

# Hegel y el terror<sup>1</sup>

A doscientos años de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*.  
Una contribución a la reflexión en torno al terror(ismo) contemporáneo.

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez  
Docente Escuela de Filosofía UPTC

**Resumen:** En los últimos años, tras los atentados del 11 de septiembre, se ha vuelto moneda corriente el uso de términos tales como: terror, terrorismo y terrorista. Sin embargo, la utilización indiscriminada de los mismos ha llevado a perder de vista distinciones fundamentales. El presente ensayo busca dar una posible interpretación de estos fenómenos a la luz del vínculo establecido por Hegel entre libertad absoluta y terror. De esta manera, a partir de las consideraciones del filósofo de Stuttgart, se busca reconocer primero, que con el advenimiento de la libertad absoluta, es decir, con un estado de cosas en el cual no es posible “la diferencia en la libertad”, irrumpe necesariamente el terror. Segundo, que el advenimiento del terror engendra necesariamente el terror, de ahí por qué el terrorismo debe ser entendido como “una reversión del poder y no algo ajeno al sistema del poder”. Y tercero, que ante tal panorama, quizá una buena alternativa sea la construcción de un poder constituyente; es decir, una democracia absoluta que tenga como referente fundamental la multitud, tal como lo han entendido Michael Hardt y Antonio Negri.

**Palabras clave:** Libertad absoluta, terror, terrorismo, democracia, multitud.

**Abstract:** In the years, after the 09-11 attempts, the words terror, terrorism and terrorist have become terms of common usage. Nevertheless, the indiscriminate use of these terms has led to the dissolution of all kinds of distinctions in this respect. The present essay seeks to give a possible interpretation of this phenomenon in the light of relation, established by Hegel, between absolute freedom and terror. In this way, based on the considerations of the philosopher of Stuttgart, it is possible to recognize: first, that with the coming of absolute freedom, that is, with a state of things in which “difference in freedom” is not possible, necessity comes terror. Second, that the coming of terror necessarily originates terror; this is why terrorism must be understood as “a reversion of power and not as something extraneous to the power system”. And thirdly, facing this panorama, a good alternative may be the construction power, that is, an absolute democracy whose fundamental referent is that of the multitude, such as it is understood by Michael Hardt and Antonio Negri.

**Key words:** Absolute freedom, terror, terrorism, absolute democracy, multitude.

<sup>1</sup> Este trabajo esta realizado en el marco de la investigación Razón y Terror. Una contribución a la reflexión en torno el terror(ismo) contemporáneo en curso por el autor.

El Imperio parece desvanecerse en una suerte de ‘categoría del espíritu’: está, como Dios, presente en todas partes, porque coincide con la nueva dimensión de la globalidad<sup>2</sup>.

Danilo Zolo

¡Bien! Abrid bien los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos<sup>3</sup>.

Friedrich Nietzsche.

## I. Introducción

**H**oy muchos estarían dispuestos a parafrasear a Nietzsche a propósito del terror(ismo)<sup>4</sup>: “[el terrorismo] está ante la puerta: ¿de dónde nos llega éste el más inquietante de todos los huéspedes?” Y estarían dispuestos a hacerlo porque en los últimos años pareciera que el planeta hubiera entrado de nuevo en un estado de conmoción. En pocas palabras, pareciera como si el mundo entero hubiera entrado en un estado de excepción. Aquí y allá las agencias noticiosas hacen su agosto informando acerca de acciones “terroristas”, guerras y conflictos, a lo largo y ancho de éste nuestro hogar azul. Incluso, un sin número de intelectuales, en todo el mundo, han hecho que prospere la industria editorial tratando estos asuntos. Y sin embargo, se está lejos de tener absoluta claridad a este respecto. Es más, el uso indiscriminado de los términos ha llevado a diluir cualquier tipo de distinciones. No resulta por eso casual que Alfredo Gómez-Müller, al comparar la utilización que del término “bandolero” se hacía hace algunas décadas con el uso del término “terrorista” en la actualidad, diga acertadamente:

La palabra ‘bandolero’ se convirtió en una forma lingüística de la Violencia [con mayúsculas], de ese complejo fenómeno social en cuya vorágine se inserta la historia singular de cada uno de esos hombres. La

2 NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Traducción Rosa Rius y Pere Salvat. Paidós, Barcelona. 2004. P. 26

3 NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid. 1984. P. 82.

4 Hago uso del término terror(ismo) a sabiendas de que esta expresión tiene un fuerte arraigo moral, e incluso ideológico, sin embargo, con la utilización de la fórmula terror(ismo), se hace manifiesto, de manera implícita, el doble sentido del término dado por una sencilla definición del diccionario. Por un lado alude a la “dominación por el terror”, y por otro, hace referencia a la “sucesión de actos de violencia ejecutados para infundir terror”. Es decir, alude a dos caras de una misma moneda, las cuales han terminado engendrándose mutuamente. Para lo anterior consúltese al respecto el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua. Vigésima segunda edición. Madrid, España. 2002. P. 1471. Además de estas definiciones vale la pena aquí recordar la definición dada por Bruce Hoffman en su libro *A Mano Armada. Historia del terrorismo*. Traducción Clara Morán Calvo-Sotelo publicado por Espasa-Calpe en 1999. P. 33/34 donde se define el terror como los “actos de violencia política interna ratificados o explícitamente ordenados por el Estado y dirigidos sobre todo contra la población del país –es decir, la dominación de los ciudadanos mediante la violencia y el terror impuestos por aquellos en el poder–”. Y el terrorismo, “como la violencia ejercida por entidades no estatales”. En lo que sigue se utilizará los vocablos terror –aunque en este caso se le dará un sentido planetario- y terrorismo o bien, según sea el caso, en el sentido dado por el diccionario, o bien el sentido dado por Hoffman

Esencia mantenía todavía cierta relación con la existencia, el lenguaje con lo concreto de la experiencia del mundo.

Con la globalización del término *terrorista*, por el contrario, todo es Esencia, se pierde todo contacto con la singularidad de lo existente. Los talibanes de Afganistán y los guerrilleros de Colombia son simples casos, formas contingentes de una Esencia preestablecida única, universal, globalizada. El significado propio de la realidad histórica del talibán afgano y del guerrillero colombiano desaparece, así como también desaparece, en el plano de la realidad histórica colombiana, el significado propio del guerrillero y del paramilitar: todo es lo mismo, todo es reducible en última instancia a la Esencia global del terrorismo. No hay novedad, identidad ni multiplicidad. No hay singularidad o, como dice Jean Baudrillard, no hay acontecimiento (*événement*).

Como bien lo expresa la cita, en nuestros días, el uso indiscriminado de los términos ha llevado a disolver lo propio de la realidad histórica, es decir, se ha terminado por perder todo contacto con la singularidad existente. En otras palabras, se ha llegado a un estado de cosas en el cual “todo es lo mismo”, “todo es reducible en última instancia a [una] esencia global”. De esta manera, lo que resulta cierto para el uso del término *terrorista* también lo es para el uso que se le ha dado al término *terrorismo*. De ahí por qué afirme Alfredo Gómez-Müller a renglón seguido en el texto antes citado:

Referirse a los hechos del 11 de septiembre de 2001 desde el significado-Esencia “terrorismo” equivale a ocultar el significado del propio terrorismo. Según Baudrillard, el terrorismo es precisamente la ruptura de ese ocultamiento. “... el terrorismo es el acto que restituye una singularidad irreducible en el seno de un sistema de intercambio generalizado. Todas las singularidades (las especies, los individuos, las culturas) que han pagado con su muerte la instalación de una circulación mundial dirigida por una sola potencia se venga hoy a través de esta transferencia terrorista de situación” (Jean Baudrillard: *L'Esprit du terrorisme*, *Le monde*, 3 de noviembre de 2001). Tratando de entender, y no de justificar, esos hechos, Baudrillard habla de “transferencia de situación”, para expresar la negatividad que engendra la autoafirmación incondicional del poder como hegemonía incondicional, esto es, como terror: en ese 11 de septiembre se enfrenta el terror al terror. El terrorismo es una “reversión” del poder, y no algo ajeno al sistema del poder; es justamente en tanto que ruptura del “pensamiento único”, ocultador de singularidad, que los hechos de ese 11 de septiembre constituyen en sentido estricto un acontecimiento, esto es, el advenir de lo inédito, la emergencia de la singularidad como tal<sup>5</sup>.

La cita no puede ser más concluyente. Es necesario reiterarlo de nuevo. Asistimos a una época que ha terminado por diluir cualquier tipo de distinciones. Pero ¿qué es lo que ha permitido en nuestros días que todo sea lo mismo, que todo sea reducible en última instancia a [una] esencia global? En otros términos ¿qué es lo que ha llevado al pensamiento único, es decir, a la autoafirmación incondicional del poder como hegemonía incondicional del terror? ¿Se explicaría acaso el terror contemporáneo por la tendencia en nuestro tiempo a diluir todas las diferencias, por la tendencia a diluir la singularidad de lo existente en las esencias? ¿Explicaría el terrorismo contemporáneo el hecho que en nuestros días se ha disuelto, al parecer, la libertad en el terror, la democracia en el autoritarismo? ¿Qué significa que el terrorismo es una reversión del poder, y no algo ajeno al sistema del poder, es decir, la ruptura del pensamiento único? La tarea es

5 GÓMEZ-MÜLLER, Alfredo. *Lenguaje de la Guerra: muerte de la política*. En *Pensamiento y Acción*. Universidad Pedagógica y tecnológica de Colombia. Dirección de Investigaciones. Cuarta época año 8 No 13 jul./dic. 2006.

responder a estas preguntas y, que mejor para hacerlo que recurrir, como se ha dicho, a uno de los más grandes filósofos de los últimos doscientos años, G.W.F Hegel. En lo que sigue, en primer término, se hará una breve síntesis de lo planteado por Hegel en la *Fenomenología* a propósito de la relación entre libertad absoluta y terror y, en segundo término, se hará una interpretación del presente tomando como base algunas categorías expuestas por Hegel.

## II. Hegel y el terror

Hegel, al igual que muchos intelectuales de su tiempo, se vio arrastrado por el entusiasmo que generó en toda Europa los acontecimientos de 1789. Prueba de esto es la famosa anécdota de la reprimenda recibida por él y algunos de sus compañeros, entre los cuales se encontraban Hölderlin y Schelling, por haber plantado un árbol de la libertad a las afueras de Tübingen<sup>6</sup>. Sin embargo, algunos años más tarde a Hegel, en la plenitud de su carrera, tras la euforia, se le hizo patente, al igual que a Goya, el lado oscuro de la Revolución Francesa. Esto es corroborado por Herbert Marcuse cuando escribe: “Hegel se dio cuenta de que el resultado de la Revolución Francesa no era la realización de la libertad, sino el establecimiento de un nuevo despotismo”<sup>7</sup>.

Y no era para menos. La década de 1790 y los primeros decenios del siglo XIX se revelarían, quizá, como uno de los periodos más siniestros de la historia de Francia o incluso de Europa. De ahí que no resulte extraño que Hegel en 1806 al escribir la *Fenomenología*, luego de haber descrito de manera exhaustiva el desarrollo mismo del Espíritu, dedique una de las más memorables reflexiones de esta obra a la relación entre *libertad absoluta y terror*. El mencionado pasaje hace parte del apartado consagrado en la *Fenomenología* al Espíritu y, en particular, al referido al segundo tipo del sí mismo espiritual.

No obstante, a pesar de la época en que fue escrito, cuando se hace una primera lectura del citado pasaje, resulta poco evidente su vínculo con una situación concreta, es más, se diría que estas consideraciones tan abstractas nada tienen que ver con hechos históricos reconocibles. Así y todo, resulta indudable su conexión con ellos. De ahí que Marcuse no dude en afirmar:

Hegel escribió la *Fenomenología del Espíritu* en 1806, en Jena, mientras los ejércitos de Napoleón se acercaban a la ciudad. La terminó cuando la batalla de Jena sellaba el destino de Prusia y colocaba en el trono al heredero de la Revolución Francesa, para regir los impotentes restos del Imperio Alemán. Esta obra de Hegel está penetrada por el sentimiento de que acababa de comenzar una nueva época en la historia del mundo. En ella formula su primer juicio filosófico sobre la historia, y saca sus conclusiones finales de la Revolución Francesa, que se convierte ahora en el punto culminante del camino histórico y filosófico hacia la verdad”<sup>8</sup>.

6 Años más tarde al hacer un balance retrospectivo de esta época Hegel escribe con cierta nostalgia: “Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si solo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo”. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción José Gaos. Alianza. Madrid. 1985. P. 692.

7 MARCUSE, Herbert. *Razón y Revolución*. Traducción Julieta Fombona de Sucre. Alianza. Madrid, 1981. P. 94.

8 MARCUSE, Ibid. P.94.

Resulta pues indudable, desde esta perspectiva, la relación de lo planteado por Hegel en la *Fenomenología* y los acontecimientos de su tiempo. Tal como lo reconoce Marcuse, esta obra está “penetrada por el sentimiento de que acababa de comenzar una nueva época en la historia del mundo”. Sin embargo, y justamente por esto, el padre de la *Fenomenología del Espíritu* no puede desconocer el lado oscuro de los acontecimientos desencadenados por la Revolución Francesa. Sí, ¿cómo desconocer que el camino histórico y filosófico hacia la verdad, cuyo punto culminante es la Revolución Francesa, le es inherente algo siniestro?

Pero ¿no contradice esto la idea del devenir racional del Espíritu? ¿No resulta paradójico pensar que los acontecimientos de Jena, con sus miles de muertos, son la confirmación misma del proyecto racional del Espíritu? ¿Cómo explicar racionalmente un fenómeno como el de “Napoleón, esa síntesis de *inhumanidad* y *superhombre*”<sup>9</sup> al decir de Nietzsche? ¿No es acaso Napoleón la encarnación misma del Espíritu del mundo? Es más ¿cómo interpretar el fenómeno Robespierre? ¿Eran acaso estos dos hombres la encarnación de lo más terrorífico del Espíritu? ¿Eran tal vez los acontecimientos de 1793 y 1806 una muestra palpable de que el Espíritu, al igual que Saturno, no duda en devorar a sus hijos? Esto es ¿una muestra fehaciente de que a la consecución racional de la libertad le es inherente el terror?

Quizá no sean éstas precisamente las preguntas de Hegel, sin embargo, no cabe duda que se enmarcan en su espíritu. Resulta por eso legítimo pensar que los sucesos desatados por el régimen del terror y la campaña napoleónica arrojaron a Hegel en un mar de incertidumbres. La pregunta planteada unas líneas más arriba no puede ser más terrible para un hombre como Hegel: ¿es inherente el terror a la consecución racional de la libertad? Era preciso dar una respuesta. Tal es la razón que lleva a Hegel, en la *Fenomenología*, a examinar con detenimiento la relación entre *libertad absoluta* y *terror*.

El referido pasaje se inicia con algunas consideraciones a propósito de la libertad absoluta. Para Hegel resulta claro que el devenir del Espíritu ha llegado a un estado de cosas en el cual la autoconciencia se capta a sí misma, es decir, adquiere certeza de sí de tal manera que tal certeza se constituye en la esencia de todas las esferas<sup>10</sup> espirituales del mundo real y del suprasensible y viceversa. En otras palabras, se ha llegado a un estado de cosas, la libertad absoluta, en el cual la autoconciencia es consciente de su pura personalidad. Un estado de cosas en el cual “toda realidad espiritual, y toda realidad es solamente espíritu; el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal”<sup>11</sup>.

Ahora bien, desde la óptica de Hegel, lo anterior no está referido simplemente “al pensamiento vacío de la voluntad (...), sino [a] la voluntad realmente universal, la voluntad de

9 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid. 1984. P. 61.

10 Este es el término utilizado por Jiménez Redondo en la edición de la *Fenomenología* recientemente publicada por Pre-textos. El término utilizado por Wenceslao Roces es el de *masas*, término que a mi entender no resulta del todo claro.

11 HEGEL, G.W.F. *La Fenomenología del Espíritu*. Traducción Wenceslao Roces. México. F.C.E. 1973. P. 344. Edición Manuel Jiménez Redondo. Pre-textos. Valencia. 2006. P. 690.

12 HEGEL, *Fenomenología*. Ibid. P. 344.

todos los individuos como tales”. De esta manera la voluntad es la conciencia de la personalidad de cada uno. Por ello, insiste Hegel: “la verdadera voluntad debe ser, como esencia autoconsciente de todas y cada personalidad, de tal manera que cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de *cada uno*”. Así las cosas, “esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia”<sup>12</sup>.

Pero ¿a qué se refiere Hegel con estas últimas palabras? ¿Tal vez al régimen jacobino en el cual “imperan, (...) la virtud y el terror”<sup>13</sup>? O ¿quizá está pensando en el joven corso que acaba de consolidar su poder hegemónico sobre toda Europa, es decir, en aquel hombre que “puso de nuevo una voluntad individual a la cabeza del Estado”, en ese mismo hombre que generó un estado de cosas en el cual “ya no imperó la desconfianza, sino el respeto y el temor”<sup>14</sup>? Tal vez lo de menos aquí sean los nombres. Lo real es que, a su entender, al ascender la libertad absoluta al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponerle resistencia, en otras palabras, “al convertirse el objeto en concepto”, la negatividad termina por penetrar “todos sus momentos”<sup>15</sup>.

Tal es la razón por la cual Hegel no duda en afirmar:

En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de sus miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal<sup>16</sup>.

De ahí por qué, insista Hegel, la “consciencia no [deje] nada en la figura de un *objeto libre* enfrentado a ella”<sup>17</sup>. En otras palabras, al ascender la libertad absoluta al trono del mundo le resulta radicalmente insoportable “la diferencia en la libertad”<sup>18</sup>, pues esta implicaría su limitación por “poderes diversos”<sup>19</sup>. Justamente esto es lo que lleva a la libertad absoluta a engendrar el terror. Pues, una vez erigido en señor del mundo, ese que ha superado sus propias fronteras, por ningún motivo “se deja arrebatar así la realidad de dar *ella misma* la ley de llevar a cabo *por sí misma*, no una obra singular, sino la obra universal; pues allí donde el sí mismo es solamente *representado e imaginario* no es real; donde se haya *representado* por otro, no es”<sup>20</sup>. En otras palabras:

Para que lo universal arribe a un acto tiene que concentrarse en lo uno de la individualidad y poner a la cabeza una autoconciencia singular, pues la voluntad sólo es voluntad *real* en un sí mismo que es uno. Pero,

13 HEGEL, *Filosofía de la historia*. Op. Cit. P. 695.

14 HEGEL, *Filosofía de la historia*. Op. Cit. P. 695.

15 HEGEL, *Fenomenología*. Op. Cit. P. 344.

16 HEGEL, *Fenomenología*. Op. Cit. P. 344-345.

17 HEGEL. *Fenomenología*. Op. Cit. P.345.

18 HEGEL. *Fenomenología*. Op. Cit. P. 345.

19 HEGEL. *Fenomenología*. Op. Cit. P. 346.

20 HEGEL. *Fenomenología*. Op. Cit. P. 346.

con ello, quedan excluidos de la *totalidad* de este acto *todos los otros singulares* y sólo tiene en ella una participación limitada, por donde el acto no sería acto de la autoconciencia *real universal*. Por tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente *furia* del desaparecer<sup>21</sup>.

La furia del desaparecer, sí, la furia del terror. Tal es el motivo que lleva Hegel a decir con pasmosa claridad:

La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además la *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua<sup>22</sup>.

Las palabras de Hegel no pueden ser más contundentes. Al terminar identificándose lo universal con un sí mismo que es uno, a este no le queda otro camino que eliminar a todo posible contendiente. Es decir, sólo le resta el *obrar negativo*, la *furia* del desaparecer, el terror. No está por eso demás volverlo a repetir: “el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”.

Todo resulta claro. Pero ¿le atañen estas palabras tan sólo a la problemática época en que vivió Hegel? ¿Pueden darnos quizá éstas algunas pistas sobre nuestro propio tiempo? Es precisamente esto a lo que debemos responder en el siguiente apartado.

### III. Algunas enseñanzas para nuestro tiempo

Las preguntas con las que se ha concluido el apartado anterior resultan transparentes: ¿le atañen estas palabras tan sólo a la problemática época en que vivió Hegel? ¿Pueden darnos quizá éstas algunas pistas sobre nuestro propio tiempo? Tal vez la salida más fácil sería dejar a Hegel como un pensador que fue capaz de llevar su propio tiempo a conceptos. Sin embargo, hoy asistimos a una época que parece haberle dado la razón a Hegel. Es decir, parece que hoy asistimos a una era en la cual ha terminado identificándose “lo universal con un sí mismo que es uno”. ¿Acaso no resulta inevitable pesar en Hegel cuando se leen las palabras iniciales de una de las obras más importantes de los últimos tiempos, *Imperio*?

El imperio –dicen allí sus autores Michael Hardt y Antonio Negri– se está materializando ante nuestros ojos. Durante las últimas décadas, a medida que se derrumbaban los regímenes coloniales, y luego, precipitadamente, a partir de la caída de las barreras interpuestas por los soviéticos al mercado capitalista mundial, hemos asistido a una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción surgieron un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma, una nueva forma de soberanía. El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo<sup>23</sup>.

21 HEGEL. *Fenomenología*. Op. Cit. P. 346.

22 HEGEL. *Fenomenología*. Op. Cit. P. 347.

23 HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *Imperio*. Traducción Alcira Bixio. Paidós. Buenos Aires. 2002. P. 11.

Y si estas palabras no bastaran para pensar en Hegel, vale la pena transcribir un fragmento de la conversación sostenida, precisamente a propósito de la publicación de *Imperio*, entre Antonio Negri y Danilo Zolo y en la cual este último afirma: “el Imperio parece desvanecerse en una suerte de ‘categoría del espíritu’: está, como Dios, presente en todas partes, porque coincide con la nueva dimensión de la globalidad”<sup>24</sup>.

Pero ¿No resulta ser esta conexión entre Hegel y la obra de Hardt y Negri algo artificiosa? ¿No ha pasado, como suele decirse mucho agua debajo del puente desde la época en la cual Hegel escribió acerca de la relación entre libertad absoluta y terror? Es más, cualquiera sabe que Hegel vivió en la época en donde el único referente posible eran los estados-nacionales. Por otra parte, el Imperio es algo que para un hombre de principios del siglo XIX está lejos de poder realizarse. Incluso en la época en que vivió Hegel aún el imperialismo, que es una etapa anterior al imperio y cuyo fundamento son precisamente los estados-nacionales, estaba todavía en ciernes. Además, a diferencia de Hegel, Hardt y Negri asisten a una época, tales son sus palabras, en la cual los estados-nacionales están en crisis. Es decir, asisten a una época en la que resulta inminente el derrumbe del imperialismo<sup>25</sup>.

Y, sin embargo, cuando se piensa con más detenimiento en lo expuesto por Hegel se descubren algunas intuiciones de este autor que nos permiten comprender el mundo contemporáneo. En primera instancia, Hegel se percató acertadamente que se puede arribar a un estado de cosas en el cual arraiga una nueva soberanía que se constituye “en la esencia de todas las esferas”. Es decir, se puede arribar a un estado de cosas, tal como ocurre en nuestros días, donde “toda realidad es solamente [uno]; el mundo es, para [este uno], simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal”. En otras palabras, se puede arribar a una situación en la cual “El mundo ya no está gobernado por sistemas políticos estatales, sino por una única estructura de poder”<sup>26</sup>.

Lo anterior respondería a nuestra primera pregunta, a saber, ¿qué es lo que ha permitido en nuestros días que todo sea lo mismo, que todo sea reducible en última instancia a [una] esencia global? La respuesta es contundente. Hoy asistimos al advenimiento de un poder hegemónico, ya no europeo, sino mundial, en el cual el mundo es, para la conciencia de este poder, simplemente su voluntad. O si se quiere, asistimos a la consolidación de un poder hegemónico en el cual “lo que brota como obrar del todo es el brotar inmediato y consciente de *cada uno*”. De esta manera, “la conciencia singular que pertenecía a uno de sus miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal”. De ahí por qué se pueda decir con Hegel que hoy estamos en presencia de un poder

24 NEGRI, Antonio. *Guías*. Op. Cit. P. 26.

25 A este respecto vale la pena transcribir un pasaje de *Imperio* donde se sintetiza acertadamente lo expuesto y donde se encontraría una clara distinción entre lo planteado por Hegel y lo planteado por los autores de *Imperio*: *El tránsito al imperio, dicen allí Hardt y Negri, se da a partir del ocaso de la soberanía moderna. En contraste con el imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato descentrado y desterritorializador de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión.* HARDT y NEGRI. *Imperio*. OP Cit. P. 12.

26 NEGRI. *Guías*. Op. Cit. 25.

hegemónico que ha ascendido “al trono del mundo sin que ningún poder, (...), pueda oponerle resistencia”. Es decir, asistimos a la consolidación de un estado de cosas en el cual todo se ve reducido a “una Esencia preestablecida única, universal globalizada”, lo que ha llevado a la consolidación del pensamiento unilateral.

Lo anterior lleva necesariamente - y esta sería la otra gran intuición de Hegel que da respuesta a nuestra segunda pregunta, a saber, ¿qué es lo que ha llevado a la autoafirmación incondicional del poder como hegemonía incondicional del terror?-, a una situación en la cual la libertad absoluta no puede generar nada distinto que la pura negación, el puro terror, pues, el poder hegemónico no puede admitir “la figura de un *objeto libre* enfrentado a ella”, es decir, “la diferencia en la libertad”. Lo anterior conduce forzosamente, a este señor del mundo, a encarnar la furia misma del desaparecer, la furia misma del terror. Tal es la razón por la cual la única obra, el único acto libre de este poder hegemónico sea la muerte. De ahí que no resulte una simple casualidad que en nuestros días, en diversos lugares del planeta, se aniquile poblaciones enteras en nombre de la libertad, pues en esto radica, justamente, la autoafirmación incondicional del poder del imperio como hegemonía incondicional del terror.

Pero ¿se ha dado con estas palabras una respuesta? ¿Es inherente el terror a la consecución racional de la libertad? La respuesta resulta pavorosamente simple. Sí, si esta libertad es aquella en la cual el objeto se convierte en concepto. De manera menos abstracta. Sí, si la libertad de la que se habla es ese tipo de libertad absoluta donde “la voluntad sólo es voluntad *real* en un sí mismo que es uno”, esto es, un tipo de libertad que no puede admitir la diferencia en la libertad.

Ahora bien, una vez examinado esto es prioritario formular aquí dos preguntas: ¿explicaría lo anterior el advenimiento del terrorismo contemporáneo como respuesta a la consolidación de un estado de cosas que ha terminado por diluir la libertad en el terror y la democracia en el autoritarismo? Es decir ¿el advenimiento del terrorismo como reversión del poder en tanto ruptura del pensamiento único? Dar una respuesta a cada una de estas inquietudes no deja ser problemático, máxime si se tiene en cuenta que cualquier posible respuesta podría tener serias repercusiones en un país en el cual el uso del término terrorismo se ha vuelto moneda corriente. Resulta por eso importante clarificar algunos conceptos al tiempo que se da una posible respuesta.

Si se parte de la simple definición del término terrorismo a partir del diccionario, esta palabra designa o bien la “dominación por el terror”, o bien la “sucesión de actos de violencia ejecutados para infundir terror”<sup>27</sup>. Es decir, alude, en una primera acepción, a lo que el presente ensayo ha identificado como la autoafirmación incondicional del poder, como hegemonía incondicional del terror. Y, en una segunda acepción, a un método de lucha. Como puede observarse, se hace referencia a dos caras de la misma moneda donde la una no puede ser sin la otra. Es más, podríamos decir que alude a dos dimensiones de un mismo fenómeno que han terminado por engendrarse mutuamente. Esto explica por qué Gómez-Müller considera que

27 Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua. Vigésima segunda edición. Madrid, España. 2002. P. 1471.

28 Citado por Noam Chomsky en la entrevista pública por Z-net en septiembre de 2001. En castellano la entrevista fue traducida por Germán Leyens y hace parte de una compilación hecha bajo el título *El mundo después de Iraq* por editorial Txalaparta en noviembre de 2004. P. 45.

lo que comúnmente se entiende por terrorismo se constituye en una reversión del poder, y no algo ajeno al sistema del poder.

No resulta por eso extraño, quizá por razones ideológicas, que el uso de la palabra terrorismo haya terminado por diluir todas las distinciones. Basta recordar la definición dada de este término por los organismos oficiales de los Estados Unidos para confirmar nuestra hipótesis. El terrorismo, en efecto, con esta definición, puede ser utilizado en ambos sentidos. Desde la óptica de tales organismos el terrorismo debe ser entendido como: “El uso calculado de la violencia o de la amenaza de la violencia para obtener objetivos que son de naturaleza política o ideológica. Esto se realiza a través de la intimidación, la coerción, o infundiendo miedo”<sup>28</sup>. Como se ve esta definición puede ser también puesta en práctica por aquel que detenta el poder.

Sin embargo, se estaría lejos de la realidad si se pensara que ésta es la única definición posible de terrorismo. Un buen ejemplo de otra eventual definición es la propuesta por el escritor alemán Peter Sloterdijk quien anota a este respecto: “El terrorismo es [la] explicación maximalista del otro bajo el punto de vista de su condición de exterminable”<sup>29</sup>. De ahí por qué el terrorismo “aspira a sustituir las formas clásicas de lucha por atentados dirigidos a los presupuestos vitales medioambientales del enemigo”<sup>30</sup>. Lo cual se realizó de manera efectiva en cabeza no de los llamados “anarco-nihilistas” rusos del siglo XIX, sino por las huestes del ejército imperial alemán quienes el 22 de abril de 1915 utilizaron por primera vez de manera masiva gas clórico para aniquilar de forma efectiva la infantería francocanadiense apostada en Yprés. Por eso, para Sloterdijk,

El terrorismo de bandas o sectas, con motivaciones ideológicas o religiosas respectivamente, ha sido por el contrario y desde siempre un fenómeno marginal, por más que se encuentre hoy en día de modo desmesurado en el centro de la atención. El terrorismo es un método de lucha, no un grupo de personas. Es por ello que la omnipresente fórmula política actual de “guerra contra el Terrorismo” es una expresión sin sentido. Contra un método no se puede luchar, a lo sumo será posible tomar recaudos para que no pueda ser llevado a práctica<sup>31</sup>.

Tales son las palabras de Sloterdijk. Pero, si el terrorismo no es un grupo de personas, sino un método de lucha éste sería una reversión del poder, y no algo ajeno al sistema del poder que busca romper el pensamiento único. ¿Resulta entonces ser ésta la salida ante un poder hegemónico que no admite las diferencias? Nos resistimos a que esta sea la única alternativa. Y nos resistimos no por razones moralistas, sino porque, como dicen Hardt y Negri, al hablar de resistencia “los actos individuales de resistencia jamás llegan a transformar las estructuras de poder”<sup>32</sup>.

29 SLOTERDIJK, Peter. *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Traducción Germán Cano. Pre-textos. Valencia, 2003. P. 58.

30 SLOTERDIJK. *Ibid.* P. 46.

31 SLOTERDIJK, Peter. *De terror y de genes. Un alegato por la desbisterización de dos campañas de autoexcitación*. Conferencia pronunciada durante la Feria del Libro de Frankfurt el 16 de noviembre de 2001. Publicado en el Frankfurter Rundschau. Traducción Fernando La Valle. P. 2.

32 NEGRI. *Guías*. Op. Cit. 107.

Pero, y si no es esta la alternativa ¿cuál es camino? ¿Tal vez la idea de multitud por la que optan Hardt y Negri, es decir, la “democracia absoluta”, en otras palabras, “la construcción de modo cooperativo de formas e instrumentos de comunidad y llegar al reconocimiento (ontológico) de lo común. Desde el aire y el agua, hasta la información informatizada y las redes”? Quizá resulte ser ésta una buena alternativa, esto sólo lo determinará el tiempo. Lo real es que “debemos encontrar un modo de romper las cadenas de la racionalidad, de huir de las formas corrientes de pensar la democracia y la sociedad, y de crear perspectivas más imaginativas y más inventivas”<sup>33</sup>. En otras palabras, crear perspectivas que tengan como prioridad la afirmación de la vida. Porque todo parece indicar que, hasta ahora, no hemos hecho más que negar de diversos modos la vida y lo que se trata es de afirmarla.

### Bibliografía

1. CHOMSKY, Noam. El mundo después de Iraq. Traducción Germán Leyens. Txalaparta. País Vasco. 2004.
2. Diccionario de la Real Academia Española. Vigésima segunda edición. Madrid. 2002.
3. GÓMEZ-MÜLLER, Alfredo. Lenguaje de la guerra: muerte de la política. En pensamiento y acción. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Dirección de investigaciones. Cuarta época. Año 8 No 13. Jul./dic. Tunja 2006.
4. HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. Imperio. Traducción Alcira Bixio. Paidós. Buenos Aires. 2002.
5. HEGEL, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. Traducción Wenceslao Roces. México. F.C.E. 1973. /Lecciones sobre filosofía de la historia. Traducción José Gaos. Alianza. Madrid. 1985.
6. MARCUSE, Herbert. Razón y Revolución. Traducción Julieta Fombona de Sucre. Alianza. Madrid. 1981.
7. NEGRI, Antonio. Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio. Traducción Rosa Rius y Pere Salvat. Paidós. Barcelona. 2004.
8. SLOTERDIJK, Peter. Temblores de Aire. En las fuentes del terror. Traducción Germán Cano. Pre-textos. Valencia. 2003. / De terror y de Genes. Un alegato por la deshisterización de dos campañas de autoexitación. Traducción Fernando La Valle. Frankfurter Rundschau. 2001.

Recibido 30/12/07. Aprobado 05/02/08

33 NEGRI. *Guías*. Op. Cit. 108.