

---

**artículos**

---

**El mundo, el vacío. La anti-negritud  
en la filosofía de la historia de Hegel**

**The world, the void: Anti-blackness  
in Hegel's philosophy of history**

**ROCÍO ZAMBRANA**

Universidad de Puerto Rico, Río Piedras

**Resumen:** A través de una lectura del concepto de mundo (*Welt*) de Hegel, este ensayo traza la estructura lógica de la anti-negritud en la filosofía de la historia hegeliana que postula a África como fuera de la historia mundial o universal (*Weltgeschichte*). La noción de vacío (*das Leeren*) aclara dicha estructura lógica, lo cual nos permite una evaluación crítica de la mirada hegeliana sobre el Viejo y el Nuevo Mundo. En diálogo con el trabajado reciente de Rei Terada y Angelica Nuzzo, el ensayo también especifica la anti-negritud como un aspecto central de la articulación onto-epistémica en vez de normativa del idealismo de Hegel.

**Palabras clave:** Hegel, historial universal o mundial (*Weltgeschichte*), raza, África, anti-negritud, Mundo

**Abstract:** This essay traces the logical structure of anti-blackness central to Hegel's philosophy of history, which infamously posits Africa as outside of world or universal history (*Weltgeschichte*). Through a reading of the concepts of the world (*Welt*) and the void (*das Leeren*) as the logical underpinning of anti-blackness in Hegel's philosophy of history, the essay offers a critical evaluation of the Hegelian understanding of the Old and the New World. In dialogue with Rei Terada and Angelica Nuzzo's work, the essay also specifies such anti-blackness as a central aspect of the onto-epistemic rather than normative thrust of Hegel's idealism.

**Keywords:** Hegel, universal or world history (*Weltgeschichte*), race, Africa, anti-blackness, World.

Ronald Mendoza de Jesús abre su ensayo “Glissant’s Blackened Medusas: Unworldly Materiality in ‘La barque ouverte’” apuntando la “única cualidad redentora” del nombre “Nuevo Mundo”: su “capacidad para llamar nuestra atención sobre la historicidad del mundo.”<sup>1</sup> Él escribe:

Ya sea que tomemos mundo para referirnos al *Urfact* ontológico, a los sistemas que entretujan, aunque sea violentamente, todas las formas de vida en la Tierra, o al medio fenomenológico en el que la experiencia humana –desde la inmanencia del auto-afecto del yo hasta la presentación de cosas trascendentes– se desarrolla, la adición del adjetivo nuevo a este sustantivo promete nada menos que un evento. Porque el sustantivo nuevo mundo no indica simplemente el hecho de que algo que antes estaba marcado por el no ser, ahora ha llegado a ser. Cuando el mundo está siendo recreado, está en juego el surgimiento mismo y la institución de una nueva gramática del ser y el no ser.<sup>2</sup>

Como acontecimiento, el Nuevo Mundo nace. Una “figura matriz” o “útero cósmico” proporciona el “sustrato material” de la institución de esta nueva articulación del ser. Para Sylvia Wynter, recalca Mendoza de Jesús, el ‘descubrimiento’ del Nuevo Mundo indica la institución de las coordenadas de sentido a través de las cuales “el hombre se reduce al trabajo” y la “naturalidad a la tierra como propiedad [*Land*].”<sup>3</sup> En cambio, con Frank Wilderson III, Mendoza de Jesús destaca el nacimiento de una “nueva ontología” en

1 MENDOZA DE JESÚS, Ronald, “Glissant’s Blackened Medusas: Unworldly Materiality in ‘La barque ouverte,’” inédito, 2021, p. 1; traducción mía. Véase también PALMER, Tyrone, “Otherwise than Blackness: Feeling, World, Sublimation,” *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 29: 2, 2020, y JACKSON, Zakiyyah Iman, “‘Theorizing in a Void’: Sublimity, Matter, and Physics in Black Feminist Poetics,” *The South Atlantic Quarterly* 117:3, 2018.

2 Ídem.

3 *Ibid.*, p. 2.

la que una “gente a priori, es decir, anterior a la contingencia de [un] ‘acto transgresor’ (como perder una guerra o ser condenado por un crimen), están socialmente muertos en relación con el resto del mundo.”<sup>4</sup> Esta es la nueva gramática del ser y el no-ser que estructura el sentido mismo, la inteligibilidad misma, en la modernidad capitalista.

Mendoza de Jesús sostiene que esta nueva gramática es presentada de forma ejemplar en “La barque ouverte” de Glissant. En el texto de Glissant, la bodega del barco esclavista funciona como figura matriz o matriz cósmica. Nace un no-mundo a través de lo que Glissant llama un aterrador “abismo tres veces atado a lo desconocido.”<sup>5</sup> “La primera vez, inaugural”, Glissant escribe, “sucede cuando caes en el vientre de la barca. El vientre te disuelve, te precipita en un no-mundo donde gritas. Este barco es una matriz, el abismo-matriz.”<sup>6</sup> Se trata de un barco, añade Glissant, que es una “fosa-matriz,” “embarazada de tantos muertos como de vivientes en suspenso.”<sup>7</sup> En segundo lugar, Glissant habla del “abismo marino” que consume la “carga” arrojada por la borda, carga “lastrada de grilletes,” para librarse del peso de los enfermos o los rebeldes.<sup>8</sup> El vasto comienzo del océano, argumenta Glissant, es una “tautología” marcada por “grilletes apenas oxidados.” El océano es un río sin “orillas,” “sin un medio,” además, indicando una desorientación radical, apuntando a coordenadas de sentido perdidas en y por el nacimiento de este no-mundo.<sup>9</sup> En tercer lugar, la “última metamorfosis,” dice Glissant, es una “imagen invertida de todo aquello que ha sido abandonado,” lo que se perdió por “generaciones” que sólo encontrarán “superficies del recuerdo o del imaginario cada vez más descolorido.”<sup>10</sup> La alienación natal, como diría Orlando Patterson, la separación de la tierra como de todo parentesco se refleja en la imagen de lo que está por venir.<sup>11</sup> Aun así, el barco está “abierto,” según Glissant. Al contrario, señala Mendoza de Jesús tomando distancia de Glissant. En última instancia, el mundo nace en un acto de sublimación de la abyección de este no-mundo. El mundo es instaurado, es decir, ontológicamente, por la sublimación de un terror racial en curso.

La prioridad onto-epistémica del pasaje del Atlántico medio sobre la experiencia de la conquista se desprende de las expediciones portuguesas en África

4 WILDERSON III, Frank, *Red, White, and Black*, citado en ídem.

5 GLISSANT, Édouard, *Poética de la relación*, trad. Senda Inés Sferco y Ana Paula Penchaszadeh, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2017, p. 40.

6 Ídem.

7 Ídem.

8 Ídem.

9 *Ibid.*, p. 41.

10 Ídem.

11 Véase PATTERSON, Orlando, *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

durante la primera mitad del siglo xv, a pesar de su transformación por la conquista y las supuestas necesidades laborales que generarían el imperativo de obtener mano de obra africana en el Nuevo Mundo.<sup>12</sup> Con el redondeo del cabo Bojador, los portugueses no sólo desafiaron el persistente imaginario geográfico aristotélico que postulaba zonas inhabitables, notablemente los trópicos.<sup>13</sup> También se alimentaban de ideas medievales que vinculaban la negritud y el pecado en lo que Hegel llamaría la África “propia,” la África subsahariana, como queda claro en la *Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea* de Gomes Eannes de Azurara. El comercio con cautivos africanos iniciado en este encuentro del Viejo Mundo llegaría a exceder los objetivos de la conquista y la colonia e incluso de la esclavitud racial, convirtiendo la crueldad de fines económicos, científicos y políticos en la crueldad de una violencia gratuita y omnipresente en el Nuevo Mundo.

En este ensayo, quiero considerar la noción de mundo (*Welt*) de Hegel, especialmente pero no exclusivamente, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.<sup>14</sup> Partiendo de mi trabajo sobre la jerarquía racial en la distinción naturaleza/espíritu que estructura el pensamiento de Hegel, y tomando distancia de algunos de mis escritos sobre la negatividad hegeliana, discuto las coordenadas onto-epistémicas que el recuento hegeliano sobre el mundo, la historia y la geografía en las *Lecciones* inscriben. Lo hago específicamente en relación con la anti-negritud que estructura la nueva gramática del ser y el no ser que configura el Nuevo Mundo.<sup>15</sup> Con Mendoza de Jesús, entonces, me interesa rastrear esta nueva gramática en la postulación de Hegel de África como fuera de la historia mundial (*Weltgeschichte*).<sup>16</sup> Quiero sugerir, en lo que sigue, que la

12 Véase WYNTER, Sylvia, “1492: A New World View”, en WYNTER SILVIA ET AL. (coord.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC, 1995. Véase también BLACKBURN, Robin, *The Making of New World Slavery*, Verso, London, 1997.

13 Véase WINTER, Sylvia, “1492: A New World View”, op. cit., y GÓMEZ, Nicolás Wey, *The Tropics of Empire*, MIT Press, Cambridge, 2008.

14 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam Verlag, Leipzig, 1934. Traducción mía con referencia a la traducción al inglés de J. Sibree, Bell, London, 1914.

15 Véase LLOYD, Vincent, “Hegel, Blackness, Sovereignty”, en CHEPURIN, Kirill, DUBILET, Alex (eds.), *Nothing Absolute: German Idealism and the Question of Political Theology*, Fordham University Press, New York, 2021 y HARRIS, Kimberley Ann, “The Anti-Blackness of Hegel”, inédito. Véase también algunas discusiones clásicas: BERNASCONI, Robert, “With What Must the Philosophy of History Begin? On the Racial Basis of Hegel’s Eurocentrism”, *Nineteenth Century Contexts* 22, 2000 y BERNASCONI, Robert, “Hegel at the Court of the Ashanti”, en BARNETT, Stuart, *Hegel after Derrida*, Routledge, London, 1998; SEREQUEBERHAN, Tsenay, “The Idea of Colonialism in Hegel’s Philosophy of Right”, *International Philosophical Quarterly* 29:3, 1989; y STONE, Alison, “Hegel and Colonialism”, *Hegel Bulletin* 41:2, 2017.

16 Quiero dejar claro que mi intención no es entrar en el debate sobre si el propio Hegel era racista. Se trata más bien de considerar el papel que ha jugado la filosofía de la historia de Hegel en la consolidación y difusión de estructuras epistémico-ontológicas basadas en una jerarquía racial que continúa perpetuando la violencia y el terror racial hasta el día de hoy.

anti-negritud funciona en un registro onto-epistémico, más que normativo, operando en la noción de actualidad (*Wirklichkeit*) seminal para el corpus hegeliano de principio a fin.<sup>17</sup>

El ensayo se compone de dos secciones. En la primera sección, considero la noción de mundo de Hegel a través de una lectura de la interpretación de Angelica Nuzzo de lo que ella llama la “cosmología práctica” de Hegel.<sup>18</sup> La noción hegeliana del mundo hereda la crítica de Kant a las concepciones metafísicas en la *Crítica de la razón pura*. Nuzzo lee el famoso dictum de Hegel que lo que es racional como una explicación filosófica del mundo desde el mundo. Modifico la contribución de Nuzzo, abogando por una lectura onto-epistémica más que metodológica que produce una versión fuerte de la inquietante sentencia hegeliana. El mundo es esa totalidad puesta como racional en la toma de conciencia de *Geist* de su propia libertad. La actualización hegeliana, *Verwicklung*, es aquí un lugar de negación onto-epistémica que instituye lo que es, la razón, y lo que no es, el no-ser. En esta primera sección considero también el relato reciente de Rei Terada sobre la “negatividad radical,” donde la no-relación en el corazón de la negación hegeliana borra u ocluye la racialidad del pensamiento de Hegel.

En la segunda sección de este ensayo me baso en el trabajo de Terada para evaluar la mirada onto-epistémica del mundo de Hegel en las *Lecciones*, prestando atención a la gramática del ser y el no-ser que se instituye en relación con el lugar de África frente al Viejo Mundo. La discusión lógica de Hegel sobre el vacío, *das Leeren*, en la *Ciencia de la lógica* (y en otros textos), sostengo, es aquí importante. Como una relación de la negatividad consigo misma, el vacío es el espacio encerrado en sí mismo de la dialéctica de relacionalidad y no-relacionalidad que configura la concepción hegeliana del mundo. Esta discusión aclara la estructura lógica de la racialidad de la filosofía de la historia de Hegel, que, siguiendo a Terada, postula el rechazo de la no-relacionalidad como no-ser. El vacío, como fundamento no dialéctico de la dialéctica, como el repeler que no produce determinación pero hace posible la negatividad determinada, permite una evaluación crítica de la mirada hegeliana sobre el Viejo y el Nuevo Mundo.

## El mundo

Hegel abre las *Lecciones* afirmando que el tema en cuestión es la “historia filosófica del mundo” (*die philosophische Weltgeschichte*), por lo tanto, “la historia

17 Sobre actualidad, *Wirklichkeit*, y actualización, *Verwirklichung*, véase PIPPIN, Robert, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

18 NUZZO, Angelica, “Hegel's *Philosophy of Right* and the Idea of the World: Dialectic's 'Political Cosmology'”, *Critical Review* 33:3-4, 2021.

mundial o universal misma” (*die Weltgeschichte selbst*).<sup>19</sup> La historia del mundo, *Weltgeschichte*, es, según Hegel, “el progreso de la conciencia de la libertad,” que “debemos reconocer como necesaria.”<sup>20</sup> Una filosofía de la historia mundial es una exposición del desarrollo de *Geist* en y a través de su exterioridad: la naturaleza, *Natur*. Más precisamente, *Geist* alcanza la conciencia de la libertad a través de su exteriorización, *Entäußerung*, por lo que, en su alteridad, en su despliegue a través de la naturaleza material supuestamente inconsciente, incluso a través de su propia materialidad, comprende que su naturaleza es la libertad, *Freiheit*.

“*Geist*,” dice Hegel, “es esencialmente el resultado de su propia actividad: su actividad es la trascendencia de la existencia inmediata, simple e irreflexiva, la negación de esa existencia y el retorno a sí mismo.”<sup>21</sup> Más adelante escribe con mayor precisión que “[l]a esencia misma del *Geist* es actividad; realiza su potencialidad, se hace a sí mismo su propio hecho, su propia obra, y así se convierte en un objeto para sí mismo; se contempla a sí mismo como una existencia objetiva.”<sup>22</sup> Como es bien sabido, la libertad es aquí la actividad de autodeterminación distintiva de la subjetividad moderna occidental. Sin embargo, es crucial señalar que, para Hegel, que el espíritu sea un producto de sí mismo significa que la libertad como autodeterminación instaaura la realidad como tal. La actividad de *Geist* inscribe la norma de la libertad más allá de cualquier campo de acción normativo. Plantea las coordenadas de la inteligibilidad como tal, el mundo histórico como tal. El peso onto-epistémico del proyecto de la modernidad occidental especifica tanto la idea de historia como la idea de mundo en el corpus hegeliano.

En mi libro *Hegel's Theory of Intelligibility*, propuse aclarar la afirmación de Hegel que *Geist* es su propio producto. Allí argumenté que la clave para entender la caracterización de *Geist* como actividad es entender esa actividad como negatividad.<sup>23</sup> Siguiendo a Robert Pippin, sugerí que Hegel entiende *Geist* en el modelo de acción.<sup>24</sup> La acción es una cuestión de autonegación, según Hegel. Cuando uno actúa, intenta realizar una intención públicamente, pero el carácter espacial (material, social, intersubjetivo) y temporal de cualquier

19 Véase, HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit. p. 2: “Der Gegenstand dieser Vorlesung ist die philosophische Weltgeschichte.”

20 Ibid., p. 11: “Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.”

21 Ibid., p. 42: “Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit; seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich.”

22 Ibid., p. 40: “Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zudem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich.”

23 ZAMBRANA, Rocío, *Hegel's Theory of Intelligibility*, University of Chicago Press, Chicago, 2015; Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, op. cit.

24 Ibid., p. 9.

acción socava la posibilidad de control y autoridad total sobre lo que uno ha hecho y, más importante aún, quién es uno como resultado de lo que uno hizo.<sup>25</sup> Esta noción de actividad reformula la intuición básica de la filosofía crítica de Kant y el idealismo de Fichte.

Como producto, *Geist* es el resultado del propio poder de ruptura del mundo de la acción misma. De hecho, aquí recurro al análisis de Jay Bernstein de lo que él llama la acción transgresora en el texto hegeliano, donde la ruptura o transgresión de las normas que estructuran todo campo histórico-social es una característica irreductible de cualquier acción, él dice, “significativa.”<sup>26</sup> Sin embargo, a la inversa, la autonegación, la transgresión, el ir más allá de la norma de forma intencionada o no, tiene el poder de crear o instaurar un mundo. La negatividad hace nacer un nuevo *Gestalt des Geistes* –en el lenguaje de la *Fenomenología del espíritu*–, una nueva norma que rearticula no sólo el campo de acción histórico-social sino la inteligibilidad como tal. El cambio histórico, la transformación o la revisión histórica, ya se entienda como una progresión ontológica o como una clarificación normativa retrospectiva, es una cuestión de la inteligibilidad del mundo.

Zambrana argumenta que, como concepto central en el pensamiento de Hegel, la negatividad establece la “precariedad normativa” y la “ambivalencia normativa” del cambio histórico.<sup>27</sup> Sin embargo, si nos enfocamos en la postulación de la norma, es decir, en el poder de postulación del mundo de la negatividad hegeliana, vemos que tal interpretación es implausible. Podemos rechazar dicha interpretación especificando la naturaleza de la actualización, *Verwirklichung*, hegeliana en relación con la noción de historia mundial, *Weltgeschichte*. Más que una autorización normativa, argumento que la actualización debe entenderse como la actividad por la cual el mundo se postula onto-epistémicamente, específicamente a través de la institución de una gramática del ser y el no-ser que delimita lo que es y lo que no es histórico-mundial. Por lo tanto, es necesario aclarar la noción hegeliana del mundo.

El trabajo de Angélica Nuzzo es aquí decisivo, aunque también tomaré distancia de su trabajo sobre el tema. Nuzzo lee la noción de mundo de Hegel, *Welt*, como el “sucesor dialéctico-especulativo” de la crítica de Kant al concepto metafísico del mundo en la *Crítica de la razón pura*.<sup>28</sup> Ella argumenta que la noción de mundo debe entenderse como la “cosmología práctica” de Hegel. Esta cosmología está ligada a la idea de que “la filosofía es el propio tiempo

25 Ídem.

26 BERNSTEIN, Jay, “Conscience and Transgression: The Exemplarity of Tragic Action”, en BROWNING, Gary K. (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal, International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales D'Histoire des Idées* 149, 1997.

27 ZAMBRANA, Rocío, *Hegel's Theory of Intelligibility*, op. cit., pp. 5-7.

28 NUZZO, Angelica, “Hegel's *Philosophy of Right* and the Idea of the World”, op. cit., p. 337.

aprehendido con el pensamiento,” como afirma Hegel en la *Filosofía del Derecho* para negar que el mundo sea una construcción de la razón o que esté “en espera” de lo que “debe ser.”<sup>29</sup> Debido a que el mundo es “la dimensión real de la razón misma,” escribe Nuzzo, la comprensión de la filosofía es una “explicación de las formas en que el espíritu construye, produce y llega a conocer su propio mundo. La totalidad del mundo – o su idea – no es un objeto (dado y fijo) sino un proceso. El mundo es un proceso histórico.”<sup>30</sup> En una práctica filosófica que se entiende a sí misma como una exposición del hecho de que lo que es es racional, el presente es la actualidad del mundo.

Nuzzo nos remite a dos relatos de la noción de mundo en la primera *Crítica* de Kant. La primera discusión del concepto, como es bien sabido, se presenta en las antinomias de la Dialéctica Trascendental. Lo que está en juego aquí es la idea del mundo como una totalidad. Los dogmáticos caen en el error; la contradicción y la ilusión, según Kant, por una equivocación. Pasan de un uso trascendental a uno empírico del término “condicionado.”<sup>31</sup> La falacia, sin embargo, indica el hecho de que la cognición humana finita no puede captar una totalidad de condiciones. Una filosofía crítica comprende que, como totalidad de condiciones, la noción de mundo es útil sólo para la investigación filosófica y científica. Sin embargo, Nuzzo destaca la segunda discusión del concepto de mundo, la cual aparece en la Doctrina del Método. Aquí, señala Nuzzo, Kant se preocupa por la filosofía como disciplina y como práctica. Como totalidad, la noción de mundo apunta a la filosofía como “la mera idea de una ciencia posible” y, por lo tanto, como algo que debe aprenderse históricamente.<sup>32</sup> Para Nuzzo, esta es una pregunta sobre el *dónde* o el *desde dónde* de la filosofía. Según Kant, la filosofía se sitúa en el mundo pero sólo como idea de una ciencia posible. El filósofo, en consecuencia, es un “legislador de la razón.” “Kant afirma,” escribe Nuzzo,

que la tarea de la filosofía es producir “*Kenntnis der Welt*” – ‘conocimiento del mundo’ – capaz de orientar nuestra ‘vida’ en él revelando nuestros fines humanos esenciales y, en última instancia, el fin más alto que es nuestra vocación humana. . . Tal “conocimiento del mundo” informa, a su vez, el mundo moral en el que está anidada tal vocación. El “mundo” en cuestión aquí es el mundo como la base necesaria de la filosofía moral, la ética, la antropología y la historia; no el cosmos; no la naturaleza.<sup>33</sup>

29 HEGEL, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 35.

30 NUZZO, Angelica, “Hegel’s *Philosophy of Right* and the Idea of the World”, op. cit., pp. 340, 339.

31 Véase KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2013, pp. 281 y siguiente.

32 NUZZO, Angelica, “Hegel’s *Philosophy of Right* and the Idea of the World”, op. cit., p. 342.

33 Ibid., p. 344.

La noción de mundo está así “relacionada con los fines más elevados y esenciales de la razón, fines en los que todo ser humano tiene un ‘interés’ necesario.”<sup>34</sup>

Hegel hereda esta idea del mundo, desarrollando una robusta visión cosmológica práctico-ética de *Welt*. “Dado que el mundo es la totalidad de lo que es,” escribe Nuzzo, “abarca el orden de la racionalidad. En este sentido, la filosofía y el mundo pertenecen al mismo orden. Este es un orden cosmológico, por así decirlo.”<sup>35</sup> La transformación decisiva de Hegel de esta intuición kantiana es comprender la razón no sólo en el mundo, quiero comenzar a sugerir, sino *como* el mundo. Que lo actual sea racional significa que el presente es la totalidad instaurada *por* la actividad de *Geist*, por lo tanto, a través de la historia. “Hic Rhodus, hic saltus,” escribe Hegel en la *Filosofía del derecho*. Comprender el mundo es la actividad de captar el proceso histórico mediante el cual ha sido postulado –no sólo dado significado, cuestionado, revisado, quiero argumentar, sino ontológica y epistémicamente instalado como lo que es. La actividad filosófica “no puede escapar del mundo,” escribe Nuzzo, ya que proviene y responde a una “actualidad viva (el *wirken* en *Wirklichkeit*) de producción, reproducción y, en última instancia, autoproducción espiritual de un contenido que luego se configura en la totalidad del mundo.”<sup>36</sup> Para Nuzzo, la noción de mundo ocupa una posición metodológica central en la filosofía de Hegel. Es ese contexto histórico fluido y dinámico en el que ocurre la autocomprensión. Conocer el mundo es, como Nuzzo argumentará en otros textos, un acto de la memoria histórica, tanto *Erinnerung* como *Er-Innerung*, que se nutre o es posible gracias al impulso especulativo-dialéctico del pensamiento mismo.<sup>37</sup>

Este es un relato convincente, pero quiero discrepar de dos aspectos: la idea de comprensión de Nuzzo y el contenido de esa historia del presente que se considera actual. Atenderé el segundo aspecto en la siguiente sección. Aquí, quiero reflexionar sobre la cuestión de la actualidad. Sin duda, Nuzzo se dedica a especificar el trabajo de la filosofía como comprensión del presente, por lo tanto, irreductiblemente situado: una práctica en y del mundo. Me interesa, en cambio, la actividad de postulación o instauración (*Setzen*) del mundo del propio acto de comprensión. Más que metodológica, como hemos comenzado a ver, la comprensión es un acto onto-epistémico. La *Begriffen* hegeliana instala el sentido mismo en términos de lo que es –el ser, la racionalidad– y lo que no es –el no-ser, lo que simplemente existe, lo que admite o no el desarrollo racional–. Aquí recordar mi relato sobre *Begriffne Geschichte*, la historia

34 Ibid., p. 343.

35 Ibid., p. 339.

36 Ibid., p. 349.

37 NUZZO, Angelica, *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave, London, 2012.

comprendida desde el punto de vista del conocimiento absoluto, del *Geist* que se sabe como *Geist*, en la *Fenomenología* es instructivo.<sup>38</sup>

Leyendo el cierre de la *Fenomenología del espíritu*, he argumentado que la historia se capta conceptualmente –*begriffne*– de tres maneras. Primero, *Geist* se comprende a sí mismo como una forma de vida específica, como un *Gestalt des Geistes* específico. Esta comprensión implica el recuerdo, *Erinnerung* y *Er-Innerung*: una reunión, ordenación y, por lo tanto, determinación de eventos, ideas, normas e instituciones como contribuciones a la forma actual del espíritu. Segundo, *Geist* comprende la lógica de una fenomenología del espíritu, su trabajo de memoria histórica, convirtiendo efectivamente la fenomenología en ciencia. Tercero, *Geist* se comprende a sí mismo como el autor de una forma de vida, es decir, que su actividad es constitutiva de su forma. Siguiendo a Pippin, sostuve que esto es característico del modernismo de Hegel, de la comprensión de que la naturaleza de *Geist* es histórica, y que aquí vemos la transformación de Hegel de la *Selbstgesetzgebung* kantiana. La comprensión capta que la libertad como autodeterminación es el “logro” central de la modernidad. En cambio, hoy sostengo que la comprensión hegeliana es un acto onto-epistémico que instala no sólo un mundo, la modernidad, sino *el* mundo, la historia del mundo, una historia universal. Hegel, entonces, naturaliza la modernidad en lugar de historizar el ser.

La actualidad, más precisamente, la actualización instaaura, en un acto onto-epistémico, una gramática del ser y del no-ser.<sup>39</sup> El concepto central de la filosofía de Hegel, la negatividad, es aquí clave. Rei Terada ha recientemente rastreado la relación entre “negatividad radical” y la racialidad en Hegel.<sup>40</sup> Terada sostiene que la negatividad radical hegeliana, esa noción que adoptaron la teoría crítica de diversas tradiciones para reclamar a Hegel como fuente, ocluye la lógica racial del pensamiento de Hegel. Como pensador fundamentalmente interesado en proveer una explicación de la relación, la negatividad hegeliana establece la no-relación como fundamento de la relación. Estar con uno mismo en el otro, encontrarse en el otro a través de un movimiento de exteriorización e interiorización o retorno a sí mismo, señala más que el reconocimiento fallido como irreductible en la relación recíproca. Plantea, en cambio, el no-ser del otro, un otro que debe ser recuperado y conocido, aunque nunca del todo.

La famosa discusión sobre el reconocimiento, *Anmerkennung*, y su exposición fenomenológica en la sección de señorío y servidumbre de la *Fenomenología*,

38 ZAMBRANA, Rocío, *Hegel's Theory of Intelligibility*, op. cit., p. 45 y siguiente. Véase HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2022, p. 611 y siguiente.

39 Comparé la discusión sobre la idea absoluta de *Hegel's Theory of Intelligibility*.

40 TERADA, Rei, “Hegel's Racism for Radicals,” *Radical Philosophy* 205, 2019. Para la versión extendida del argumento, véase TERADA, Rei, *Metaracial: Hegel, Antiracism, and Political Identity*, Chicago University Press, Chicago, 2023.

el *locus classicus* para pensar la irreductibilidad del reconocimiento socavado en cada acto idealizado de reconocimiento, es aquí instructivo.<sup>41</sup> Hegel argumenta que la posición ontológica, epistémica y social de uno requiere la confirmación del otro, por lo tanto, implica la autonegación o externalización. Sin embargo, esto establece la relación de uno con el otro no sólo inicialmente sino irreductiblemente como *aniquilación*. El otro es sólo para mí; el reconocimiento del otro es estructuralmente negado. Hegel argumenta que éste es un acto de autodestrucción, ya que la eliminación de quien puede confirmar la propia existencia es contraproducente. Sin duda, la sección sobre el señorío y la servidumbre expone la violencia inherente y los límites del dominio, aun cuando renuncia al hecho histórico de la esclavitud y de la revolución en Haití, de la que Hegel era consciente.<sup>42</sup> Aun así, Hegel defiende la necesidad de mutualidad y reciprocidad. De hecho, en la *Filosofía del Derecho*, las instituciones que componen la vida ética aseguran la estabilidad requerida para la reciprocidad.

El relato de Hegel sobre la persistencia del no-reconocimiento, en lugar de la actualidad de la reciprocidad, argumenta Terada, no da pistas sobre la violencia estructural de la sociabilidad.<sup>43</sup> Al postular la necesidad de un otro que debe permanecer tanto accesible como opaco, apunta, en cambio, a la lógica *racial* de la negatividad hegeliana. En el registro de la historia mundial, el otro se pone como otro para mí al estar disponible para la relacionalidad como tal en un proceso de desarrollo “civilizador.” El otro está *abierto* al devenir de *Geist*, a pesar de ser opaco en su falta. Como veremos en la siguiente sección, Terada argumenta que Hegel “hará . . . la ‘apertura’ de lo negativo la medida del desarrollo auténtico y luego la utilizará para generar imágenes racistas de los africanos que ‘carecen’ de ella.”<sup>44</sup> Volveré a este punto esencial. Aquí, quiero señalar que la actualización no es una cuestión de reunir y establecer la autoridad normativa de una *Gestalt des Geistes*, sino más bien de instaurar el mundo postulando el otro “para mí.” Como aquello que impulsa la externalización y la interiorización, *Entäußerung* y *Er-innerung*, a través del cual es posible la comprensión, la negatividad es central para el acto onto-epistémico de instaurar el mundo postulando el no-ser del otro. La autonegación articula la totalidad de lo que es, estableciendo que lo que es es razón a partir de lo que no es.

La contribución clave de Terada, entonces, es señalar el hecho de que lo que aún no es razón, racional, libre, pero que, con la intervención del colonialismo

41 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 190 y siguiente.

42 Véase BUCK MORSS, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, 2009; CICCARELLO-MAHER, George, “So Much the Worse for the Whites’: Dialectics of the Haitian Revolution”, *Journal of French and Francophone Philosophy* XXII, 2014; y ZAMBRANA, Rocío, “Hegelian History Interrupted”, *Crisis and Critique* 8:2, 2021.

43 TERADA, Rei, “Hegel’s Racism for Radicals”, op. cit.

44 *Ibid.*, p. 16.

asentador y la esclavitud racial podría ser no es lo mismo que lo que está radicalmente encerrado en sí mismo, no disponible para la racionalidad, el desarrollo. Es decir, lo que no es es “impermeable” a la no-relación, a aquello que permite la relación.<sup>45</sup> Se puede decir que la actualización es fundamentalmente anti-negra, en lugar de meramente eurocéntrica, como veremos, al postular a África como “impermeable” a la no-relacionalidad como tal, a la estructura de reconocimiento fallido que en última instancia permite la reciprocidad. Con Terada, quiero argumentar que la noción de mundo de Hegel se basa en la institución de una gramática del ser y el no-ser que fundamenta no solo la dialéctica de la relación y la no-relación, sino su exterior constitutivo: aquello que es impermeable a la no-relacionalidad.

### El vacío

Volvamos a Nuzzo. He modificado su explicación de la noción del mundo en Hegel, pasando de una lectura metodológica y normativa del texto a una comprensión onto-epistémica de la actualización. Como mencioné anteriormente, hay un segundo aspecto de su relato que me gustaría discutir: el contenido de esa historia del presente considerado como actual. En la *Fenomenología*, y en otros lugares, Hegel dice que la forma es el “devenir autóctono del contenido concreto mismo.”<sup>46</sup> En su trabajo, Nuzzo apunta a la famosa afirmación de Hegel de que la historia mundial es el tribunal del juicio del mundo, *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, para argumentar aún más a favor de una lectura metodológica de la noción de *Weltgeschichte*.<sup>47</sup> Sin embargo, si tomamos la palabra de Hegel y cambiamos a una lectura onto-epistémica de la relación entre forma y contenido, entonces el mundo, lo racional, es una inscripción de la modernidad occidental y su orden racial. La historia universal como tribunal de juicio del mundo indica una gramática del ser y del no-ser que instaaura el mundo en un acto de distribución racial.

En *Hegel's Theory of Intelligibility*, sostuve que la forma no es más que la negatividad misma, que necesita contenido para ser negación en primer lugar. Leída en un registro onto-epistémico, en vez de normativo o metodológico presentado en el libro, la relación entre forma y contenido apunta a la actualización de *Geist* a través del cual instaaura el mundo, la historia mundial como tal, en un acto de negación. El devenir autóctono del propio contenido concreto es

45 Ibid., p. 17.

46 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 97: “die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist.”

47 NUZZO, Angelica, *Memory, History, Justice in Hegel*, op. cit. Véase aquí también ZAMBRANA, Rocío, “Hegelian History Interrupted”, op. cit.

aquí la actividad de postulación del mundo del propio *Geist*. El tomar conciencia de la libertad que Hegel considera que comprende la historia del mundo no es más que un acto de comprensión o autorización normativa de una idea particular de libertad. Más bien, es la institución de la totalidad que es el mundo a través de una disyunción radical –de hecho, *racial*. Por esta razón, hoy argumento que el contenido de la filosofía de la historia de Hegel, más que la forma o el método, es la clave para comprender la idea del mundo de Hegel, de hecho, para comprender su idea del Nuevo y del Viejo Mundo.<sup>48</sup>

Hegel comienza las *Lecciones* considerando la “base geográfica de la historia.”<sup>49</sup> El “espíritu de un pueblo [*Volk*]” es el efecto de una “conexión” o “característica” natural, un elemento extrínseco es su base “esencial” y “necesaria.”<sup>50</sup> De hecho, la historia del mundo “aparece en su encarnación actual como una serie de formas externas, cada una de las cuales se declara como un pueblo realmente existente.”<sup>51</sup> Que un “pueblo” aparezca en el espacio y el tiempo, la exterioridad y la negatividad, según Hegel, significa que “aparece en la Historia y tiene lugar y posición en ella.”<sup>52</sup> Las zonas “frías” y “tórridas” carecen de “pueblos históricos mundiales,” argumenta Hegel, ya que las condiciones supuestamente representan “obstrucciones naturales” que no permiten “el reflejo del espíritu sobre sí mismo en oposición a lo inmediato.”<sup>53</sup> “En las zonas extremas,” dice Hegel, “el hombre no puede llegar al libre movimiento; el frío y el calor son aquí demasiado poderosos para permitir que *Geist* construya un mundo para *sí mismo*.”<sup>54</sup> El “teatro de la historia” es la “zona templada,” por ende.<sup>55</sup> La base geográfica de la historia anida la historia mundial en la naturaleza. Lo que de otro modo sería un acontecimiento histórico, la articulación de lo que Hegel llama un pueblo a través de su propia actividad, se fija inicialmente por su exterioridad. Su externalidad determina la posibilidad o imposibilidad del desarrollo racional. El mundo como

48 Véase ZAMBRANA, Rocío, “Hegel, History, and Race”, ZACK, Naomi (coord.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

49 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 42 y siguiente.

50 Ídem. Véase también p. 40: “*Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zudem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich. So der Geist eines Volkes: er ist ein bestimmter Geist, der sich zu einer vorhandenen Welt erbaut, die jetzt steht und besteht, in seiner Religion, in seinem Kultus, in seinen Gebräuchen, seiner Verfassung und seinen politischen Gesetzen, im ganzen Umfang seiner Einrichtungen, in seinen Begebenheiten und Taten. Das ist sein Werk, – das ist dies Volk. Was ihre Taten sind, das sind die Völker.*”

51 Ídem.

52 *Ibid.*, p. 43. Sobre el tiempo, véase también p. 41.

53 Ídem.

54 Ídem.

55 Ídem.

totalidad abarca la distinción naturaleza/espíritu crucial para pensamiento de Hegel, inicialmente como la Tierra, no sólo en la Tierra.

Sobre esta base, Hegel discute la distinción entre el Viejo y el Nuevo Mundo. El Nuevo Mundo está marcado por la “inmadurez” tanto en términos de su “descubrimiento” como en términos de su “constitución física y psíquica.”<sup>56</sup> Hegel no “niega al Nuevo Mundo el honor de haber emergido del mar en la formación del mundo al mismo tiempo que el viejo,” pero señala que especialmente el archipiélago entre América del Sur y Asia “muestra inmadurez física.”<sup>57</sup> Famosamente, Hegel argumenta que el “grado de civilización” de la gente “debe expirar tan pronto como *Geist* se acerque a él.”<sup>58</sup> Escribe que “los aborígenes, después del desembarco de los europeos en América, se desvanecieron gradualmente al soplo de la actividad europea.” Continúa replicando el argumento más famoso lanzado (y luego retractado) por Bartolomé de las Casas cuando afirma que esta “debilidad del físico humano” condujo a la importación de mano de obra africana, aquí señalada como susceptible a la cultura europea.<sup>59</sup> Como veremos, esta susceptibilidad se debe a la captura y esclavización de los africanos, que a pesar de su injusticia ofreció un camino hacia el desarrollo racional, según Hegel. Para Hegel, América es la “tierra del futuro” a pesar de la diferencia entre el Norte y el Sur del continente en términos de organización política y religión.<sup>60</sup> Su promesa, argumenta haciendo eco de los preceptos del colonialismo asentador, es su expansión. Tiene la posibilidad de sortear los desafíos de y en el Viejo Mundo, dada su capacidad territorial. Debido a que el Nuevo Mundo aún está por determinarse, no es aún tema de una filosofía de la historia mundial.

El Viejo Mundo, en cambio, es el “escenario de la historia del mundo.”<sup>61</sup> Es el sitio de la institución de una gramática nueva de ser y no-ser, quiero argumentar, que marcaría el recuento, aún no histórico mundial, del Nuevo Mundo. Tres continentes componen el Viejo Mundo, según Hegel: “África, Asia y Europa.” Contienen tierras altas, llanuras y áreas costeras. Cada determinación de la naturaleza, consistente con la creencia de que sólo la zona templada es el teatro de la historia, indica la determinación del espíritu de un pueblo. Y es aquí donde encontramos la discusión de Hegel sobre África, específicamente África propia, es decir, África subsahariana, como fuera de la historia mundial. África se divide en tres partes, según Hegel: “una es la que se encuentra al sur del desierto del Sahara, África propiamente dicha, las Tierras

56 Ídem.

57 Ídem.

58 Ídem.

59 *Ibid.*, p. 44.

60 *Ibid.*, p. 46.

61 *Ibid.*, p. 47.

Altas casi totalmente desconocidas para nosotros, con estrechos tramos costeros a lo largo del mar; la segunda es al norte del desierto, África europea (si podemos llamarla así), una costa; la tercera es la región fluvial del Nilo, el único valle-tierra de África, y que está en conexión con Asia.”<sup>62</sup> El norte de África, una región costera ligada al Mediterráneo, “debe estar unida a Europa,” dice Hegel, dadas las posibilidades “civilizadoras” de la invasión europea. El África propiamente dicho, África subsahariana, sin embargo, está “encerrada,” “comprimida en sí misma,” “la tierra de la infancia, que yaciendo más allá del día de la historia autoconsciente, está envuelta en el oscuro manto de la Noche,” dice Hegel en lo que sólo puede ser considerado una prosa violenta, dada su concepción de la autoconciencia.<sup>63</sup> No sólo su naturaleza tropical, continúa, sino su condición tropical mantiene a África en un estado de auto-encierro.<sup>64</sup> Y es aquí donde encontramos algunos de los comentarios más explícitamente violentos sobre los africanos. Hegel describe específicamente a las personas “negras” en términos de su supuesta capacidad y derecho intelectual, cultural, moral y legal, así como de su carácter moral y político, como han detallado recientemente Daniel James y Franz Knappik.<sup>65</sup>

Lo más relevante aquí es la caracterización que hace Hegel de los africanos, como recapitulan James y Knappik, en un “estado de opacidad, de puro permanecer dentro de sí mismos, que no procede a la diferencia, al pensamiento”; como “no subordinando sus acciones a un ‘propósito universal’ compartido”; como “careciendo de desarrollo cultural, [permaneciendo] ‘lo que han sido hace dos mil años’”; como “no ha[biendo] procedido a la auto-negación, el entendimiento, el pensamiento, la ciencia, la legalidad”; y como susceptible al desarrollo sólo a través de la esclavitud colonial, que “permite a los africanos vivir en libertad, y por lo tanto debe ser abolida sólo gradualmente.”<sup>66</sup> Por ende, argumenta Hegel, una explicación filosófica de la historia mundial “sale de África, para no mencionarla de nuevo. Porque no es una parte histórica del Mundo; no tiene movimiento o desarrollo que exhibir.”<sup>67</sup> Nótese que África no está aquí simplemente en una condición natural. Es un espíritu ahistórico, subdesarrollado, en principio encerrado en sí mismo. Por lo tanto, es simplemente el “umbral de la historia mundial” (*der Schwelle der Weltgeschichte*).<sup>68</sup> Es esta caracterización la que Terada argumenta debe

62 Ibid., p. 49.

63 Ídem.

64 Véase ídem.

65 JAMES, Daniel y KNAPPIK, Frantz, “Exploring the Metaphysics of Hegel’s Racism: The Teleology of the ‘Concept’ and the Taxonomy of Races”, *Hegel Bulletin* 44:1, *Hegel and Teleology*, 2023.

66 Ibid., pp. 102-206.

67 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 53.

68 Ídem.

llamar nuestra atención. La impermeabilidad de África propiamente dicha indica una falta de no-relación que hace posible la relación. De acuerdo con las características geográficas y culturales que atribuye al África subsahariana, Hegel ve a los africanos como ahistóricos porque se encuentran fuera de la relationalidad como tal al carecer de la no-relacionalidad como tal. La falta de “apertura a lo negativo,” la falta de “capacidad de ser desgarrado por la no relación,” establece no sólo la no-historicidad de los africanos sino el no-ser de los africanos subsaharianos.<sup>69</sup>

Aquí es instructivo ampliar el relato de Terada, señalando lo que quiero argumentar que es la estructura lógica de la afirmación de impermeabilidad a la no-relación como la lógica de la racialidad hegeliana. Recuérdate que la relación se funda en la no-relación. La no-relación hace posible el despliegue dialéctico del *Geist* no en el mundo sino como el mundo, como la historia mundial como tal. Aunque no está inmediatamente presente en las *Lecciones* de Hegel, quiero sugerir que la impermeabilidad que Hegel atribuye a África ocupa el papel de lo que Hegel analizó en otros textos como el vacío, *das Leeren*, en particular, en relación con el uno. Como el lugar del no-ser por excelencia, pero necesario para la institución del ser/racionalidad, como el “umbral” de la historia mundial, el relato de Hegel sobre África sigue la lógica del vacío en sus otros textos. Como he argumentado en otro lugar, tanto en la *Ciencia de la Lógica* como en la *Fenomenología*, Hegel aclara el vacío como esa negatividad que no es una negación en absoluto, sino un “repeler.” El vacío establece la no-relacionalidad como fundamento de la relación, pues, planteando la estructura del mundo a la luz de una gramática del ser y del no-ser.

Hablando de “los más antiguos pensadores,” y contra Parménides y Heráclito y la antigua discusión sobre el átomo y el vacío, en la *Ciencia de la Lógica* (y también en la *Fenomenología*), Hegel celebra la “determinación especulativa en la medida en que el vacío fue reconocido como fuente de movimiento.”<sup>70</sup> La dialéctica del uno y del vacío expone la relación de la negatividad consigo misma tanto en el uno, en el ser, como en el vacío, en el no-ser.<sup>71</sup> Son dos estructuras de relación consigo mismo, pero de la negatividad, y es esta no-relación —o relación de límite— del uno con el vacío lo que permite el más allá del “repeler” en, eventualmente, lo existente. Sobre el uno, Hegel escribe en la *Lógica*: “Esta igualdad del uno consigo la tiene solamente en la medida en que él es la acción-de-negar una dirección que parte de sí y se vuelve a otro pero

69 TERADA, Rei, “Hegel’s Racism for Radicals,” op. cit., p. 17.

70 HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. Félix Duque, Abada Editores, Madrid, 2011, p. 276.

71 Hegel escribe: “Cada uno de estos momentos es al mismo tiempo la negación; el uno y el vacío constituyen pues la referencia de la negación a la negación. Pero, como ha resultado, la determinación de este estar es que el uno es la negación dentro de la determinación del ser; el vacío empero, la negación dentro de la determinación del no ser” (Ibid., p. 277).

que está inmediatamente asumida, de vuelta, porque no hay ningún otro al que ir, y que ha retornado a sí.”<sup>72</sup> Sobre el vacío, Hegel escribe a continuación:

El vacío no es pues en verdad inmediato, no está de por sí enfrentado al uno de manera indiferente, sino que es el referir-se-a-otro del uno, o sea el límite de éste. Pero como absoluto ser determinado, el uno es él mismo el límite puro, la pura negación o vacuidad. En cuanto que se comporta-y-relaciona con el vacío, él es pues la infinita referencia a sí. Él mismo es empero, como inmediatamente igual a sí mismo, como siendo, la negación pura; en cambio, la vacuidad es la misma negación, pero como no ser.<sup>73</sup>

Ambos son “referencia negativa” a “su negativo,” de hecho, a la negación, entonces.<sup>74</sup> El uno y el vacío pasan el uno al otro, pero precisamente porque tanto el uno como el vacío es la relación de la negatividad consigo misma y sólo el límite para el otro. Pero aquí el límite no produce mediación, no proporciona determinación. El vacío es, pues, el no-ser que no tiene otro, ni tiene determinación. Nuevamente, repele. Ahora bien, la relación de límite establece que la negatividad doblada en sí del uno devenga no sólo en lo mucho, sino eventualmente en la existencia determinada.<sup>75</sup>

Leo el argumento que el vacío es el no-ser que sirve de límite al uno en su relación con su propia negatividad como la estructura misma de la relación a través de la no-relación. El vacío no es una figura de negatividad radical, siguiendo a Terada, sino la hace posible. El uno genera la relación de auto-referencia distintiva de la determinación hegeliana, mientras el vacío es el límite del uno como negatividad absoluta –impermeable. Podríamos decir que el vacío es el fundamento no dialéctico de la dialéctica, de la relacionabilidad, del ser, de la racionalidad, de la inteligibilidad. No está abierto a la recuperación o al desarrollo, pero da a luz la estructura de la negatividad radical. Leo la cosmología práctica de Hegel en esta clave. Lo que repele o rechaza la no-relación que hace posible la relación en primer lugar se convierte en el sitio de un imaginario racialista que lo plantea para ser tomado, un imaginario racial más allá de la intervención colonial para un supuesto desarrollo civilizador. Este es precisamente el destino de África en el texto de Hegel.

Intentar comprender la estructura lógica de la filosofía racialista de la historia de Hegel, anti-negra en lugar de meramente eurocéntrica, con la noción del vacío, es una reflexión sobre la operación del auto-encierro, de la impermeabilidad. África no es meramente ese afuera constitutivo que molesta o

72 Ibid., p. 274.

73 Ídem.

74 Ibid., p. 277.

75 Ídem.

perturba a Hegel. Es aquello que postula como el no-ser el lugar de la opacidad y la irracionalidad disponible para el progreso del espíritu. Ampliando Terada, argumento que lo que está en juego es el supuesto rechazo de África a la estructura de la negatividad en sí misma.<sup>76</sup> El auto-encierro repele la relacionalidad como tal, la que nace de la no-relacionalidad. Repeler la no-relacionalidad es aquí ser excluido del desarrollo a través de la intervención violenta (la esclavitud) al tiempo que ser planteado por el imaginario violento, por las coordenadas racialistas de sentido e inteligibilidad, de la negatividad hegeliana y su cosmología práctica. Las consecuencias de tal punto de vista no se pueden ignorar. La impermeabilidad – rechazar la no-relacionalidad como tal, repeler el proyecto de modernidad – marca al africano en el imaginario hegeliano como blanco de una violencia gratuita.

### Reflexión final

La noción hegeliana del mundo –el Nuevo Mundo, el Viejo Mundo– está íntimamente ligada a la noción del vacío y la relación de la negación en la dialéctica del ser y no-ser. Con Terada, argumento que este es el fundamento de la negatividad radical que funda y sostiene la racialidad del pensamiento hegeliano. Pace Nuzzo, pace mi propio trabajo anterior, el mundo no es el índice de los compromisos metodológicos o incluso normativos de Hegel con una filosofía mundial, sino la instalación onto-epistémica de un mundo que nace de la violencia colonial, un mundo fundamentalmente anti-negro. Mucho más pernicioso que los propios prejuicios individuales de Hegel, la lógica de la racialidad hegeliana explica la gramática del ser y el no-ser que incluso fundamenta la relación entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

Pensar en y con Hegel desde las Américas hoy, especialmente desde el Caribe, desde la experiencia del pasaje del Atlántico medio, desde el vientre matriz del barco esclavista, es volver a pensar la relación de Hegel con África. He argumentado que esto significa pensar su propia contribución a las coordenadas de sentido del mundo moderno colonial, su orden racial, su terror racial en curso. América es la tierra del futuro. En el imaginario racialista hegeliano, se ubican sus habitantes en el no-ser –son o fuerza laboral muerta o fuerza laboral importada y esclavizada. En el texto de Hegel, la relación de Europa con África genera una imagen que está más allá de la otredad, entonces. África está ahí para ser asimilada en toda su opacidad, pero sólo luego de ser puesta como el no-ser que sirve de límite de, de umbral a, el mundo. Y es

76 Aquí también los comentarios de Hegel sobre las religiones africanas y especialmente sobre lo que llama fetiche es relevante. Véase HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 50.

esta instauración la que pasa a ser crucial para la promesa del Nuevo Mundo. Este mundo anti-negro –Viejo y Nuevo– es el contenido concreto a través del cual se despliega aún hoy una gramática del ser y del no-ser que perpetúa una violencia racial tanto gratuita como vinculada a sistemas de explotación y despojo económico y político.

## Bibliografía

- BERNASCONI, Robert, “With What Must the Philosophy of History Begin? On the Racial Basis of Hegel’s Eurocentrism”, *Nineteenth Century Contexts* 22, 2000.
- \_\_\_\_\_, “Hegel at the Court of the Ashanti”, en BARNETT, Stuart, *Hegel after Derrida*, Routledge, London, 1998.
- BERNSTEIN, Jay, “Conscience and Transgression: The Exemplarity of Tragic Action”, en BROWNING, Gary K. (ed.), *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Reappraisal, International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales D’Histoire des Idées* 149, 1997.
- BLACKBURN, Robin, *The Making of New World Slavery*, Verso, London, 1997.
- BUCK MORSS, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, 2009.
- CICCARELLO-MAHER, George, “So Much the Worse for the Whites’: Dialectics of the Haitian Revolution”, *Journal of French and Francophone Philosophy* XXII, 2014.
- GLISSANT, Édouard, *Poética de la relación*, trad. Senda Inés Sferco y Ana Paula Penchaszadeh, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2017.
- GÓMEZ, Nicolás Wey, *The Tropics of Empire*, MIT Press, Cambridge, 2008.
- HARRIS, Kimberley Ann, “The Anti-Blackness of Hegel,” inédito.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2022.
- \_\_\_\_\_, *Ciencia de la lógica*, trad. Félix Duque, Abada Editores, Madrid, 2011,
- \_\_\_\_\_, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam Verlag, Leipzig, 1934.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía del Derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
- JAMES, Daniel y KNAPPIK, Frantz, “Exploring the Metaphysics of Hegel’s Racism: The Teleology of the ‘Concept’ and the Taxonomy of Races”, *Hegel Bulletin* 44:1, *Hegel and Teleology*, 2023.
- JACKSON, Zakiyyah Iman, “‘Theorizing in a Void’: Sublimity, Matter, and Physics in Black Feminist Poetics,” *The South Atlantic Quarterly* 117:3, 2018.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2013.

- LLOYD, Vincent, “Hegel, Blackness, Sovereignty”, en CHEPURIN, Kirill, DUBILET, Alex (eds.), *Nothing Absolute: German Idealism and the Question of Political Theology*, Fordham University Press, New York, 2021
- MENDOZA DE JESÚS, Ronald, “Glissant’s Blackened Medusas: Unworldly Materiality in ‘La barque ouverte’,” inédito, 2021.
- NUZZO, Angelica, “Hegel’s *Philosophy of Right* and the Idea of the World: Dialectic’s ‘Political Cosmology’”, *Critical Review* 33:3-4, 2021.
- \_\_\_\_\_, *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave, London, 2012.
- PALMER, Tyrone, “Otherwise than Blackness: Feeling, World, Sublimation,” *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 29: 2, 2020.
- PATTERSON, Orlando, *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- PIPPIN, Robert, *Hegel’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- TERADA, Rei, “Hegel’s Racism for Radicals,” *Radical Philosophy* 205, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Metaracial: Hegel, Antiracism, and Political Identity*, Chicago University Press, Chicago, 2023.
- SEREQUEBERHAN, Tsenay, “The Idea of Colonialism in Hegel’s Philosophy of Right,” *International Philosophical Quarterly* 29:3, 1989.
- STONE, Alison, “Hegel and Colonialism”, *Hegel Bulletin* 41:2, 2017.
- WILDERSON III, Frank, *Red, White, and Black*, Duke University Press, Durham, 2010.
- WYNTER, Sylvia, “1492: A New World View”, en WYNTER SILVIA ET AL. (coord.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC, 1995.
- ZAMBRANA, Rocío, “Hegelian History Interrupted”, *Crisis and Critique* 8:2, 2021.
- \_\_\_\_\_, “Hegel, History, and Race”, ZACK, Naomi (coord.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford University Press, Oxford, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Hegel’s Theory of Intelligibility*, University of Chicago Press, Chicago, 2015.