ellos mismos y los que no creen en un solo Dios, 5) El musulmán radical rechaza totalmente la democracia puesto que es una expresión de la 'Yahilya', es decir, para esta clase de musulmán la única ley válida es la de Allah⁸ (retomaremos este punto más adelante puesto que será central en nuestra investigación), 6) la 'Taaqya', se entiende por tal el cuidado, precaución o cautela que debe tener todo musulmán en tanto que esta cualidad está presente en aquellos que están en comunión o comunicación con Allah: "De esa conciencia nace una tensión y se dirige hacia lo que Al-lâh ha querido del ser humano, que es el califato, la plena soberanía y el dominio sobre su propia existencia."⁹ 7) Para un

⁵ *Ibidem*. Hatzad Hasheni,

⁶ *Ibidem*.

⁷ Monturiol, Yaratul-lah, *Ibid*. pp. 97 y 117.

⁸ *Ibidem*. Hatzad Hasheni,

⁹ Monturiol, Yaratul-lah, *Ibid*. pp. 106-107.

radical islámico lo único que se le puede ofrecer a un no musulmán, en todo caso, es una paz momentánea¹⁰ y 8) en algunas tradiciones islámicas con tendencias violentas muy marcadas (por ejemplo la tradición chiíta -los seguidores del yerno de Mahoma: Alí-) para resolver contradicciones en cuanto a las Suras (las revelaciones del profeta) contenidas en el Corán, se utiliza un principio de “abrogación” llamado ‘Enasej Waal-Mansuj’ que significa “el que borra y el que es borrado” y que sostiene que lo último que le fue revelado al profeta es lo verdadero siendo que, si contradice un dicho anterior a este queda, por lo tanto, anulado.¹¹

¿Qué relación tiene o puede tener todo esto con el pensamiento del filósofo alemán Walter Benjamín (1892-1940)? Considero que bastante. En su breve ensayo titulado *Para una crítica de la violencia* de 1921 Benjamin lleva a cabo un análisis que, aplicado al caso del yihadismo islámico, puede ofrecer herramientas y recursos útiles e interesantes para poder comprenderlo en su sentido histórico y político.

Observemos: Benjamín hace una distinción fundamental entre ‘violencia mítica’ y ‘violencia divina’. Éstas, a su vez, están relacionadas directamente con dos conceptos también centrales en este análisis: derecho y justicia.¹² Estos dos conceptos, afirma, constituyen la base de una crítica de la violencia, es decir, que de su relación se esclarece, en uno u otro sentido, la naturaleza y función de aquella.¹³ Así, pues, estas nociones nos conducen necesariamente a tratar el tema de los fines y los medios en el derecho y de la relación de éste con la justicia.

Según una apreciación inmediata -y he aquí un punto central de esta investigación- la violencia se constituye en muchas ocasiones, en el ámbito político y social, como un *medio* a través de cual se intenta preservar o alcanzar ciertos fines. Podríamos afirmar que el terrorismo yihadista podría comprenderse dentro de esta descripción:

¹¹ *Ibidem.* Hatzad Hasheni,

¹² Benjamin, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Robert Blatt. Edit. Taurus. Madrid, 2001. p. 23.

¹³ *Cf. Ibidem.*

a través de ataques violentos, su intención es atentar contra el Estado de derecho de las democracias liberales, ya sea para provocar una crisis al interior de éstas o como represalia contra ciertas acciones que, según ellos, atentan contra su integridad y buenas costumbres.¹⁴ No obstante, para Benjamin, esta característica de la violencia como medio o instrumento no alcanza realmente a abarcar toda su naturaleza y sus consecuencias. Así mismo lo expresa él:

Si la violencia no fuera más de lo que aparenta, a saber, un mero medio para asegurar directamente un deseo discrecional, sólo podría satisfacer su fin como violencia pirata. Sería totalmente inútil para fundar o modificar circunstancias de modo relativamente consistente. La huelga demuestra, empero, que la violencia es capaz de ello; puede implantar o modificar condiciones de derecho por más que le pese al sentido de la justicia.¹⁵

Afirma, entonces, que la violencia no es solamente un medio -pues de ser así sería realmente incapaz de modificar el estado de cosas existente- sino que, en realidad, la violencia tiene la capacidad de transformar el *derecho*, es decir, de modificar las condiciones objetivas de la existencia -como en el caso de los obreros que, a través de la huelga, obtienen este u otros beneficios laborales.

Pero la violencia tiene aún otros alcances: no sólo es capaz de modificar el estado de derecho sino que, también, tiene la capacidad de fundar uno nuevo, como lo demuestra el caso del “derecho de guerra”.¹⁶ Escribe Benjamin:

La viabilidad de un derecho de guerra se basa en exactamente las mismas contradicciones prácticas de estado del derecho que en la encontrada en el derecho de huelga. Es decir, resulta de la aprobación, por parte de sujetos de derecho, de una violencia cuyos fines siguen siendo para ellos fines naturales [...] La palabra <<paz>>, como correlativa de la palabra <<guerra>>, incluye en su significado [...] un necesario sancionamiento a priori de cada victoria, independientemente de todas las otras relaciones de derecho. Y esta sanción consiste en que las nuevas circunstancias son reconocidas como nuevo <<derecho>>, se requieran o no garantías de facto para su

¹⁴ Ya profundizaremos en ello en su momento.

¹⁵ *Ibid.* p. 28.

¹⁶ *Ibidem.*

perpetuación. Si se admite la violencia bélica como origen y modelo de toda violencia que persigue fines naturales, entonces todas estas formas de violencia fundan derecho.¹⁷

Así, pues, nuestro autor nos deja en claro el carácter no sólo de la violencia como medio “pirata” -como él mismo la nombra- (la que no modifica de forma sustancial la realidad) sino que también pone de manifiesto la posibilidad de la violencia como fundadora de un nuevo estado de cosas: un nuevo Estado de derecho.

Otra característica de la violencia, una vez advertido lo anterior, consiste en que ella no sólo es capaz de fundar un derecho, sino también de conservarlo. Es esto a lo que Benjamin se refiere como “violencia fundadora” y “violencia conservadora”.¹⁸ De aquí mismo surgirá la definición de las dos nociones a las que nos referimos en un principio: la violencia mítica y la violencia divina. Veamos:

La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho.¹⁹

Para nuestro autor el derecho fundado a través de la “violencia fundadora” y posteriormente conservado a través de la “conservadora” se constituyen dialécticamente, y una y otra no representan sino dos momentos de un mismo proceso que sólo puede verse interrumpido o abolido por la aparición de una nueva violencia fundadora y sus respectivos mecanismos de conservación.²⁰ Es a este tipo

¹⁷ *Ibid.* pp. 28 – 29.

¹⁸ *Cf. Ibid.* p. 30.

¹⁹ *Ibid.* p. 40.

²⁰ *Cf. Ibid.* p. 44.

de violencia a lo que Benjamin identifica con la “violencia mítica”, en el sentido de que es la que establece fronteras a través del poder “*mutatis mutandis*”.²¹ Sobre su origen, afirma que se remonta a la relación del hombre con los dioses, en tanto que se constituye como una manifestación “pura” de éstos. Así lo expresa:

La violencia mítica en su forma original es pura manifestación de los dioses. No es medio para sus fines, apenas si puede considerarse manifestación de sus voluntades. Es ante todo manifestación de su existencia. [...] Su violencia más bien establece un nuevo derecho; no es el mero castigo a la transgresión de uno ya existente. [...] los castigos divinos poco tenían de derecho conservador; por lo contrario, instauraban un nuevo derecho entre los humanos.²²

Por otra parte y contraria a la anterior tenemos a la “violencia divina”. De acuerdo con Benjamin:

Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar a la violencia mítica. De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta. [...] Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta.²³

La violencia divina es, pues, en pocas palabras, aquella que *reina*²⁴ por sobre todas las violencias y tiene la potencia -por decirlo de algún modo- de terminar con todas ellas. Por definición se halla fuera del alcance humano puesto que sólo en ella se hace presente la verdadera justicia, es decir, una violencia que no perpetúa la violencia sino que la aniquila.²⁵

²¹ Cf. *Ibid.* p. 40.

²² *Ibid.* p. 39.

²³ *Ibid.* pp. 41-42.

²⁴ Cf. *Ibid.* p. 45.

²⁵ Cf. *Ibid.* pp. 41-42.

Hemos de detenernos un momento aquí puesto que de esto dependerá el éxito o fracaso de esta investigación. Según Benjamin, no se puede apelar a la violencia divina para justificar, por ejemplo, el asesinato de otro ser humano, puesto que los mandatos divinos (por ejemplo, <<No matarás>>) impedirían que esto fuera así. Escribe: “Este mandamiento [“No matarás”] se eleva por delante del acto como si Dios <<se interpusiera>> para impedir su consumación”.²⁶ Sin embargo, más adelante añade:

Yerran por lo tanto, aquellos que fundamentan la condena de toda muerte violenta de un hombre a manos de otro a partir del mandamiento. Este no representa un criterio para alcanzar un veredicto, sino una pauta de comportamiento para la persona o comunidad activa que debe confrontarlo en su intimidad, y que en casos tremendos tiene que asumir la responsabilidad de sustraerse a su mandato.²⁷

La importancia de estas consideraciones para la presente investigación son las siguientes: Benjamin nos dice que la violencia mítica y la violencia divina son contrarias e irreductibles. No obstante que en lo que respecta a la violencia divina los <<mandatos>> divinos no se constituyen como criterios de un juicio, sino que representan “pautas de comportamiento para la persona o comunidad activa que debe confrontarlos en su intimidad”. Esto es, cabe la posibilidad de que una interpretación íntima, personal o colectiva de la violencia divina y sus mandatos, haga posible cierta “flexibilidad” de interpretación en lo que respecta a la violencia de violencias -la violencia divina- y que ésta se utilice no a título de violencia última o fulminante, sino como violencia “exterminadora”, es decir, aquella que aniquila arrasa o pone fin a un aspecto particular de la realidad, en nombre de esta irreductibilidad que se presenta de la violencia mítica frente a la divina. Al respecto él mismo apunta:

En este sentido se justifica también la consideración de esta violencia como exterminadora, aunque lo sea sólo de forma relativa, es decir, dirigida a bienes, derecho, vida y lo que se asocia con ellos; jamás absoluta respecto al alma de los

²⁶ *Ibid.* p. 42.

²⁷ *Ibidem.*

seres vivientes. Tal extensión de la violencia pura o divina sin duda provocará, particularmente en nuestros días, los más encarnizados ataques.²⁸

Es este tipo de violencia que Benjamín identifica, por otra parte, con la violencia revolucionaria, es decir, aquella que es capaz de romper la alternancia entre violencia fundadora y violencia conservadora.²⁹ Así, considero, es a este tipo de violencia a la que apelan los musulmanes radicales. O sea, una violencia “purificadora” que no aniquile por completo la existencia, sino que fulmine particularmente unos aspectos que, desde su perspectiva, son especialmente ominosos.

Por otro lado, hemos de decir, el universo musulmán es tan variado como complejo. En efecto, no podemos afirmar que el radicalismo islámico sea un hecho generalizado, ni que se encuentre presente en todas las corrientes ni tradiciones del Islam. Sólo por mencionar algunos datos estadísticos, de acuerdo con el Dr. Mordejai Keidar, en el mundo existen 1,500 millones de musulmanes, de los cuales se calcula que del 5 al 10% tienen alguna tendencia fundamentalista o radical.³⁰ Esto nos da como cifra aproximada un total de 75 a 150 millones de musulmanes con ideas de este tipo lo cual, por decir lo menos, no resulta en una cifra menor.

No obstante lo anterior, tal multiplicidad y vastedad, sí existen algunos personajes, corrientes y grupos bastante representativos del radicalismo islámico. Se han hecho desafortunadamente famosos debido a su declarada participación en hechos violentos y sanguinarios, reproducidos en medios de comunicación e internet. En lo que concierne a esta investigación, nos centraremos principalmente en cinco de estos líderes que se encuentran al frente de significativos movimientos fundamentalistas y que, por otra parte, podemos relacionarlos a través de una línea de influencia que se remonta a principios del siglo pasado. Hagamos una breve síntesis de cada uno de ellos:

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Cf. Ibid.* p. 41-42.

³⁰ *Ibid.* Hatzad Hasheni,

1) Sayyid Quṭb Ibrāhīm Ḥusayn al-Shādhilī (en árabe, سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي, -1906-1966) fue un influyente escritor y crítico literario egipcio. Fue un miembro insigne del movimiento Hermanos Musulmanes a partir de 1951. Sus principales ideas giran en torno a que el musulmán debe apegarse únicamente a la tradición islámica, prescindiendo de la mediación de imanes, jeques o ulemas. Una de sus ideas más influyentes tiene que ver con la figura del legislador que, según él, sólo puede pertenecer a Allah, es decir, las leyes humanas no tienen validez pues la única ley realmente válida -y por tanto la que hay que seguir- es la de Dios. En este sentido, era un claro oponente de los gobiernos democráticos. El texto que aquí tomaremos como referencia de sus ideas se titula *Signos en el camino* de 1964 de la traducción del historiador español Juan Avilés Farré.³¹

2) Muhammad Abd-al-Salam Faraj (en árabe, محمد عبد السلام فرج) (1954-1982) fue un afamado teórico y activista del Islam radical. Seguidor de las ideas de Qutb. Formó un significativo grupo llamado ‘Tanzim al-Jihad’ (Organización Base de la Yihad). Sus ideas giraban en torno a la afirmación de que la yihad sólo podía llevarse a cabo mediante el combate armado como uno de los cinco pilares irrenunciables para todo musulmán. Se declaró enemigo de los gobiernos árabes que colaboraban con los colonialistas occidentales y antisemita. El texto que aquí tomaremos como referencia de sus ideas se titula *El deber olvidado* de 1981 de la traducción del historiador español Juan Avilés Farré.³²

3) Abdullah Yusuf Azzam (en árabe, عبد الله يوسف عزام) (1941-1989) fue un influyente erudito y teólogo islámico palestino. Es considerado el pionero en la interpretación de que la yihad debería ser un esfuerzo a nivel mundial. Fundador de Al-Qaeda (‘La Base’) puso un énfasis especial en los aspectos políticos del Islam. Profesor y mentor de Osama Bin Laden. Refrendo la idea de que la yihad sólo podía llevarse a cabo mediante el combate armado. Pugnaba por la recuperación de los territorios ‘ocupados’ por los gobiernos infieles: Asia Central, Bosnia y Herzegovina,

³¹ Avilés, Juan. *Historia del terrorismo yihadista: de Al Qaeda al Daesh*. Edit. Síntesis. Madrid, 2017. p. 217.

³² *Ibid.* p. 218.

Filipinas, Cachemira, Somalia, Eritrea y España. Se le atribuye la famosa frase: “Una hora en el camino de la yihad, vale más que 70 años de oración en casa”. Afirmaba que la yihad era una obligación personal de todo musulmán, independientemente de donde residiera. Era declaradamente antisemita. El texto que aquí tomaremos como referencia de sus ideas se titula *Únete a la caravana* de 1987 de la traducción del historiador español Juan Avilés Farre.³³

4) Usāma bin Muhammad bin `Awad bin Lādin (en árabe **أسامة بن محمد بن عوض بن لادن**) (1957-2011) fue un afamado activista y operador de Al-Qaeda. Seguidor de las ideas de Azzam. Sostenía la necesidad de reimplantar la ley Shaarya a través del combate y la violencia. Férreo opositor a la presencia en Oriente Medio de E.U y otras potencias occidentales. Se le atribuye la justificación de la muerte de inocentes para imponer la ley islámica y atacar a sus opositores. El texto que tomaremos como referencia de sus ideas se titula *Declaración de guerra en contra de la ocupación americana en la tierra de los dos lugares sagrados* de 1996 de la traducción del historiador español Juan Avilés Farré.³⁴

5) Mustafa bin Abd al-Qadir Sitt Maryam Nasar (en árabe, مصطفى بن عبد القادر ست مريم نصار) (también conocido como Abu Musab al Suri) (1958) es un yihadista nacido en Siria que residió durante algunos años en España. Vinculado en un principio a los Hermanos Musulmanes y a Al-Qaeda, fue sin embargo un líder más independiente cuyas relaciones se extendían por varios países de África y Medio Oriente. A él se le atribuye la interpretación de la yihad como un mandato divino que todo musulmán debía seguir en cualquier parte del mundo. Asimismo, sostenía que la estrategia de la yihad debía basarse en las acciones individuales así como en la de pequeños grupos autónomos (conocida como la ‘resistencia sin líderes’) cuyo fin era desmoralizar al enemigo y preparar el camino para los enfrentamientos abiertos. El texto que aquí tomaremos como referencia de sus ideas se titula *Las experiencias*

³³ *Ibid.* p. 219.

³⁴ *Ibid.* p. 221.

jihadi: jihad terrorista individual y las unidades de resistencia islámica global de 2011 de la traducción del historiador español Juan Avilés Farré.³⁵

6) Dáesh o ISIS (Estado Islámico) (en árabe, الدولة الإسلامية) es un grupo paramilitar insurgente surgido en 2003 como una reacción a la ‘invasión’ de Irak por parte de E. U. Ligados en un principio a Al-Qaeda, se desligaron de éste en 2014 al proclamar su líder, Abu Bakr al-Baghdadi (1971-2019), el nuevo Califato del que el se declaró sucesor (Califa). Uno de sus principales objetivos políticos es la construcción del califato mundial. Se ven a sí mismos como los defensores y restauradores de la verdadera esencia islámica que, según ellos, se halla corrompida por la idolatría, la superstición, la herejía, etc. El texto que aquí tomaremos como referencia para sus ideas se titula *Por qué los odiamos y por qué los combatimos* de 2016 de la traducción del historiador español Juan Avilés Farré.³⁶

Como ya la mencioné en el apartado anterior, respecto a la obra de Benjamin, tomaremos principalmente su trabajo titulado *Para una crítica de la violencia* de 1921. Asimismo, acudiremos a algunos estudios especializados de lo que comúnmente suele denominarse “teoría crítica” o “escuela de Frankfurt”, que es donde de manera común suele colocarse a este autor hablando en términos de una corriente filosófica o escuela de pensamiento filosófico.³⁷ No obstante, los principales autores, críticos y especialistas en la obra de este autor los presentamos a continuación tomando en cuenta su relevancia y pertinencia para esta investigación en particular.

Respecto al estado que guardan las investigaciones sobre la obra del autor principal de esta investigación, dado que son cuantiosos los autores que la han analizado y reflexionado, en esta investigación únicamente tomaremos como referencia principal a cinco de ellos, puesto que su enfoque y rigor nos parecen pertinentes a nuestro propósito.

³⁵ *Ibid.* p. 227.

³⁶ *Ibid.* p. 232.

³⁷ V. Jay, Martín. *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Trad. Juan Carlos Curutchet. Ed. Taurus. Madrid, 1989.

El primero de ellos es el filósofo español Manuel-Reyes Mate Rupérez con su obra titulada *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<Sobre el concepto de historia>>*.³⁸ En ella Mate elabora una minuciosa reflexión sobre las ideas principales de Benjamin en cuanto a la historia, la política y la religión. Algunos trabajos que destacaremos principalmente de esta obra son: 1) La historia, escritura de los vencedores o por qué todo documento de cultura lo es también de barbarie, 2) Complicidad entre progreso y fascismo o por qué los oprimidos viven en un permanente estado de excepción, 3) Contra el progreso dogmático o por qué la concepción evolucionista de la historia lleva al desastre, 4) La nueva historia como actualización del pasado fracasado o por qué la revolución consiste en tirar el freno de emergencia, 5) El objetivo de la memoria es cambiar el presente o por qué realidad no es lo mismo que facticidad, 6) La política es secularización de la religión o por qué la política no puede perder las huellas del mesianismo, 7) La plenitud humana como respuesta al ahora del pasado o por qué cada segundo es la puerta por donde se cuelga el Mesías.

Las ideas centrales de Mate en cuanto a este tema giran en torno a la importancia que tiene en la obra de Benjamin aspectos tales como la memoria histórica, el pasado cargado de significación para el presente, el *ahora* como el instante de la posibilidad revolucionaria, el conocimiento de que el pasado es inseparable de la voluntad de cambiar el presente, la lógica de la opresión y del <<estado de excepción>> como necesaria para comprender la historia y el dominio de los discursos históricos cuya característica principal es la *empatía* hacia los vencedores.³⁹

Otro intérprete que tomaremos como referencia para acercarnos a la obra de Benjamin es el filósofo, matemático y dramaturgo español Juan Mayorga. Él, en su obra titulada *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*⁴⁰ ha elaborado una serie de interesantes reflexiones

³⁸ Mate, Reyes. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<Sobre el concepto de la historia>>*. Ed. Trotta. Madrid, 2009.

³⁹ V. *Ibid.* pp. 107-302.

⁴⁰ Mayorga, Juan. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2003.

en cuanto al papel de la violencia en la historia, en la política, en el derecho y en la religión. De ella destacaremos principalmente las secciones tituladas: *Experiencia de la historia: ni concepto de historia ni historicismo*, *Teologías políticas de la modernidad: el estado de excepción como milagro*, *La ciudad detenida: imagen de un mundo sin progreso*, *El topo en la historia: la esperanza de un mundo sin progreso*. El valor de esta obra para la presente investigación radica en las relaciones que Mayorga establece en el pensamiento de Benjamin para comprender situaciones políticas de actualidad, tales como la concepción de la historia, la lógica de la opresión y la experiencia de la realidad.⁴¹

Asimismo, consideraremos las interesantes reflexiones que ha llevado a cabo el filósofo español Antonio Gómez Ramos en su artículo *Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia*⁴², en el cual aborda una posible similitud en la concepción del problema de la violencia entre Benjamin y Arendt así como en la noción de acción política y la importancia de ésta para comprender de una manera crítica y reflexiva el universo político.

Por otro lado, son sumamente conocidos los estudios que sobre la obra de Benjamin, y en particular sobre el texto de *Para una crítica de la violencia* ha llevado a cabo el filósofo francés Jaques Derrida (1930-2004), titulados *Fuerza de la ley. El fundamento místico de la autoridad*⁴³ en los cuales analiza detenidamente cada una de las posiciones de Benjamin respecto al papel de la violencia en la historia así como su relación con el ámbito de lo divino. Se destaca también el análisis que hace de las consecuencias de las tesis benjaminianas respecto a la interpretación que pueda realizarse respecto al holocausto acaecido durante la segunda guerra mundial.

⁴¹ Cf. *Ibid.* pp. 63-109.

⁴² Gómez Ramos, A. "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia". En *Cuaderno gris*. (Nº10) (2012): pp. 187-206.

⁴³ Derrida, Jaques. *Fuerza de la ley. El fundamento místico de la autoridad*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Edit. Tecnos. Madrid, 1997.

Finalmente, consideraremos también como especialista de referencia el libro *Walter Benjamin. Aviso de incendio*⁴⁴ del filósofo brasileño Michäel Löwy, en el cual analiza los conceptos empleados por Benjamin principalmente en la obra *Tesis sobre la historia* y, además, sus interesantes y peculiares consecuencias para la vida política del mundo y de América Latina.

En cuanto al tema musulmán tomaremos como base el trabajo realizado por el historiador y crítico español Juan Avilés Farré, especialista en temas islámicos y de violencia política y particularmente su obra titulada *Historia del terrorismo yihadista: de Al Qaeda al Daesh*.⁴⁵ En esta obra Avilés lleva a cabo una recapitulación histórica y crítica de la violencia ligada al extremismo islámico proponiendo distintas interpretaciones del mismo, tales como la pobreza y la opresión que han estado presentes por mucho tiempo en Medio Oriente, el imperialismo occidental, la tradición musulmana y el choque de civilizaciones así como los discursos de odio y el ambiente social.⁴⁶

El otro autor que tomaremos como referencia para esta investigación es el Dr. Mordejai Keidar, profesor en la Universidad Bar-Ilan de Tel Aviv. Es especialista en cultura árabe e islámica. Sus opiniones han sido motivo de apasionadas discusiones sobre el problema del terrorismo yihadista y la relación de Israel con el mundo árabe e islámico. Es reconocida su propuesta de solución al problema Palestino-Israelí conocida como el “Programa de múltiples Emiratos Palestinos” o la solución de “Los Ocho Estados”, basados en lo que él afirma ser la verdadera cultura de Oriente.⁴⁷

Así, el fenómeno de la violencia fundamentalista islámica constituye un problema multifacético y exige comprender las causas históricas, sociales y políticas que le

⁴⁴ Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2002.

⁴⁵ Avilés, Juan. *Historia del terrorismo yihadista: de Al Qaeda al Daesh*. Edit. Síntesis. Madrid, 2017. p. 27.

⁴⁶ Cf. *Ibid.* pp. 22-28.

⁴⁷ Cf. Hatzad Hasheni. “Raíces del Radicalismo Islámico - Clase 10 - El programa de múltiples Emiratos Palestinos”. Video de Youtube, 40:56. Publicado el 2 de septiembre de 2018. https://www.youtube.com/watch?v=w_obSh6KJJs

dan origen. No obstante, desde la perspectiva filosófica, este problema se vuelve particularmente más interesante: no es en los hechos o acciones violentas particulares ejecutadas por los terroristas donde encontraremos los verdaderos fundamentos de sus acciones sino, más bien, en la justificación discursivo-filosófica que pone en evidencia las ideas, conceptos e interpretaciones en las cuales se apoya el ejecutor de esta nociva violencia. Así, para tratar de comprender este fenómeno y las ideas en que se sustenta intentaremos en esta investigación aplicar dos categorías acuñadas por el filósofo alemán Walter Benjamin (1892-1940), a saber: la de la violencia mítica y la violencia divina. Esto es, intentaremos dar respuesta a preguntas tales como: ¿Pueden aplicarse las categorías benjaminianas de violencia mítica y violencia divina para tratar de comprender la violencia/terror del *yihadismo*? ¿Qué caracteriza a los discursos yihadistas que justifican la violencia y aniquilamiento de personas que no pueden defenderse? ¿Es posible concebir una manera en que estas ideas puedan expresarse de una manera no violenta? ¿Son posibles los cambios sociales radicales sin el empleo de la violencia como medio? Etcétera.

La hipótesis principal de este trabajo es, pues, que es posible comprender el fenómeno del terrorismo yihadista a través de las categorías benjaminianas de violencia mítica y violencia divina, es decir, a través de ellas podemos entender y explicar por qué un fenómeno de corte político-religioso como lo es el yihadismo emplea la violencia como medio para alcanzar sus fines.

La metodología por emplear en esta investigación será de corte documental. Iniciará examinando la documentación y los estudios histórico-políticos del surgimiento y desarrollo del yihadismo a un nivel discursivo hasta nuestros días. Posteriormente, acudiremos a los textos filosóficos de Walter Benjamin (1892-1940) y sus intérpretes para intentar buscar una explicación a este fenómeno desde una perspectiva filosófica, política e histórica. Finalmente, analizaremos una propuesta teórica distinta que nos permita poner en perspectiva los elementos principales del problema y si es que éste puede plantearse desde un ámbito general en tanto problema antropológico, filosófico e histórico.

Capítulo 1

El terrorismo yihadista o la violencia legitimada⁴⁸

Uno de los fenómenos más impactantes e interesantes de la actualidad política, social, jurídica y religiosa lo constituye sin duda lo que comúnmente se ha denominado *terrorismo yihadista*. Este fenómeno, de enormes consecuencias políticas y sociales, es quizá uno de los más incomprendidos entre todos aquellos que entretejen la trama de los tiempos vertiginosos que transcurren. No es casual, así, que las interpretaciones que se hacen de él difieran algunas en grado y otras en esencia pues, sin duda, hasta este momento, no existe una doctrina o marco teórico aceptado por la mayoría de sus especialistas que nos permita formular juicios categóricos sobre sus causas, sus alcances y sus consecuencias. En este capítulo intentaremos tan sólo dar una semblanza de este problema, sus perspectivas y sus interpretaciones a la luz del propósito general de este trabajo.

1.1

¿Qué es el terrorismo?

Dentro de las múltiples interpretaciones que existen y de los especialistas que las han formulado, no existe en la actualidad una única definición del término *terrorismo*. Más aún -podemos advertir- la definición de este concepto puede ser tan variada como numerosas las perspectivas desde las cuales se juzgue un hecho así llamado *terrorista* pues, por lo general, éste es así denominado por aquellos que sufren sus consecuencias violentas o por aquellos que pueden ser blancos potenciales de este tipo de “actos”. Así, esta amenaza, aunque combatida globalmente, no se hace en el umbral de las mismas definiciones y, podríamos afirmar, ni siquiera con las mismas intenciones. No obstante, ello tampoco ha sido obstáculo para que organismos internacionales suscriban una definición a la cual se adhieren un buen

⁴⁸ Advertencia al lector: el análisis que a continuación se presenta no pretende ser un análisis exhaustivo del fenómeno *yihadista* desde el punto de vista histórico. Dada la complejidad y variedad histórico-política de éste, el análisis que aquí se presenta está centrado en rescatar de manera principal los argumentos de los teóricos o propagandistas yihadistas más reconocidos, los cuales obran en documentos y textos que se citarán en su momento oportuno.

número de naciones las cuales, como se puede inferir, comparten entre sí un conjunto de intereses y de intenciones políticas, sociales y de seguridad. Tal es el caso de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), quienes en 1995 establecieron una definición en la cual estuvieron de acuerdo los integrantes de su asamblea. Dicha definición reza así:

[Los atentados terroristas son] actos criminales con fines políticos concebidos o planeados para provocar un estado de terror en la población en general, en un grupo de personas o en personas determinadas. [Asimismo son] injustificables en todas las circunstancias, cualesquiera que sean las consideraciones políticas, filosóficas, ideológicas, raciales, étnicas, religiosas o de cualquier otra índole que se hagan valer para justificarlos.⁴⁹

De este modo, como observamos, ha habido intentos de ir definiendo y delimitando este tipo de hechos aunque ciertamente muchos detalles y consideraciones quedan fuera de estas definiciones, a mi parecer, demasiado generales y con variadas posibilidades de interpretación. En efecto, como bien apunta el historiador Juan Avilés Farré, especialista en estos temas, dicha definición pasa por alto un elemento esencial de la actividad terrorista moderna y este es el carácter *clandestino* de dichas organizaciones.⁵⁰

La clandestinidad juega un papel sumamente relevante respecto a esta cuestión, pues precisamente el término *terrorismo*, considero, hace referencia a una estrategia de conflicto violento que no encuadra dentro de los límites convencionales de los enfrentamientos bélicos, tales como los que suceden, por ejemplo, entre las fuerzas armadas regulares de dos o más naciones. Así, Avilés Farré, tomando en consideración estos puntos importantísimos, propone él mismo una definición que sí toma en cuenta este importante aspecto del problema. Veamos:

⁴⁹ Citado por Avilés, Juan. Historia del terrorismo yihadista: de Al Qaeda al Dáesh. Edit. Síntesis. Madrid, 2017. p. 16.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*.

Por tanto, una posible definición de *terrorismo* sería la de una sucesión de acciones violentas, de carácter premeditado y preparadas en la clandestinidad, ejercidas contra personas no combatientes, ya se trate de civiles o de miembros de las fuerzas armadas que no estén participando en un conflicto abierto, y cuyo propósito sea crear un clima de temor favorable a los objetivos políticos de quienes los perpetran. A lo cual hay que añadir que, puesto que se trata de generar terror en un ámbito mucho mayor que el de sus víctimas directas, requiere que su mensaje sea amplificado a través de los medios de comunicación de masas y, en nuestros días, las redes sociales de Internet.⁵¹

De esta forma Avilés nos recuerda la importancia del aspecto clandestino u oculto que tienen estas acciones respecto a su preparación y ejecución, así como el rol tan relevante que juegan los medios de comunicación para que este fenómeno cumpla su propósito de “crear un clima de temor favorable a los objetivos políticos de quienes los perpetran”.

Finalmente, y dado el limitado espacio del que disponemos aquí, dejaremos apuntadas dos cuestiones que retomaremos más adelante, éstas son las relativas al tratamiento que debe dársele al terrorista si, como ya dijimos, no encuadra dentro del marco convencional de un combatiente en un conflicto bélico regular y, además, la posibilidad – que ya se efectuó- de que el terrorismo o, mejor dicho, las organizaciones terroristas acudan a ambos tipos de estrategia violenta, esto es, que a la par de ataques desde la clandestinidad se embarquen en un conflicto bélico abierto con fuerzas armadas o ejércitos regulares.

1.2

El terrorismo *yihadista*

El terrorismo *yihadista* o también llamado “salafismo *yihadista*”⁵² (del árabe *salaf*, antepasado o predecesor) es un fenómeno político, social y religioso que tuvo sus

⁵¹ *Ibid.* pp. 16 -17.

⁵² Cf. Borrego, J. “La evolución del terrorismo salafista *yihadista* internacional. Doble vertiente: propaganda y ámbito de actuación. Estudio de caso: España”. Siglo: actas del V Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo. Universidad Complutense de Madrid. (2016): pp. 557-573.

comienzos a principios del siglo XX principalmente en Egipto y demás países sometidos a la autoridad colonial de Occidente en Oriente Próximo y Medio, particularmente por las potencias como lo fueron Gran Bretaña, Francia, Italia y España.⁵³ Las causas del surgimiento de este fenómeno son variadas, y la preminencia o no de algunas de ellas dependen en buena medida de la interpretación que se haga de las mismas.

Comúnmente el término *yihad* se traduce o entiende como sinónimo de “guerra santa”. No obstante, y de acuerdo con Yaratul-lah Monturiol, este término en su raíz etimológica y en su sentido fundamental significa “esfuerzo para lograr el salâm”.⁵⁴ Salâm a su vez quiere decir “[...] una paz absoluta, infinita, horizonte último de la aspiración de cualquier musulmana o musulmán. Todo acto y esfuerzo de este mundo, tiene como objetivo máximo lograr esa Paz.”⁵⁵ Así, como podemos advertir, la traducción común enfatiza un aspecto del término, el de “esfuerzo”, “lucha”, “pugna” u otras nociones similares. Sin embargo, debemos tener en cuenta que el término por sí mismo no nos remite a una lucha, esfuerzo o “guerra” de naturaleza física, sino más bien todo lo contrario: en efecto, como bien apunta Monturiol, la “yihad espiritual” o “yihad mayor” es aquel esfuerzo que lleva a cabo el musulmán hacia consigo mismo (hacia su interior) para poder vencer los obstáculos que le impiden lograr la paz prometida por el islam.⁵⁶ Será, pues, en interpretaciones particulares y sólo bajo ciertas perspectivas que la yihad se entenderá como un conflicto de naturaleza física, como ya lo apuntaremos en su momento.

Dado que nuestro propósito aquí no es ofrecer una perspectiva en particular sino valorarlas todas ellas en su conjunto, nos limitaremos a señalar las causas mejor reconocidas del yihadismo y, posteriormente, abundaremos en algunas de ellas cuando lo requiera el propósito general de este trabajo.

⁵³ V. Hatzad Hasheni. “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 5 - El desafío de la modernidad y la respuesta del Shayd”. Video de Youtube, 57:41. Publicado el 1 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=TAgtokzdmyl&t=1586s>

⁵⁴ Monturiol, Yaratul-lah. Términos clave del Islam. Ed. Junta Islámica. Córdoba, 2006. p. 117.

⁵⁵ *Ibid.* p. 97.

⁵⁶ *Ibid.* p. 117.

Como señala nuestro principal especialista de referencia, existen cuatro causas reconocidas de la aparición del terrorismo yihadista, estas son: 1) pobreza y opresión, 2) el imperialismo occidental, 3) la tradición musulmana y el choque de civilizaciones y 4) discurso del odio y ambiente social.⁵⁷ Daremos brevemente una sinopsis de cada una de ellas a continuación:

1) Pobreza y opresión: quienes se inclinan a favor de esta interpretación, sostienen que el yihadismo esta causalmente vinculado a las condiciones económicas y políticas de quienes, en su momento, deciden unirse a las organizaciones extremistas. Tal es el caso de algunos países como Siria, Irak, Egipto, Nigeria, Pakistán, Afganistán y Mali que, de acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, registran un Índice de Desarrollo Humano medio y bajo.⁵⁸ La objeción general a esta postura radica en que, como veremos, el propósito principal del yihadismo no es promover una revolución social o económica, sino imponer lo que ellos consideran una interpretación correcta y tradicional del islam.

2) Imperialismo Occidental: esta es una de las interpretaciones más populares sobre todo en los sectores políticos de izquierda. En efecto, figuras relevantes del pensamiento filosófico se han mostrado afines con ella y lo han expresado de una forma más o menos directa, tal es el caso del filósofo francés Jean Baudrillard y también del autor de *Tratado de ateología* Michel Onfray.⁵⁹ Esta línea de interpretación, por otro lado, no es tan original como aparenta, pues la denuncia de las consecuencias del colonialismo europeo, tal como estos autores las conciben, puede incluso remontarse a los años sesenta en el afamado prólogo del también escritor francés Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon.⁶⁰ Ahí, Sartre lleva a cabo una denuncia y una condena de los abusos cometidos por los colonialistas europeos principalmente en África aunque, como vemos, sus consideraciones son sumamente similares a las elaboradas por los autores

⁵⁷ V. *Historia del terrorismo yihadista*. pp. 23-29.

⁵⁸ Citado por Avilés. *Ibid.* p. 23.

⁵⁹ Cf. Baudrillard, J. *Power Infierno*. Trad. Isidro Herrera. Ed. Arena. Madrid, 2003. y Onfray, Michel. *Tratado de ateología*. Trad. Luz Freiré. Ed. Anagrama. Barcelona, 2006.

⁶⁰ Cf. Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos y Eliane Cazenave. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 2018.

antedichos. Así, pues, lo central de esta postura es que atribuye al imperialismo de las potencias europeas y de los Estados Unidos de América una reacción por parte del mundo islámico ante lo que ellos consideran una infiltración de costumbres liberales contrarias a los preceptos coránicos. Además, respecto de este punto, cobra especial relevancia el tema de la mujer y de cómo es que ésta, influenciada por los medios de comunicación y la educación occidental, adopta actitudes y costumbres contrarias al tradicionalismo islámico. En resumen, los partidarios de esta “crítica” afirman que el terrorismo islámico o yihadista no es sino una consecuencia lógica, un *boomerang* de todos los actos de opresión y abuso que llevaron a cabo las potencias durante buena parte del siglo XX.

A pesar de lo clara o seductoramente simple que pudiera parecer esta interpretación, existen algunos puntos que no deben dejar de tomarse en cuenta a fin de no caer en el reduccionismo de un fenómeno tan complejo y variado como este que nos ocupa. La objeción, pues, como bien señala Avilés Farré,⁶¹ consiste en señalar que el radicalismo islámico no trata solamente de constituirse como una fuerza de reacción o resistencia frente al dominio político-económico de Occidente sino que, por encima de todo ello, lo que persigue es una reivindicación de los valores más profundos y tradicionales del islam, de acuerdo con la concepción de quienes se adhieren a estas prácticas extremistas. De esta manera, si bien el imperialismo de las potencias occidentales ha sido un catalizador para que la visión *salafista* del islam se constituya y se haga un esfuerzo en difundirla, no debe dejarse de lado que esta misma visión ha estado presente a lo largo de muchos siglos dentro de esta religión. Así, algunos especialistas señalan una presencia importante de estas ideas ya en el siglo VIII y XIII.⁶²

En mi opinión, esta es una postura que debe tomarse con cierta cautela, pues a nivel discursivo podría llevarnos a una justificación de la violencia bajo el pretexto

⁶¹ V. *Opus. Cit.*, p. 27.

⁶² *Ibid.* p. 31 y García, A. “Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)”. *Cífo y Crimen.* (Nº6) (2009): pp. 243-277.

de un devenir histórico o de una dialéctica social y cultural. Ello, precisamente, nos conduce a explorar la tercera causa.

3) Tradición musulmana y choque de civilizaciones: esta interpretación viene muy emparentada con el famoso artículo del politólogo estadounidense Samuel Huntington (1927-2008) *¿Choque de civilizaciones?* De 1993. De acuerdo con la visión de Huntington, después de la guerra fría los diversos Estados del mundo dejaron de estar relacionados entre sí de acuerdo con una dinámica ideológica que los situaba en uno u otro bando rival, es decir, de uno u otro lado de las potencias económicas, políticas e ideológicas que imponían su dominio en aquel momento. Así, una vez terminado este antagonismo ideológico y cultural, comenzaría lo que él entendía como una “lógica civilizatoria”, es decir, las diversas naciones del planeta se agruparían o desagruparían de acuerdo con la “civilización” que más predominara en ellas, alejándose de este modo de las otras de una manera hostil o francamente distante. En este texto, pues, se reconocen nueve civilizaciones que no está demás mencionar aquí: subsahariana, latinoamericana, sínica (en China y Corea principalmente), hindú, budista, nipona, europeo-occidental, cristiana ortodoxa e islámica.⁶³ Más allá de la corrección o los matices que pudieran hacerse a la clasificación de Huntington, lo que nos interesa destacar aquí es precisamente esa relación de carácter hostil o distante que tienen entre sí las diversas civilizaciones lo cual, por ende, nos permitiría inferir que el fenómeno yihadista bien puede entenderse en el marco de este “choque” civilizatorio en el cual se hacen patentes las diferencias de forma y fondo existentes podríamos decir, en este caso, entre la civilización islámica y la europeo-occidental. Sin ahondar más en este punto -pues el espacio no permite ocuparse de todos los problemas que plantea esta hipótesis de Huntington- únicamente señalaremos un punto referente a esta supuesta hostilidad del islam frente a otras civilizaciones. Esto es: ¿no es cierto que también la civilización cristiano-occidental ha detentado a lo largo del tiempo una hostilidad declarada a otras civilizaciones? ¿No es cierto que esta civilización en particular a llevado a cambio también “cruzadas” contra sus

⁶³ Cf. Huntington, S. “¿Choque de civilizaciones?” Teorema. Vol. XX/1-2. (2001):125-148.

diferentes? ¿Y qué decir de la milenaria rivalidad entre imperios que en el Asia han cambiado vertiginosamente el mapa geopolítico donde la constante ha sido la subyugación y la absorción de los estados más débiles? Para decirlo pronto: clara es la falacia de énfasis que se formula en contra del islam cuando se le quiere atribuir exclusivamente un carácter violento y hostil frente a otras civilizaciones, pues la historia nos muestra que esto no ha sido nunca exclusivo de una civilización, de una cultura o ni siquiera de un pueblo.

En conclusión, podemos afirmar que dentro del marco teórico provisto por Huntington en *¿Choque de civilizaciones?* se nos hace posible pensar el fenómeno yihadista desde una perspectiva más amplia, acaso histórico-bélico-religiosa. En virtud de esto, también es posible echar por tierra la falacia islamófoba que estigmatiza y acaba por hacer aún más incomprendible este fenómeno desde una perspectiva con prejuicios, con racismo y con odio.

Pasemos a la cuarta y última causa mayormente reconocida de este tema que nos ocupa.

4) Discurso del odio y ambiente social: esta causa o, diríamos mejor, perspectiva, es la que personalmente considero más plausible a la hora de analizar este complejo fenómeno. Más que una explicación causal como tal, esta interpretación pone el énfasis en las características propias del discurso yihadista e intenta ponerlas en su contexto local, nacional e internacional. Así, pues, no intenta excluir las demás interpretaciones sino que intenta integrarlas en una perspectiva heurística que tome en consideración tanto lo que podríamos llamar elementos internos del islam radical como los externos. Tenemos, por ejemplo, que tomar en cuenta la situación económica de los países donde han surgido los principales movimientos extremistas, la reacción específica que han tenido éstos a la presencia de las potencias occidentales en su territorio así como a la tradición islámica particular que se ha sentido agraviada por tales situaciones y que, por esto, configura un discurso de aversión y odio a los agentes y elementos no islámicos e incluso también islámicos pero que consideran han traicionado el espíritu de la religión y, por lo tanto, a su Dios y a su profeta.

En el subtítulo que viene a continuación analizaremos más de cerca, pues, esta perspectiva: examinaremos las características del discurso yihadista a fin de descubrir el trasfondo social, económico, político y religioso del mismo a través de las figuras y los pensadores más emblemáticos de este movimiento. Ello, como ya lo mencionamos anteriormente, partiendo principalmente del siglo XX que es cuando este fenómeno comienza a tomar las características y las consecuencias que podemos reconocer hasta el día de hoy.

1.3

El discurso yihadista y sus principales exponentes

Como afirma el historiador británico Charles Townshend (1945) el terrorismo es un fenómeno complejo que no es exclusivo de la religión.⁶⁴ Más aún, ni siquiera podría afirmarse que constituye un hecho exclusivo del siglo XX sino que en el XIX ya existía bajo ciertas condiciones y características.⁶⁵ Esto es: desde la perspectiva de Townshend el terrorismo en tanto fenómeno ha tenido una presencia histórica definida, aunque no continua del todo. Por esto, en su obra propone una distinción histórico-conceptual a la que denomina “edades” del terrorismo, de acuerdo con las cuales es posible delimitar en el tiempo y en el espacio cómo es que surgió por primera vez este hecho y cuáles fueron sus causas. Así, según él, la primera edad se corresponde con el surgimiento y propagación de los movimientos anarquistas, socialistas y demás movimientos de corte obrero-popular en la segunda mitad del siglo XIX principalmente en Europa que, diríamos nosotros, nacieron bajo el auspicio de las ideas materialistas de la historia.⁶⁶ La segunda edad estaría comprendida en la última mitad del siglo XX y una de sus principales características sería la lógica de la “guerra de guerrillas” y un componente nacionalista.⁶⁷ De este modo, vemos que la estrategia terrorista de conflicto no es para nada nueva. No obstante, y yendo al tema principal de este apartado, lo que sí podemos advertir es

⁶⁴ Cf. Townshend, Ch. Terrorismo: una breve introducción. Trad. Jorge Braga Riera. Ed. Alianza. Madrid, 2008. pp. 92-190.

⁶⁵ Cf. *Ibid.* pp. 94-108.

⁶⁶ Cf. *Ibidem.*

⁶⁷ Cf. *Ibidem.*

que el terrorismo yihadista es especial en cuanto no se circunscribe a un modo único de entender la estrategia en el uso de la violencia, y que es esto precisamente lo que lo hace tan difícil de contener y delimitar en términos de seguridad nacional para los diferentes países alrededor del orbe.

Ahora sí pasemos a examinar directamente a los principales ideólogos del extremismo islámico a fin de señalar y advertir sus convicciones más importantes en términos tanto teóricos como prácticos:

a) Sayyid Qutb (1906-1966)

Ibrāhīm Ḥusayn Shādhilī Sayyid Quṭb o sencillamente Sayyid Qutb, fue un funcionario y profesor egipcio considerado uno de los principales precursores del resurgimiento del concepto de la *yihad* en el siglo XX. Educado en una universidad norteamericana a través de una beca que recibió, Qutb tuvo contacto directo con una de las culturas contra las que posteriormente dirigiría sus ataques intelectuales, religiosos y morales.

Vinculado a partir de los años cincuenta a la organización islamista de corte radical Hermanos Musulmanes, surgida también en Egipto,⁶⁸ este pensador y escritor dirigió su talento y energía en configurar los fundamentos teóricos que le permitieran expresar su profunda convicción tradicional del islam. Así, de su pluma surgen dos obras que serán las más reconocidas, leídas y celebradas entre sus compañeros de lucha: *Justicia social en el islam* de 1949 y *Signos en el camino* de 1964.⁶⁹ De estas dos, la última de ellas será la que ejercerá una mayor influencia y que será asimismo constantemente referida por aquellos afines a sus ideas tradicionalistas. Ahí, precisamente, es donde Qutb introduce uno de los conceptos que serán centrales no sólo en su pensamiento sino en el de aquellos que, apoyándose en el de él, intentarán también dar su propia interpretación de un tópico recurrente en el discurso extremista islámico. Este concepto es el de *jahiliyyah*.⁷⁰ Pero antes de

⁶⁸ V. *Historia del terrorismo yihadista*. p. 33.

⁶⁹ *Ibidem* y Qutb, Sayyid. *Justicia social en el islam*. Ed. Almuzara. Córdoba, 2007.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*.

exponer lo que este concepto significa para Qutb, intentemos dar una idea de su significado para el islam no radical (distinto al que propone este autor).

De acuerdo con Yaratul-lah Monturiol en su texto *Términos clave del islam*⁷¹ la *jahiliyyah* o *ÿâhilîya* a la cual comúnmente se le suele traducir como el “tiempo de la ignorancia” preislámica o la época anterior a la revelación de Mahoma,⁷² no hace referencia precisamente a ese estado de “ignorancia” tan señalado por los radicales. Más bien, atendiendo a sus raíces etimológicas, la *ÿâhilîya* refiere a “el desbocado que se deja llevar rápido por la ira (del verbo árabe “enfadarse con facilidad”) desconociendo la auténtica naturaleza armónica de las cosas.”⁷³ Así pues, el *ÿahil* está más cerca del impaciente, del iracundo o del inmaduro que del idólatra (*mushrik*).⁷⁴ Esta interpretación o explicación etimológica quizá no tenga la fuerza para echar por tierra la motivación o los argumentos que intentan formular los radicales, no obstante es bastante útil tener cierta claridad respecto a los términos que éstos emplean para tratar de justificar sus actividades. Ahora sí pasemos a examinar lo que este concepto en particular significa para un radical como Qutb.

En su obra ya señalada *Signos en el camino*, el profesor y funcionario egipcio esbozó una interpretación de la *ÿâhilîya* que va acorde con sus convicciones religiosas y, como ya lo mencionamos, también culturales y políticas. Leámosla en sus propias palabras:

Esta *jahiliyyah* se basa en la rebelión contra la soberanía de Dios en la tierra. Transfiere al hombre uno de los grandes atributos de Dios, en concreto la soberanía, y hace de unos hombres los señores de otros. Hoy no toma la forma simple y primitiva de la antigua *jahiliyyah*, sino que toma la forma de pretender que el derecho a crear valores, a establecer normas legales de comportamiento colectivo y de escoger cualquier modo de vida corresponde a los hombres, sin respeto a los que Dios ha ordenado. El resultado de esta rebelión contra la autoridad de Dios es la opresión de sus criaturas. Así es que la humillación del hombre común bajo los sistemas

⁷¹ Monturiol, *Opus. Cit.*

⁷² Cf. *Ibid.* p. 114.

⁷³ Cf. *Ibidem.*

⁷⁴ Cf. *Ibidem.*

comunistas y la explotación de los individuos y naciones debido a la avaricia del imperialismo bajo el sistema capitalista no son sino el corolario de la rebelión contra la autoridad de Dios y la negación de la dignidad que al hombre le ha dado Dios.⁷⁵

Esta interpretación de la *jahiliyyah*, como podemos advertir, tiene consecuencias sumamente importantes, de ser admitida. En efecto, para Qutb, dentro de esta categoría (*yahil*) no solamente cabrían aquellos musulmanes que en sus respectivos países se han sometido a la autoridad de los hombres (entiéndase del Estado, del parlamento, de las relaciones económicas desiguales, etc.) sino también la humanidad entera que, según él, ha ignorado y pasado por alto la dignidad que Dios le ha dado y que el día de hoy sacrifica a cambio de su sometimiento a otros seres humanos. Esta es, precisamente, una de las bases del pensamiento de Qutb: de acuerdo con él, el islam no solamente tiene la tarea de terminar con la idolatría y el sometimiento del hombre por el hombre sino que, como consecuencia inevitable de ello, el ser humano retomaría su propia libertad, empeñada en un esfuerzo inútil de “rebelarse contra los mandatos de Dios”. Así expresa él mismo este carácter y atributo libertario del islam, de acuerdo con su visión:

Esta religión es realmente una declaración universal de libertad del hombre respecto a otros hombres y respecto a la servidumbre hacia sus propios deseos, que es también una forma de servidumbre humana; es una declaración de que la soberanía pertenece solo a Dios y que Él es el señor de todos los mundos. Representa un desafío a todos los tipos y especies de sistemas que se basan en el concepto de soberanía del hombre; es decir, que han usurpado ese atributo divino.⁷⁶

En consecuencia con lo anterior, y retomando el punto central de este apartado, vemos claramente cómo es que Qutb enlazará este islam libertario con el concepto de la *yihad* que ya abordamos en el subtítulo precedente. Pues bien, Qutb propondrá sus propias estrategias yihadistas a la luz de este mundo que, para él, ha caído en desacato de los mandatos divinos. Veamos:

⁷⁵ Citado por Avilés Farré, *Opus. Cit.*, pp. 33-34.

⁷⁶ Citado por Avilés Farré, *Ibid.* p. 36.

El islam no es solamente una creencia y por tanto no resulta suficiente predicarlo. El islam, que es una forma de vida, toma medidas prácticas para organizar un movimiento que libere al hombre. Otras sociedades no le dan ninguna oportunidad de organizar a sus seguidores de acuerdo con su propio método, y por tanto el islam tiene el derecho de aniquilar a todos los otros sistemas, que representan obstáculos en el camino de la libertad universal. [...] Este movimiento utiliza los métodos de la predicación y la persuasión para reformar las ideas y las creencias, y usa el poder físico y la yihad para abolir las organizaciones y autoridades del sistema *jahili* que impide a la gente reformar sus ideas y creencias, y les obliga a obedecer sus normas erróneas y a servir a señores humanos en vez del Señor Todopoderoso. Este movimiento no se limita a enfrentarse mediante la mera predicación al poder físico, y tampoco usa la compulsión para cambiar las ideas de la gente. Estos dos principios son igualmente importantes en el método de esta religión. Su propósito es liberar a aquellos que desean ser liberados de su servidumbre hacia otros hombres de manera que puedan servir solo a Dios.⁷⁷

Las ideas de Qutb, como ya lo mencionamos, tendrán un eco importantísimo en las generaciones subsiguientes de organizaciones islamistas radicales. Lo propio de su pensamiento es, sin duda, que fue uno de los primeros que estableció con total claridad y convicción la necesidad de llevar la yihad a la lucha política y, de ser necesario, a la lucha armada. Además, esta lucha por la “liberación” del hombre a través del islam no estaría dirigida solamente a las potencias occidentales (a las cuales denunciaba y condenaba continuamente) sino también contra los propios gobiernos musulmanes que, de acuerdo con su interpretación, se alejaban por completo de los principios coránicos. En otros términos, en Qutb encontramos no sólo una condena y una denuncia de lo que acontecía en su tiempo dentro de las sociedades musulmanas en África y Oriente (y, en general, en cualquier parte del mundo) sino también una invitación a aniquilar a todos aquellos que no aceptaran la soberanía de Dios sobre todo lo terrenal y lo humano.

b) Muhammad Abd-al-Salam Faraj (1954-1982)

⁷⁷ Citado por Avilés Farré, *Ibid.* pp. 36-37.

Muhammad Abd-al-Salam Faraj o sencillamente Abd al Salam Faraj fue un importante activista y teórico egipcio del islam radical. Seguidor de las ideas de Qutb, llevaría las ideas de éste a otro nivel y a otras perspectivas. La tesis central de su pensamiento consiste en la distinción que elabora sobre los conceptos de “enemigo cercano” y “enemigo lejano”, con los cuales se refiere al estatus que guardan aquellos que bajo su perspectiva deben de ser considerados enemigos del islam. Por un lado, los enemigos lejanos serían las potencias occidentales que han influenciado e intervenido negativamente en el mundo árabe y musulmán, pervirtiendo su modo de vida, su religión y su gobierno.⁷⁸ Por otro lado, el enemigo cercano serían todos aquellos gobiernos árabes que han colaborado con las potencias extranjeras, a los cuales, según Faraj, cabe atribuirles sin lugar a duda el delito de apostasía que, de acuerdo con el islam tradicional, se sanciona con la muerte.⁷⁹ De este modo, Faraj acudirá al concepto de la *yihad* para enmarcarlo dentro de esta lucha contra el enemigo cercano y lejano, poniendo un énfasis especial en recalcar que, en el tiempo en que sus ideas intentaban aplicarse y configurarse, era mucho más importante y prioritario en términos de estrategia bélico-política acabar primero con el enemigo cercano para poder así estar en condiciones de hacer lo mismo con el lejano.

Otro giro importante que daría el pensamiento de Faraj al discurso yihadista sería el papel central dado al hecho de que se considerara a la yihad como una obligación individual antes que una obligación colectiva.⁸⁰ Esto quiere decir que el llamamiento a la yihad no debía tener de por medio a una autoridad religiosa, tales como los imanes, jeques o ulemas, quienes eran los que tradicionalmente habían declarado un conflicto y llamado a la guerra a los musulmanes.⁸¹ Así, cada musulmán, independientemente de donde radicara, estaba obligado a hacer la guerra contra todos los gobiernos no musulmanes y contra los musulmanes en caso de que se les considerara traidores a la causa árabe y musulmana. En resumen, el pensamiento de Faraj será particularmente relevante dentro del universo del discurso yihadista

⁷⁸ Cf. *Ibid.* pp. 37-39.

⁷⁹ Cf. *Ibid.* p. 38.

⁸⁰ Cf. *Ibidem.*

⁸¹ V. García, A. *Opus. Cit.*

porque hará recaer en el individuo la obligación del “esfuerzo santo” o, como comúnmente se le califica, de la “guerra santa” o, como mejor lo interpretaríamos nosotros, de la lucha para lograr lo que él consideró el *salâm*.

c) Abdullah Yusuf Azzam (1941-1989)

Abdullah Yusuf Azzam o sencillamente Abdullah Azzam fue un importante teórico y teólogo del islam. De origen palestino, sus actividades militantes se centraron en el contexto de finales de la guerra fría cuando la entonces Unión Soviética patrocinó un gobierno comunista en Afganistán, al cual Azzam se dedicó a combatir a través de una resistencia armada y una propaganda de unión musulmana a través Oriente, Europa y América del Norte.⁸²

La revolución del pensamiento de Azzam respecto al discurso yihadista radicaría en el llamamiento que haría a todos los musulmanes, de manera individual, para apoyar a la yihad en Afganistán y en Oriente Medio y Próximo. Él, asimismo, llevará a cabo una distinción conceptual que hasta el día de hoy continúa siendo un referente para los combatientes extremistas: la *'fard ayn'* y la *'fard kifayah'*: la primera se refiere a la obligación personal que tiene todo musulmán de procurar y cooperar en la yihad mundial, mientras que la segunda se refiere a la obligación colectiva y, sobre todo, de las autoridades del mundo islámico para procurar y conservar el dominio sobre el territorio que tradicionalmente había estado bajo el poder de esta religión y sus gobernantes. Así, Azzam apela a la autoridad de un pasado donde el islam abarcaba la mayor parte de los territorios en Oriente Próximo y Medio, así como en África y España, para justificar la “obligatoria” participación de todos los musulmanes para recuperar dichos territorios. De esta manera lo expresa él mismo:

La obligación de la yihad hoy es *fard ayn* hasta que se alcance la liberación del último pedazo de tierra que estaba en manos de los musulmanes pero ha sido ocupado por los infieles.

⁸² *Historia del terrorismo yihadista*. p. 40.

Algunos estudiosos consideran que hoy la yihad en Afganistán y Palestina es *fard kifayah*. Estamos de acuerdo con ellos en que la yihad en Afganistán y Palestina era inicialmente *fard kifayah*. Pero la yihad está falta de hombres y los afganos no han sido capaces de cumplir la obligación de expulsar a los infieles de Afganistán. En tal caso la obligación colectiva es insuficiente. En Afganistán se convierte en obligación individual (*fard ayn*) y lo seguirá siendo hasta que se hayan reunido suficientes combatientes de la yihad (*mujahidin*) como para conseguir la expulsión de los comunistas, en cuyo caso de nuevo sería solo *fard kifayah*.

No se necesita permiso de nadie en caso de una obligación individual [...].⁸³

La influencia de Azzam será importante pues a través de sus ideas es como se comienza a configurar la imagen del terrorista individual que, no obstante, en esta etapa del discurso yihadista, aún se encuentra encuadrado en un colectivo, con sus particulares estructuras y jerarquías.

Uno de los puntos de inflexión de la militancia yihadi de Azzam así como del movimiento radical mismo, ocurriría en la ruptura teórico-práctica que tendría con algunos grupos al interior de la resistencia afgana así como con los principales líderes del movimiento en Egipto y en especial con un saudí de nombre Usāma bin Muhammad bin `Awad bin Lādin u Osama bin Laden. El desencuentro teórico y práctico entre ellos, derivado principalmente del conflicto intermusulmán que habían provocado las ideas de Qutb y Faraj, traería como consecuencia que el desarrollo de las ideas islamistas o radicales pasaran a un plano más internacional, es decir, como veremos a continuación, el problema para los radicales islámicos no sería ya recuperar tal o cual territorio “ocupado”, sino enfrentar una guerra abierta y sin cuartel contra quienes consideraban enemigos claros del islam.

Para finalizar, dejemos apuntada solamente una famosa frase de Azzam que sirve como ejemplo para entrever lo que vendría después de él por parte de los grupos extremistas islámicos: “Una hora en el camino de la yihad, vale más que 70 años de oración en casa”.

⁸³ Citado por Avilés Farré, *Ibidem*.

Pasemos ahora a examinar las ideas del siguiente exponente de este particular discurso islamista.

d) Usāma bin Muhammad bin `Awad bin Lādin (1957-2011)

Usāma bin Muhammad bin `Awad bin Lādin o solamente Osama Bin Laden, fue un importante activista y teórico de origen saudí que llevaría hasta sus últimas consecuencias las ideas propuestas, en primer lugar, por su compañero y mentor Abdullah Azzam. En efecto, si bien ya Azzam había señalado el objetivo de recuperar los territorios que un día estuvieron bajo el poder del islam (Asia Central, Bosnia y Herzegovina, Filipinas, Cachemira, Somalia, Eritrea, España, entre otros) no sería sino hasta la actividad Bin Laden que las redes operativas comenzarían a establecerse y trabajar en comunicación aunque, si bien, clandestina.

Los orígenes biográficos de Bin Laden son relevantes para comprender por qué se constituiría en una de las figuras icónicas y más representativas de la yihad mundial: descendiente de un importante empresario constructor saudí y educado en los colegios más prestigiosos de Arabia Saudita, Bin Laden aprovecharía, ya en su actividad terrorista, los contactos y las relaciones con los más acaudalados e importantes empresarios saudís para financiar, en primer lugar, la causa afgana y, posteriormente, las diversas actividades de su organización alrededor del mundo.

De este modo, asociado con su mentor y compañero de batalla Abdullah Azzam, fundarían la revista *Yihad*, que sería su medio de propaganda en todo el mundo y entre los círculos más radicales del islam. En uno de sus números podemos encontrar las declaraciones más expresas en contra de quienes, bajo su perspectiva, atacaban y deseaban terminar con el islam y los musulmanes mismos:

La yihad en el nombre de Dios significa matar a los infieles en el nombre de Dios y enarbolar el estandarte de su nombre. No queremos que esta gran yihad se quede en palabras pronunciadas en estrados o en artículos publicados en periódicos. La

yihad se hace conforme a la voluntad de Dios solo si se combate al infiel con la espada hasta que se someta al islam.⁸⁴

No obstante, como bien lo dice esta cita, no todo eran palabras. Así, Bin Laden, junto a otros combatientes saudís y egipcios fundarían la legendaria organización Al Qaeda, vinculada a tantos y aterradores ataques alrededor del mundo. Esto, como lo mencionamos anteriormente, chocaría con la visión de Azzam, quien pretendía concentrar las fuerzas en el esfuerzo afgano contra los soviéticos.⁸⁵

Al Qaeda marcaría un hito en la manera en cómo se manejaría la organización yihadi alrededor del mundo. Precisamente, sería a partir de su conformación que los distintos líderes girarían su mirada hacia el “enemigo lejano” del que hablaba Faraj, poniéndolo como un claro objetivo de su estrategia bélico-político-religiosa.

En efecto, este último sería uno de los puntos principales respecto de Al Qaeda y de la figura de Bin Laden en particular pues, ¿cómo era posible que una organización reducida pudiera ejercerle un daño significativo a las mayores potencias militares del mundo y, particularmente, a Estados Unidos, uno de sus principales enemigos? ¿Cuáles eran las intenciones reales de Bin Laden y sus aliados para declárale la guerra a las grandes potencias de Occidente? Pues bien, todo ello no se explicaría sino tuviéramos en cuenta, aunque sea brevemente, una concepción de la naturaleza del terrorismo a nivel bélico-militar.

Como lo mencionamos anteriormente, el historiador británico Charles Townshend (1945) en su libro *Terrorismo Una breve introducción* ha llevado a cabo un análisis de este fenómeno desde distintas perspectivas, y no sólo la religiosa.⁸⁶ En sus primeras páginas, Townshend desarrolla una serie de reflexiones tendientes a elucidar un poco las cuestiones teórico-conceptuales y prácticas básicas de esta serie compleja de hechos, de las cuales nos interesa destacar una especialmente: la relativa a la naturaleza bélico-militar del terrorismo. O, en otros términos, ¿por qué ciertos grupos optan por una estrategia de *terror* en cuanto a sus actividades

⁸⁴ Citado por Avilés Farré, *Ibid.* p. 68.

⁸⁵ *Cf. Ibid.* p. 69.

⁸⁶ *Cf. Townshend, Opus. Cit.*

bélicas y no por un conflicto convencional abierto, regido por el derecho internacional y de guerra? La respuesta parece casi obvia: dichos grupos no están en condiciones materiales ni humanas para enfrentarse en un conflicto convencional y abierto contra un ejército enemigo regular, tal como lo concebirían algunos de los teóricos más importantes de la guerra contemporánea.⁸⁷ En efecto, tal como afirma Townshend:

Podríamos distinguir <<guerra>> de <<terrorismo>> diciendo que aquélla la libran los países, mientras que el terrorismo es el recurso de los más débiles para enfrentarse a los estados de forma abierta.

[...] la esencia del terrorismo reside claramente en la negación del combate, porque los ataques contra sus objetivos se perpetran de modo tal que inhiben la autodefensa (o, mejor dicho, la impiden). Por supuesto, lo que distingue al terrorismo en la mente de las personas es su disposición a atentar no sólo sobre objetivos previamente marcados, sino sobre otros elegidos de forma aleatoria; así, una explosión indiscriminada en una céntrica calle, un centro comercial o un bar, supone una desobediencia deliberada al derecho internacional de guerra, así como una negativa a aceptar como vinculantes las distinciones morales que imperan entre beligerantes y neutrales, combatientes y no combatientes, objetivos legítimos e ilegítimos.

[...] La esencia del terrorismo es la utilización de la violencia por unos que van armados contra otros que carecen de armas.⁸⁸

Por tanto, como podemos apreciar, la estrategia del Al Qaeda y los seguidores de Bin Laden no tenía como propósito “derrumbar” literalmente a las potencias de Occidente, sino causarles un daño tal que hiciera cundir el terror entre los habitantes de aquellos países. ¿Y todo ello con qué fin? Pues bien, aquí cabría señalar otra de las características del pensamiento yihadi de Bin Laden: la de que existe una conspiración universal promovida por cristianos y judíos (“la coalición cruzada-sionista”) apoyada por las Naciones Unidas en contra del islam.⁸⁹ Efectivamente, este será un punto recurrente del discurso de Bin Laden al que algunos especialistas

⁸⁷ V. Clausewitz, Carl Von. De la guerra. Trad. Celer Pawlowsky. Ed. Tecnos. Madrid, 2010.

⁸⁸ *Terrorismo: una breve introducción*. pp. 19-21.

⁸⁹ V. *Historia del terrorismo yihadista*, pp. 222-223.

relacionan directamente con la presencia de tropas norteamericanas en Arabia Saudita para detener el avance de Sadam Huseín lo que, a ojos de este ideólogo extremista, constituía una traición al islam y a la causa árabe-musulmana.⁹⁰ Así, la actividad y propaganda de Bin Laden para llevar a cabo una yihad de alcance global marcará un antes y un después en la manera en que los terroristas se percibirán a sí mismos, a su tarea y a quienes se oponen a ella.

e) Mustafa bin Abd al-Qadir Sitt Maryam Nasar (1958)

También conocido sencillamente como Abu Musab al Suri, es un yihadista sirio que residió durante algunos años en España. Su pensamiento es particularmente interesante para esta investigación puesto que muestra, mucho más claramente que otros, los puntos esenciales del discurso yihadista en su relación con la justificación del terrorismo a partir de conceptos e interpretaciones religiosas, es decir, la de acudir a un plano supuestamente trascendente (el de la divinidad específicamente) para derivar y/o justificar ciertas acciones en el plano terrenal y humano.⁹¹ Así, en sus textos podemos encontrar referencias directas a obras y documentos atribuidos a Mahoma (“El Profeta”), como un argumento irrefutable de un mandato que sólo puede ser desobedecido a fuerza de traición, desde su punto de vista, al islam y a Alá mismo. De este modo lo expresa en uno de sus textos:

Terrorismo es un término abstracto, y como muchos otros términos abstractos, puede transmitir un significado bueno o malo según el contexto [...]

Aterrorizar a los enemigos es una obligación religiosa, y asesinar a sus líderes es una tradición profética. [...]

Alá ha dado en su libro órdenes claras de aterrorizar a Sus enemigos. Con ello viene la tradición de Su Profeta, el Elegido, que consiste en sus hechos, dichos y aprobaciones. El Corán y la sunna han establecido en claras palabras las reglas de este meritorio terrorismo contra los enemigos de Alá. En el Corán, Alá el Todopoderoso dice: ‘Y preparad contra ellos vuestras fuerzas todo lo que podáis, incluidos corceles de guerra, para aterrorizar a los enemigos de Alá y vuestros

⁹⁰ Cf. *Ibid.* pp. 76-79.

⁹¹ Profundizaremos sobre este punto en los capítulos siguientes.

enemigos y otros más que quizá no conozcáis pero que Alá conoce. Todo lo que gastéis para la causa de Alá os será devuelto y no seréis tratados injustamente. (8:60)⁹²

Otro de los puntos destacables del pensamiento de Abu Musab al Suri lo constituye el llamamiento que hace a la acción individual frente a la acción de grandes organizaciones (tales como los Hermanos Musulmanes o Al Qaeda). Éstas deberían configurarse únicamente en pequeños grupos para así establecer lo que él llama la “resistencia sin líderes”, cuyo principal propósito además sería la de desmoralizar al enemigo a través de ataques sorpresivos y clandestinos para así, posteriormente, estar en condiciones de participar en un enfrentamiento abierto. Lo interesante, repito, del pensamiento de al Suri, es concebir la yihad directamente como un mandato de Alá (divino) para todo musulmán, basado en fuentes más o menos tradicionales o reconocidas del islam,⁹³ por lo cual plantea una serie de problemas harto interesantes respecto a la relación del mandato divino con la historia, la violencia, el derecho, etc., algunos de los cuales abordaremos más adelante en este trabajo.

f) Dáesh, ISIS o Estado Islámico

Aunque no se trata propiamente de un personaje o pensador en particular, el Dáesh, ISI, ISIS o Estado Islámico, es un grupo radical conformado por diversas células

⁹² Traducción de Avilés Farré, *Opus. Cit.*, p. 227.

⁹³ Por cuestiones de espacio, respecto de las fuentes tradicionales y/o reconocidas del islam me limitaré únicamente a señalar lo siguiente: como bien advierte el Dr. Mordejai Keidar, las tres fuentes reconocidas o tradicionales del islam, a saber: el Corán, los Hádices (la Ley Oral) y la Sira (biografía de Mahoma) a pesar de que son consultadas y utilizadas por la mayoría de los musulmanes, independientemente de su tradición muy particular, no existe aún hoy en día, sin embargo, un consenso realmente unánime respecto de cómo han de interpretarse dichas fuentes, puesto que plantean no pocos problemas hermenéuticos y de otros muchos tipos. Sólo por mencionar un ejemplo claro, respecto a los Hádices, ni siquiera se ha llegado a identificar plenamente la autenticidad de muchos de ellos, por lo que no sería extraño encontrar interpretaciones sobre ciertos temas (el divorcio, la mujer, la yihad, etc.) que se contradicen expresamente y que ambos reivindican la verdad para sí. De este modo, y destacando este problema entre muchos otros de carácter hermenéutico, filológico, histórico, etc., existe realmente una complejidad y una problematicidad en cuanto a los criterios de si este o aquel es un documento o fuente auténtica del islam considerado como uno sólo en continuidad con los “hechos, dichos y aprobaciones” de Mahoma. Para más detalles de este tema en particular véase Hatzad Hasheni. “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 9 -Pequeña guía para medir un discurso Yihadista”. Video de Youtube, 59:38. Publicado el 2 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=fJd3dpbBZiA>

operativas situadas principalmente en Irak y Siria. En un principio, dichas células no tenían una estrecha relación entre sí. Fue hasta el 2004 que un grupo yihadista con actividades en Irak, liderado por el jordano Abu Musab al Zarqawi, se declaró parte de la organización Al Qaeda fundada por Bin Laden en Pakistán. De esa manera, se autodenomina Al Qaeda en Irak (‘AQI’ por sus siglas). No obstante, las diferencias en los enfoques estratégico-bélicos provocarían que ambas organizaciones se distanciaran, al punto de que a principios del 2014 AQI rompió relaciones con Al Qaeda y proclamó el Estado Islámico de Irak y Siria, más comúnmente conocido como Dáesh (por sus siglas en árabe). Así, daría comienzo la historia de una de las organizaciones terroristas más sanguinarias e infames de todos los tiempos, caracterizada por su violencia cruel y despiadada en contra de civiles y prisioneros.

Un punto que merece la pena destacar sobre el Dáesh, se refiere a que con su aparición el terrorismo yihadista daría un giro en cuanto a la estrategia bélico-militar que éste emplearía para lograr sus propósitos religiosos y políticos, esto es, sería la primera organización que incorporaría a su actividad ataques abiertos en contra de fuerzas enemigas representadas por ejércitos regulares. Es esto a lo que comúnmente se le ha referido como “amenaza híbrida”⁹⁴ pues incorpora elementos tanto de un conflicto abierto y convencional como actividades clandestinas y dirigidas contra población civil o indefensa (a lo que comúnmente se le suele llamar “terrorismo”). Así, pues, el Dáesh sería el primero en incursionar como una fuerza militar al servicio de la reivindicación islamista o extremismo islámico, aprovechando en gran parte las disputas internas entre las distintas tradiciones islámicas (suníes, chiíes, alauíes, etc.) y sus consecuentes desavenencias políticas.

Pero pasando directamente al plano ideológico, existen una serie de ideas que son características de este grupo y que nos servirán como ejemplo de lo que expondremos en los siguientes capítulos. De todo lo publicado por esta organización, principalmente a través de Internet, destaca un documento titulado *Why we hate you and why we fight you (Por qué los odiamos y por qué los*

⁹⁴ V. Avilés Farré, *Opus. Cit.*, p. 170.

combatimos) de 2016 el cual resume muy bien su discurso de odio y del que a continuación ofrecemos un breve resumen:

Por tanto, resulta importante para nosotros aclarar a Occidente en términos inequívocos -una vez más- por qué os odiamos y os combatimos.

1. Os odiamos, primero y sobre todo, porque sois incrédulos; rechazáis la unicidad de Dios, os deis cuenta de ello o no; [...]

2. Os odiamos porque vuestras sociedades seculares y liberales permiten lo que Alá ha prohibido mientras que prohíben mucho de lo que Él ha permitido, algo que no os preocupa porque atribuíis la máxima autoridad a vuestros caprichos y deseos a través de los legisladores que elegís mediante el voto. [...]

3. En el caso de la franja atea, os odiamos y os hacemos la guerra porque no creéis en la existencia de vuestro Señor y Creador. [...]

4. Os odiamos por vuestros crímenes contra el islam y os hacemos la guerra para castigaros por vuestras transgresiones contra nuestra religión. [...]

5. Os odiamos por vuestros crímenes contra los musulmanes; [...]

6. Os odiamos por invadir nuestras tierras y os combatimos para rechazaros y expulsaros. Mientras haya una pulgada de territorio por recuperar, la yihad seguirá siendo una obligación personal para todos y cada uno de los musulmanes.⁹⁵

De este modo el Dáesh representa una maduración del yihadismo no sólo en términos bélicos sino también ideológicos, pues logra integrar en un solo discurso las convicciones de la diversa retórica yihadi desde principios del siglo XX y que hasta nuestros días continúa contando, desgraciadamente, con adeptos.

1.4

Consideraciones finales

Sin duda que en estas pocas páginas ha sido imposible mostrar la complejidad y los detalles que implica el yihadismo en todos sus ámbitos. Por ejemplo, hemos dejado

⁹⁵ De la traducción de Avilés Farré, *Opus. Cit.*, p. 233.

fuera un tema que tiene una relevancia enorme en el surgimiento de esta cuestión: la mujer y, específicamente, la mujer musulmana. En efecto, desde principios del siglo XX, la mujer fue un tema bastante recurrente y de los más sensibles entre la comunidad más tradicional del islam, pues en él es donde mejor se veía -según sus integrantes- la influencia negativa que estaba teniendo la cultura occidental sobre la vida de la comunidad musulmana.⁹⁶

Por otro lado, el tema relacionado a la tecnología: la relación del terrorista con la tecnología será sumamente importante dado que, como ya lo mencionamos, al ser el terrorismo una estrategia derivada principalmente de la desigualdad de fuerzas con las que el terrorista enfrenta a su enemigo, ésta resulta un recurso crucial pues sin ella sería imposible que su actividad fuera siquiera tomada en cuenta o tuviera algún impacto en el curso cotidiano de las cosas: tal es la relevancia que tiene, por ejemplo, el uso de explosivos, los cuales tienen un efecto sumamente mayor al costo que implica producirlos y manejarlos.⁹⁷

Finalmente lo concerniente a los medios de comunicación (T.V, Internet, Radio, etc.). Si como es bien dicho que los medios de comunicación juegan un papel principal en la estrategia del terrorista para hacerse notar y para que se ponga atención a sus posibles demandas (lo cual no sería sino una forma indirecta del recurso tecnológico que requiere o requieren los atacantes, como lo explicamos en el párrafo anterior), el problema, hablando en sociedades democrático-liberales, va mucho más allá: en efecto, no son pocos los especialistas que han reflexionado sobre la manera en que los medios de comunicación, hasta cierto punto, parecen “simpatizar” con los terroristas al darle cobertura y difusión a sus ataques. No

⁹⁶ El surgimiento de la organización egipcia Hermanos Musulmanes en 1928, está estrechamente ligada con la resistencia de los sectores más conservadores del islam a la influencia que la cultura occidental estaba teniendo en materia de género, moralidad y sexualidad en las mujeres musulmanas. De ahí que comience el resurgimiento de antiguos conceptos (v.gr. yihad, yâhilîya, shayd (“el que muere por Alá”), etc.) para hacer frente a la influencia occidental tanto en materia de política, gobierno, Estado, etc., como en materia de moralidad pública. Para más detalles V. Hatzad Hasheni. “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 5 -El desafío de la modernidad y la respuesta del Shayd”. Video de Youtube, 57:41. Publicado el 1 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=TAgtokzdmyl&t=1586s>

⁹⁷ Al respecto véase el interesante análisis que ha llevado a cabo Townshend respecto al papel crucial que ha jugado la invención de la dinamita en este tipo de estrategia terrorista. V. Townshend, *Opus. Cit.*, pp. 45-46.

obstante, lo contrario no parecer ser la mejor medida a considerar: regular la actividad de los medios de comunicación en temas de seguridad y/o terrorismo, es decir, aplicar la censura a este tipo de informaciones, no haría sino agravar el problema: violar el derecho ciudadano a la información lo cual, a su vez, no sería sino -en ciertos casos- un triunfo para el propio terrorista declarado enemigo de la sociedad y del Estado. En otras palabras, la regulación de los medios tiene un doble filo: si se permite la libertad de prensa en materia de terrorismo se corre el riesgo de hacerle el juego al terrorista, por el contrario, si se le censura, además de violar un derecho y un valor democrático se corre el riesgo de que el terrorista se vea impelido a intensificar en impacto y en número sus ataques a fin de ser tomado en cuenta. En resumen, es este un problema sobre el cual aún no existe consenso y, más aún, reflejan una realidad de fondo: que las sociedades democrático-liberales tienen en su ADN (por así decirlo) una especial debilidad para tratar con la violencia.⁹⁸

⁹⁸ Para más detalles sobre esta discusión véase, *Ibid.* pp. 227-234.

Capítulo 2

Violencia mítica: derecho, poder e historia

El texto que nos proponemos analizar a continuación, y el cual en su momento lo vincularemos al tema del capítulo anterior, es sin duda uno de los trabajos más interesantes y sugerentes de toda la bibliografía benjaminiana. Este texto, datado en 1921, junto con *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* de 1916, abordan una serie de temáticas emparentadas, al punto que podría considerarse que *Para una crítica de la violencia* constituye la transposición al ámbito político de las tesis de *Sobre el lenguaje*.⁹⁹ En otros términos, lo que a continuación nos proponemos examinar no constituye una interpretación de un texto aislado sino, más bien, un análisis de la atmósfera intelectual de Walter Benjamin (1892-1940) en la cual campos diversos del pensamiento se hayan, no obstante, vinculados entre sí.

Así pues, esta breve pero profunda reflexión sobre la violencia, hecha por Benjamin también en un ambiente de profundas tensiones sociales y políticas,¹⁰⁰ nos ofrece una serie de interesantes cuestionamientos acerca de la naturaleza de la violencia y cómo esta se relaciona con dos ámbitos muy importantes: la justicia y el Derecho.

La violencia históricamente ha sido muy mal vista y, desde nuestro punto de vista, sobre ella recae un velo de incompreensión y prejuicio, el cual impide valorar su importancia teórica y práctica para comprender muchos de los fenómenos sociales y políticos no sólo de nuestra era o de la de Benjamin sino de la historia humana en general. En efecto, ha sido sobre todo la influencia moderna del pensamiento liberal y demócrata el que ha expulsado cualquier posible expresión de la violencia fuera

⁹⁹ Cf. Gómez Ramos, A. "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia". En *Cuaderno gris*. (Nº10) (2012): pp. 16-18

¹⁰⁰ Recordemos que mientras Benjamin escribía esta obra Alemania experimentaba una serie de crisis políticas, sociales, económicas y militares.

de los límites del derecho y del Estado, por considerarla esencialmente como una práctica antipolítica.¹⁰¹ No obstante, como veremos, la violencia aparece siempre detrás de cualquier reflexión filosófica sobre la política, el Derecho o la ley. Esto es, la violencia – como se verá a continuación- no sólo es un fenómeno posible en la historia, sino que le es absolutamente inherente.

2.1

Violencia mítica e historia

Para entender la relación que Benjamin establece entre violencia e historia, es necesario recurrir a una noción que él mismo propone en el texto referido y que es la de “violencia mítica”.¹⁰² Esta noción es fundamental para comprender, como ya dijimos, la relación que tendrá la violencia con la historia, el Derecho y la justicia.

Esta clase de violencia, afirma nuestro autor, no es otra sino la que *pone (rechtsetzend)* el Derecho en la historia, es decir, es ni más ni menos que la fundadora del orden legal y jurídico.¹⁰³ Pero antes de entrar de lleno a su análisis, es necesario hacer un ineludible preámbulo que nos permitirá comprender mejor la naturaleza de esta noción, atendiendo a los inevitables temas de traducción.

El filósofo francés Jaques Derrida (1930-2004) nos ha advertido sensatamente acerca de una incompreensión importante sobre un término de esta obra. Efectivamente la obra de Benjamin se titula originalmente *Zur Kritik der Gewalt* la cual, al castellano, ha sido traducida como *Para una crítica de la violencia, Hacia una crítica de la violencia* u otras similares. No obstante, indica este autor, la palabra *violencia* en el castellano no tiene la misma acepción que *Gewalt* en el alemán, por lo cual de entrada habría que apercibirse de no tomar como sinónimos estos términos u otros semejantes en otras lenguas.¹⁰⁴ Entonces, ¿a qué se refiere

¹⁰¹ V. Matteucci, N. “Liberalismo” en *Diccionario Político*. Tomo II. Ed. Siglo XXI. México, 1985. pp. 905-931.

¹⁰² Benjamin, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Robert Blatt. Edit. Taurus. Madrid, 2001. p. 39.

¹⁰³ Cf. *Ibid.* pp. 39-40.

¹⁰⁴ V. Jaques, Derrida. “Fuerza de la ley: el “fundamento místico de la autoridad”. En *Doxa*. No. 11 (1992): p. 132.

Benjamin con el título de su obra? Derrida afirma: “Gewalt [...] significa para los alemanes poder legítimo, autoridad, fuerza pública. [...] *Gewalt* es, por tanto, a la vez, la violencia y el poder legítimo, la autoridad justificada.”¹⁰⁵ Esta sutil pero importante observación debería orientarnos hacia el sentido y el *quid* de la cuestión aquí planteada: Benjamin nos lleva hacia una reflexión sobre la autoridad, el “poder legítimo”, la “fuerza pública” o, a final de cuentas, sobre el *Derecho* mismo. Esto es, habría que dejar en claro que no se hace referencia simplemente a la violencia como violencia física, de un cuerpo sobre otro cuerpo, una fuerza sobre un cuerpo o una fuerza física contra otra fuerza física (aunque el Derecho pueda manifestarse de ese modo en algún momento). Dicho esto, podemos regresar ahora para examinar de cerca la noción de ‘violencia mítica’.

Sobre el punto en particular escribe Benjamin:

La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho.¹⁰⁶

Esta relación entre violencia y Derecho, de la primera como actora en función del segundo y del segundo como conservador de la primera, es clave para entender la trascendencia de esta noción. En efecto, Benjamin distingue dos tipos de violencia dentro de esta misma relación: la violencia fundadora y la violencia conservadora.¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Para una crítica de la violencia*, p. 40.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 30.

Pero antes de avanzar sobre esta distinción, examinemos más de cerca la noción de violencia mítica. Afirma Benjamin:

La violencia mítica en su forma original es pura manifestación de los dioses. No es medio para sus fines, apenas si puede considerarse manifestación de sus voluntades. Es ante todo manifestación de su existencia. [...] Su violencia más bien establece un nuevo derecho; no es el mero castigo a la transgresión de uno ya existente. [...] los castigos divinos poco tenían de derecho conservador; por lo contrario, instauraban un nuevo derecho entre los humanos.¹⁰⁸

Esta característica de la violencia mítica como una “pura manifestación de los dioses”, nos dice Derrida, no debemos entenderla sino en su sentido <<griego>>, pues es a través de los mitos griegos y sus héroes donde mejor se aprecia este carácter de violencia fundadora de derecho¹⁰⁹: en efecto, el mismo Benjamin pone como ejemplo el mito de la reina Níobe quien, cegada por el orgullo de su descendencia, pretendía sustituir el culto a la diosa Leto por el de ella misma, considerándose más digna de honores y ceremonias.¹¹⁰ Así, la intervención o, si se quiere, la irrupción de los dioses en el mundo humano, no debe entenderse solamente como una especie de castigo a hombres y mujeres que a través de sus actos o palabras llegan a ofender el honor divino, sino que también debe verse como lo que para Benjamin es realmente: la fundación de un nuevo derecho, esto es, un nuevo orden cuya génesis se remite a la existencia misma de los dioses, es decir, a su propia razón de ser.¹¹¹

Por otro lado, la violencia mítica nos remite a otra serie de importantes cuestionamientos acerca de la naturaleza de la violencia misma.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 39.

¹⁰⁹ V. Derrida, Jaques. *Fuerza de la ley. El fundamento místico de la autoridad*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Edit. Tecnos. Madrid, 1997. p. 82

¹¹⁰ *Para una crítica de la violencia*, p. 39.

¹¹¹ *Cf. Ibidem.*

Como pudiera parecer en un primer momento, esta noción de la violencia nos sugeriría que aquélla no es *sino* un mero medio a través del cual un nuevo derecho logra plantarse en la historia. No obstante, en opinión del catedrático investigador Antonio Gómez Ramos (Madrid, 1962) esta concepción de la violencia como un simple *medio* en relación con un *fin*, ha sido una de las causas por las cuales la violencia ha permanecido inadvertida para el pensamiento, pues no ha habido un esfuerzo por pensar a la violencia al margen de esta relación de medios y fines.¹¹²

Entonces, ¿es posible pensar a la violencia *en si misma*? ¿debemos abandonar toda posición ética y política en favor de un análisis objetivo? ¿la violencia puede ser otra cosa *distinta* de lo que ella misma representa? La respuesta a estas interrogantes depende, como ya lo mencionamos anteriormente, del concepto mismo de violencia que estemos empleando. El caso que nos ocupa (el de la violencia mítica) como ya lo dejamos en claro anteriormente, de ninguna manera nos remite a una acepción de la violencia como violencia natural o física, más aún, nos atreveríamos a aseverar, junto con Derrida, que efectivamente no existe tal cosa como la violencia física o natural: toda violencia no es sino coerción, y dicha coerción siempre está en relación con una autoridad, un poder, una fuerza legitimada.¹¹³ De este modo, esta vía de reflexión no tiene como propósito llevar a cabo un “juicio” de la violencia, como adecuada o no a ciertos criterios de bondad, justicia o legalidad. Más bien, siguiendo el camino señalado por Benjamin, deseamos observar y analizar qué relación originaria tiene precisamente la violencia con la justicia, la moral y el derecho.

2.2

Violencia mítica y poder

Retomando dos nociones que dejamos apuntadas en el apartado anterior, a saber: la de violencia fundadora y la de violencia conservadora, pasaremos ahora a

¹¹² *Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia.* p. 2.

¹¹³ Cf. *Fuerza de la ley. El fundamento místico de la autoridad.* p. 83.

analizar las consecuencias de la llamada violencia mítica en el plano político, es decir, en el plano del poder.

A través del ejemplo del militarismo, Benjamin nos ha ilustrado precisamente esta doble faceta de la violencia: por un lado, ésta es empleada de manera general como un medio para garantizar los fines del derecho establecido y, por otro lado, la figura del servicio militar obligatorio para los ciudadanos asegura la permanencia y continuidad de esa violencia en el tiempo y el espacio. Así, en el primer caso estaríamos ante una violencia de tipo *fundadora* y, en el segundo, de una *conservadora*.¹¹⁴

En concreto, la relación entre ambos tipos de violencia podría resumirse de la siguiente manera: la fundadora es aquella que lleva a cabo la ruptura histórica con un derecho o violencia establecido previamente, mientras que la segunda es aquella que, a través de la violencia institucionalizada y representada por el Estado, intenta mantener el *status quo* o impedir el surgimiento de una nueva violencia que la desplace en su carácter de fundadora de derecho.¹¹⁵ Volveremos más adelante sobre esta importante dualidad de la violencia.

¿Qué relación podría establecerse entre violencia y poder? ¿Acaso podríamos pensarla más allá de la tradicional concepción de la primera al servicio del segundo? Más aún, ¿podríamos reducir lo uno a una simple manifestación de lo otro? La respuesta a estas preguntas no es poco controvertible.

Una de las respuestas acaso más conocidas de los últimos tiempos es la que dio el afamado teórico y militar prusiano Carl Von Clausewitz (1780-1831), en su obra *De la guerra* publicada en 1832. De ella, se ha hecho muy conocida la frase “La guerra es la continuación de la política con otros medios”,¹¹⁶ en la cual, asimismo, se ha intentado identificar el espíritu del pensamiento filosófico y militar del citado autor.

¹¹⁴ V. *Para una crítica de la violencia*, pp. 29-30.

¹¹⁵ V. *Ibid.* p. 44.

¹¹⁶ V. Clausewitz, Carl Von. *De la guerra*. Trad. Celer Pawlowsky. Ed. Tecnos. Madrid, 2010.

Pudiendo o no estar de acuerdo con Clausewitz, lo que es cierto es que su obra y esta afirmación en particular constituyen un buen pretexto para llevar a cabo una serie de reflexiones en cuanto a la relación de la guerra-violencia con la esfera del poder o lo político. Porque, en efecto, para este pensador la guerra o el enfrentamiento bélico entre ejércitos no representa otra cosa que un conflicto político desarrollado en una instancia última y decisiva, pues no busca otra cosa sino la imposición definitiva de una voluntad sobre otra.¹¹⁷

Así, la guerra para Clausewitz no es otra cosa que un mero *medio* al servicio de un fin político. No obstante, como bien advierte Gómez Ramos y el mismo Clausewitz, el fin político, en este contexto, necesariamente se distingue (aunque sea formalmente) de su medio en cuanto a que el fin no es o no puede ser violento.¹¹⁸ Es decir, nos encontramos con que el fin político busca la no violencia empleando excepcional u ocasionalmente la violencia para ello.

De esta manera, citando el pensamiento de Clausewitz, es como podemos introducirnos a este importante tópico acerca de la relación entre poder y violencia.

2.3

Violencia e instrumentalidad

A pesar de lo contraintuitivo que pudiera parecernos, la violencia concebida como un mero *medio* con vistas a un fin, no es en lo absoluto una concepción que pueda revelarnos el carácter y el papel tan fundamental que tiene aquélla con respecto al poder, al derecho y a la justicia. En efecto, Benjamin nos hace una serie de advertencias en cuanto a considerar a la violencia como un simple instrumento o medio al servicio de fines, pues ello en nada le hace justicia a su papel primordial

¹¹⁷ Cf. *Ibid.* "Sobre la naturaleza de la guerra" y "Sobre la teoría de la guerra".

¹¹⁸ *Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia.* p. 1.

en cuanto a la aparición del derecho, a su modificación o a su siempre posible erradicación. Así lo muestra cuando afirma:

Si la violencia no fuera más de lo que aparenta, a saber, un mero medio para asegurar directamente un deseo discrecional, sólo podría satisfacer su fin como violencia pirata. Sería totalmente inútil para fundar o modificar circunstancias de modo relativamente consistente. La huelga demuestra, empero, que la violencia es capaz de ello; puede implantar o modificar condiciones de derecho por más que le pese al sentido de la justicia.¹¹⁹

Se observa, pues, que para Benjamin la violencia no puede ser reducida absolutamente a una categoría de medios, antes bien, lleva consigo una capacidad inherente de modificar o transformar radicalmente la realidad toda. Esto es así porque, como en el ejemplo de la huelga, existe una transformación de aquellas condiciones que mantienen a los obreros en cierta situación para poder ubicarse en otra. Es decir, esto demuestra para Benjamin cuál es en realidad el origen de todo cambio o transformación de la vida social, económica, cultural, etc., “pese al sentido de la justicia”, esto es, aunque a primera vista pudiera parecernos de una naturaleza antiética, antipolítica o *injusta*, la violencia juega un rol importantísimo y, junto con el poder, es capaz de darle consistencia a una realidad completa.

Al respecto, es interesante traer a cuento una atractiva reflexión de la filósofa alemana Hanna Arendt (1906-1975) quien en su texto *Sobre la violencia* de 1969, toca algunos puntos torales de esta problemática.

Aunque la posición de Arendt y Benjamin sea en algunos puntos contrapuesta, no deja de ser útil analizar las afirmaciones de la primera a fin de tener un panorama y una perspectiva más amplia y crítica del tema en discusión.

Sobre la noción de poder Arendt afirma: “*Poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo

¹¹⁹ *Para una crítica de la violencia*, p. 28.

mientras que el grupo se mantenga unido.”¹²⁰ Así, para esta pensadora, el poder es algo que nace *en concierto* de un grupo o de diversos individuos. Ello, por su parte, no tiene otro fundamento más que la propia acción de consentimiento que hacen los individuos, esto es, dicho concierto no se da sino en un plano de total libertad donde el temor, el miedo o la amenaza no tienen lugar al seno mismo del grupo sino que, en todo caso, la violencia es algo que se ejerce contra quienes están fuera de ese grupo pero nunca en contra de los miembros del mismo.

¿De dónde proviene esta interesante noción de poder? Al respecto habría que traer a cuento un par de distinciones que son fundamentales para comprender la filosofía política de Arendt, pues unas no toman su fuerza sino en contraste con las otras.

En su texto titulado *La condición humana* de 1958 esta filósofa postula un par de distinciones entre los conceptos de *labor*, *acción* y *trabajo* que, conjuntamente, designa bajo la noción de “*vita activa*”¹²¹ la cual no tiene desperdicio citar aquí:

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida.

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un <<artificial>> mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad.

La *acción*, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la

¹²⁰ Arendt, H. *Sobre la violencia*. Edit. Alianza. Trad. Guillermo Solana. Madrid, 2006. p. 60.

¹²¹ Arendt, H. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Ed. Paidós. Barcelona, 2005. p. 35.

política, esta pluralidad es específicamente *la* condición – no sólo la *conditio sine que non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política.¹²²

De este modo, para Arendt, la acción es lo esencial de la vida política de los hombres, pues solamente ella es *inmediata* a todos en cuanto que su condición específica radica, precisamente, en la pluralidad de éstos. Por otro lado, advertimos que lo esencial del trabajo y de la labor estaría más vinculado a la utilidad y a la necesidad, respectivamente.¹²³

Pero aquí no concluye la cuestión. Más adelante, en esta misma obra, Arendt enumera tres características de la acción que la hacen ser ciertamente la esencia de lo político. Estas son, a saber: 1) la acción necesariamente constituye una iniciativa, es decir, propone algo nuevo, 2) es irreversible o su proceso es irrevocable y 3) es incalculable en sus efectos.¹²⁴ De este modo, la acción es la esencia de lo político en la medida en que, a través del discurso, la acción constituye la revelación del hombre: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano.”¹²⁵

Así, el concepto de poder de Arendt adquiere todo su sentido y significado a través de las nociones anteriormente expuestas, pues para ella la política es una actividad que se desarrolla de plano en un terreno de libertad.

¿Qué relación podría haber entre esta noción de poder de Arendt y la benjaminiana? Pues bien, ante todo habría que señalar la manifiesta diferencia entre la concepción del origen del poder de Benjamin y Arendt. Mientras que para el primero el poder, la autoridad o el derecho mismo nacen o surgen a través de un proceso fundacional¹²⁶ de la violencia, para la primera ello no podría surgir sino a través del

¹²² *Ibidem*. Las cursivas son mías.

¹²³ *Cf. Ibid.* p. 206.

¹²⁴ *V. Ibid.* pp. 205-265.

¹²⁵ *Ibid.* p. 208.

¹²⁶ En el presente trabajo hemos optado por la convencional traducción de *rechtsetzend* como *fundación*, aunque ciertamente habría que tener en cuenta la muy atinada observación de Antonio Gómez Ramos acerca de la equivocidad de dicha traducción para optar mejor por la mayormente

consenso, del discurso o de la acción política inmediata. En efecto, para Arendt sería inconcebible pensar que el poder político fuese una consecuencia de la violencia, pues lo que motiva a los hombres en este ámbito no es el temor o el miedo sino simplemente el revelarse discursivamente ante los otros. En ello radicaría entonces la sutil pero importante diferencia entre obedecer el derecho o la ley y el aceptar o consentir la misma.¹²⁷ Porque, de ser así, de sugerir que el derecho o la ley se impone violentamente, de acuerdo con Arendt, estaríamos ante un caso de sometimiento de los hombres que en ningún caso podría adquirir genuinamente el carácter de un poder constituido.

Pero, ¿cómo entonces explicar las innumerables expresiones de violencia en el terreno de lo político? ¿Cómo explicar las acciones de aquellos grupos que, haciendo uso de la violencia, pretenden reivindicar ciertos ideales políticos y éticos? ¿Acaso entonces quienes actúan contra las leyes apelando a algo superior y trascendente a ellas, tales como la justicia, desconocen o son incapaces sencillamente de expresarse discursivamente? No lo creemos así. Contrariamente, nos damos cuenta de que la violencia está muy lejos de desaparecer del terreno político para dar lugar así lugar al consenso, al diálogo y al discurso como panacea y medio de resolución de todos los conflictos sociales.

La misma Arendt, en su texto *Sobre la violencia*, ha reconocido que la violencia en ocasiones se aparece como la única acción posible y razonable no obstante que, para ella, asimismo, dicha violencia no tiene el efecto sino de “dramatizar agravios y llevarlos a la atención pública”.¹²⁸

Retomando a Benjamin, y a fin de mostrar también porque nos parecen insuficientes las conclusiones de Arendt, rescatemos precisamente este carácter de aparente *razonabilidad* con el cual se reviste la violencia y el cual, invariablemente, lo vincula al terreno del poder, del derecho y de lo político.

precisa *institución* o el *poner* que hace la violencia respecto al Derecho y la ley. V. Gómez Ramos, *Opus Cit.*, p. 10.

¹²⁷ Cf. *Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia*. p. 4.

¹²⁸ *Sobre la violencia*. pp. 107-108.

En *Para una crítica de la violencia* encontramos dos ejemplos que nos parecen bastante ilustrativos del alcance que Benjamin da a la violencia como un medio de constitución de la realidad. Se trata de la huelga general política y de la huelga general proletaria.

Por huelga general política debemos entender – señala nuestro autor- aquellas acciones que no tienen otro propósito sino el de lograr reformas a las condiciones actuales. En el caso de los obreros, esta clase de huelgas se limitan a establecer una negociación con la parte patronal para poder así acceder a ciertos beneficios con los cuales no se contaba antes. Esta huelga, pues, se caracteriza por ejercer cierto tipo de violencia en contra del Estado y los patronos. No obstante, a pesar de lo útil que ésta resultara ser, este tipo de huelgas -crítica Benjamin- en realidad no pueden ser consideradas como acciones que verdaderamente logren transformar radicalmente las condiciones que las provocaron. Antes, al contrario, lo que hacen es conservar la violencia originaria del derecho a través del sometimiento que llevan a cabo pues, teniendo en cuenta el Estado la posibilidad de que estas huelgas surjan, lo que hace es que las inserta dentro del orden legal para que así no constituyan una amenaza mayor.¹²⁹

Por otro lado, la huelga general proletaria es de una naturaleza por completo distinta. Tanto así, que Benjamin la clasifica como <<no violenta>>.¹³⁰ Así, se cuestionara el lector, ¿cómo es posible que una acción no violenta tenga la capacidad de modificar un *status quo* o un estado de derecho? ¿No nos había ya explicado Benjamin la naturaleza violenta del Estado y las acciones que, asimismo violentas, emplea para conservarse? La respuesta del autor precisamente se apoya en esta aparente ambigüedad:

[...] en lugar de plantearse la necesidad de concesiones externas y de algún tipo de modificaciones de las condiciones de trabajo para que éste sea reanudado, expresa la decisión de reanudar un trabajo completamente modificado y no forzado por el

¹²⁹ Cf. *Ibid.* p. 36 En la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos el derecho a la huelga y el paro laboral se halla contemplado en el Art. 123 fracciones XVI a XIX.

¹³⁰ Cf. *Ibidem.*

Estado. Se trata de una subversión que esta forma de huelga, más que exigir, en realidad consume. Por consiguiente, si la primera concepción de la huelga es fundadora de derecho, la segunda es anarquista.¹³¹

Esta concepción de la huelga general proletaria como un no-accionar en contraste con la huelga general política, está emparentada y debe bastante a la obra del filósofo y teórico revolucionario francés George Sorel (1847-1922).

Sorel, teórico y revolucionario incansable, fue quizás el primero en advertir el carácter no violento de este tipo de huelga en comparación con aquella que busca concesiones o negociaciones con el Estado y las partes patronales. Como afirma Benjamin mismo: “Sorel esgrimió argumentos muy ingeniosos para mostrar cómo esta rigurosa concepción de la huelga general, es de por sí la indicada para reducir el despliegue concreto de violencia en un contexto revolucionario.”¹³² De este modo, la revolución no consistiría en un enfrentamiento con las fuerzas del Estado sino, contrariamente, en un renunciar a la violencia para que así, precisamente, quedara al descubierto la naturaleza violenta del Estado. Tal como afirma Gómez Ramos:

La nueva época histórica, que Benjamin denomina de la anarquía, no viene *después* en el tiempo, propiciada por la revolución – como creen los utopistas del progreso y temen los reaccionarios-; sino que es la revolución misma, se haya consumada en ella, en la interrupción: en el acto de la interrupción que no actúa.¹³³

Esta serie de reflexiones nos conducen, por su parte, a otro concepto importantísimo de la obra de Benjamin que nos ocupa y el cual nos permitirá abordar finalmente el tema de la instrumentalidad de la violencia. Este concepto es el de los “medios limpios” o “medios puros”.¹³⁴

Respecto a la pregunta de si existe la posibilidad de la resolución de conflictos de una manera no violenta afirma Benjamin:

¹³¹ *Ibid.* p. 37.

¹³² *Ibidem.*

¹³³ *Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia.* p. 14.

¹³⁴ *Sobre la violencia.* p. 34 y 36.

Pero, ¿es acaso posible la resolución no violenta de conflictos? Sin duda lo es. Las relaciones entre personas privadas ofrecen abundantes ejemplos de ello. Dondequiera que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra conformidad inviolenta. Y es que los medios legítimos e ilegítimos de todo tipo, que siempre expresan violencia, puede oponerse los no violentos, los medios limpios. Sus precondiciones subjetivas son cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que en este contexto se deje nombrar. Pero su aparición objetiva es determinada por la ley (cuyo alcance violento no se discute aquí) para que los medios limpios no signifiquen soluciones inmediatas sino sólo mediatas. Por lo tanto, no se refieren jamás a la resolución de conflictos entre persona y persona, sino sólo a la manera moverse entre las cosas.¹³⁵

Más allá de que los medios limpios o puros estén o no determinados a expresarse por medio de las leyes – lo cual no deja de parecer una afirmación bastante pesimista- lo que nos interesa destacar es precisamente la posibilidad planteada por Benjamin de que existan formas puras o inmediatas para resolver los conflictos, esto a la luz de lo anteriormente expuesto respecto a la huelga general proletaria. Y es que el problema de la instrumentalidad de la violencia no puede dejar de lado la posibilidad de escapar al ciclo de medios y fines que tiene su expresión más concreta en la violencia mítica, donde una violencia funda un orden de derecho y subsiste hasta que otra fuerza mayor viene a derrocarlo y a *poner* o fundar su propio derecho.¹³⁶ Esta posibilidad -la de concebir a la violencia más allá de los medios y los fines, es decir, una de carácter no instrumental- es algo que incluso surge a la intuición cuando advertimos que, en ciertas ocasiones, aquélla parece adquirir cierta autonomía respecto de los medios, cifrada a través de expresiones tales como “espiral de violencia”, “la violencia por la violencia”, “la violencia llama a más violencia”, etc. Como afirma Gómez Ramos: “Quizá se trate, entonces, de pensar el lugar de la violencia fuera de esa dialéctica, toda vez que la violencia no puede ser un fin, pero tampoco se deja inscribir sin más entre los medios”.¹³⁷ Sobre este punto

¹³⁵ *Ibid.* p. 34.

¹³⁶ *Cf. Ibid.* p.44.

¹³⁷ *Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia.* p. 8.

ahondaremos más en el capítulo siguiente. Para concluir, cerremos con una cita de este mismo comentarista respecto a la huelga general proletaria y el carácter no instrumental de la violencia:

[...] Benjamin cifraba esa ruptura histórica en una revolución proletaria que subvirtiera todas las formas de gobierno y aniquilase el poder estatal por medio de una huelga general. Esta violencia revolucionaria sería “la más alta manifestación de una violencia pura”, una violencia “no instrumental” y, en última instancia, “no violenta”. La densidad del texto de Benjamin no permite una interpretación unívoca ni unilateral de lo que signifique esa “violencia pura”. Cualquiera de ellas lleva aparejada una connotación inquietante.¹³⁸

2.4

El fin de la violencia mítica

Para finalizar con este capítulo debemos abordar por último el tema del fin de la violencia mítica. Con <<fin>> no nos referimos aquí al hecho de que de un momento a otro el derecho como tal deje de existir sino a que, por su propia naturaleza, la violencia mítica lleva consigo el germen de su propia autodestrucción. Como lo afirma el propio Benjamin:

Una visión que se reduzca a considerar lo más inmediato, a lo sumo intuirá el ir y venir dialéctico de la violencia en forma de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho. Esta ley de oscilación se basa en que, a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles.¹³⁹

Esta dialéctica entre una violencia fundadora y una conservadora, como ya lo mencionamos en un apartado anterior, trae consigo una serie de consecuencias y problemas que es de suma importancia analizar aquí, pues ellas nos permitirán comprender cabalmente dicha <<dialéctica>> apuntada por Benjamin.

¹³⁸ *Ibid.* p. 11.

¹³⁹ *Sobre la violencia.* p. 44.

Por lo general, dentro de las sociedad democráticas y liberales (o que formalmente se identifican como tal) la violencia es bastante mal vista y condenada de antemano. Así, cualquier acto violento por parte de algún particular o un grupo es no solamente rechazado moralmente sino asimismo se encuentra sancionado a distintos niveles y en distintas modalidades en los diversos códigos y leyes. Entonces, ¿cómo cabría la posibilidad que una fuerza o violencia sea capaz de *poner* o reemplazar el derecho existente por el propio? ¿Acaso ello no conllevaría una reacción por parte de los sujetos del derecho anteriormente vigente? ¿No será cierto entonces que el derecho emplea todos los medios (físicos, morales, ideológicos, etc.) para mantenerse como el orden jurídico actual? La respuesta a esto nos lleva a considerar, como afirma Benjamin, que es precisamente este empeño en suprimir o eliminar las violencias que amenazan al derecho vigente lo que indefectiblemente lo conduce a su propia destrucción o debilitamiento.

Poniendo un ejemplo bastante ilustrativo, Benjamin afirma que la posibilidad de la sustitución de un derecho por otro se ve claramente en el fenómeno psicológico de la admiración por los grandes delincuentes. A través de ésta -afirma- se hace patente la posibilidad de que una fuerza lo suficientemente potente desafíe al Estado -es decir al derecho vigente- de una forma que podría implicar – dadas las condiciones suficientes- la aniquilación o desaparición de éste. Lo mismo sucedería en el caso de las fuerzas que reclamasen para sí el derecho de hacer la guerra o de iniciar una huelga.¹⁴⁰ Así, “[...] mientras exista el derecho, esta verdad perdura *mutatis mutandis*. Y es que, desde la perspectiva de la violencia que sólo el derecho puede garantizar, no existe igualdad. En el mejor de los casos, hay violencias igualmente grandes.”¹⁴¹ No hay, pues, posibilidad de que dos fuerzas opuestas y desiguales convivan y se reconozcan pacíficamente, pues necesariamente una terminaría imponiéndose a la otra. Volveremos sobre este punto al final de esta sección.

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 29.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 40.

Otro punto que no debemos dejar de tocar es precisamente el relativo al juicio que se hace en relación con una fuerza o violencia nueva o en surgimiento, y la cual podría traer consecuencias importantes en el orden legal. Esto es a lo que nos hemos referido con ese cuasi <<acto reflejo>> que muestran los ciudadanos de sociedades autodenominadas democráticas y/o liberales. En efecto, dichas violencias a menudo son calificadas como <<ilegales>>, <<injustas>>, <<bárbaras>>, <<irracionales>>, etc., es decir, cuando no revisten la forma exclusiva o privilegiada para la resolución de las controversias o los desacuerdos sociales: el discurso. No obstante, ello no demostraría sino que la ideología vinculada al derecho vigente mantiene su vigor y su poder de convencimiento entre las conciencias de las personas hacia quienes está dirigido pues, como hemos afirmado ya, dichos juicios en la mayoría de los casos carecen de una consideración informada de las causas reales que los originan. Esos lugares comunes en los que los ciudadanos rechazan toda expresión de violencia *a priori*, no expresan sino la conformación de una moral y una ética política, en tanto que su respaldo a la misma no requiere en la mayoría de los casos una deliberación o una reflexión personal esmerada.

¿Qué podemos afirmar entonces acerca de las nuevas violencias que amenazan al derecho actual y que, en clave benjaminiana, no tendrían otra lectura sino el surgimiento de un nuevo derecho fundado con una violencia mayor que la que conserva al actual? Al respecto habría que citar las palabras que Derrida formula al respecto:

[...] El momento mismo de fundación o de institución (que por otra parte no es nunca un momento inscrito en el tejido homogéneo de una historia, puesto que lo que hace es rasgarlo con una decisión), la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia performativa y por tanto interpretativa que no es *justa* o *injusta*, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundante, ninguna fundación preexistente podría garantizar, contradecir o invalidar por definición. [...] Como el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse finalmente en ellos mismos, éstos son en sí mismos una violencia

sin fundamento. Lo que no quiere decir que sean injustos en el sentido de <<ilegales>>. No son ni legales ni ilegales en su momento fundador, excediendo la posición entre lo fundado y de lo no fundado, entre todo fundacionismo o antifundacionismo.¹⁴²

Esto es: todo calificativo a una violencia que surgiera y que lograra fundar un nuevo derecho sería imposible a la luz del viejo <<régimen>>, pues precisamente este nuevo orden fundado pondría su propio punto de origen como principio de todo juicio. Esto mismo es lo que da origen al título del texto de Derrida: *Fuerza de la ley: el "fundamento místico de la autoridad"* haciendo referencia a la famosa frase de Michael de Montaigne: "[...] las leyes (...) mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro (...) El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas."¹⁴³

Finalmente, para concluir este hilo de ideas iniciado por Derrida, debemos mencionar que esta característica de la violencia fundante como ajena o más allá de todo juicio *desde* un punto de vista distinto o anterior a ella no significa que, por otra parte, el derecho no pueda ser objeto de crítica, al contrario: dado que el derecho es ante todo una *construcción*, siempre es posible y aún deseable su *deconstrucción*, ello en los términos en que se entiende este importante concepto en el pensamiento de este autor.¹⁴⁴

Para concluir esta sección y este capítulo, retomemos algo que mencionamos anteriormente: la dialéctica interna de la violencia mítica conformada por la violencia fundadora y la violencia conservadora, en la que la segunda termina debilitando a la primera al tener que ocuparse constantemente de las fuerzas opuestas y hostiles, nos conducen necesariamente hacia una visión de la propia historia: es un ciclo que

¹⁴² *Fuerza de la ley: el "fundamento místico de la autoridad"*. pp. 139-140. Las cursivas son mías.

¹⁴³ *Ibid.* p. 138.

¹⁴⁴ *Cf. Ibid.* pp. 140-141. "[...] 1. La deconstructibilidad del derecho, de la legalidad, de la legitimidad o de la legitimación (por ejemplo) hace la deconstrucción posible. 2. La indeconstructibilidad de la justicia hace también posible la deconstrucción, es decir, se confunde con ella. 3. Consecuencia: la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho, de la autoridad legitimante o legitimada."

se repite indefinidamente (y de ello dan cuenta infinidad de relatos) y del cual es casi imposible salir. Este “casi” lo abordaremos más detalle en el capítulo siguiente. Pero para finalizar, cerremos estas reflexiones con una cita de Benjamin, que encierra y expresa con profundidad este punto en particular:

[...] Esta situación [dialéctica] perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriormente reprimidas, llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas. Sobre la ruptura de este ciclo *hechizado* por las formas de derecho míticas, sobre la disolución del derecho y las violencias que subordina y está a la vez subordinado, y en última instancia encarnadas en la violencia de Estado, se fundamenta una nueva era histórica. De resultar cierto que el señorío del mito se resquebraja desde una perspectiva actual, entonces, la mencionada novedad no es tanto una inconcebible huida hacia adelante como para que un rechazo del derecho signifique inmediatamente su anulación. Pero si la violencia llega a tener, más allá del derecho, un lugar asegurado como forma limpia e inmediata, se deduce, independientemente de la forma y posibilidad de la violencia revolucionaria, a qué nombre debe atribuirse la más elevada manifestación de la violencia a cargo del hombre.”

Sobre el nombre que puede atribuírsele a tal violencia elevada a cargo del hombre es a lo que nos referiremos en el capítulo siguiente.

Capítulo 3

Violencia divina: violencia pura, justicia y terrorismo

3.1

Violencia divina o *pura*

Existe para Benjamin otro tipo de violencia que se diferencia claramente de la violencia mítica. Esta es la violencia divina o '*pura*'. Aunque si bien, como apunta acertadamente Gómez Ramos, el epíteto de '*pura*' tan sólo es orientativo, pues en el texto de nuestro autor aparecen otros tantos como "ilimitada", "expiadora", "contundente", "letal sin sangre", "divina", etc.;¹⁴⁵ así, a diferencia de la violencia mítica que puede ser identificada con certeza -pues su existencia puede entenderse como la historia del poder o del derecho mismo-, este tipo de violencia tiene la característica que, por su fuente, es particularmente difícil identificarla con absoluta propiedad. Hablamos, pues, de una violencia que, según Benjamin, "no está al alcance de los humanos" y que, por otra parte, nunca tiene que ver con un medio de ejecución subordinado a un fin.¹⁴⁶

Así, lo esencial de esta noción radica precisamente en que debe entenderse como contraria al primer tipo de violencia, pues mientras ésta se ejecuta con acciones "más allá" de cualquier posible juicio previo sobre ella, la segunda tiene una naturaleza completamente opuesta. De este modo lo afirma el propio Benjamin:

Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar a la violencia mítica. De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son

¹⁴⁵ Citado por Gómez Ramos en "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia". En *Cuaderno gris*. (Nº10) (2012): p. 11.

¹⁴⁶ V. Benjamin, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Roberto Blatt. Edit. Taurus. Madrid, 2001. pp. 44-45.

siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta.

[...] Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta.¹⁴⁷

Como se puede advertir, la violencia divina además de contraria a la mítica por cierto se *opone* a ella, pues ésta tiene la capacidad para destruirla y/o arrasarla y en ocasiones lo hace. ¿Cuál es el origen de esta oposición? Aunque Benjamin no lo admite expresamente, es Derrida quien con certeza nos revela el trasfondo de esta caracterización elaborada por aquél. Así, afirma:

A esa violencia del *mythos* griego opone Benjamin rasgo por rasgo la violencia de Dios. Desde todos los puntos de vista, dice, ésta es lo contrario de aquélla. En lugar de fundar el derecho, lo destruye. [...]

[...] la violencia puramente divina (*judaica*) se ejerce sobre toda la vida pero en provecho o en favor del ser vivo. [...] Dicho de otra forma, la violencia mitológica del derecho se satisface en ella misma al sacrificar al ser vivo, mientras que la violencia divina sacrifica la vida para salvar al ser vivo, en favor del ser vivo. En los dos casos hay sacrificio, pero en el caso en que se exige sangre no se respeta al ser vivo.¹⁴⁸

La oposición de acuerdo con el autor de esta cita radica en que Benjamin equipara una supuesta oposición del mito al concepto de Dios. Aunque si bien en una primera instancia pudiera parecernos razonable dicho planteamiento desde un punto de vista analítico (el mito como explicación de lo que acaece, por distintas causas, a una sola causa que lo explica todo: Dios) no estamos de acuerdo en que dicha distinción analítica alcance para verdaderamente lograr un argumento a favor de la incompatibilidad y la oposición de ambas violencias. Esto lo creemos así ya que, como afirma Derrida, Benjamin parte de un concepto judaico de la divinidad, lo cual,

¹⁴⁷ *Ibid.* pp. 41-42.

¹⁴⁸ Derrida, Jaques. *Fuerza de la ley. El fundamento místico de la autoridad*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Edit. Tecnos. Madrid, 1997. pp. 128-129. (Las cursivas son mías).

para nosotros, no es suficiente para agotar toda la riqueza que la noción de violencia divina pudiera ofrecernos. Incluso, en su propio texto *Nombre de Pila de Benjamin*, en su parte introductoria, este mismo filósofo afirma: “Zur Kritik der Gewalt *está también inscrito en una perspectiva judía que opone la justa violencia divina (judía), la que destruye el derecho, a la violencia mítica (de tradición griega), la que instaura y conserva el derecho*”.¹⁴⁹ De este modo, el problema que observamos aquí es que esta inclinación conceptual impidió a Benjamin considerar otros puntos de vista que indudablemente pueden adoptarse respecto de la noción *in comento*, ya que, como intentaremos demostrar un poco más adelante, esta noción pudiera ser perfectamente compatible con una noción de la violencia divina con una “extensión humana”. Pero antes de pasar directamente a esta argumentación, primeramente ahondemos en las relaciones que ésta tiene o puede tener para sí tener una perspectiva más clara sobre la misma.

3.2

Violencia divina y justicia

Una de las razones por las cuales Benjamin opone la violencia mítica y la divina es, como ya lo citamos en la sección anterior, porque la segunda mantiene una estrecha relación con la *justicia*, al punto que podríamos afirmar que casi se confunde con ésta. ¿Pero qué cosa podríamos entender por justicia y de qué manera podríamos identificar “*lo justo*” en el plano humano? Pues bien, aunque esa pregunta podría en sí misma tomarnos un tiempo bastante largo para intentar responderla, resulta que para la perspectiva que hemos adoptado, nuestro autor principal nos la ha respondido de antemano: sólo la divinidad puede ser expresión de la justicia, pues todo cuanto concierne al derecho mítico (orden humano) es absolutamente insuficiente e incapaz para mostrárnosla. Más aún, éste se ha comportado como un <<bastardo>> respecto a la primera, pues ha intentado imitarla con unas consecuencias desastrosas. Afirma el comentarista que hemos venimos citando:

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 70.

[...] En sus últimas líneas, Benjamin justo antes de firmar, se sirve por otro lado de la palabra <<bastardo>>. Es en suma la definición del mito, y así de la violencia fundadora de derecho. El derecho mítico, se podría decir, la ficción jurídica, es una violencia que habría mancillado, <<bastardeado>> (*bastardiete*) <<las formas eternas de la violencia divina pura>>. El mito ha bastardeado la violencia divina con el derecho. [...] Mal casamiento, genealogía impura: no mezcla de sangres sino bastardía que en el fondo habrá creado un derecho que hace correr la sangre y hace pagar con sangre.¹⁵⁰

Aquí se hace referencia precisamente al carácter violento del derecho en su aspecto fundador y conservador (como ya lo mencionamos con el ejemplo del militarismo), mientras que la violencia pura jamás podría tener ese carácter de sangrienta, arbitraria y, en última instancia, asesina.

Quizá valga, para dejar más en claro este rechazo de Benjamin sobre la violencia mítica, citar el otro ejemplo paradigmático que él ofrece acerca del carácter arbitrario y <<sanguinario>> de este tipo de violencia: la policía. Para él, ésta constituye un ejemplo de la “monstruosidad” con que la fundación y la conservación del derecho se unen para dar vida a unas de las instituciones más ambiguas y, para él, más <<espeluznantes>>. Lo describe así:

[...] Lo ignominioso de esta autoridad consiste en que para ella se levanta la distinción entre derecho fundador y derecho conservador. La razón por la cual tan pocos sean conscientes de ello, radica en que las competencias de la policía rara vez le son suficientes para llevar a cabo sus más groseras operaciones, ciegamente dirigidas en contra de los sectores más vulnerables y juiciosos, y contra quienes el Estado no tiene necesidad alguna de proteger las leyes. [...] El <<derecho>> de la policía indica sobre todo el punto en que el Estado, por impotencia o por los contextos inmanentes de cada orden legal, se siente incapaz de garantizar por medio de ese orden, los propios fines empíricos que persigue a todo precio. De ahí que en incontables casos la policía intervenga <<en nombre de la seguridad>>, allí donde no existe una clara situación de derecho, como cuando, sin recurso alguno a fines de derecho, inflige brutales molestias al ciudadano a lo largo de una vida regulada a decreto, o bien

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 137.

solapadamente lo vigila. [...] Su violencia carece de forma, así como su irrupción inconcebible, generalizada y monstruosa en la vida del Estado civilizado. Las policías son, consideradas aisladamente, todas similares. [...] en las democracias [...] ilustra [...] la máxima degeneración de la violencia.¹⁵¹

Así la institución policial es un claro ejemplo del por qué, fuera del plano divino - según el autor-, es imposible encontrar por sí misma a la justicia. Esto es, el derecho no debería nunca confundirse con la justicia (pues devendría una situación de despotismo y arbitrariedad absoluta (pues no habría lugar para la crítica y la reflexión sobre la ley)) pero, por otro lado, afirmamos, un derecho que se condujera totalmente al margen de aquello a lo cual se pudiera considerar *lo justo* no acarrearía sino un absoluto rechazo a la ley, lo cual indudablemente recaería en otra violencia. Esto es, lo que en realidad sucede es que podríamos intuir una cierta relación de <<contaminación>> entre la violencia mítica y la divina: sin la posibilidad de la segunda, se cerraría cualquier horizonte desde el cual poder “contemplar” y “reflexionar” sobre la ley y el derecho, es decir, si el derecho no fuera injusto (hasta cierto punto) sería imposible conducirlo hacia la justicia.

Es sobre este mismo punto sobre el cual Derrida profundiza magistralmente bajo lo que él denomina su hipótesis <<deconstructiva>>: a través de un “doble movimiento” entre aquello que pudiera llegar a considerarse *injusto* en comparación con *lo justo*, es como el derecho y la justicia encuentran su “inestabilidad privilegiada”. Así lo afirma él mismo:

1. El sentido de una responsabilidad sin límite, necesariamente excesiva, incalculable, ante la memoria, y, de ahí, la tarea de recordar la historia, el origen y el sentido, y, por tanto, los límites de los conceptos de justicia, ley y derecho, de los valores, normas, prescripciones que se han impuesto y han sedimentado, quedando desde entonces más o menos legibles o presupuestos. [...] Se trata [...] de una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, de una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe inscribir el exceso y la inadecuación en ella, y que lleva a denunciar no sólo límites teóricos sino también injusticias concretas, con los efectos más

¹⁵¹ *Para una crítica de la violencia*. pp. 31-32.

sensibles en la buena conciencia que se detiene dogmáticamente ante tal o cual determinación heredada de la justicia.

2. Esta responsabilidad ante la memoria es una responsabilidad ante el concepto mismo de responsabilidad que regula la justicia y la justeza de nuestros comportamientos, de nuestras decisiones teóricas, prácticas, ético-políticas. Este concepto de responsabilidad es inseparable de toda una red de conceptos conexos [...] y toda deconstrucción de esta red de conceptos en su estado dado o dominante podría parecer una irresponsabilización en el momento mismo en que, por el contrario, es a un incremento de responsabilidad a lo que la deconstrucción apela. [...] Porque, en definitiva, ¿dónde podría encontrar la deconstrucción su fuerza, su movimiento o su motivación sino en esa apelación siempre insatisfecha, más allá de las determinaciones dadas, de lo que llamamos en contextos determinados la justicia, la posibilidad de la justicia? [...]¹⁵²

En efecto, para Derrida la relación entre el derecho y la justicia es siempre tensa, más aún en aquellos momentos en que las circunstancias sociales y políticas marcan una *epoké*¹⁵³ o un estado de transición entre unas estructuras conceptuales referentes a la justicia, el derecho, la ley, etc., y otras que vienen imponiéndose a través del impulso que les otorgan las revoluciones sociales. Esto -afirma- no podría lograrse sino precisamente por ese *abismo* infranqueable que las separa pero que al mismo tiempo las condena a ser siempre dos polos opuestos que se atraen cuanto mayor sea el grado en que se alejan. En definitiva, la relación entre la justicia y el derecho sólo puede ser comprendida como una tensión permanente que puede distenderse y volverse a tender de acuerdo con las circunstancias sociales, las revoluciones y las fuerzas que hacen que ambas mantengan una posición hasta que éstas se debilitan y, al final, desaparecen o son sustituidas por otras.

Pero volvamos al tema principal de esta sección. Decíamos que Benjamin coloca a la justicia plenamente en el ámbito de la divinidad. Fuera de ella no puede hallársele propiamente. Pero, ¿qué es entonces la violencia pura o divina? Sino puede

¹⁵² Derrida, Jaques. "Fuerza de la ley: el "fundamento místico de la autoridad". En *Doxa*. No. 11 (1992): pp. 145-147.

¹⁵³ *Ibid.* p. 146.

encontrársele en el plano humano, ¿cómo afirmar entonces su existencia? ¿Cómo podemos luego confirmar su acción y sus efectos? Recordemos y amplíemos aquí sus propias palabras:

Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar a la violencia mítica. De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta. [...]

[Pero] Estas manifestaciones no se definen por haberlas practicado Dios mismo directamente en forma de milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, contundente y redentora, y a fin de cuentas, por la ausencia de toda fundación de derecho. En este sentido se justifica también la consideración de esta violencia como exterminadora, aunque lo sea sólo de forma relativa, es decir, dirigida a bienes, derecho, vida y lo que se asocia con ellos; jamás absoluta respecto al alma de los seres vivientes. Tal extensión de la violencia pura o divina sin duda provocará, particularmente en nuestros días, los más encarnizados ataques.¹⁵⁴

Esta caracterización que hace Benjamin de la violencia pura o divina, decimos, es a lo que se equipara con el concepto de *justicia*, a saber: aquella violencia que detiene o suspende (la *epoké* referida por Derrida) a la violencia mítica. No obstante – y es esto lo más relevante de la cuestión- la violencia pura o divina no *sustituye* al derecho ni impone su propia ley, sino que constituye el momento en que dicha suspensión hace posible replantearse los fundamentos de la violencia mítica – o sea del derecho- y con ello se abre la posibilidad a que nuevas formas de entender, interpretar y aplicar la ley surjan y sea posible su constitución.

Pero antes de continuar con el análisis de esta noción debemos detenernos un momento a examinar un concepto central en el pensamiento de Benjamin y que lo

¹⁵⁴ *Para una crítica de la violencia*. pp. 41-42.

convierte, por su forma de concebirlo, en un pensador original, harto interesante y bastante heterodoxo. Tal concepto es el de 'revolución'.

Como ya lo habíamos mencionado anteriormente, el ensayo *Para una crítica de la violencia* está estrechamente relacionado con otra obra de Benjamin que se titula *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, de la cual puede decirse que el primero constituye su extensión conceptual y analógica al ámbito de lo político.¹⁵⁵ Por este hecho, es que debe tenerse en cuenta lo que el autor expresa en aquella segunda obra (pero primera en el tiempo) para poder tener una comprensión mayor de las nociones y del horizonte conceptual que nos desea mostrar este autor.

Lo primero y más importante es hablar sobre la teoría del lenguaje de Benjamin. Para él, el lenguaje humano ha perdido la esencia que el lenguaje tuvo en algún punto de la historia, desde los tiempos de la creación. Así, lo que diferencia al lenguaje de los hombres del de Dios, por ejemplo, es que el de los primeros ha perdido la capacidad de crear, de nombrar y de conocer las cosas. Mientras que el lenguaje de *Adam* en el paraíso aún conservaba algunas características del lenguaje divino, a saber: el nombrar y el conocer. De este modo lo expresa el filósofo español Reyes Mate:

En Dios el nombre es *creador* porque la palabra de Dios crea; y es también *conocimiento* porque esa palabra creadora da nombre y el nombre expresa lo que la cosa es. En Dios hay una relación absoluta entre nombre, conocimiento y creación.

En el Adam del paraíso, la cosa cambia. [...] Dios crea al hombre, pero no le nombra para no someterlo al poder de la lengua; ésta, por el contrario, brota libremente en él y con ella el hombre denomina al resto de la creación. Eso quiere decir que si el hombre nombra a las cosas es porque conoce su ser espiritual: hay una complicidad entre el nombre y la cosa, de suerte que el nombre expresa cumplidamente lo que la cosa es. Se produce en el nombre adámico ese encuentro mágico entre el nombre y el ser de las cosas. La palabra adámica se ajusta a la realidad.

¹⁵⁵ V. *Supra*. Cap. 2

La nuestra es una era *postadámica* en la que se ha perdido esa complicidad esencial entre la palabra y ser espiritual de la cosa. El nombre que da el hombre a las cosas ha perdido la capacidad de expresar el ser de las cosas. Ahora las palabras sirven para comunicarnos entre los hombres. [...]

En la fase actual, en la que hay que echar mano de tantas palabras para aproximarnos a la realidad, la tarea del hombre sobre la tierra es pasar de la cháchara, de las *sobredenumeraciones*, a la palabra justa.¹⁵⁶

¿Qué relación podría tener una teoría del lenguaje como esta con el concepto de <<revolución>>? Para Benjamin la segunda no puede concebirse alejada de la primera. Esto es así porque el lenguaje juega un papel imprescindible al momento de repensar la historia y más precisamente en esos momentos de cambios vertiginosos llamados “revolucionarios”. Así, por ejemplo, el término <<revolución>> se halla ya latente en el lenguaje originario, el lenguaje de la creación, del nombrar y del conocer. Dado que el lenguaje humano ha perdido esas capacidades, lo que hace en cada momento histórico revolucionario (v.gr. la Revolución Francesa, la rebelión de Espartaco, la Comuna de París, etc.) es intentar recuperar ese sentido originario del lenguaje, actualizándolo al momento presente y trayéndolo al *ahora* a través de la memoria. Esto último será una noción importantísima: la memoria tiene ese rol histórico de traer al presente todas aquellas posibilidades que no pudieron realizarse anteriormente, es decir, todos aquellos intentos frustrados en los cuales se intentó actualizar y *rememorar* o recordar el sentido y significado prístino de conceptos como <<justicia>>, <<libertad>>, <<igualdad>>, <<revolución>>, etc. La memoria, pues, es ante todo un instrumento de lucha contra el olvido: aquel que entierra los deshechos de un pasado frustrado y, por lo tanto, legítima y respalda el *status quo* de la realidad ideológica y material.

Por las razones anteriores es por las cuales las ideas revolucionarias de Benjamin pudieran parecernos bastante heterodoxas, incluso opuestas al horizonte ideológico

¹⁵⁶ Mate, Reyes. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<Sobre el concepto de la historia>>*. Ed. Trotta. Madrid, 2009. pp. 226-227.

de su tiempo. En una comparativa con las ideas marxianas, Reyes Mate afirma respecto a esta heterodoxia del pensamiento revolucionario benjaminiano:

Con Marx o contra Marx, Benjamin lo tiene muy claro: el cambio revolucionario sí extrae su poesía del pasado, es decir, no consiste en romper con el pasado, sino en citarlo. Esto sí que va contra la idea que instintivamente todos nos hacemos de una revolución. Y, sin embargo, es lo que hizo la Revolución francesa, como hemos dicho: Bruto es celebrado como mártir de la libertad; Roma y Esparta son los lugares donde nace lo político; los tribunos de la plebe son invocados como modelos del ciudadano político... Una forma de expresar la novedad de los nuevos tiempos era precisamente esa soltura en elegir las figuras del pasado que representaran los nuevos tiempos. Por la claridad con la que Benjamin vio esa relación entre presente y pasado, ganó por la mano a un Marx que dudaba entre si mirar hacia atrás o hacia adelante.¹⁵⁷

De este lugar privilegiado que Benjamin concede a la memoria y al rescate del pasado frustrado, surgirá también una crítica importantísima al concepto de <<progreso>> defendido y postulado por la teoría socialdemócrata. Esta crítica se halla claramente expuesta en la Tesis XIII de *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* elaborada por nuestro autor a finales de 1939 y principios de 1940. En síntesis, lo que esta crítica señala es el carácter dogmático y la confusión que se hace de términos técnicos, morales e históricos. Así, la calificación de <<dogma>> sobre la idea de progreso tendrá como causas principales, de acuerdo con Benjamin, las siguientes consideraciones: 1) el término progreso hace referencia al progreso en lo general de la humanidad, y no sólo de sus “destrezas y conocimientos”, 2) la idea de un progreso “inacabable”, es decir, que la humanidad es infinitamente perfectible y 3) que el progreso se considera algo “imparable”, es decir, como aquello que, avanzando en línea recta o de forma espiral, se guía por sus propias leyes o por su propia inercia.¹⁵⁸ Aunado a ello, Reyes Mate pone en claro el fondo de la crítica demostrándonos el alcance de la misma al afirmar con Benjamin que:

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 232.

¹⁵⁸ Benjamin, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. Ed. Itaca. México, 2008. pp. 50-51.

El dogmatismo del progreso confunde la marcha de la historia con la evolución de la naturaleza. [...] La tesis enumera tres consecuencias de la concepción dogmática del progreso. En primer lugar, confundir el progreso técnico con el moral, como si la creación de la bomba atómica hiciera a la humanidad – y sobre todo a quienes la fabrican- pacifistas de estricta observancia. En segundo lugar, pensar que el progreso es un plan generoso pues no tiene fin: no hay aspecto de la vida que no admita mejora, ni meta que quede fuera de nuestro alcance. El progreso es inacabable porque ni la inteligencia humana tiene límites ni tampoco los recursos naturales que materializarán nuestros proyectos. Finalmente, el hecho de que esta benefactora dinámica es imparabile. Los inevitables obstáculos podrán retrasar u obligarán a reformular el proyecto, pero no hay quien lo pare porque no depende de la voluntad humana sino que el progreso está inscrito en las leyes de la historia. [...] Lo que subyace a todas las variantes del progreso es una concepción <<líneal y homogénea>> del tiempo.¹⁵⁹

De este modo la crítica de Benjamin al progreso pasa por dejarnos en claro el carácter dogmático de esta noción, así como las ominosas consecuencias morales, técnicas e históricas que esta misma conlleva.

Retomando, el concepto de ‘revolución’ benjaminiano nos señala ante todo la idea de una historia que no se desarrolla dogmática y autónomamente, sino que se halla en relación con aquellos momentos excepcionales en que la memoria nos recuerda o actualiza las posibilidades de un pasado que no llegaron a concretarse y que han quedado enterradas por una política del <<olvido>>. ¿Qué caminos nos deja entonces Benjamin? La respuesta no es del todo satisfactoria. De acuerdo con él, las interrupciones históricas o aquellos momentos en que la memoria rescata las ruinas del pasado para reconstruir la historia son excepcionales y difíciles. Al respecto afirma el comentarista en cita:

La respuesta final de Benjamin es que el progreso es, en conjunto, imparabile. No se puede cambiar la dirección del tren de la historia, sólo tirar del freno de emergencia, es decir, no se puede salvar todo el pasado. Eso es lo que ocurrirá el día del juicio y

¹⁵⁹ Reyes Mate, *Opus, Cit.*, pp. 212-213.

no estamos en ese punto. Lo que podemos hacer es salvar determinados momentos del pasado, lograr breves interrupciones de la historia.¹⁶⁰

Estas breves interrupciones de la historia son a lo que humanamente podemos aspirar. No obstante, es ahí también donde se hace posible la *divergencia* de la historia pues, aunque breve, esta posibilidad le devuelve a la política su naturaleza primera: la espontaneidad humana resuelta a organizarse en goce pleno de su libertad, sin otra justificación más que el ejercicio de ella misma. Esto es, por otra parte, a lo que se le ha identificado como el *mesianismo* benjaminiano: no un momento que ponga fin a la historia, sino una *interrupción* que haga posible volver al origen de la historia y, en todo caso, del lenguaje mismo.¹⁶¹ Por otro lado, y sólo por señalarlo de paso, sobre este punto es donde Antonio Gómez Ramos ha establecido una analogía entre el momento mesiánico de Benjamin y la *Rätorepublik* o República de consejos arendtniana: la libertad humana como principio de la acción política, la cual no debe recaer en el dominio de especialistas sino que todo ciudadano, por principio, es capaz de <<pensar>> y actuar políticamente.¹⁶²

Pero regresemos a nuestro análisis sobre la violencia 'pura' y su relación con la justicia. Decíamos que Benjamin la sitúa en el plano de la divinidad. Esto plantea diversas e interesantes interrogantes: ¿cómo podemos estar ciertos de que estamos ante un acto de violencia pura o divina?, ¿podemos claramente identificar su causa y sus efectos?, ¿de qué otra forma puede ser conocida?, además de los adjetivos de "ilimitada", "expiadora", "contundente", "letal sin sangre", "divina", etc., ¿cómo se manifiesta ante el hombre o cómo puede éste llegar a percibirla? Estas son preguntas a las cuales no se les encontrará una respuesta sencilla y definitiva en la obra de Benjamin. Al contrario, debe ser comprendida precisamente en relación con la noción de violencia mítica y, además, con el desarrollo posterior del pensamiento del autor en materias como la filosofía de la historia. Las razones son las siguientes: la relación entre violencia mítica y divina debe ser entendida en la

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 234.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.* pp. 234, 275 y ss.

¹⁶² Gómez Ramos, A. "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia". En *Cuaderno gris*. (Nº10) (2012): pp. 18-19.

obra de Benjamin como la diversa denominación de la relación entre mito y Dios o, en términos derrideanos, entre el mundo griego y el mundo judío.¹⁶³ Esto sucede así ya que Benjamin ejemplifica con el mundo griego la manera en que es fundado y refundado el derecho a cada manifestación divina, lo cual es claro, por ejemplo, en los mitos de Prometeo, Apolo y Artemis o en la leyenda de Níobe.¹⁶⁴ Los efectos de la intervención de los dioses en el mundo griego es la fundación de un nuevo orden, de un nuevo derecho, pues no se limita a distribuir o retribuir penas o recompensas establecidas en un derecho previo. Por el contrario, lo que encontramos en el mundo judío es lo totalmente opuesto: Dios ha impuesto un derecho cuya fuente es él mismo, por lo cual su intervención en la historia solamente se limita a distribuir las recompensas o los castigos a los hombres que se ajustan o que se distancian de él. Esto es precisamente lo que viene a darle un carácter esencial a la violencia divina: es la intervención de Dios en los asuntos humanos de acuerdo con sus propios criterios. Por otro lado, Benjamin identificará casi totalmente ese criterio con el concepto de justicia, pues solamente a través de ella es como se logrará “redimir”¹⁶⁵ al oprimido por la violencia mítica o histórica. Así, esta fuerza o violencia “redentora” constituye la posibilidad siempre latente de que Dios imparta justicia en la historia, de acuerdo con su propia ley. Y esta ley, además, no se aplica de cualquier manera: “[está] dirigida a bienes, derecho, vida y lo que se asocia con ellos; jamás absoluta respecto al alma de los seres vivientes”.¹⁶⁶ Esto significa que Dios puede recompensar o castigar a través de los bienes o los males, pero que nunca aplica sus penas de manera aniquilante o total respecto al alma de lo viviente.

Pero antes de continuar a la sección siguiente dedicada a reflexionar particularmente sobre este último punto, acaso el más polémico de todos, debemos dejar anotadas aquí unas cuantas observaciones respecto al tema de la justicia y el lugar que ocupa en el pensamiento de la filosofía de la historia de Benjamin.

¹⁶³ Derrida, Jaques. *Fuerza de la ley. El fundamento místico de la autoridad*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Edit. Tecnos. Madrid, 1997. p. 82.

¹⁶⁴ V. *Para una crítica de la violencia*. p. 39.

¹⁶⁵ Ibid. p. 44.

¹⁶⁶ Ibid. p. 42.

Acaso la Tesis más importante o que expresa de manera más sucinta el espíritu del pensamiento benjaminiano en cuando a la filosofía de la historia, es la Tesis XVII contenida en la obra así denominada *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, la cual constituye uno de los textos más importantes de Benjamin y acaso el más críptico para un lector no iniciado en su pensamiento.

¿Por qué la Tesis XVII es central para comprender el tema de la filosofía de la historia? Pues bien, antes de comentarla es preciso citarla *in extenso* a fin de poder examinarla detalladamente:

El historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. Es de ella tal vez de la que la historiografía materialista se diferencia más netamente que de ninguna otra en cuestiones de método. La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En el fundamento de la historiografía materialista hay en cambio un principio constructivo. Propio del pensar no es sólo el movimiento de las ideas sino igual mente su detención. Cuando el pensar separa de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un *schock* que la hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada. El beneficio de este procedimiento reside en que en la obra se halla con servado y superado el conjunto de la obra, en ésta toda la época y en la época el curso entero de la historia. El fruto sustancioso de lo comprendido históricamente tiene en su interior al tiempo como semilla preciosa pero insípida.¹⁶⁷

De este fragmento pueden resumirse los dos puntos esenciales: el primero es la crítica de Benjamin al historicismo universalista y, por el otro, el planteamiento de la idea mesiánica del tiempo. La relación entre estos dos puntos es esencial para

¹⁶⁷ Benjamin, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. Ed. Itaca. México, 2008. pp. 54-55.

comprender el alcance de la obra benjaminiana así como las consecuencias que ello podría acarrear a la tesis sobre la violencia divina y mítica que venimos comentando. Comencemos por examinar la primera de las críticas.

Como ya se había comentado anteriormente, Benjamin es un crítico radical de la idea del “progreso”. Esto es así, además de las ideas ya expuestas, por la relación que este concepto tendrá con el historicismo y, particularmente, con la manera en que éste interpreta y narra la historia. Así, como puede advertirse en la tesis citada, para nuestro autor dicha corriente carece de un “armazón teórico” que respalde o fundamente la interpretación que hace de los hechos históricos. Por esto mismo, se ve conducido a una lógica de adición simple de los hechos en la cual intenta inútilmente fundamentar su “universalidad”: narra y describe todos los hechos sin excepción de ninguno, y con ello desea llegar al convencimiento de que su historia es, por esto mismo, universal.

La postura de Benjamin se fundamenta precisamente en esto último: la historia no consiste solamente en una adición o suma de hechos más o menos relacionados, sino que ésta es producto de un principio constructivo (*‘Konstruktion’*) del cual parte el historiador para cuestionar los hechos: éstos no son más que momentos fácticos que revelan no sólo lo que ha sido sino también lo que no fue o pudo ser. Es decir, la tarea del historiador no consiste sólo en hilar y relacionar hechos, sino en advertir entre aquellos un “hueco” que interrumpe la sucesión y la lógica histórica para dejarnos a merced de una situación donde la supuesta universalidad historicista queda por completo en entredicho.

Esto nos conduce a su vez a la segunda crítica o postura que tiene que ver con la concepción mesiánica de la historia o del tiempo. Como lo mencionábamos anteriormente en este apartado, para Benjamin la concepción mesiánica de la historia tiene una fuerte conexión con la idea de revolución, es decir, aquellos “huecos” o faltantes en la historia que el historiador advierte constituyen los momentos en que se hace patente la posibilidad revolucionaria, como el camino de traer al *ahora* lo que quedó relegado o puesto a un lado por el ‘progreso’ histórico. No obstante, habría que abundar más aquí sobre este particular.

Es evidente que se tiene que reconocer que la concepción benjaminiana de la historia nos sitúa en el plano de la o las *contrahistorias*. Esta concepción descansa, como ya lo dejamos apuntado, en la contraposición esencial entre historia y memoria: esta última es la que permite cuestionar a aquélla y traer al presente el pasado frustrado o lo que en su momento no pudo ser. Así, ante todo, la memoria nos sitúa en la perspectiva de lo *particular* frente a lo *general*: es la memoria de lo concreto lo que nos permite poner en cuestión la dimensión universalista de la historia como consecuencia de una lógica progresista, donde cada hecho particular es subsumido por el horizonte de lo universal. De este modo saltan a primer plano lo anecdótico, lo marginal, lo excluido o lo *excéntrico* como una demostración de la fuerza que la memoria puede contraponer a este discurso universalista. Así, esta potencialidad del pasado traído al presente a través de la memoria es a lo que Benjamin denomina “tiempo pleno”¹⁶⁸ frente al tiempo “homogéneo y vacío” sobre el que intenta apoyarse la ‘historia universal’.

Dicho lo anterior, pasemos por último a advertir cuáles serían las consecuencias políticas de la perspectiva benjaminiana sobre la historia.

Tal como afirma Michäel Löwy, el lugar que Benjamin ocupa en la historia del pensamiento es bastante *sui generis*. Dicho lugar le viene ante todo por la postura que adopta frente a las corrientes dominantes del pensamiento en la época en la que vivió, particularmente en relación con el marxismo y el positivismo.¹⁶⁹ Así, para Benjamin, la historia – y por tanto la política- no obedece a unas leyes inexorables de corte económico, científico o técnico; por el contrario, la política continúa siendo una esfera aparte donde la libertad y la *imprevisibilidad* humana constituyen la regla.

¿Qué tipo de programa o de acción política podría desprenderse de una visión basada en lo imprevisible de la historia? ¿No abonaría esto más bien a un

¹⁶⁸ Reyes Mate, *Opus, Cit.*, p. 274.

¹⁶⁹ V. Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2002. p. 169.

derrotismo y a un conformismo con lo actual dado que no nos es posible prever con exactitud lo que vendrá? Para Benjamin es precisamente este carácter de imprevisibilidad lo que hace posible encontrar motivos para cambiar la historia: para combatir. De acuerdo con él, pues, la historia actual no es un destino fatal o un punto de llegada inexorable, más bien, a cada momento la historia -y por tanto la política- se nos presenta como la *posibilidad* latente de virar el sentido de la historia hacia nuevos horizontes. Pero, ¿en qué consistirían para él estos nuevos horizontes? Pues ni más ni menos que en un proyecto emancipatorio general. No obstante, ello no termina ahí. Como bien afirma Löwy, el proyecto de emancipación benjaminiano no debe entenderse de una manera exclusiva, refiriéndose quizá a grupos específicos en situación de opresión o explotación; más bien, dicho proyecto apunta a todo un programa de liberación universal para la humanidad, a través de cual se puedan evitar las catástrofes a las cuales sin duda se dirige a pasos agigantados. No está de más rescatar aquí las palabras del mismo Löwy:

Benjamin se refiere sobre todo a la emancipación de las clases oprimidas, pero su crítica general de la opresión y su llamado a concebir la historia desde el punto de vista de las víctimas -todas las víctimas- dan a su proyecto un alcance más universal. Del mismo modo, sus críticas contra la explotación de la naturaleza -pese a su carácter alusivo e inacabado- rompen nítidamente con la cultura positivista, cientificista y productivista de las corrientes hegemónicas de la izquierda, y encuentran una actualidad sorprendente en las aspiraciones de algunos de los nuevos movimientos internacionalistas contra la globalización neoliberal y en el proyecto de la ecología social de reconstrucción de un equilibrio armonioso entre las sociedades humanas y la naturaleza, apuestas eminentemente universales, puesto que conciernen a la humanidad en su conjunto.¹⁷⁰

De este modo, contraria a la imagen que comúnmente se tiene del proyecto emancipatorio de Benjamin como uno restringido a ciertos grupos o clases sociales, lo que puede deducirse de su postura es también un proyecto de liberación para toda la humanidad, en el sentido de que ésta es capaz de evitar las inminentes catástrofes a las que la conduce, por ejemplo, la explotación sin reparo de la

¹⁷⁰ *Ibid.* pp. 176-177.

naturaleza, la imposición de modelos y normas culturales a nivel global y la alta estimación de una mentalidad centrada en la técnica y la productividad. Estas son, podríamos decir, las reflexiones a través de las cuales podríamos traer al presente la concepción benjaminiana de la historia y de la política.

Pero aún quedan un par de cosas por decir.

Una de las características que saltan a la vista para cualquier lector atento de la obra de este pensador que nos ocupa, es la diferencia existente en el carácter de su obra vista de manera general. Por un lado, el texto principal que analizamos en este trabajo, a saber, *Para una crítica de la violencia* guarda una serie de similitudes teóricas con otro trabajo interesante de Benjamin titulado *Fragmento teológico-político*, ambos datados en 1921 aproximadamente.¹⁷¹ Lo que guardan en común ambos textos es que en ellos prevalece la figura del Mesías como aquella que salva de un modo total, es decir material. Esto significa que ambos textos tienen que ver más propiamente con la teología que con la filosofía, pues hay en ellos una visión del tiempo mesiánico en la cual el mesías constituye la figura de la redención total de la humanidad. Pero, ¿qué consecuencias podría tener este aspecto particular para una concepción histórico-política? Sin lugar a duda que las de mayor relevancia. Esto es así porque, al menos en este período de la obra benjaminiana, la pauta para poder criticar elementos tales como el Estado, las relaciones económicas, sociales, la violencia, la cultura, etc., estará dada en función de la relación que el Mesías tenga con éstos, entendiéndolos pues como parte de una *dýnamis* histórica emplazada bajo la visión redentora mesiánica. Es dentro de este marco conceptual, pues, donde ambos textos se desarrollarán y le imprimirán ese carácter teológico-mesiánico tan característico de la obra del autor.

Pero, ¿por qué se afirma que el Mesías salva materialmente? Recordemos las reiteradas observaciones de diversos especialistas que señalan la conservación o, si se prefiere, la transposición que Benjamin hace del concepto del mesías judío

¹⁷¹ Benjamin, W. *Fragmento teológico-político* en *Obras*. Libro II, Vol. 1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Edit. Abada. Madrid, 2010.

para incorporarlo a sus reflexiones teológicas y filosóficas. Al respecto escribe Reyes Mate:

El pueblo judío aguanta a pie firme sus fracasos y se niega a buscar consuelos fáciles, como hacen los pueblos vecinos recurriendo a mitos. Consuelo, si consuelo hay, debe ser aquí y ahora, de ahí que la apocalíptica judía (que trata de la venida del Mesías) tenga que ver con el tiempo de este mundo (tiene que ser escatológica). El mesianismo judío vive de estas dos afirmaciones: que la salvación tiene lugar en el mundo y que este mundo, en la medida en que en él ocurre la salvación, está emplazado, es decir, tiene un plazo y es dentro de él donde la salvación puede tener lugar.¹⁷²

De este modo, observamos que la figura del mesías en el período de la obra señalado guarda una completa identidad con la figura mesiánica judía. Veamos ahora cuál es la diferencia entre ésta y la desarrollada en el texto de las *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* fechada entre 1939 y 1940.

Dentro de este segundo período de la obra de nuestro autor, encontramos otra serie de características que nos indican un sutil pero radical giro en cuanto a la concepción histórico-política que venimos comentando. Como ya lo adelantábamos más arriba, una de las tesis centrales en la obra del mismo nombre la constituye el número XVII, en la cual se rescatan los puntos centrales y más importantes de toda la obra de acuerdo con el mismo Benjamin.¹⁷³ Así, los puntos más destacables son los referentes a la crítica al historicismo, la idea de una 'historia universal', la concepción de una historia que se desarrolla en un tiempo "homogéneo y vacío" el cual va siendo "llenado" con los hechos y acontecimientos históricos, el rescate de la memoria como lo particular que se opone a los discursos generales y/o universalistas sobre el progreso y los supuestos avances de la humanidad, así como la reivindicación de la vida singular del hombre como el verdadero parámetro de toda justicia y de todo perfeccionamiento humano en general. Pero, ¿cuál es la distinción más significativa en cuanto a las ideas que nuestro autor había venido

¹⁷² Reyes Mate. *Opus., Cit.*, p. 281.

¹⁷³ Cf. *Ibid.* pp. 261-274.

desarrollando en trabajos anteriores? Como ya lo mencionábamos, para él la figura del Mesías tenía un absoluto protagonismo en cuanto a la manera de juzgar a los hechos, las relaciones y los acontecimientos humanos. Es decir, la vida humana en general no se entendía sino en el sentido de esa relación redentora para con el Mesías, el cual vendría en algún momento a redimir al hombre de las condiciones históricas de dominación, exclusión e injusticia. Es esto en general lo que advertimos en los textos de *Para una crítica de la violencia* y el citado *Fragmento teológico-político*. El cambio radical consistirá pues en una nueva concepción de tipo *secular* de la historia y la política, aunque dicha secularización tendrá en Benjamin una acepción y un sentido bastante particulares.

Prácticamente por nadie es desconocida la relación teórica que Benjamin tiene con la obra de Carl Schmitt. Para ambos, la religión y la política, aunque independientes una de la otra desde un punto de vista ilustrado, guardan una relación sumamente estrecha, al punto que la segunda no podría entenderse en su sentido moderno sin la influencia y la presencia perenne de la otra.¹⁷⁴ No obstante, aunque ambos reconocen esa afectación de la religión sobre la política en un sentido moderno, Benjamin a diferencia de Schmitt sostiene la necesidad de remarcar y recordar continuamente la presencia de la religión en la política, específicamente lo relativo al aspecto mesiánico de la religión y cómo es que esto, es decir su recuerdo y actualización, constituye la esperanza para los que aún viven en la opresión y la exclusión. Es decir -diría Benjamin- dejar por fuera de la política la esperanza de redención para las víctimas y los oprimidos de la historia equivaldría a anunciar el fracaso de ésta, pues no habría ya manera de justificar su objeto en un mundo donde la redención y la justicia serían siempre ideales inalcanzables. Al respecto escribe el especialista que nos viene sirviendo de referencia:

[...] Esa privación a la historia de salvación, es decir, la ubicación de la salvación fuera de la historia, es a lo que Benjamin le resulta inaceptable porque es tanto como privar a su tiempo de toda esperanza. El juicio que esta secularización unidireccional le merece a Benjamin no puede ser más duro, como si ahí se jugara algo esencial. Si

¹⁷⁴ Cf. V.g. Schmitt, Carl. *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde. Ed. Trotta. Madrid, 2009.

traducimos secularización del mesianismo por persecución inalcanzable de la sociedad sin clases, convertido en ideal asintótico, lo que hacemos es privar a la historia de salvación y definir a la salvación como ahistórica y amundana. Nada cabe entonces esperar de este mundo ni en este mundo.¹⁷⁵

De esta forma, como podemos advertir, el mesianismo es un aspecto que no puede de ninguna manera quedar fuera de la política, pues en ello se juega la justicia para aquellos que han sido ignorados por el susodicho “progreso” histórico y humano.

Pero la cuestión no concluye ahí. Si aceptamos la postura benjaminiana llegaremos a la conclusión de que es necesario repensar por completo el programa político de la modernidad o, si se quiere, en eso que algunos se decantan a llamar “posmodernidad”. Y no podría ser de otra forma: la política, de acuerdo con este pensador, debería de concebirse más como una actividad en constante deuda para aquellos quienes siempre han quedado fuera de los supuestos “beneficios” de la modernidad o el progreso humano, pues son ellos realmente quienes pueden dar testimonio de si dichos discursos tienen verdaderas bases históricas o materiales reales. En otros términos, mientras algunos sigan siendo excluidos y no puedan alcanzar su propia felicidad y plenitud individuales y colectivas siempre estarán en entre dicho cualquiera de los discursos triunfalistas que proclaman los grandes avances de la humanidad en cualquiera de sus aspectos. Es la mirada de los marginados lo que hace que la historia esté siempre en cuestión, lo que “astilla” verdaderamente la presumida solidez de sus resultados:

El reconocimiento de la vigencia de la injusticia pasada, en efecto, transforma la acción política actual y le imprime el sello mesiánico. Al reconocer que nuestra realidad está construida sobre injusticias obliga a pensar la política como duelo y deuda. Ese cambio conlleva un momento destructor (cuestionar las bases convencionales de la política), pero es la garantía de una política basada en la justicia.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Reyes Mate. *Opus., Cit.*, p. 285.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 288.

Pero, ¿qué tipo de acción reclama esta supuesta visión secular de la política? ¿Qué hacer si ya no está en nuestra mente espera la llegada redentora del Mesías? La opción que nos da Benjamin es bastante modesta aunque, por ello mismo, estimulante en cuanto a las condiciones mínimas que exige para poder gestionar el cambio político e histórico.

Anteriormente, hablábamos del concepto del *ahora* y del concepto de *revolución*. Estas dos nociones deben comprenderse ahora como inseparables o casi equivalentes. La explicitación de ello radica en que en las *Tesis*, al ya no ser un factor absoluto la figura del Mesías como el agente de la redención, queda por tanto una opción al hombre para poder emular en la historia el *modelo* de redención que constituye la figura misma del Mesías: no es tanto provocar la llegada del Mesías como *ejemplificar* una parte de su acción en un momento concreto y determinado del tiempo. O sea, a través del *ahora* el hombre establece una relación dinámica con éste y, a partir de ello, denuncia y reclama la presencia de una injusticia pasada pero también *presente*: un momento donde una posibilidad histórica se vio frustrada a través de la imposición de un sentido histórico, político, económico, cultural, etcétera. De esta manera, lo que está al alcance del hombre es una posibilidad *filosófica* más no teológica de reclamar la reparación de injusticias del pasado que en el *ahora* se patentizan en toda su magnitud. Y aunque en comparación con la acción redentora total del Mesías este reclamo no sea más que un pequeño punto en el lienzo inacabado de la historia, esta posibilidad *revolucionaria* es a lo que Benjamin le da un valor incalculable, pues representa ni más ni menos que la posibilidad misma de concebir y exigir justicia en este mundo para aquellos que sistemática o colateralmente han sido privados de ella. Sobre ello afirma Reyes Mate:

El ahora no salva propiamente, sólo plantea el derecho a la felicidad. El momento mesiánico del *ahora* es sacar del pasado, dado por perdido, del sueño eterno y presentarlo ante los ojos de generaciones posteriores como una exigencia de justicia.

[...]

Decíamos antes que para Benjamin el fracaso de los hombres en sus proyectos de vida rompe la lógica canónica de la historia. Cualquier explicación del conjunto de la historia que pase por alto la razón de los vencidos se convierte en una lógica del vencedor, es decir, no puede ya pretender dar una explicación de la historia universal. Para que sea universal la lógica histórica tiene que dar una respuesta política al fracaso de los vencidos.¹⁷⁷

Finalmente, una vez advertidas las consecuencias de esta visión “secular” de la historia y la política, entendida como ese momento revolucionario en que los vencidos reclaman y exigen la reparación de las injusticias del pasado, advirtiéndolo a su vez como un instante o un *ahora* con potencialidades históricas revolucionarias, vayamos por último a analizar una figura simbólica harto inquietante y que sintetiza en buena medida la visión benjaminiana no sólo de la historia sino del tiempo mismo. Dicha figura es la de la “*astilla del tiempo mesiánico*”, la cual puede ser leída en el “Fragmento A” de la Tesis XIX.¹⁷⁸

Lo que tiene de particular esta figura es que representa bastante bien la visión que Benjamin tiene del tiempo. No como aquel espacio homogéneo y vacío que va siendo llenado por los acontecimientos históricos, sino más bien como una especie de entramado donde presente y pasado se encuentran en inherentemente relación, es decir, el *pasado* no es aquello que en el tiempo ha quedado inmediatamente anterior al presente, sino todos aquellos acontecimientos históricos que la humanidad ha padecido o producido y los cuales siguen afectando de una forma inexpugnable el presente histórico. Más aún, no es sino en referencia a aquellos acontecimientos del “pasado” que en muchas ocasiones los grupos humanos han encontrado la referencia y los motivos para *recomenzar* su propio momento histórico, tal es el caso de los discursos revolucionarios que constantemente hacen referencia a luchas políticas y sociales del pasado para legitimar sus propias causas y motivos en el “presente”.¹⁷⁹ Tales son esas “astillas mesiánicas” de las que habla

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 293.

¹⁷⁸ Benjamin, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. p. 58.

¹⁷⁹ Pensemos, por ejemplo, en lo común que han tenido los discursos revolucionarios en la Revolución Francesa, la Comuna de París, la rebelión de Espartaco, las insurrecciones y los

Benjamin: el presente está astillado de pasado, corroído por el clamor de aquellos a quienes no se les ha hecho justicia y que viven el presente como un duelo permanente por las injusticias pasadas. Este es verdaderamente una de las reflexiones más altas e importantes que nos ofrece el autor respecto a cómo debemos de pensar e interpretar el tiempo: no como algo lineal y unívoco, sino como una verdadera *Konstellation*¹⁸⁰ temporal de relaciones donde pasado y presente están en un contacto permanente, no importando el número de años, de siglos o de milenios. Es este sin duda el gran mensaje que este autor quiere comunicarnos: cuestionarnos toda una concepción histórica y temporal que no hace más que justificar las injusticias del presente en aras de un supuesto progreso humano que, dicho sea de paso, no ha mostrado sino que nos conduce a múltiples y horribles catástrofes. Así, la reflexión de Benjamin es una invitación a saltar de la línea del tiempo y del progreso y exigir aquello que ha sido fatalmente relegado a las cloacas de la historia, donde permanecerá oculto hasta que seamos capaces de leer entre los segundos, los minutos y las horas ese momento mesiánico en el cual se nos impone como derecho y obligación exigir felicidad y justicia para aquellos a quienes se les ha negado.

3.3

Terrorismo, mesianismo y revolución

En un breve pero interesante texto titulado *El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia*¹⁸¹ el filósofo alemán Axel Honneth ha llevado a cabo una reflexión del texto de Benjamin *Para una crítica de la violencia*. Sus conclusiones son especialmente relevantes e importantes para este trabajo ya que sus consideraciones tienen familiaridad con algunos de los puntos de vista que aquí

movimientos guerrilleros en América Latina, etcétera. Todos ellos han buscado legitimarse en acontecimientos, enfrentamientos y luchas sociales del pasado.

¹⁸⁰ V. Reyes Mate. *Opus., Cit.*, p. 295.

¹⁸¹ Honneth, A. *El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia*. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Edit. Katz. Madrid, 2009. pp. 101-138.

expresaremos, particularmente con la consideración que el terrorismo yihadista podría tener en relación con la obra mencionada de Benjamin.

Lo que hay que advertir en un primer momento es la postura crítica de Honneth respecto a la reflexión en general que Benjamin lleva a cabo respecto de la violencia y en especial en cuanto a la relación de ésta para con el derecho. Así, para él el texto benjaminiano no podría calificarse sino como una *concepción terrorista del derecho*.¹⁸² Esto es así porque, como ya se mencionó anteriormente, en él se afirma de manera general que la violencia constituye la base de todo orden jurídico o de todo derecho, lo cual significa precisamente que este último no puede ser concebido sino como la imposición que hacen ciertas clases o grupos sobre aquellos que no tienen ni la fuerza ni los recursos para resistirles. De este modo, a juicio de Honneth, Benjamin hace parecer al derecho como toda una “institución patológica” que solamente “sirve a los intereses egoístas del individuo”,¹⁸³ al incluirlo precisamente en ese mundo de medios y fines donde todo se instrumentaliza y se justifica de acuerdo con éstos.

Para el crítico entonces, lo que podemos apreciar en *Para una crítica* no es sino una concepción totalmente negativa del derecho, y donde todo orden jurídico no es visto sino como *terrible* en relación con la esfera divina a la que se opone y se enfrenta potencialmente. De esta manera lo afirma él mismo:

Desde el punto de vista metodológico, lo significativo en este tipo de filosofía de la historia es que parece permitir realizar una evaluación negativa del presente sin apoyarse expresamente en un juicio de valor; la remisión a pautas normativas es sustituida aquí por la construcción de un pasado o un futuro que es caracterizado como tan logrado o exento de males que ofrece una perspectiva privilegiada, desde la que se pueden reconocer los rasgos “verdaderos”, negativos, de la propia época.¹⁸⁴

Así, la concepción benjaminiana tanto de la historia como del derecho sería ante todo esa “evaluación” que se lleva a cabo únicamente en referencia a una

¹⁸² V. *Ibid.* p. 138.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 117.

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 110.

perspectiva trascendental dominada por la figura de lo divino o de “Dios”, ello como única y absoluta fuente de todo criterio acerca del valor y la “verdad”. Más adelante concluye también haciendo referencia a quienes se han apoyado de esta visión “terrorista” del derecho para desarrollar sus propios puntos de vista al respecto:

No sorprende que un escrito con semejante contenido, cuyo concepto del derecho es terrorista, cuyo ideal de violencia es teocrático y cuya idea de revolución es escatológica, hasta hoy sólo haya concitado esencialmente interpretaciones minimizadoras, acaparadoras o parcializadoras [se refiere respectivamente a la de Marcuse, a la de Derrida y a la de Agamben, F.A.]. El impulso que traiciona el estudio de Benjamin es una crítica del derecho en su conjunto; porque está convencido de que toda institución de la sociedad que sigue el esquema de medios y fines tiene que reducir todos los asuntos humanos al único criterio de la compensación de los intereses individuales. Y el único poder moral del que el autor, que aún no había llegado a los treinta años, creía que por su pureza, por el hecho de ser una absoluta finalidad en sí, podía liberarnos de la fatalidad del derecho, era la violencia sagrada de Dios.¹⁸⁵

Haciendo mención también de la joven de edad que Benjamin tenía cuando elaboró estas reflexiones, Honneth crítica el citado terrorismo así como la visión teocrática y escatológica de la historia de nuestro autor, asimismo le reprocha el condenar a todas las instituciones sociales como instrumentos a través de los cuales los individuos o las clases pueden alcanzar o compensar sus intereses individuales. Por lo demás esta crítica no es para nada nueva. Son bastantes los autores que han señalado la similitud o incluso la analogía que alcanzan las reflexiones de Benjamin con el trabajo teórico del sindicalista y revolucionario George Sorel.¹⁸⁶

Dado que no es nuestro propósito aquí aceptar o rechazar de plano esta crítica, lo que sí diremos es que sin duda apunta un aspecto importante del citado trabajo sobre la violencia y que inexorablemente debemos tenerlo en cuenta para valorar y

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 138.

¹⁸⁶ Mayorga, Juan. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2003. pp. 189-196.

reflexionar acerca de nuestro propio objeto de estudio, a saber: el terrorismo yihadista.

Como ya lo mencionábamos anteriormente, en el período en que Benjamin escribe *Para una crítica* se fueron desarrollando a la par otra serie de trabajos que tienen importantes similitudes y relaciones conceptuales y teóricas con éste. Tales son los trabajos acerca del lenguaje, sobre las relaciones entre teología y filosofía de la historia, sobre la figura de Dios como representación del acto de justicia y de fin así como del aspecto escatológico de la situación revolucionaria. Esto, pues, no debe perderse de vista al momento de que, como ahora lo hacemos, intentemos concebir un posible juicio u opinión acerca de un fenómeno al que Benjamin no le tocó vivir directamente, pero que creemos puede ser leído y criticado a partir de sus ideas filosóficas. Así, pues, nos hacemos las siguientes preguntas: ¿qué podemos decir acerca del terrorismo yihadista, en tanto fenómeno ideológico, desde el punto de vista del primer período de la obra benjaminiana? ¿Acaso es posible encontrarle algún tipo de sentido o razón en función de sus objetivos internos o, quizá, sea posible condenarle bajo todas las perspectivas históricas, políticas y morales posibles? ¿Puede esto ser comprendido dentro de la lógica del mesianismo o la revolución? ¿Es posible que el hombre pueda ejercer cierta dimensión de la justicia que, de acuerdo con nuestro autor, sólo puede ser realizada por Dios? Estas y otras preguntas son las que a continuación nos proponemos analizar.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que el texto *Para una crítica* no persigue propósitos morales. Esto es, consideramos que el análisis llevado a cabo ahí por Benjamin representa ante todo una crítica y una filosofía de la historia que, si bien puede tener consecuencias éticas o morales, no creemos que ese sea el objetivo principal del autor. Ello, puesto que las consideraciones que a continuación elaboraremos pudieran parecer carentes de una perspectiva ética, y lo son en cuanto no es nuestro objetivo realizar un análisis o crítica en ese sentido particular.

Así, pues, retomando lo que establecíamos en el primer capítulo acerca de la noción de terrorismo y cómo ésta se manifestaba particularmente en el fenómeno denominado *yihadismo*, y rescatando ampliamente la discusión benjaminiana sobre

la violencia, la historia, el derecho y 'Dios' o la divinidad, es momento de analizar puntualmente este fenómeno al que nos referimos desde el punto de vista de nuestro autor.

El primer y quizá uno de los puntos más interesantes para analizar sea el referente a la oposición que algunos ideólogos y en particular el sirio Mustafa bin Abd al-Qadir Sitt Maryam Nasar (1958), también conocido sencillamente como Abu Musab al Suri, han establecido entre el plano de la divinidad ('Alá y su profeta') y sus mandatos y aquéllos que terrenalmente los "desacatan" convirtiéndose por ello inmediatamente en sus "enemigos".¹⁸⁷ Esta oposición, por lo demás, es un rasgo característico de muchos discursos ideológicos que justifican el terrorismo yihadista, considerando a éste como una natural respuesta y actitud frente a la "corrupción" y "pecado" en el que se haya inmerso el mundo, la llamada *jahiliyyah*.

Más allá de profundizar en detalle en el pensamiento de Al Suri, lo que nos interesa destacar son precisamente estos elementos de oposición teórica y conceptual entre lo que la divinidad mandata y lo que ocurre en el plano humano o, por designarlo con un término benjaminiano, lo que sucede en el plano 'mítico' o histórico. Este rasgo, repetimos, será esencial en el desarrollo de los discursos *salafistas* o yihadistas desde su aparición hasta los tiempos actuales; las diferencias entre ellos serán más bien las manifestaciones particulares de su contexto en aquello que originalmente influyó de una manera mayor en su origen: un conflicto político, social, cultural, religioso, etc., aunque, como ya también lo hemos dejado apuntado anteriormente, dentro de la mentalidad islamista estas distinciones no tienen ningún fundamento, pues todo se reduce a obedecer el mandato de Alá y su Profeta, el cual abarca inexorablemente todos los ámbitos de la acción humana.

De este modo desde Sayyid Qutb (1906-1966), Muhammad Abd-al-Salam Faraj (1954-1982), Abdullah Yusuf Azzam (1941-1989), Usāma bin Muhammad bin `Awad

¹⁸⁷ Cf. Avilés, Juan. *Historia del terrorismo yihadista: de Al Qaeda al Dáesh*. Edit. Síntesis. Madrid, 2017. p. 227.

bin Lādin (1957-2011), Mustafa bin Abd al-Qadir Sitt Maryam Nasar (1958) hasta el Dáesh, ISIS o Estado Islámico la denuncia de esta oposición conceptual e histórica ha moldeado prácticamente todas sus consignas. Un ejemplo de ello, y también uno de los más claros en cuanto al conflicto de visiones entre Occidente y el Oriente radical islámico, es en lo referente al tema de la soberanía política.

Como ya lo mencionamos, el escritor y profesor egipcio Sayyid Qutb, uno de los pioneros en el rescate del concepto de la *yihad*, desarrollo en su obra de 1964 *Signos en el camino* toda una reflexión en torno al concepto de soberanía y como es que éste, de acuerdo con él, era profundamente violentado y malentendido por las naciones occidentales. No está de más rescatar aquí estas palabras del mismo Qutb:

Esta *jahiliyyah* [estado de corrupción e idolatría] se basa en la rebelión contra la soberanía de Dios en la tierra. Transfiere al hombre uno de los grandes atributos de Dios, en concreto la soberanía, y hace de unos hombres los señores de otros. Hoy no toma la forma simple y primitiva de la antigua *jahiliyyah*, sino que toma la forma de pretender que el derecho a crear valores, a establecer normas legales de comportamiento colectivo y de escoger cualquier modo de vida corresponde a los hombres, sin respeto a los que Dios ha ordenado. El resultado de esta rebelión contra la autoridad de Dios es la opresión de sus criaturas. Así es que la humillación del hombre común bajo los sistemas comunistas y la explotación de los individuos y naciones debido a la avaricia del imperialismo bajo el sistema capitalista no son sino el corolario de la rebelión contra la autoridad de Dios y la negación de la dignidad que al hombre le ha dado Dios.¹⁸⁸

Para este autor, entonces, la soberanía, atributo exclusivo de Dios, ha sido usurpada o violentada al querer los hombres elaborar leyes y elegir sus propios valores de vida, lo cual para él resulta, en general, en una rebelión contra Dios mismo. Pero la cosa no termina ahí. Qutb da un paso adelante y afirma que el Islam es, en ese contexto que él ve, una *liberación* para el hombre de la esclavitud a la

¹⁸⁸ *Ibid.* pp. 33-34.

que le han condenado otros hombres; todo ello por desafiar a Dios. Recordemos sus palabras al respecto:

Esta religión es realmente una declaración universal de libertad del hombre respecto a otros hombres y respecto a la servidumbre hacia sus propios deseos, que es también una forma de servidumbre humana; es una declaración de que la soberanía pertenece solo a Dios y que Él es el señor de todos los mundos. Representa un desafío a todos los tipos y especies de sistemas que se basan en el concepto de soberanía del hombre; es decir, que han usurpado ese atributo divino.¹⁸⁹

Esta perspectiva, como decíamos antes, será pionera en la ideología sobre la yihad, y permanecerá más o menos expresada en los ideólogos posteriores.

Ya para concluir con las ideas de Qutb, rescatemos el texto donde transfiere estas observaciones hacia un especie de programa político, religioso y social, en el cual él dice apostar por la liberación de todos los hombres:

El islam no es solamente una creencia y por tanto no resulta suficiente predicarlo. El islam, que es una forma de vida, toma medidas prácticas para organizar un movimiento que libere al hombre. Otras sociedades no le dan ninguna oportunidad de organizar a sus seguidores de acuerdo con su propio método, y por tanto el islam tiene el derecho de aniquilar a todos los otros sistemas, que representan obstáculos en el camino de la libertad universal. [...] Este movimiento utiliza los métodos de la predicación y la persuasión para reformar las ideas y las creencias, y usa el poder físico y la yihad para abolir las organizaciones y autoridades del sistema *jahili* que impide a la gente reformar sus ideas y creencias, y les obliga a obedecer sus normas erróneas y a servir a señores humanos en vez del Señor Todopoderoso. Este movimiento no se limita a enfrentarse mediante la mera predicación al poder físico, y tampoco usa la compulsión para cambiar las ideas de la gente. Estos dos principios son igualmente importantes en el método de esta religión. Su propósito es liberar a aquellos que desean ser liberados de su servidumbre hacia otros hombres de manera que puedan servir solo a Dios.¹⁹⁰

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 36.

¹⁹⁰ *Ibid.* pp. 36-37.

Así como los de Qutb, podríamos seguir citando otra docena de textos y autores cuyo punto central es la condena de este mundo y sus hechos frente a la visión divina que ellos pretenden conocer y revindicar. De ello es de donde se deducirán, de acuerdo con sus propios criterios, los programas de acción más o menos violentos cuyo fin precisamente consiste en acabar con la *jahiliyyah* o lo que ellos consideran un desafío y una rebelión contra Dios y sus mandatos. Pero, volviendo a la cuestión central de este trabajo: ¿qué cosa podríamos decir del yihadismo así entendido (como oposición de lo mundano-histórico-humano frente a lo divino) en el marco del primer período de la obra de Benjamin y en particular en *Para una crítica de la violencia*? ¿Es posible homologar las categorías de ambas concepciones definiéndolas como casi idénticas? ¿Estaría de acuerdo Benjamin en un plan de acción violenta similar al que llevan a cabo los grupos yihadistas radicales alrededor del orbe? ¿Acaso los condenaría por pretender “representar” y “ejecutar” la voluntad Divina?

Para poder responder adecuadamente estas interrogantes es necesario analizar por separado tres puntos importantes. El primero, como ya lo hemos mencionado, tiene que ver con la visión de la oposición dual entre la historia humana y sus acontecimientos y la personalidad divina y sus mandatos. Respecto a este punto, podemos afirmar que existe en este período particular de la obra de Benjamin un acuerdo con la visión yihadista, en el sentido de que ambos sostienen la existencia de una divinidad constituyente del sentido y fuente de los valores fundamentales de la vida, tales como la justicia. Sobre este punto no creemos que exista gran debate entre ambas perspectivas. El segundo punto, de una manera mucho más precisa, se refiere a la consideración que sobre el derecho y la historia humana tienen ambas visiones. Aquí también creemos que pueden existir importantes coincidencias: tanto para Benjamin como para los principales ideólogos yihadistas, el derecho – emanado de la soberanía del hombre- funciona como un instrumento de dominación de unos hombres, grupos o clases en contra de otros, imponiendo así su visión del mundo a los ‘vencidos’. Esto, de acuerdo con este filósofo, lo podemos corroborar a través de la historia humana y las instituciones que se crean a través de ese derecho para preservar el orden de dominación que le da al mismo tiempo su origen.

En el caso del yihadismo estaríamos ante la denuncia de un orden jurídico – el liberalismo democrático occidental- que desafía o se rebela ante lo que él considera que deben ser los mandatos divinos que invariablemente deben ser obedecidos por la humanidad. En esto pues hay coincidencia con Benjamin: señalar y denunciar cómo el derecho y sus instituciones imponen o favorecen ciertas conductas, éticas y axiologías en detrimento de otras, y que todo ello no tenga la mayor justificación sino la imposición por la fuerza (o la ‘seducción’) y la amenaza del castigo a quien las ponga en entredicho.¹⁹¹

El tercer punto, y acaso el más polémico de todos, sea el referente a si es posible o no desde el punto de vista benjaminiano que, a nombre de Dios o cualquiera de sus profetas, pueda delinearse un plan de acción violento que tenga el propósito de derrocar o sustituir un orden jurídico vigente por otro. En este punto es donde creemos que radica la gran diferencia entre ambas visiones. Para Benjamin la justicia divina, que viene representada por el Mesías, no es algo que esté al alcance del hombre en ningún grado. Esto es, el Mesías es el único que puede traer la justicia redentora de Dios al mundo a través de su “violencia divina” o “pura”, y no está en las posibilidades humanas conocer cómo y cuándo esa justicia redentora se hará llegar. Así, cualquier referencia a una revelación divina para justificar actos de violencia en contra del derecho -aun sea el del opresor- no constituye sino una falacia, un mero pretexto o recurso retórico para estimular y excusar cualquier acto de violencia. En este sentido, creemos que la posición de Benjamin es clara e invariable: de no ser así desaparecería por completo la distinción fundamental que él ha establecido entre la violencia mítica y la divina. No obstante, y esto debe quedar bastante claro, nos referimos en concreto a la reflexión contenida en *Para una crítica de la violencia* y acaso secundariamente al texto *Fragmento teológico-político*, ambos datados en fecha aproximada de 1921. Con esto, nos guardamos de una interpretación de la obra total de Benjamin pues, como ya lo mencionamos anteriormente, es posible establecer unas distinciones importantes entre el espíritu de su obra en este período y el que desarrolla posteriormente en las *Tesis sobre la*

¹⁹¹ De ahí la visión “terrorista” del derecho que tiene, según Axel Honneth, W. Benjamin.

historia de fecha aproximada en 1940. Ahí, el concepto de *revolución* – que en la crítica de la violencia podía tener un sentido eminentemente del orden ‘mítico’- toma un sentido mucho más amplio y filosófico, alejándose en buena medida del sentido *teológico* que guarda en este trabajo en particular. Así, creemos, son estas las consideraciones más importantes que deben tenerse en cuenta en relación con el pensamiento de este ‘primer Benjamin’ en referencia al fenómeno del terrorismo yihadista contemporáneo.

Capítulo 4

Religión y violencia: otras aproximaciones

4.1

Girard, la violencia y lo sagrado

Un autor que ha explorado de una manera sumamente interesante la relación entre religión, mito y violencia ha sido el filósofo francés René Girard (1923-2015) en su reconocida obra *La violencia y lo sagrado* de 1972.¹⁹² Lo más destacable de esta obra, como es sabido, es la teoría antropológica y filosófica que Girard construye para explicar la tensa pero inherente relación que la violencia guarda con la religión o, en su momento, con lo *sagrado*.

Este enfoque resulta particularmente interesante para los propósitos de este trabajo, dado que nos ofrece una perspectiva más amplia en cuanto a la relación de estos elementos y, sobre todo, que éstos mismos no se limitan a mostrarse en una religión en particular, sino que forman parte de una antropología social y religiosa que subyace prácticamente en todas las expresiones acerca de lo sagrado desde las sociedades más antiguas hasta las actuales - de acuerdo con el punto de vista de este autor.

Pero, ¿Cuál es la tesis central de Girard respecto a la relación de la violencia y la religión o de la violencia y lo sagrado? Hagamos una breve síntesis de ella: lo central en ésta es la figura del *homo mimeticus*: para Girard los hombres, al vivir en sociedad, se desenvuelven de tal manera que sus deseos están alienados a los deseos de los otros, esto es, que lo que los hombres desean es fundamentalmente aquello que otros desean no en función de la escases del objeto sino en tanto en cuanto otros también lo desean.¹⁹³ En otros términos, los deseos individuales no tienen sino sus raíces en lo que la sociedad marca como *deseable*. Así, de acuerdo

¹⁹² Girard, R. *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá. Ed. Anagrama. Barcelona, 1983.

¹⁹³ Cf. *Ibid.* pp. 150-175.

con Girard, la sociedad determina lo deseable a través de *modelos* que mediatizan la relación que el individuo establece con los objetos. Estos modelos, cuando se vuelven objeto de mimesis (de imitación), hacen que los individuos se conviertan en *discípulos* o seguidores de dicho modelo y, asimismo, si hay otros que están intentando lograr el mismo fin, se crea una situación de *rivalidad* entre aquellos que intentan apropiarse de los objetos siguiendo un modelo determinado (esto es a lo que denominaré “mimesis externa”). Por otro lado, se deduce de esto, las sociedades se encuentran siempre potencialmente divididas a través ya sea de la rivalidad como efecto de la mimesis de modelos o por efecto asimismo de la llamada “mimesis interna”, la cual consiste en el proceso interno de imitación que se expresa a través de sentimientos como el odio, la envidia o los celos cuando concurren los tres elementos que configuran la situación mimética: el sujeto que desea, el objeto deseado y el *otro* que se apropia de dicho objeto.

Pero, ¿Cómo se relaciona esta tesis sobre el *homo mimeticus* con la violencia y la religión? Pues bien, sostendrá Girard que el deseo del hombre y los deseos de los otros lo hacen estar constantemente en rivalidad o pugna con ellos, deseando los mismos objetos, los individuos viven continuamente desgarrados y luchando, es decir, en una violencia continua y provocadora de crisis. ¿La solución? No será otra más que la religión, a través de la figura del *sacrificio* o del *chivo expiatorio*: la división y la rivalidad no pueden ser acalladas sino a través de una *víctima* a la cual se le puedan atribuir todos los males de la sociedad pero, *asimismo*, que su sacrificio puede *reconstruir* la armonía perdida, con lo cual quedaría plenamente justificado su asesinato. De este modo, la violencia en contra de la víctima expiatoria se elevaría al grado de lo *sagrado*, pues sólo a través de su sacrificio es posible reconstituir la armonía y la paz perdida en la sociedad. Así, las enemistades y las rivalidades personales estarían siendo sustituidas por la violencia y el deseo de muerte de la víctima expiatoria, después de lo cual las relaciones y la sociedad en su conjunto podrían lograr un sentido de *unidad* que de otro modo no podrían alcanzar. Para Girard esta es una verdad antropológica que puede corroborarse en todas las sociedades, desde las más primitivas hasta las más desarrolladas. Incluso, afirma él, una evidencia de gran relevancia para medir la importancia que la

sociedad le ha dado al sacrificio expiatorio se encuentra en los mitos, los ritos y los tabúes o prohibiciones, que no serían sino el relato que justifica el por qué del orden actual de las cosas o, por así decirlo, los mitos desde esta perspectiva culpan a la víctima de su propio sacrificio (con lo cual no habría manera de sustraerse al castigo) remitiéndose a un orden sagrado que necesita ser tributado para que se reanude el orden y la paz entre los individuos.

La violencia, pues, a través de la expresión religiosa o *sacra*, sería en realidad el fundamento antropológico de toda sociedad y de toda cultura así como de toda identidad colectiva y no al revés (como en algunos momentos se ha llegado a afirmar): la religión, así, permite la constitución o creación de la sociedad y no al revés.

¿Cómo pueden contribuir las tesis de Girard para comprender el problema del yihadismo islámico o la relación histórica de la violencia, el derecho y la religiosidad? Creemos que en gran medida: a través de las tesis de Girard podría llegar a comprenderse, por ejemplo, los ataques terroristas del extremismo islámico en contra de los Estados Unidos de América: no serían sino evidencia de esa relación mimética en la cual una cultura se vuelve rival o compite por apropiarse de los modelos que la otra ya ha alcanzado. Esto es, que no existiría en realidad una diferencia cualitativa en relación con ambas culturas que entran en conflicto: los ataques de una no tendrían otra causa sino terminar con su rival en el campo de las relaciones miméticas y la apropiación de los objetos mediante los modelos determinados (colonialismo, imperialismo, supremacía militar y financiera, etc.).

Por otro lado, en relación con Benjamin, sin duda que ambos estarían de acuerdo en un punto crucial: las relaciones históricas de los hombres no son fundamentalmente armónicas o amistosas, al contrario, la historia es testimonio de los conflictos potenciales que a cada momento surgen entre los individuos, entre grupos, clases o entre las culturas mismas. Así, para que un orden pueda prevalecer, se hace necesario en el caso de Benjamin que se establezca un derecho y, en el caso de Girard, que la religiosidad pueda sublimar los conflictos personales y colectivos a favor de la violencia en contra de la víctima expiatoria.

Ambos autores, sin duda, reconocen la importancia de los instrumentos o procesos mediante los cuales se intenta mantener a salvo la violencia fundadora de toda oposición, aunque dicha violencia no esté sino velada por cientos de recursos culturales, sociales, políticos o psicológicos cuya mayor virtud es mantener a salvo el orden tan trabajosamente conseguido y mantenido por éstos y otros tantos mecanismos de coerción, sublimación o dominio.

4.2

Küng, la crítica contra el fanatismo

Otro autor que ha abordado el problema del islam y sus distintas interpretaciones ha sido el teólogo suizo Hans Küng (1928-2021) en su libro *El cristianismo y las grandes religiones*.¹⁹⁴

Lo más interesante del análisis de Küng, sin duda, es poner en cuestión la posibilidad de que el islam pueda llegar a ser una religión contemporánea a los hombres de la actualidad. Esto dado que, como quedó establecido en el primer capítulo, las corrientes o tradiciones más fuertes o representativas del islam en la época actual mantienen un fuerte apego a la literalidad del texto coránico y demás materiales que se consideran testimonios más o menos directos de la predicación del profeta Mahoma. Ello, pues, ha llevado a que el islam sea visto por otras religiones (principalmente por el cristianismo) como una religión que no ha experimentado un proceso de secularización y, por lo tanto, un proceso crítico que la llevara a actualizar y/o adaptar la literalidad de dichos textos sagrados a la vida tal como la viven los musulmanes de hoy.

De este modo, en dicha obra, Küng propugna por establecer una “*secularidad en un horizonte religioso*”,¹⁹⁵ es decir, un modo de pensar, sentir y vivir la religión no como una pugna en contra de los elementos que configuran a la Modernidad: la ciencia,

¹⁹⁴ Küng, H. *El cristianismo y las grandes religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1984.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 81.

la tecnología, la industria, el progreso, etc., sino más bien, a través de un distanciamiento crítico, lograr <<desencantar>> en un sentido weberiano a todos estos elementos como símbolos o signos de pseudodioses o pseudoreligiones que no hacen sino extraviar al hombre de su identidad espiritual en relación con Dios. Así, afirma, ello se constituiría como el “*desafío común*” que sostendrían tanto la teología islámica como la cristiana.¹⁹⁶

Finalmente, Küng deja apuntado un señalamiento claro respecto del fundamentalismo islámico y su capacidad de sobrevivir al presente: si bien por un lado puede comprenderse desde el punto de vista de un deseo de retornar a una identidad islámica, política, social y religiosa y, con ello, restablecer el orden *justo* que establecen sus textos religiosos, lo que no puede en cambio comprenderse del todo es que dicho retorno pretenda hacerse desde un punto de vista reaccionario y que, a final de cuentas, resulte ser más una estrategia de corte político para que las clases dominantes consigan sus propósitos en dicha materia.

Así, para este autor, el problema central se revela rápidamente a quien analiza detalladamente la cuestión: el islam como religión “*legalizada*”¹⁹⁷ es lo que da lugar a tantos conflictos y confusiones respecto a aquello que debe llevar a cabo el creyente: ¿obedecer solamente la ley de Dios o solamente la palabra de los hombres? Para él, pues, se hace indispensable una “*crítica islámica*”¹⁹⁸ que ponga en claro cuáles son las verdaderas enseñanzas o prescripciones del Corán, las Sunnas, los Hálices, etc., y que dichas enseñanzas puedan entenderse y adaptarse al mundo que viven los musulmanes actualmente. De este modo, dice él, es como podrá llevarse a cabo una “*renovación espiritual completa*” y un “*ethos firme*”¹⁹⁹ que pueda ser la base de un mejor ordenamiento político, social y jurídico.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.* pp. 81-82.

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 88.

¹⁹⁸ V. *Ibid.* p. 95.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 96.

Conclusiones

El terrorismo es un fenómeno complejo sobre el cual aún existen una docena de polémicas en torno a su definición y sus alcances. En la actualidad, han sido organismos internacionales, conformados por los países afectados por él, quienes han logrado imponer una interpretación que, no obstante, no agota en sí mismo el fenómeno desde el punto de vista político, cultural, religioso y filosófico.

En torno al yihadismo islamista, es mucho lo que puede estudiarse desde distintos puntos de vista: el histórico, el cultural, el religioso o el filosófico. No obstante, vale la pena poner especial atención a la parte discursiva de este fenómeno puesto que es ésta la que logra persuadir y llegar prácticamente a cualquier lugar de la tierra, donde seguramente un musulmán, agobiado por las condiciones precarias de su condición de inmigrante o marginado social, encontrará un marco teórico *ad hoc* a su condición y, además, motivos para adoptar conductas violentas las cuales, cabe decir, carecen en muchos casos de una reflexión y criterios personales, así como de una interpretación filosófica y/o religiosos suficiente para pensar críticamente la cuestión.

Los prejuicios en contra del islam, sin duda, se fundamentan sobre todo en una pobre y parcial comprensión de lo que éste significa en términos religiosos, sociales y políticos: es poco nítida la imagen que podemos hacernos de él si únicamente atendemos a los discursos de seguridad, policiales y políticos en occidente, puesto que éstos en la mayoría de los casos surgen de una necesidad de reaccionar a la violencia de grupos reducidos pero que, no obstante, logran estigmatizar a toda la comunidad islámica. Es por eso que, sin lugar a dudas, los conflictos con musulmanes radicales y los países de confesión islámica deben ser resueltos a partir de una comprensión genuina y completa de las bases antropológicas, étnicas, sociales y políticas de éstos, y no en base a discursos maniqueos sobre el bien contra el mal, los civilizados en contra de los barbaros, los racionales en contra de los fanáticos, los oprimidos en contra de los opresores, etcétera. De ello, pueden devenir las políticas y las medidas adecuadas para hacerle frente al terrorismo sobre una base de conocimiento, comprensión y practicidad.

En relación a este punto anterior, vale la pena no dejar de mencionar aquí la postura que ha desarrollado Hans Küng: el problema del fundamentalismo religioso islámico surge debido a que siendo una religión “*legalizada*”, ésta no ha pasado por los métodos críticos necesarios para poder distinguir en las prescripciones o enseñanzas coránicas aquellas que estaban dirigidas a los hombres en cierta época y contexto histórico y cultural, y cuáles son aquellas que aún deben observarse pero siendo adaptadas y comprendidas desde el contexto actual de los creyentes musulmanes. Esto resulta sumamente interesante para el objeto de investigación de este trabajo: es un caso particularmente ejemplar de cuáles son las consecuencias de no distinguir entre el plano “mítico” y el plano “divino” -en términos benjaminianos- y sus efectos imponderables en la vida humana desde una perspectiva política, social, religiosa y jurídica. Es por eso que, desde el punto de vista de Benjamin, sin duda que se cometería un grave error al afirmarse que se actúa en “nombre de Dios” para justificar cualquier clase de violencia en contra de los hombres. De este modo, si bien podría estar de acuerdo en una crítica al estado actual de las cosas señalando sus deficiencias e *injusticias*, por otro lado sería un exceso afirmar que se toma la perspectiva divina como punto de partida para juzgar y para accionar.

En cuanto a la relación que hemos establecido particularmente entre el yihadismo y el trabajo de Benjamin, ha sido sobre todo para intentar plantear la cuestión de la violencia desde una base ontológica-filosófica y no únicamente histórica o política, dado que esto último no puede ser comprendido -creemos- en sus verdaderas dimensiones y alcances si primero no se ha logrado un entendimiento filosófico del problema.

De este modo, el título analizado “*Para una crítica de la violencia*” ha sido en extremo pertinente para poder concebir el problema desde una perspectiva de la filosofía de la historia la cual, valga decir, ha resultado bastante útil para comprender el origen de los conflictos sociales, su desarrollo y cómo éstos finalmente devienen en un ciclo de violencia del cual resulta poco probable sustraerse de un modo absoluto. Esta es sin duda la gran aportación de este trabajo: poner en claro las

condiciones en las que se desarrolla la *dynamis* histórica y cómo es que los ciclos de violencia se perpetúan sin haber una posible salida al alcance del hombre.

Por otro lado, respecto al tema de la violencia divina, es sin duda uno de los tópicos más interesantes e intelectualmente más difíciles de delinear, puesto que abarca todo aquello que, de acuerdo con Benjamin, no puede ser dilucidado de una manera clara y precisa tal cual lo podemos hacer -en sus propios términos- con los acontecimientos histórico-materiales. Esta etapa o primer período del pensamiento benjaminiano, como ya lo hemos dicho, resulta bastante marcado por este aspecto teológico difícil de descifrar puesto que implica no sólo la comprensión cultural y religiosa del propio autor, sino además una manera heterodoxa de entender el pensamiento judío a la luz de la visión propia de Benjamin sobre la historia, Dios, el lenguaje, la escatología revolucionaria, las relaciones entre teología y filosofía, etcétera. No es, pues, sino teniendo una visión global de su obra que podemos acercarnos a la idea de lo que para él es la violencia divina, el lenguaje puro, el tiempo mesiánico, el salto en el tiempo, las astillas históricas, entre otros temas relevantes.

Finalmente, la mención que hemos hecho de René Girard y Hans Küng, y del primero su trabajo *La violencia y lo sagrado* ha sido precisamente para poner en perspectiva el problema de la relación entre la violencia y la religión (o lo 'sacro' para ser precisos) puesto que, junto con Benjamin, el primero sostiene una visión particular en cuanto al papel que la violencia tiene tanto en la historia como en las relaciones cotidianas de los individuos entre sí y como colectividad.

En cuanto a Küng, como ya se mencionó, la principal aportación que rescatamos en este trabajo tiene que ver con la vía que él propone para salir de la confusión en la que resulta el legalismo islámico actual: un método crítico que permita poner los textos islámicos sagrados a la luz de la historia, la cultura y la época en la que fueron escritos y cómo es que éstos pueden interpretarse y aplicarse en el presente.

Lo anterior, también, lo hemos hecho con la finalidad de conectar el problema del yihadismo y la violencia histórica con una visión global acerca de lo que estos

hechos pueden significar en una lectura que no parta de una visión ética o políticamente comprometida, sino que sepa reconocer y admitir que la historia se define más bien (la mayoría de las ocasiones) por la irrupción de hechos violentos, enemistades, rivalidades, oposiciones y sacrificios.

Bibliografía

Arendt, H. *¿Qué es la política?* Trad. Rosa Sala Carbó. Ed. Paidós. Barcelona, 1997.

- *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. C. Ferrari. Ed. Gedisa. Barcelona, 1990.
- *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Ed. Paidós. Barcelona, 2005.
- *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Trad. Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespín Oña. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1984.
- *Los orígenes del totalitarismo*. Edit. Taurus. Madrid, 1998.
- *Sobre la revolución*. Edit. Alianza. Madrid, 1988.
- *Sobre la violencia*. Edit. Alianza. Trad. Guillermo Solana. Madrid, 2006.

Avilés, Juan. *Historia del terrorismo yihadista: de Al Qaeda al Dáesh*. Edit. Síntesis. Madrid, 2017.

Baudrillard, J. *Power Infierno*. Trad. Isidro Herrera. Ed. Arena. Madrid, 2003.

Beck, Ulrich. *Sobre el terrorismo y la guerra*. Trad. R.S. Carbó. Ed. Paidós. Barcelona, 2003.

Benjamin, W. *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Ed. Akal. Madrid, 2005.

- *Conceptos de filosofía de la historia*. Trad. H. A. Murena y D. L. Vogelmann. Ed. Terramar. Buenos Aires, 2007.
- *Diario de Moscú*. Trad. M. Delgado. Edit. Taurus. Madrid, 1988.
- *Ensayos escogidos*. Trad. H.A. Murena. Ed. El cuenco de plata. Buenos Aires, 2010.
- *Fragmento teológico-político en Obras*. Libro II, Vol. 1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Edit. Abada. Madrid, 2010.
- *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Trad. J. Aguirre. Edit. Taurus. Madrid, 1990.

- *La metafísica de la juventud*. Trad. L. Martínez de Velasco. Ed. Paidós. Madrid, 1993.
- *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Roberto Blatt. Edit. Taurus. Madrid, 2001.
- *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. R.J Vernengo. Edit. Monte Ávila. Caracas, 1970.
- *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. Ed. Itaca. México, 2008.

Clausewitz, Carl Von. *De la guerra*. Trad. Celer Pawlowsky. Ed. Tecnos. Madrid, 2010.

Derrida, Jaques. *Fuerza de la ley. El fundamento místico de la autoridad*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Edit. Tecnos. Madrid, 1997.

- "Fuerza de la ley: el "fundamento místico de la autoridad". En *Doxa*. No. 11 (1992): pp. 129-191.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos y Eliane Cazenave. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 2018.

Gómez Ramos, A. "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia". En *Cuaderno gris*. (Nº10) (2012): pp. 187-206.

Girard, R. *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá. Ed. Anagrama. Barcelona, 1983.

Honneth, A. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Edit. Katz. Madrid, 2009.

Huntington, S. "¿Choque de civilizaciones?" *Teorema*. Vol. XX/1-2. (2001):125-148.

Jay, Martín. *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Trad. Juan Carlos Curutchet. Ed. Taurus. Madrid, 1989.

Küng, H. *El cristianismo y las grandes religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1984.

Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2002.

Mate, Reyes. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<Sobre el concepto de la historia>>*. Ed. Trotta. Madrid, 2009.

Matteucci, N. "Liberalismo" en *Diccionario de política*. Tomo II. Ed. Siglo XXI. México, 1985. pp. 905-931.

Mayorga, Juan. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2003.

Monturiol, Yaratul-lah. *Términos clave del Islam*. Ed. Junta Islámica. Córdoba, 2006.

Onfray, Michel. *Tratado de ateología*. Trad. Luz Freiré. Ed. Anagrama. Barcelona, 2006.

Qutb, Sayyid. *Justicia social en el islam*. Ed. Almuzara. Córdoba, 2007.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Edit. Alianza. Madrid, 2009.

- *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde. Ed. Trotta. Madrid, 2009.

Sorel, G. *Reflexiones sobre la violencia*. Ed. Alianza. Madrid, 1979.

Townshend, Ch. *Terrorismo: una breve introducción*. Trad. Jorge Braga Riera. Ed. Alianza. Madrid, 2008.

Referencias electrónicas

Hatzad Hasheni. "Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 1 - Los orígenes y el tribalismo en el Islam antiguo". Video de Youtube, 1:02:52. Publicado el 30 de agosto de 2018. [youtube.com/watch?v=iMKHj—ilQQ](https://www.youtube.com/watch?v=iMKHj—ilQQ)

- "Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 2 -La legitimidad: Los Rashidún, Chiitas vs Sunitas". Video de Youtube, 55:32. Publicado el 30 de agosto de 2018. [youtube.com/watch?v=cHm2_QrAZmw](https://www.youtube.com/watch?v=cHm2_QrAZmw)

- “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 3 -La (discutible) santidad de Jerusalén para el Islam”. Video de Youtube, 57:36. Publicado el 1 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=s9IYLPAmFis>
- “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 4 -Las Dinastías musulmanas y el status de Dhimmi”. Video de Youtube, 35:15. Publicado el 1 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=FDkFQghI5vM>
- “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 5 -El desafío de la modernidad y la respuesta del Shayd”. Video de Youtube, 57:41. Publicado el 1 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=TAgtokzdmYl&t=1586s>
- “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 6 -El concepto de la emigración (Hegira) en el Islam”. Video de Youtube, 50:31. Publicado el 1 de septiembre de 2018. https://www.youtube.com/watch?v=_tICPMUXZeo
- “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 7 -Nuss Dunia – Las Mujeres en el Islam”. Video de Youtube, 59:32. Publicado el 1 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=DMVSG-3Q8dM>
- “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 8 -El islamismo: Cuatro agresiones contra las mujeres”. Video de Youtube, 57:47. Publicado el 2 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=qwUzGwLP9KY>
- “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 9 -Pequeña guía para medir un discurso Yihadista”. Video de Youtube, 59:38. Publicado el 2 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=fJd3dpbBZiA>
- “Raíces del Radicalismo Islámico – Clase 10 -El programa de múltiples Emiratos Palestinos”. Video de Youtube, 40:56. Publicado el 2 de septiembre de 2018. https://www.youtube.com/watch?v=w_obSh6KJJs&t=1s

Hatzad Hasheni. “Historia del Pueblo Judío I - Clase 1 - "Del Patriarca Abraham al Éxodo de Egipto". Video de Youtube, 1:13:53. Publicado el 2 de abril de 2017. https://www.youtube.com/watch?v=b87I0dOSD_E

- “Historia del Pueblo Judío I - Clase 2 - "La conquista de Israel por las doce tribus y los Jueces". Video de Youtube, 1:01:21. Publicado el 14 de abril de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=Glw-82WpK-c>

- "Historia del Pueblo Judío I - Clase 3 - "La Monarquía Unificada (Saúl, David y Salomón)." Video de Youtube, 1:05:03. Publicado el 24 de abril de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=LU8pw2EstyM>
- "Historia del Pueblo Judío I - Clase 4 - Cisma entre Judea e Israel y la destrucción de ambos reinos." Video de Youtube, 55:53. Publicado el 26 de abril de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=TaOHNXVqRY&t=743s>
- "Historia del Pueblo Judío I - Clase 5 - Los Profetas y el regreso del exilio de Babilonia." Video de Youtube, 55:36. Publicado el 3 de mayo de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=7jXcdPbSbfA>
- "Historia del Pueblo Judío I - Clase 6 - "El choque entre la cultura griega y la judía." Video de Youtube, 1:06:19. Publicado el 14 de mayo de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=UpJr3CAXDw0&t=8s>
- "Historia del Pueblo Judío I - Clase 7 - "La revuelta y el gobierno de los Hasmoneos." Video de Youtube, 1:05:41. Publicado el 24 de mayo de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=NSimmmZJy24>
- "Historia del Pueblo Judío I - Clase 8 - "Las corrientes judías durante el periodo romano." Video de Youtube, 1:03:16. Publicado el 9 de mayo de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=71Bh8-llinw>
- "Historia del Pueblo Judío I - Clase 9 - "La Gran Revuelta y la destrucción del Segundo Templo." Video de Youtube, 58:42. Publicado el 3 de junio de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=7d4AW34UU-w&t=6s>
- "Historia del Pueblo Judío I - Clase 10 - "La Revuelta de Bar Kojva y la escritura de la Mishná." Video de Youtube, 58:22. Publicado el 3 de junio de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=bYp2LqgmukY&t=5s>

Hatzad Hasheni. "Historia del Pueblo Judío 2 – Clase 1 – “Los judíos bajo el Cristianismo: San Agustín y la Ley.” Video de Youtube, 1:11:03. Publicado el 4 de noviembre de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=PjbuElvACQQ&t=2310s>

- "Historia del Pueblo Judío II - Clase 2 - "Los judíos bajo el cristianismo: Los Visigodos." Video de Youtube, 1:04:29. Publicado el 7 de diciembre de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=4kuGCf5Ehow&t=862s>

- "Historia del Pueblo Judío II - Clase 3 - "Los judíos bajo el gobierno del Islam." Video de Youtube, 58:59. Publicado el 13 de diciembre de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=szsjEUA9kX0&t=85s>
- "Historia del Pueblo Judío II - Clase 4 - "La vida y el aporte de los judíos en Babilonia." Video de Youtube, 58:29. Publicado el 16 de diciembre de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=dlaCjqaSA6g>
- "Historia del Pueblo Judío II - Clase 5 - "Saadia HaGaón y el paso hacia la centralidad de España." Video de Youtube, 58:33. Publicado el 7 de enero de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=2YCGQPFwZqQ>
- "Historia del Pueblo Judío II – Clase 6 - "La Época de Oro en España." Video de Youtube, 1:07:52. Publicado el 18 de mayo de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=3A8hB1gZiyc>
- "Historia del Pueblo Judío II – Clase 7 - "Los judíos de Tzarfat-Ashkenaz." Video de Youtube, 1:06:08. Publicado el 22 de mayo de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=EMG696INdDw>
- "Historia del Pueblo Judío II - Clase 8 - "Judíos y cristianos tras las cruzadas." Video de Youtube, 1:01:08. Publicado el 25 de mayo de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=XP0jfgZlcdQ>
- "Historia del Pueblo Judío II - Clase 9 - "La Comunidad Judía: Estructura y funciones." Video de Youtube, 1:04:02. Publicado el 3 de junio de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=bZU7bnyvT6A>
- "Historia del Pueblo Judío II - Clase 10 - "Las Comunidades Judías: Una fórmula para sobrevivir." Video de Youtube, 58:12. Publicado el 21 de junio de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=CjN84-gw8M8>

Bibliografía complementaria

Acosta, Y. "El sistema internacional del siglo XXI: Entre el terrorismo de Estado y la Democracia". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 12 (36) (2007): 57-76.

Adorno, T. Horkheimer, M. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. Juan José Sánchez. Ed. Trotta. Madrid, 1998.

Adorno, T. W. *Sobre Walter Benjamin*. Trad. De C. Fonseca. Ed. Cátedra. Madrid, 1995.

Agamben, G. *Homo Sacer*. Trad. A. Gimeno. Ed. Pre-textos. Valencia, 1998.

- *Estado de excepción*. Trad. A. Gimeno. Ed. Pre-Textos. Valencia, 2000.

- *Medios sin fin*. Trad. A. Gimeno. Ed. Pre-Textos. Valencia, 2001.

Baudrillard, J. *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Trad. Joaquín Jordá. Edit. Anagrama. Barcelona, 1991.

Baumann, Z. *Modernidad y Holocausto*. Ed. Sequitur. Madrid, 1997.

Beltrán, M., Mardones, J y Mate, R. (eds.) *Judaísmo y límites de la modernidad*. Ed. Riopiedras. Barcelona, 1998.

Bernstein, R. *Violencia. Pensar sin barandillas*. Trad. Santiago Rey Salamanca. Ed. Gedisa. Barcelona, 2015.

Bloch, E. *Thomas Müntzer teólogo de la revolución*. Ed. Ciencia Nueva. Madrid, 1968.

Borowski, T. *Nuestro hogar es Auschwitz*. Ed. Alba. Barcelona, 2004.

Borrego, J. “La evolución del terrorismo salafista yihadista internacional. Doble vertiente: propaganda y ámbito de actuación. Estudio de caso: España”. *Siglo: actas del V Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*. Universidad Complutense de Madrid. (2016): pp. 557-573.

Buck-Morss, S. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Trad. N. Rabotnikof. Antonio Machado Libros. Madrid, 1995.

Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Trad. Jaqueline Cruz. Edic. Cátedra. Madrid, 2001.

- *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad.* Trad. Horacio Pons. Edit. Amorrortu. Buenos Aires, 2009.
- *Marcos de guerra. Vidas lloradas.* Trad. Bernardo Moreno. Edit. Paidós. Barcelona, 2010.
- *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Trad. Fermín Rodríguez. Edit. Paidós. Buenos Aires, 2006.
- *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda.* Trad. Patricia Soley-Beltrán. Edit. Katz. Madrid, 2011.

Carrasco, D.M. "La crisis del Islam, Guerra Santa y Terrorismo". *Tiempo y Espacio* 11(14) (2004): 259-260.

Caspistegui, F.J. "Anclajes históricos del terrorismo". *Memoria y Civilización* 12 (2009):283-291

Ciria, A. *Sorel*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1968.

Cohen, H. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2004.

Conrad, J. *Una avanzada del progreso*. Trad. J. Alfaya y B. McShane. Ed. Alianza, Madrid, 1993.

Copello, Faccini, A. "La Conferencia de Roma sobre No Violencia y Paz Justa en Relación con la Guerra Ilícita." *Revista Contexto* 47 (2017): 177-189.

Corte Ibañez, L. y Jordan, J. *La yihad terrorista*. Ed. Síntesis. Madrid, 2007.

Cuesta, J. *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Ed. Abada. Madrid, 2004.

Declaración Del Consejo Europeo Sobre La Lucha Contra El Terrorismo. Bruselas, 25 de marzo de 2004. *Tiempo de Paz* 72 (2004): 117-124.

Eagleton, Terry. *Sobre el mal*. Trad. Albino Santos Mosquera. Ed. Península. Barcelona, 2010.

- *Terror Santo*. Trad. Ricardo García Pérez. Edit. Debate. Barcelona, 2008.

Echeverría, Bolívar. (Comp.) *La mirada del ángel. En torno a las tesis de la historia de Walter Benjamin*. Ed. Era. México, 2005.

Ellacuría, I., Sobrino, J. (eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Ed. Trotta. Madrid, 1990.

Escalante, F. *La política del terror: apuntes para una teoría del terrorismo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1991.

Ferrater, J. *Diccionario de Filosofía*. 4 vols. Ed. Alianza. Madrid, 1982.

Fraijó, M. *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Ed. Trotta. Madrid, 2005.

Galeande, Federico. *Walter Benjamin y la destrucción*. Ed. Metales Pesados. Santiago de Chile, 2009.

García, A. "Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)". *Clío y Crimen*. (Nº6) (2009): pp. 243-277.

Gramsci, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Ed. Planeta. Barcelona, 1986.

Gil Villegas, F. *Los profetas y el mesías*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

Hegel, G. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Revista de Occidente. Madrid, 1974.

Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ed. Crítica. Barcelona, 1991.

Jakobs, G. Struensee, E. *Problemas capitales del derecho penal moderno*. Ed. Hammurabi. Buenos Aires, 1998.

- *Sobre la teoría de la pena*. Trad. Manuel Cancio Meliá. Universidad Externado de Colombia. Bogotá, 1998.

- *Derecho Penal del Enemigo*. Trad. Manuel Cancio Meliá. Ed. Civitas. Madrid, 2003.

Jiménez, J. *Los grandes relatos*. Ed Anthropos. Barcelona, 1991.

Kant, E. *Filosofía de la historia*. Trad. E. Imaz. Fondo de Cultura Económica. México, 1984.

Kelsen, H. *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Trad. R.J. Brie. Ed. Tecnos. Madrid, 1995.

London, J. *La huelga general*. Ed. Alianza, Madrid, 1991.

López Alonso, C. *Hamas: la marcha hacia el poder*. Ed. Catarata. Madrid, 2007.

Malalana, Ureña, A. "La Exégesis De la Guerra Global Contra el Terrorismo A Través del Cine y la Televisión". *Historia Actual On-Line* 34 (2014): 41-53.

Mantilla-Valbuena, S.C. "Más allá del discurso hegemónico: narcotráfico, terrorismo y narcoterrorismo en la era del miedo y la inseguridad global." *Papel Político* 13 (1) (2008): 227-259.

Martínez Contreras, Jorge. *Sartre: la filosofía del hombre*. Edit. Siglo XXI. México, 1980.

Marx, K. *La cuestión judía*. Trad. A. Hermosa. Ed. Santillana. Madrid, 1997.

Marx, K., Engels, F. *Escritos sobre la religión*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1973.

Mate, Reyes. *Nuevas teologías políticas*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2005.

Mate, R., Zamora, J. (eds.) *Europa y sus teologías políticas*. Ed. Anthropos. Madrid, 2006.

Mattelart, A. *Un mundo vigilado*. Trad. Gilles Multigner. Ed. Paidós. Barcelona, 2009.

Mayer, H. *Walter Benjamin. El contemporáneo*. Trad. G. Muñoz. Ed. Alfons el Magnánim. Valencia, 1992.

- Metz, J. *Por una cultura de la memoria*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1999.
- Metz, J., Ratzinger, J. *La provocación del discurso sobre Dios*. Trad. D. Romero. Ed. Trotta. Madrid, 2001.
- Mizrahí, E. *Los presupuestos filosóficos del derecho penal contemporáneo. Conversaciones con Günther Jakobs*. Universidad Nacional de la Matanza. Buenos Aires, 2012.
- Montaigne, M. *Ensayos*, III. Ed. Cátedra. Madrid, 1987.
- Montemayor, C. *La guerrilla recurrente*. Ed. Debate. México, 2007.
- Mulla Huech, Bahiye. *El Corán. Edición Bilingüe Comentada*. Trad. Mohammed Bahige Mulla Huech. Ed. Consestruc. Barcelona, 2013.
- Nosetto, L. "Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt." *Reflexiones Críticas. Diánoia* 61(77) (2016): 153-160.
- Ollolqui, J. *Problemas jurídicos y políticos del terrorismo*. Instituto de Investigaciones Jurídicas. México, 2003.
- Palchev, Ivan. *Terrorismo en acción*. Sophia Press. Manchester, 1984.
- Pappe, S. *La mesa de trabajo, un campo de batalla. Una biografía intelectual de Walter Benjamin*. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1986.
- Pape, R. *Morir para ganar: las estrategias del terrorismo suicida*. Trad. Marta Pino Moreno. Ed. Paidós. Barcelona, 2006.
- Reinares, F., & Jaime-Jiménez, Ó. "Ante los Desafíos Del Terrorismo." *Tiempo de Paz* 72 (2004): 20-27.
- Rivas-Nieto, P., & Plaza, J. F. "El régimen informativo del terrorismo. Propuesta de un modelo hermenéutico." *Palabra Clave* 18 (2) (2015): 374-417.
- Roth, J. *The cult of violence. Sorel and the Sorelians*. University of California Press. Berkeley, 1980.

Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Trad. Raúl Gabás. Edit. Tusquets. Barcelona, 2000.

Sánchez Duarte, J. M. "Narrativas y portavoces del terrorismo mediatizado." *Revista Latina de Comunicación Social* 64 (2009): 1-10.

Sartre, Jean Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Vol. I. Trad. Manuel Lamana. Edit. Losada. Buenos Aires, 1963.

Sartre, Jean Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Vol. II. Trad. Manuel Lamana. Edit. Losada. Buenos Aires, 1963.

Schnädelbach, H. *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*. Trad. E. Garzón Valdés. Ed. Alfa. Buenos Aires, 1980.

Scheuer, M. *Osama bin Laden*. Oxford University Press, 2011.

Scholem, G. *Walter Benjamin, Historia de una amistad*. Trad. J.F Yvars y V. Jarque. Ed. Península. Barcelona, 1972.

- *Las grandes tendencias de la mística judía*. Trad. B. Oberländer, Ed. Siruela. Madrid, 1996.

Unites States Institute of Peace. "The Jihad threat: ISIS, Al Qaeda and beyond", 2016.

Valladolid, T. *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*. Universidad de Huelva, 2003.

Voltaire. *Filosofía de la Historia*. Trad. M. Caparrós. Ed. Tecnos. Madrid, 1990.

Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Ed. Taurus. Madrid, 1988.

Whitaker, B. *¿Qué sucede en Oriente Próximo?* Ed. Aguilar, Madrid, 2012.

Witte, B. *Walter Benjamin. Una biografía*. Trad. A. L. Bixio. Ed. Gedisa. Barcelona, 1990.

Wohlfarth, I. *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*. Ed. Taurus. México, 1999.

Yehudá Halevi. *Cruzary*. Trad. J. Imirizaldu. Editora Nacional. Madrid, 1979.

Yerushalmi, Y. *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002.

Zamora, J. *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Ed. Trotta. Madrid, 2004.

Žižek, S. *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Trad. Antonio José Antón Fernández. Ed. Paidós. Barcelona, 2009.