



El fanatismo: breve historia de un concepto

Alberto Toscano

Alberto Toscano enseña sociología en el Goldsmiths College de la Universidad de Londres. Es autor de *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* y de numerosos trabajos de filosofía y de teoría social.

Ha traducido obras de Alain Badiou y Antonio Negri al inglés. Está trabajando en un libro titulado provisionalmente *Raving with Reason: The Politics of Fanaticism*. Forma parte del consejo de redacción de la revista *Historical Materialism*. Este artículo apareció originalmente en *Reset* núm. 97, 2006.

Desde que la aparición espectacular de la amenaza terrorista ha clausurado el celebrado interregno poscomunista, el Otro de las democracias parlamentarias ha sido presentado con mucha frecuencia, por los comentaristas pero también por «expertos» psicólogos, bajo el ropaje del «fanático». Figuras de relieve han identificado en el fanatismo un verdadero y específico síndrome cultural o mejor aún una profunda psicopatología, que nos permitiría explicar el supuesto crecimiento en la violencia extra-estatal. Fernando Savater y Alain Finkielkraut han identificado en las protestas y polémicas sobre las caricaturas de Mahoma publicadas en Dinamarca el surgimiento de un nuevo sujeto de la globalización, el «fanático sin fronteras»^①. Mientras que el texto de Savater hace gala de una irreverencia anticlerical de impronta libertaria que golpea a 360 grados, el de Finkielkraut, como muchas de sus recientes intervenciones, pone de manifiesto una obsesión con la intolerancia «islámica», con «su» fanatismo antiliberal, que parece reformular, en aderezo republicano, las aciagas tesis de Huntington sobre el choque de las civilizaciones. En ambos casos el *espectáculo* del fanatismo, en su rapidísima circulación mediática global, es el objeto de la mirada teórica, mucho menos sus causas o las realidades de las que brota (realidades como la de la concreta intolerancia hacia los emigrantes musulmanes en Dinamarca).

De hecho, la introducción del concepto de fanatismo en el debate sobre los conflictos ideológicos actuales parece preferir causas culturales y psicológicas en vez de tramas políticas, estratégicas y materiales. El fanatismo aparece frecuentemente como un invariante que trasciende las vicisitudes de la historia e incluso a veces, en una vena orientalista y racista, como un rasgo de entidades fantásticas como la «mente árabe»^②. En parte la anti-historicidad del concepto es lo que permite su uso a menudo arbitrario o hipócrita. El fanatismo, como no podemos dejar de notar con martirizante frecuencia, a menudo es proyectado contra el propio enemigo con quien, por definición, no se puede negociar. Como escribe Amos Oz, «os bastará leer el periódico o mirar el noticiario en televisión para daros cuenta de la facilidad con que la gente se vuelve fanáticamente antifanática, antifundamentalista, con que emprende una cruzada antijihad»^③. Palabras que irónicamente ganan peso cuando se observa que el mismo Oz, que nos sugiere que «nos imaginemos» al otro, se ha visto inicialmente empujado por la reciente guerra en el Líbano a abandonar sus propias razones, proponiendo una apología de Israel y una demonización de Hezbolah que frustra cualquier test, empírico o moral. El título orwelliano de un reciente artículo de opinión suyo, por sí solo, nos proporciona un atisbo de los peligros del antifanatismo de parte: «Por qué los misiles israelíes golpean por la paz»^④.

El creciente uso del término «fanatismo» para identificar los peligros del presente, en especial el recrudescimiento de la política religiosa y el fenómeno terrorista, raramente viene acompañado de una reflexión sobre la genealogía del término y la variedad de sus usos. Y

① Extrañamente, ambos textos tienen el mismo título: Fernando Savater, «Fanáticos sin fronteras», *El País*, 11 de febrero 2006; Alain Finkielkraut, «Fanatiques sans frontières», *Libération*, 9 de febrero 2006.

② Para la historia del uso político de la imagen unidimensional de un Islam fanático, véase Edward Saïd, *Orientalismo*. Milán, 2002.

③ Amos Oz, *Contra el fanatismo*. Milán, 2004, pág. 51.

④ Amos Oz, "Why Israeli Missile Strike for Peace", en *Los Angeles Times*, 19 de julio 2006 y *Evening Standard*, 20 de julio 2006. Un docente universitario israelí, Ran HaCohen, ha publicado recientemente una fuerte crítica de esta actitud partidista de los intelectuales israelíes, «Why Israeli Intellectuals Love the War», <www.antiwar.com>, 7 de agosto 2006. Véase también el óptimo comentario al artículo de Oz en Yitzhak Laor, «You are terrorists, we are virtuous», *London Review of Books*, 17 de agosto 2006, pág. 11.

sin embargo, una mirada a la historia filosófica del término nos permitiría captar todos sus aspectos y plantear una crítica de su función retórica y analítica. Como paso previo a una tal investigación, en estas páginas sencillamente me propongo discutir algunos episodios de la historia de este concepto exquisitamente polémico, episodios que nos permiten reconocer la persistencia de determinados motivos recurrentes en el discurso sobre el fanatismo, entre los que destacan la psicologización de la política, el problema de lo universal y la imagen del Islam.

El discurso sobre el fanatismo emerge del crisol de enfrentamientos ideológicos, teológicos y políticos que acompañan a la Reforma. Más exactamente, nace de la ferocísima polémica de Lutero y Melanchton contra los diversos movimientos urbanos y campesinos que, inspirados o encabezados por predicadores rebeldes como Thomas Müntzer y en parte impulsados por un comunismo plebeyo y milenarista, rechazan la autoridad de príncipes y clero. Movimientos que defienden el *modus vivendi* campesino frente a las primeras manifestaciones de lo que Marx llamará la acumulación primitiva, y que tratan de apropiarse de lo que producen. Como veremos, el término usado por el fundador del protestantismo para condenar a los rebeldes, *Schwärmer* (de *Schwärmerei*, traducido como «fanatismo»), acabará por desempeñar un papel importante en el proyecto crítico de Kant. ¿Pero a qué se refiere este concepto en medio de los violentos enfrentamientos de 1524-1525? Siguiendo la terminología agustiniana, los ideólogos de la Reforma ven en estos movimientos sociales un intento de suprimir la distinción clave entre Ciudad Terrena y Ciudad de Dios o de forzar descabelladamente, a través de un milenarismo politizado y plebeyo, la realización del reino de los cielos en la tierra. Según Melanchton, que invoca a este respecto las traducciones de la *Política* de Aristóteles, eso significa eliminar el papel de la «sociedad civil». Para Lutero, el intento de derribar las autoridades seculares es una señal de desastrosa soberbia, una catástrofe religiosa.

El enfrentamiento entre Lutero y los campesinos rebeldes muestra muy claramente el mecanismo plurisecular que lleva de la condena a cuenta del «fanatismo» a la justificación de la represión política y militar más cruel (y precisamente fanática). Mezclando argumentos teológicos y cálculos claramente políticos (cómo conseguir la supervivencia de la Reforma en medio de la crisis inducida por las guerras campesinas), Lutero, que también había criticado duramente a los príncipes alemanes, escribe en mayo de 1525 el texto «Contra las salteadoras y criminales bandas de los campesinos», donde con gran entusiasmo exhorta a los ejércitos de los príncipes a exterminar a los rebeldes «como a perros» y sostiene, citando a San Pablo, que quien muera en tales batallas «no podría tener muerte más bienaventurada». Lutero ve en el «fanatismo» de los campesinos, sobre todo en el caso del fanático por antonomasia, el predicador Müntzer, un asalto contra todo orden social. Es precisamente aquí, en los orígenes del discurso sobre el fanatismo, donde su carácter relativo y de parte se muestra más claramente. Sobre todo, como se verá más tarde con los *sans culottes* de la Revolución francesa, por ejemplo en los comentarios de Edmund Burke sobre el «fanatismo epidémico», el «fanático» es a menudo el rebelde plebeyo; el fanatismo es frecuentemente identificado con la «descabellada» demanda de igualdad social. Como han destacado muchos autores, la etimología del término alemán corresponde a este tema del «miedo a las masas», por citar a Balibar ⑤, en cuanto los fanáticos son un «enjambre» (*Schwärm*), una plebe o multitud en rebeldía ⑥. No sólo eso, sino que, como nos muestra la

⑤ Étienne Balibar, *La paura delle masse*, Milán, 2001.

⑥ Edmund Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Roma, 1998. La etimología de *Schwärmerei* es objeto de interesantes comentarios en la discusión sobre el romanticismo alemán en la «Biografía literaria» de Coleridge.

reciente investigación histórica, lo que era en lo esencial un movimiento articulado, con demandas institucionales y constitucionales específicas (el mantenimiento de las asambleas campesinas, el aligeramiento de la imposición de tributos y tasas) y utilizaba el discurso religioso (el Evangelio) en términos minimalistas o pragmáticos, viene presentado –para mejor justificar su eliminación– como una psicopatología teológica, como una enfermedad del espíritu ⑦.

⑦ Véase Peter Blickle, *From the Communal Reformation to the Revolution of the Common Man*, Amsterdam, 1998.

Mientras el «Otro» del discurso protestante lo representa el campesino en rebeldía, la Ilustración, que a menudo y justamente viene definida como una lucha contra el fanatismo religioso, propone otras figuras del fanático, a veces igualmente ambiguas. Por ejemplo, en la tragedia de Voltaire, *Le fanatisme, ou Mahomet le prophète* (1741), en la que Mahoma obliga a un sicario suyo (o séide, el suceso está basado en parte en los relatos que circulaban a propósito de la secta de los Asesinos de Hassan-e-Sabah) a matar al jeque de la Meca, que rechaza arrodillarse ante la religión del fanático. Séide es, sin saberlo, hijo del jeque Zofire, lo que lleva a Dominique Colas a leer la tragedia como una demostración del impulso «profanador» del fanatismo ⑧. Para otros, por el contrario, el hecho de que el Mahoma de Voltaire sea una figura «straussiana», que no cree en su propio dogma e instrumentaliza el fanatismo, constituye la verdadera lección de la tragedia ⑨. Más en general, la obra de Voltaire nos muestra los extraños efectos de un cortocircuito entre una categoría aparentemente abstracta, como el fanatismo, y su identificación con una cultura particular. La persistencia de la ecuación entre fanatismo e Islam en el orientalismo de la Ilustración no puede ser fácilmente dejada de lado argumentando que el Islam es simplemente una máscara o un caso entre otros muchos de una patología universal.

⑧ Dominique Colas, *Le Glaive et la fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, París, 1992. El libro de Colas, si bien lastrado por una obsesión anti-totalitaria, es el único estudio sistemático actualmente disponible de la historia del «fanatismo».

⑨ François Busnel, «Voltaire, le retour», *Lire*, julio-agosto 2004.

Por el contrario, es en la austeridad de la Ilustración kantiana donde el tema del fanatismo se separa más netamente de un discurso culturalista. Para Kant, es en la estructura misma de la subjetividad, en la relación entre conocimiento y praxis, donde reaparece el bacilo fanático. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant distingue entre un «fanatismo religioso», que concierne al supuesto conocimiento de Dios, y un mucho más peligroso «fanatismo moral» que, en vez de dar razón de las propias acciones a través del simple deber, trata de fundar la moral en el sentimiento, en la noble convicción, en la fe sublime. El fanático moral es un sujeto que, no sometándose a la universalidad del deber, puede transmutarse en bienintencionado homicida. Para Kant el fanatismo es siempre una transgresión de los límites de la razón humana, un delirio metafísico. En la *Crítica del juicio* el fanatismo, que para Lutero estaba causado por un exceso de iconoclastia (la furia anti-representativa de la Reforma radical), es descrito «estéticamente» como un deseo de «ver el infinito», casi como una idolatría metafísica (de hecho Kant alaba aquí la iconoclastia hebrea), mientras que en el ensayo «Qué significa orientarse en el pensamiento» el fanatismo, proyectado sobre Spinoza (a quien otros ven, justamente, como enemigo acérrimo de la subjetividad fanática), es identificado con un dogmatismo ontológico que piensa malsanamente que tiene acceso a lo suprasensible.

¿Cuál es el nervio político del discurso kantiano sobre el fanatismo? Ante todo, para Kant el fanatismo está vinculado con una obsesión que, si bien se considera universal, se revela particularista –este es el caso del fanatismo nacionalista, al que Kant contrapone el cosmopolitismo. También reaparece en Kant la defensa de la autoridad que habíamos encontrado en Lutero; no se concede ningún derecho a la rebelión y el deber en política nos obliga

a un respeto a la autoridad, a la ley y a las instituciones representativas. Esto se explica no sólo por el natural prudente de Kant, sino por una de sus posibles definiciones de fanatismo, a saber, el confundir una idea reguladora (la república, por ejemplo) con un proyecto constituyente, que puede ser afirmado material y subjetivamente. Esta tendencia a neutralizar el fanatismo constituyente se ve muy bien en la complicada reacción de Kant ante la Revolución francesa, bien analizada por Hannah Arendt en sus lecciones sobre Kant y el juicio ¹⁰. Mientras que el rebelde *sans culotte* es visto implícitamente como una figura fanática y patológica, el movimiento revolucionario es salvado y universalizado en términos de su efecto sobre el «espectador», que lo juzga en términos de la historia humana y del signo de universalidad que comporta. Es así como en el *Conflicto de las facultades* Kant, paradójicamente, sin justificar a los actores de la revolución, considera a ésta como una prueba de la tendencia moral de nuestra especie y (reiterando una dicotomía presente en la *Crítica del juicio*, en la *Antropología* y en otros textos) distingue el fanatismo del *entusiasmo*, una pasión por el ideal que no se destruye en el intento «fanático» de realizarlo *hic et nunc*.

El concepto de fanatismo (para el que filósofo alemán utiliza tanto *Schwärmerei* como *Fanatismus*) tiene un papel muy interesante en la obra de Hegel. Mientras que en Kant tenemos una disposición cognitiva y afectiva, con un resultado ilegítimo de nuestro inevitable ímpetu metafísico, en Hegel el fanatismo es concebido como un paso necesario en la progresiva universalización del espíritu. Como ha sido justamente señalado por Domenico Losurdo, el pensamiento alemán de Kant a Hegel se puede caracterizar como una respuesta filosófica al trauma histórico y a la esperanza de emancipación representada por la Revolución francesa ¹¹. En la transcripción conceptual de la revolución, el fanatismo aparece como un cortocircuito entre lo universal abstracto y su realización concreta, una manifestación de la libertad subjetiva en su pura negatividad, en su rechazo activo de cualquier determinación. Como es conocido, en la *Fenomenología del espíritu* Hegel reconoce en esta figura el motor espiritual que está detrás del Terror revolucionario y de la despiadada lógica de la sospecha —un esquema que recientemente Alain Badiou ha recuperado para comprender la esencia del siglo XX ¹².

En la *Filosofía del derecho* Hegel vuelve sobre este tema, hablando de un «fanatismo de la destrucción» que se encarna en la eliminación de individuos sospechosos, en el rechazo a la estabilización revolucionaria en cualquier orden institucional determinado. Si bien, en política, el fanático declara que busca la realización de un ideal, siempre acaba por rechazar cualquier organización particular, en la medida en que su «libertad negativa» sólo se da en la destrucción de lo particular. En un anexo a la *Filosofía del derecho*, sacado de notas de los apuntes de algunos estudiantes, Hegel relaciona esta furia «nihilista» con la introducción de la subjetividad religiosa en la objetividad del estado. En la medida en que la religión viene caracterizada por un impulso intransigente hacia la totalidad y el estado, por el contrario, depende de la diferenciación de sus «órganos», su introducción en política es destructiva. «El deseo de tener el todo en la parte», escribe Hegel, «sólo puede ser realizado por la destrucción de lo particular y el fanatismo es el rechazo de dar cabida a las diferencias particulares» (*Filosofía del derecho*, § 270, anexo de Gans). Cuando la devoción entra en el estado, se revela como pura, destructiva intolerancia.

Estas páginas podrían dar la impresión de que se apunta un simple rechazo, liberal o conservador, de la intransigencia política. Si dirigimos la atención a los textos estrictamente

¹⁰ Hannah Arendt, *Teoría del juicio político. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Génova, 2005.

¹¹ Domenico Losurdo, «Liberalism, Conservatism, the French Revolution and Classic German Philosophy», en *Hegel and the Freedom of the Moderns*, Durham, 2004, pág. 305.

¹² Alain Badiou, *Il secolo*, Milán, 2006.

históricos de Hegel, por el contrario, cabe notar que este fanatismo de la destrucción, este terror de lo abstracto, puede representar un paso inevitable y no simplemente, como para Kant, una disposición contra la que quedaríamos inmunizados con una sana dosis de Ilustración. En este punto, conviene señalar que el uso del concepto de fanatismo en Hegel, aunque juega un papel muy específico en el despliegue del espíritu, tiene en común con su reciente fortuna una notable plasticidad. Incluso se podría decir que la especificidad del concepto de «fanatismo de la destrucción», por más que tenga una dimensión histórica, es proporcional a su extensión a casos aparentemente desconectados —los rituales de las tribus de Dahomey, el hinduismo, el Islam. O mejor, hay en el discurso hegeliano sobre el fanatismo un extraño cortocircuito entre un momento exquisitamente inmanente al espíritu europeo y la aparición de su Otro, no europeo y ahistórico. Dejando aparte las imágenes estereotipadas de un África salvaje y frenética y de una India que se ahoga en las aguas tibias del Absoluto, el discurso sobre el Islam «fanático» que parecería destacar lo peor del orientalismo del siglo XIX, contiene aspectos interesantes y tal vez sorprendentes.

Ante todo, es interesante señalar que en Hegel el Islam aparece como un fenómeno no sólo espiritual, sino *político*. En una frase sintomática, Hegel lo define como «la Revolución del Este». Lejos de la moda del «despotismo oriental»¹⁹, Hegel ve en el Islam un movimiento de universalización, si bien un movimiento que, dominado por el «principio oriental», está centrado en la unidad abstracta (el monoteísmo sin trinidad) y deja caer o disuelve la particularidad, las diferencias, lo múltiple. En la *Filosofía de la historia*, el Islam aparece como una superación del particularismo hebraico, como el nacimiento de una verdadera y propia personalidad universal. Por lo tanto, no es en una obsesión patológica por lo particular —como en el caso del fanatismo nacionalista condenado por el Kant cosmopolita—, sino en el *exceso de universalidad* donde Hegel sitúa el límite espiritual y político del Islam, cuyo sujeto carece de predicados, de cualidades. De esta manera, Hegel acaba resucitando el discurso orientalista sobre la base de su teoría del fanatismo como subjetividad abstracta y negativa: el Islam es «expansionista», porque no puede estabilizarse en una multiplicidad diferenciada; el Islam decae en «sensualidad» (otro elemento del discurso orientalista, presente en la obsesión por un Oriente marcado por el harén y el opio), porque el nexo social viene dado sólo por lo Uno de Alá y no por las instituciones del estado. Aun reconociendo el impulso universalizador del Islam (también hace referencia a la dignidad y el valor de sus guerreros), para Hegel su espiritualidad se agota en una «desoladora destrucción».

Dejando al margen la notable carga de ignorancia respecto del pensamiento político, jurídico y científico del Islam que condiciona tales veredictos y sin salir del discurso de Hegel, ¿acaso se puede tratar el «fanatismo» islámico como un simple callejón sin salida del espíritu? En cuanto viene asumido como movimiento de universalización radical, no creo que el pensamiento de Hegel permita sencillamente exorcizar el «fanatismo» islámico. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel relaciona explícitamente el «formalismo puro» del Islam con la Revolución francesa y su disolución «terrorista» de los vínculos prerrevolucionarios. En la medida en que el estado hegeliano trata de integrar subjetividad y libertad en un sistema orgánico y diferenciado de determinaciones institucionales, su pensamiento histórico no puede ignorar el carácter inevitable y en cierto sentido «progresista» del momento «fanático». Esta fuerza de la abstracción nos la recuerda, por ejemplo, la experiencia del líder afro-americano Malcolm X, para quien el paso al Islam fun-

¹⁹ Alain Grosrichard, *Structure du serial. La Fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, París, 1998; Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, París, 2003.

cionó como ruptura con el particularismo del nacionalismo negro. Como escribió Malcolm X en una carta desde Jeddah en 1964 (en una peregrinación dramatizada en la famosa película de Spike Lee), el Islam representa «la única religión que elimina de la sociedad el problema racial».

Pero desde una mayor cercanía a Hegel, la inevitabilidad y la necesidad local del «fanatismo» (en cuanto movimiento de universalización intransigente) fueron señaladas por el joven hegeliano Arnold Ruge en un texto titulado «La *Filosofía del derecho* de Hegel y la política en nuestros tiempos», publicado en los *Deutsche Jahrbücher* en 1842. ¿En qué sentido el «fanatismo» le parece necesario a Ruge? Reflexionando sobre el problema clave de su época, la relación entre religión y estado, Ruge declara que si la religión se manifiesta como «deseo» (*Lust*) de liberación, el fanatismo representa una «religión intensificada», o sea, una «pasión» (*Wollust*) por la liberación que nace de un fracaso previo, de un bloqueo de los caminos de la emancipación. Vuelve otra vez el ejemplo de Francia y de su «loco», pero comprensible, intento de destruir los obstáculos a la igualdad social. Es en su fenomenología del «pathos práctico» del fanático donde Ruge demuestra que es nuestro contemporáneo. Efectivamente, escribe: «cuando hay algo que hacer explotar, nos hacemos saltar por los aires con ésta, así que, a fin de cuentas, sin ahorrarnos a nosotros mismos, se sacrifica *horriblemente* a los otros al objetivo propio». Pero mientras que muchos de nuestros intelectuales leen este *pathos* (o esta patología) en un sentido abstracto, para Ruge se trata de una consecuencia de la fallida integración de la pasión por la liberación en los mecanismos del estado. Es así como Ruge declara que, «mientras haya barricadas que guarnecer y posiciones que defender con la propia vida, no tendremos historia sin fanatismo»¹⁴.

Hoy bien vale la pena tener cada día en mente esta consideración de Ruge. Durante la guerra fría, el discurso sobre el «totalitarismo» se ha servido ampliamente de una versión muy empobrecida del concepto de fanatismo articulado anteriormente en la filosofía alemana, sobre todo en su deseo de anular sencillamente el impulso igualitario de la Revolución francesa, a menudo leída (por autores como Jakob Talmon e incluso Hannah Arendt) como fuente de todas las catástrofes de nuestra época. El socialismo de estado ha sido leído frecuentemente en clave psicológica y religiosa, prescindiendo de análisis históricos y sociológicos serios. Textos sensacionalistas sobre la psicopatología de Stalin, por ejemplo, han oscurecido los mecanismos institucionales del terror y su contexto material y económico, ignorando, por ejemplo, el carácter eminentemente pragmático y oportunista de las decisiones que llevaron al Gulag y también el papel maquiavélico de la «moderación» ideológica en la trayectoria política del propio Stalin (cosa bien explicada por Isaac Deutscher en su biografía).

No sólo eso: el pensamiento anticomunista del siglo xx, que frecuentemente ha visto en el «fanatismo» la *causa* y no el efecto de los males sociales (véanse por ejemplo las reflexiones de Émil Cioran¹⁵ y de Raymond Aron¹⁶), ha creado la dicotomía puramente ideológica entre un liberalismo de la duda y el compromiso, por una parte, y el frente del fanatismo por otra¹⁷. En tales pensadores, el «fanatismo» ya no es una tendencia errónea de la razón humana (Kant) o un extremismo necesario en el desarrollo de la humanidad (Hegel), sino sencillamente una patología que hay que extirpar. Tal visión del «fanatismo» no sólo olvida que escépticos y liberales son perfectamente capaces de causar males enormes (sobre todo cuando están legitimados por una «guerra justa» como lo son, por definición, las

¹⁴ Arnold Ruge, «Hegel's Philosophy of Right and Politics in Our Times», en Lawrence S. Stepelevich, ed., *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge, 1983.

¹⁵ «Genealogía del fanatismo», en *Sommario di decomposizione*, Milán, 1996.

¹⁶ «Le fanatisme, la prudence et la foi», en *Preuves*, enero 1956.

¹⁷ Es curioso señalar que, al menos en la traducción inglesa, incluso nuestro «fanático número uno» hace uso de la categoría —véase la recopilación de textos *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, realizada por Bruce Lawrence, Londres, 2005, pág. 4, donde Bin Laden, defendiendo el papel de los ulemas, dice de ellos que son [el antídoto a la «corruption of fanatics»]

guerras contra los «fanáticos») y que no todos los reaccionarios pueden ser catalogados como «fanáticos», sino que ignora también la lección de Ruge: una «historia sin fanatismo» solamente puede ser el resultado de una política de emancipación real y no de una abstracta batalla de ideas.

¿Significa esto acaso que el término «fanatismo» debería ser sencillamente abandonado? ¿Que el fanático es un fantasma? No necesariamente, pero, siguiendo las huellas de aquellos grandes pensadores que han tratado de determinar su concepto, nos incumbe a nosotros, los contemporáneos, la tarea de repensar el fanatismo como precisa figura histórica, política y psicológica para el presente y no simplemente como talismán para exorcizar Némesis absolutas. Quizás un primer paso consistiría en tratar el fanatismo como predicado de determinadas acciones y discursos políticos, absteniéndonos de definir a sujetos políticos como fanáticos *sans phrase*. Como nos enseña el episodio de Lutero y de los campesinos en rebelión, la designación de los enemigos como «fanáticos» es frecuentemente el siniestro prelude para tratarlos «como a perros» o como *unlawful combatants* ■

□ Traducción de Tomás Llopis