
artículos

**¿Ha sido el continente americano
“la tierra del futuro”? Hegel y las
Américas doscientos años después
Has the American Continent been
“the Land of the Future”? Hegel and the
Americas two hundred years later**

HÉCTOR ALBERTO FERREIRO

Pontificia Universidad Católica Argentina - Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina

Resumen: Hegel considera que América es un continente nuevo «en lo que respecta a su entera constitución física y espiritual». Con esto reproduce una imagen crecientemente dominante en el ambiente intelectual de la Europa de su época. Dicha imagen surge y cristaliza en el marco de consolidación de los procesos de colonización. Los pueblos de las regiones colonizadas mostraban en opinión de los observadores europeos un desarrollo civilizatorio menor que el de Europa. No pocos intelectuales encontraron la explicación a esas diferencias culturales en las diferencias naturales de la geografía, el clima y las razas respectivas. En este contexto, los indios americanos son a ojos de Hegel pueblos sin historia; en cuanto a la historia de América tras su conquista y colonización no es más que un episodio de la propia historia europea. En la medida en que es a través de la historia europea como el ser humano habría alcanzado la autoconciencia de su esencia, a saber: la libertad como autonomía y autodeterminación, Europa parece señalar una suerte de *non plus ultra* del desarrollo ideológico de la Humanidad. Sin embargo, vista en retrospectiva desde el siglo XXI la historia intelectual y política europea difícilmente permite ser identificada con la plena concientización del valor y dignidad que tiene cada ser humano como tal. Desde el momento que sus diferentes países están fundados sobre el principio del nacionalismo cívico y no sobre el del nacionalismo étnico, propio de los países de Europa, el continente americano señala en este respecto un progreso en relación al «principio del espíritu europeo».

Palabras Clave:Hegel; Filosofía de la historia; Eurocentrismo; Colonialismo; Racismo; Nacionalismo étnico

Abstract: By treating America as a «new» continent «by virtue of its wholly peculiar character in both physical and political respects» Hegel reiterates the increasingly dominant image of America in the Europe of his time. This image crystallized in the context of the consolidation of the colonization process. According to Europeans, the inhabitants of the colonized lands were far less civilized than the inhabitants of Western Europe. Not a few thinkers found the explanation for that cultural difference in the natural differences between the respective geographies, climates and races. In this general framework, Hegel considered the American Indians as people without history; as for the history of America after its conquest and colonization, it is in his eyes nothing other than an episode of the history of Europe itself. Insofar as it is through Europe's history that human beings have attained self-consciousness of their essence, namely, freedom as autonomy and self-determination, Europe seems to be a *non plus ultra* of the ideological development of humanity. However, as seen from the perspective of the 21st century, the intellectual and political history of Europe can hardly be identified with the full awareness of the value and dignity of each human being as such. Since the countries of the American continent rely on the principle of civic nationalism and not on that of ethnic nationalism, which is typical for Europe, they signify, in this respect, a step forward with regard to the «principle of the European mind»

Keywords: Hegel; Philosophy of History; Eurocentrism; Colonialism; Racism; Ethnic Nationalism.

1. La inmadurez geográfica de América

Hegel sostiene que el «Nuevo Mundo», es decir, el continente americano, no debe ser concebido como si se hubiera formado geológicamente después que el «Viejo Mundo», esto es, Europa, Asia y África tomadas como una unidad¹. Ese mundo se dice «nuevo» ante todo porque los europeos no se enteraron de su existencia sino en forma relativamente reciente. Sin embargo, Hegel considera que América *también* es un continente nuevo «en lo que respecta

- 1 Influenciado por la obra del geógrafo Carl Ritter, quien comienza a publicar su monumental *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und Geschichte des Menschen* en 1817, Hegel concibe al mundo como una totalidad, como una suerte de organismo; Europa, Asia y África configuran dentro de este organismo una unidad aparte, a saber: el «Viejo Mundo» (*die alte Welt*), frente a América, el «Nuevo Mundo» (*die neue Welt*) –véase HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 27.1, ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en asociación con la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Hamburg: Meiner, 2015), 78 [en adelante: GW 27.1]; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1824/25*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 27.2, ed. Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv (Hamburg: Meiner, 2019), 509 [en adelante: GW 27.2]; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1826/27*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 27.3, ed. Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv (Hamburg: Meiner, 2019), 821 [en adelante: GW 27.3]; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1830/31*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 27.4, ed. Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv (Hamburg: Meiner, 2020), 1215–1216, 1268 [en adelante: GW 27.4]; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en ídem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 12, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 107 [en adelante W12]; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung*, en ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 25.2, ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en asociación con la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Hamburg: Meiner, 2011), 956 (§393) [en adelante: GW 25.2].

a su entera constitución que le es propia, tanto en lo físico como en lo político»². Con esto Hegel no hace más que reproducir una imagen sobre el continente americano ya presente —y tendencialmente dominante— en el ambiente intelectual de la Europa de su época. El referente principal en la construcción de ese imaginario sobre América fue el naturalista francés Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, uno de los científicos y pensadores más respetados de la Europa de la Ilustración, cuya obra tuvo una enorme influencia en otros autores de la época, entre los que destacan el geógrafo e historiador holandés Cornelius de Pauw y el historiador escocés William Robertson, cuya «popularísima *Historia de América* (1777) difundió por toda Europa y casi vulgarizó las tesis de Buffon y de de Pauw»³. En su obra máxima, la *Histoire naturelle*, Buffon sostiene que las especies de seres vivientes del continente americano deben ser consideradas como “degeneradas” y “débiles” en relación a las del Viejo Mundo. La *Histoire naturelle* de Buffon es en cierta medida un gran tratado sobre la degeneración. El problema de la degeneración y el declive, tanto en la naturaleza como en el plano de la cultura humana, había de hecho ocupado a los intelectuales europeos a más tardar a partir del siglo XVII y se convertiría en un tema central de reflexión a lo largo del siglo XIX y principios del XX⁴. El motivo principal que llevó al planteamiento de la cuestión de la degeneración y que da cuenta además del enorme interés que la misma generó en el mundo intelectual de Europa, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII por la influencia directa de la *Histoire naturelle* de Buffon, de la *Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes* del Abbé Raynal y de las *Recherches philosophiques sur les Américains* de de Pauw, no fue otro que el encuentro de los europeos con otras regiones de la Tierra en el contexto de consolidación de los procesos de colonización. Los pueblos de dichas regiones mostraban en opinión de los observadores europeos un desarrollo civilizatorio menor que el de Europa. No pocos encontraron la explicación a esas diferencias culturales en las diferencias naturales de la geografía, el clima y las razas respectivas. Las explicaciones naturalistas ofrecían, por lo demás, una fundamentación material de los contrastes entre ambas regiones y, con ella, la condición de posibilidad para una apología más o menos explícita, según el caso, de la empresa política de expansión territorial y de sojuzgamiento de los habitantes nativos de las tierras colonizadas y de las todavía disponibles para la colonización.

2 GW 27.2, p. 508; W12, p. 107.

3 GERBI, Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo: Storia di una polemica, 1750-1900*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1955, p. 174.

4 Véase así, por ejemplo, GOBINEAU, Arthur de, *Essai sur l'inégalité des Races humaines*, Didot, Paris, 1853-1855; SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Tomo 1, Braumüller, Wien/Leipzig, 1918; Tomo 2, Beck, München, 1922.

Buffon sostiene, según se adelantó, que las especies animales de América son más frágiles que las especies similares del Viejo Mundo; compara en este contexto al puma con el león, al elefante con el tapir y al camello con la llama; en América no hay, por lo demás, especies propias de gran volumen y peso, como los rinocerontes, los hipopótamos, las jirafas o los grandes monos primates; todo es más pequeño, inmaduro y menos fértil. Y va más lejos aún al afirmar que las especies animales traídas a América desde Europa por los colonos con el objetivo de alimentarse de ellas y para que les ofrezcan soporte en el trabajo de la tierra y en el transporte no logran prosperar a causa del medio ambiente americano, de modo que en las nuevas tierras los ejemplares de esas especies tienden a ser menos voluminosos y fértiles que sus pares en Europa⁵. En su filosofía de la historia, Hegel reproduce en esencia estas ideas de Buffon:

El mundo animal posee leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero aunque tiene esta similitud de formas con las del Viejo Mundo, éstas son en todo respecto más pequeñas, débiles e impotentes. Incluso los animales no son tan nutritivos, según aseguran, como los alimentos traídos del Viejo Mundo. Hay allí una cantidad inmensa de ganado vacuno, pero consideran a la carne de vaca europea como un bocado exquisito.⁶

Buffon traslada ulteriormente sus tesis sobre los animales de América a los aborígenes de la misma: son naturalmente más pequeños en tamaño, más débiles y menos activos y fértiles que los individuos de la raza caucásica; no tienen barba, sus cuerpos carecen de vello, son mentalmente poco vivaces, holgazanes, cobardes y temerosos ante los europeos. También en este respecto Hegel sigue en sus trazos esenciales el análisis y diagnóstico de Buffon:

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. [...] Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos. Decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerza bastante para incorporarse a los norteamericanos en los Estados libres. [...] En la América del Sur se ha conservado una mayor capa de población, aunque los indígenas han sido tratados con más dureza y aplicados a servicios más bajos, superiores, a veces, a sus fuerzas. [...] Se leen en las descripciones de viajes relatos que

5 BUFFON, George Louis Leclerc. *Oeuvres complètes de Buffon*, 32 vols. (Baudouin Frères [luego Delangle Frères], Paris, 1824–1828), vol. 5, p. 224; vol. 15, p. 402, pp. 429–430. Véase GERBI, Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo*, op. cit., p. 1–37.

6 GW 27.1, p. 509; GW 27.4, pp. 1204–1205. Véase también HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, tomo 1: *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Hamburg, 1994, p. 200 [en adelante: VG].

demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aun más frente al europeo. [...] Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura.⁷

Las tesis de Buffon sobre el continente americano, radicalizadas por de Pauw, popularizadas por Robertson y en mayor o menor medida asumidas en Alemania por Kant, Herder y Hegel, entre otros⁸, avivaron un debate ya en curso a ambos lados del Atlántico. No sólo pensadores de la América hispánica, sino también de los nacientes Estados Unidos participaron a lo largo del tiempo de dicho debate. Entre quienes tomaron expresamente partido contra Buffon y sus seguidores cabe destacar en América del Norte a Thomas Jefferson y en Europa a Alexander von Humboldt. Principal autor de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, Jefferson elaboró el capítulo más extenso de su libro *Notas sobre el Estado de Virginia*, es decir, el capítulo VI que lleva por título «Producciones mineral, vegetal y animal», bajo la forma de una respuesta explícita a Buffon, a quien Jefferson tuvo además la oportunidad de conocer personalmente durante su estadía de 1784 a 1789 en París como Ministro plenipotenciario de los Estados Unidos ante Francia⁹. El objetivo de Jefferson a lo largo del entero capítulo es mostrar que Buffon se equivoca sobre la presunta debilidad y pequeñez de los animales del y en el Nuevo Mundo¹⁰. Jefferson añade dos Tablas en las que compara en detalle el peso de cada una de las especies de cuadrúpedos similares de América y de Europa, el peso de los animales domesticados –vacas, caballos, etc.– en una y otra región y lista además con sus respectivos pesos el de aquellas especies que son nativas de tan sólo uno de los dos continentes. Promueve incluso una verdadera campaña de caza del más grande ejemplar de alce americano que resultara posible avistar y hace enviar luego a Francia a Buffon el ejemplar embalsamado, al que añade una nota en la que sugiere que se trata de

7 VG, pp. 200–202; GW 27.2, p. 509; GW 27.4, pp. 1204–1206.

8 Cf. ZAMMITO, John, *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, The University of Chicago Press, Chicago, 2018, pp. 172–185.

9 JEFFERSON, Thomas [1785], *Notes on the State of Virginia*, Stockdale, London, 1787, pp. 37–122 (Jefferson publicó *Notas sobre el Estado de Virginia* en forma anónima en París en 1785 como una edición privada de 200 ejemplares; fue rápidamente traducido al francés y publicado en 1787 en Londres por la editorial Stockdale).

10 Cf. DUGATKIN, Lee Alan, “Buffon, Jefferson and the Theory of New World Degeneracy”, *Evo Edu Outreach* 12(15), 2019, <https://doi.org/10.1186/s12052-019-0107-0>. (Consultado el 30 de junio de 2023); ídem, “Thomas Jefferson Versus Count Buffon: The Theory of New World Degeneracy”, *The Chautauqua Journal*, Vol. 1, Article 17, 2016, <https://encompass.eku.edu/tcj/vol1/iss1/17>. (Consultado el 30 de junio de 2023).

11 DUGATKIN, Lee Alan, *Mr. Jefferson and the Giant Moose: Natural History in Early America*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2009, p. 81–100.

una especie más grande que cualquiera similar de Europa¹¹. Jefferson continúa su réplica a Buffon en *Notas sobre el Estado de Virginia* con una ponderación del carácter de los aborígenes americanos:

A partir de estas fuentes estoy en condiciones de decir, en contradicción con esa descripción [= la de Buffon, H.F.], que [el indio, H.F.] es valiente cuando una empresa depende de la valentía[.] [...] que se defenderá contra una hueste de enemigos, eligiendo siempre la muerte a rendirse[.] [...] que su vivacidad y actividad mental es equivalente a la nuestra en la misma situación[.]¹²

Crían menos hijos que nosotros. Las causas de esto deben buscarse, no en las diferencias de la naturaleza, sino en la de las circunstancias, puesto que las mujeres muy frecuentemente asisten a los hombres en sus expediciones de guerra y caza, por lo que parir niños se vuelve para ellas extremadamente inconveniente.¹³

De su valentía y habilidad en la guerra tenemos múltiples pruebas, porque hemos sido nosotros los sujetos sobre los que ellas han sido ejercidas. De su eminencia en la oratoria tenemos menos ejemplos, puesto que la despliegan principalmente en sus propios consejos; a pesar de ello, tenemos algunos ejemplos de un brillo superior.¹⁴

Alexander von Humboldt, por su parte, coincide en esencia con la postura de Thomas Jefferson —a quien conoce personalmente en Washington en 1804 cuando éste era Presidente de los Estados Unidos y con el que mantiene desde entonces y por más de dos décadas un nutrido intercambio epistolar— en el rechazo de la tesis de la inferioridad de las especies animales y las razas aborígenes de América¹⁵. Tras regresar de sus viajes, Humboldt dicta en el otoño de 1827 en la Universidad de Berlín un curso sobre geografía, abierto al público en general. Las lecciones son un éxito: llenan el auditorio no sólo estudiantes y profesores, sino también miembros de la Corte y hasta el propio Rey de Prusia. Un porcentaje considerable de la audiencia está constituido por mujeres, entre ellas, la esposa de Hegel. Hegel mismo no asiste a las lecciones, pero sigue de cerca su contenido a través de los reportes de su mujer. Aunque sin nombrarlo expresamente, Humboldt comienza la sexta lección arremetiendo contra Hegel, a quien acusa de haber reemplazado la geografía por una «metafísica sin conocimiento y experiencia» (*Metaphysik ohne*

12 JEFFERSON, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, op. cit., pp. 97–100.

13 Ibid., pp. 100–101.

14 Ibid., pp. 103–104.

15 Cf. REBOK, Sandra, *Humboldt y Jefferson. Una amistad transatlántica de la Ilustración*, Ediciones Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile, 2019, pp. 13–16.

Kenntnis und Erfahrung). Informado al respecto por su esposa, Hegel, ofendido, le transmite sus sentimientos a un amigo que tiene en común con Humboldt, el cronista y escritor Varnhagen von Ense, quien se lo hace saber rápidamente a Humboldt. Para evitar un escalamiento de la situación, Humboldt le envía a Varnhagen, a sabiendas de que éste se las hará llegar a Hegel, las notas manuscritas de su lección; Varnhagen von Ense le acerca estas notas a Hegel; tras leerlas detenidamente, Hegel queda aliviado al no ver motivo alguno de preocupación u ofensa. Sin embargo, las notas que Humboldt le envía a Varnhagen son las de la quinta lección, no las de la sexta, que es en la que estaba contenida la crítica apenas velada contra Hegel y, en verdad, también contra Schelling, cuya filosofía de la naturaleza Humboldt, como no pocos intelectuales de la época, no lograba distinguir todavía con claridad de la del propio Hegel. Hegel jamás cayó en la cuenta de la maniobra de Humboldt¹⁶. Tras la muerte de Hegel, Humboldt critica ya abiertamente la concepción general de Hegel sobre la geografía y, en particular, su visión sobre el continente americano. Así, por ejemplo, luego de haber leído las entonces recientemente publicadas *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel por la Asociación de los Amigos del Difunto, Humboldt le confía a Varnhagen en julio de 1837 su impresión, no exenta de sarcasmo, sobre las ideas de Hegel sobre América:

Para un hombre que, como yo, está fascinado, al modo de los insectos, por el suelo y su diversidad natural, la afirmación abstracta de hechos y opiniones enteramente falsos sobre América y el mundo indiano resulta opresiva y alarmante. [...] He organizado mi vida muy mal, hago todo como para volverme muy temprano un estúpido; con gusto renunciaría yo “a la carne vacuna europea” que Hegel (pág. 77) imagina tanto mejor que la americana, y viviría al lado de esos débiles e impotentes cocodrilos, que desafortunadamente alcanzan los 25 pies de largo.¹⁷

Hegel naturaliza en cierta medida la historia y, recíprocamente, historiza en cierta medida la geografía. En el primer ciclo, toma al organismo como paradigma para interpretar la historia humana y traslada con ello –en forma sólo parcialmente metafórica– las etapas de desarrollo de los cuerpos en cuanto organismos biológicos a la historia de los actos del género humano. En el ciclo de retorno de esta operación de cuasi-naturalización de la historia humana, Hegel cuasi-historiza la geografía al extrapolar retrospectivamente a los objetos

16 Cf. HOFFMEISTER, Johannes (ed.), *Briefe von und an Hegel. Band 3: 1823–1831*, Meiner, Hamburg, 1954, pp. 424–426; GULYGA, Arsenij, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Reclam, Leipzig, 1974, pp. 311–312; PINKARD, Terry, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 609–610.

17 HUMBOLDT, Alexander von, *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827–1858*, Hauser, New York, 1869, pp. 23–24.

de la geografía la imagen del organismo desde la historia previamente semibiologizada. El mundo natural se convierte con ello él también en un organismo *sui generis*, en el que algunas regiones son consideradas como más “jóvenes” que otras no desde una perspectiva cronológica –en el sentido que se hubieran formado más recientemente, como, por ejemplo, algunas cadenas montañosas se han formado más tarde que otras–, sino en sí mismas, «absolutamente» (*überhaupt*). Hegel habla así de una verdadera «inmadurez física» (*physische Unreife*) e «inmadurez geográfica» (*geographische Unreife*) del continente americano¹⁸. La aplicación de la imagen de la inmadurez a una región geográfica sólo puede ser entendida en este contexto en el sentido de la actualización del potencial de esa región para, en primer lugar, permitir que surjan y se desarrollen suficientemente estructuras orgánicas complejas, como son los seres vivos y, en especial, los organismos humanos, y, en segundo lugar, devenida posible la vida humana en ese lugar específico de la Tierra, para que sus ejemplares puedan allí actualizar al máximo la forma o esencia que los define, a saber: la conciencia de sí como actividad de autonomía y autodeterminación, es decir, como libertad. Ahora bien, este último desarrollo, es decir, que un determinado hábitat ofrezca las condiciones físicas favorables para que los *individuos* de una determinada especie actualicen lo más posible su propia esencia no debe ser confundido con el primero, esto es, que distintos hábitats permitan el surgimiento y favorezcan el desarrollo de *especies* diferentes. ¿Pues en qué sentido podría decirse que las especies animales autóctonas de la selva son más o menos desarrolladas, según fuere el caso, que las de la sabana? Si se toma como criterio de periodización el tamaño y la fuerza de los individuos de las especies animales, entonces es ilegítimo excluir del análisis el hecho que –por mencionar aquí sólo un ejemplo– los individuos de las subespecies de osos del continente americano son significativamente más voluminosos y pesados que los de las de Europa. Ésta es justamente la línea de argumentación que adopta, entre otros, según se adelantó, Thomas Jefferson. En este respecto, pues, Hegel reproduce en sus rasgos generales la teoría de la degradación de Buffon; pero también como Buffon, al considerar a los aborígenes de América como una estirpe empequeñecida y débil en comparación con las demás razas, Hegel parece extender el mismo argumento a la especie humana con sus distintas particularizaciones étnicas.

2. Hegel y el problema de la raza

En las últimas décadas, sobre todo en el marco de los estudios decoloniales y poscoloniales, Hegel ha sido periódicamente acusado de ser un pensador

18 GW 27.4, p. 1204; VG, p. 199 –véase asimismo GW 27.1, p. 79, p. 83; W12, p. 107.

racista¹⁹. Varios intérpretes han intentado librarlo de esta acusación; su estrategia principal ha sido apelar sobre todo a la filosofía del espíritu subjetivo para delimitar de ese modo el lugar y función precisas que Hegel les atribuye a las diferenciaciones raciales en su concepción antropológica general²⁰. En efecto, la exposición de la filosofía del espíritu subjetivo no deja lugar a dudas sobre el carácter subordinado y en última instancia irrelevante de la raza en el programa de desarrollo del espíritu humano hacia su autonomía y libertad. McCarney llega a afirmar así que «difícilmente pueda concebirse una base teórica más firme para la igualdad fundamental de los seres humanos que la que ofrece la concepción hegeliana del espíritu.»²¹ Ahora bien, el espíritu

- 19 Véase, entre otros, KEITA, Lansana, "Two Philosophies of African History: Hegel and Diop", *Présence Africaine* 91, 1974, pp. 41–49; SEREQUEBERHAN, Tsenay, "The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right", *International Philosophical Quarterly* 29(3), 1989, pp. 301–318; MOELLENDORF, Darrel, "Racism and Rationality in Hegel's Philosophy", *History of Political Thought* 13(2), 1992, pp. 243–256; DUSSEL, Enrique, "Eurocentrism and Modernity", *Boundary 2*, 20(3), 1993, pp. 65–76; KUYKENDALL, Ronald, "Hegel and Africa: An Evaluation of the Treatment of Africa in the Philosophy of History", *Journal of Black Studies* 23(4), 1993, pp. 571–581; SEREQUEBERHAN, Tsenay, *The Hermeneutics of African Philosophy*, Routledge, New York, 1994, pp. 46–48; VERHAREN, Charles, "'The New World and the Dreams to Which It May Give Rise': An African and American Response to Hegel's Challenge", *Journal of Black Studies* 27(4), 1997, pp. 456–493; BERNASCONI, Robert, "Hegel at the Court of the Ashanti", en BARNETT, Stuart (ed.), *Hegel after Derrida*, Routledge, London, 1998, pp. 41–63; BERNASCONI, Robert y LOTT, Tommy L. (eds.), *The Idea of Race*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2000, pp. ix–x; BERNASCONI, Robert, "With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism", *Nineteenth-Century Contexts* 22, 2000, pp. 171–201; HOFFHEIMER, Michael, "Hegel, Race, Genocide", *Southern Journal of Philosophy* 39 (supp.), 2001, pp. 35–62; SUNDSTROM, Ronald, "Douglass and Du Bois's: Der schwarze Volksgeist", en BERNASCONI, Robert, COOK, Sybol (eds.), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, p. 38, 39, 50; WIRTH, Jason, "Beyond Black Orpheus: Preliminary Thoughts on the Good of African Philosophy", BERNASCONI, Robert (ed.), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, p. 271; CAMARA, Babacar, "The Falsity of Hegel's Theses on Africa", *Journal of Black Studies* 36(1), 2005, pp. 82–96; HOFFHEIMER, Michael, "Race and Religion in Hegel's Philosophy of Religion", en VALLS, Andrew (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 2005, pp. 194–216; BERNASCONI, Robert, "The Return of Africa: Hegel and the Question of the Racial Identity of the Egyptians", en GRIER, Philip (ed.), *Identity and Difference: Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*, State University of New York Press, Albany, 2007, p. 202, 212–213; BUCK-MORSS, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009, p. 62, 74, 116–117; TIBEBU, Teshale, *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2011; HIRA, Sandew, "Scientific Colonialism: The Eurocentric Approach to Colonialism", en ARAÚJO, Marta, MAESO, Silvia (eds.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas*, Palgrave Macmillan, London, 2015, p. 138.
- 20 Véase, por ejemplo, MCCARNEY, Joseph, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History*, Routledge, London, 2000, p. 145; idem, "Hegel's racism? A response to Bernasconi", *Radical Philosophy* 119, 2003, pp. 32–35; BONETTO, Sandra, "Race and racism in Hegel. An Analysis", *Minerva: An Internet Journal of Philosophy* 10, 2006, pp. 35–64 (esp. 41–61).
- 21 MCCARNEY, Joseph, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History*, op. cit., p. 145.

subjetivo es para Hegel el espíritu en sí, el espíritu en su concepto; la evolución de formas del espíritu subjetivo no debe ser identificada, pues, con una sucesión temporal. En efecto, el alma, la conciencia y el espíritu no son tres estadios cronológicamente sucesivos de la actividad real de pensar o conocer, sino tres paradigmas diferentes de autocomprensión del espíritu. Así, el momento inmediato del sentimiento al comienzo respectivo de los procesos del alma, la conciencia y el espíritu es siempre el mismo: no se trata en cada aparición del sentimiento de una suerte de recaída del espíritu en un acto perteneciente a un estadio anterior de su desarrollo, sino de uno y el mismo acto cognitivo, sólo que en cada caso ese acto es integrado en un esquema diferente de actividad, actividad cuyo sentido y teleología están determinados por la respectiva forma de autocomprensión del espíritu. En esta medida, en el marco de la filosofía del espíritu subjetivo el sentido, función y jerarquía del momento de las cualidades naturales —entre ellas, la raza— están claramente especificados al interior del desarrollo evolutivo del espíritu humano: las determinaciones naturales constituyen sólo su estadio primitivo; el espíritu supera esas determinaciones en el proceso creciente de autoconciencia de su libertad y autonomía, el cual culmina en la forma del espíritu libre.

El rol que Hegel le atribuye a las razas deviene, sin embargo, bastante menos claro en la exposición de la filosofía de la historia, pues en ésta Hegel presenta el desarrollo real del proceso de autoconciencia del espíritu humano en el espacio y en el tiempo: de lo que se trata ahora es de si dicho proceso ha tenido lugar en los distintos pueblos que habitan las distintas regiones de la Tierra y, en los casos en los que sí ha tenido lugar, hasta qué punto preciso lo ha hecho en cada uno de ellos. En este nuevo contexto, Hegel parece atribuirle a las cualidades naturales del espíritu y, entre ellas, a la raza, una influencia notablemente mayor que la que les confería en la filosofía del espíritu subjetivo. A pesar de todo, Hegel aclara que en lo que respecta al proceso de toma de conciencia por parte del espíritu humano de que su esencia reside en la libertad no debe atribuírsele a la naturaleza una influencia demasiado débil, pero tampoco una demasiado fuerte²². El espíritu humano no es una suerte de sustancia pensante al que el mundo natural le adviene desde fuera y con el que guarda entonces una relación meramente extrínseca. El espíritu real existente incluye en sí mismo, en su propia entidad, el momento de lo natural. Este íntimo vínculo entre la naturaleza y la constitución física y psicológica del ser humano parece contraria —reconoce abiertamente Hegel— a la tesis de su libertad de autodeterminación; sin embargo, dicho vínculo no implica que exista entre ambos una relación de *dependencia* (*Abhängigkeit*): la naturaleza no determina al espíritu, el espíritu se determina a sí mismo

22 GW 27.1, p. 77; GW 27.2, p. 508; GW 27.4, p. 1203; W12, p. 106.

en la naturaleza. «La idea especulativa –sostiene expresamente Hegel sobre la relación entre el carácter de los pueblos y las condiciones naturales en las que surgen y se constituyen– muestra cómo lo particular está contenido en lo universal, sin que por ello este último se vea oscurecido (*dieses nicht dadurch getrübt wird*).»²³ Ésta es en principio la misma tesis que Hegel suscribe en la filosofía del espíritu subjetivo.

Ahora bien, Hegel afirma que el ser natural del ser humano abarca, en rigor, *dos* aspectos: la naturaleza *externa* y la naturaleza *interna* o subjetiva²⁴. Esta diferenciación es de enorme importancia para poder evaluar correctamente el rol que juega la raza en el pensamiento de Hegel, pues a sus ojos la naturaleza condiciona el carácter y actividad del ser humano no sólo desde el exterior, bajo la forma del clima y la región geográfica en la que éste crece y se desarrolla, sino también de una manera mucho más íntima, a saber: configurando ontológicamente su corporeidad y carácter, esta vez como el grupo étnico al que cada ser humano pertenece. La actualización de la esencia humana, la cual consiste en ser, a diferencia de las cosas meramente naturales, una entidad que se determina a sí misma en lo que la determina, tiene lugar mediante el ejercicio de la actividad de pensar. El ser humano se libera del momento inicial de su mera naturalidad reflexionando en sí mismo frente a esa inmediatez. La liberación respecto del momento natural por la actividad de pensar, advierte Hegel, no debe ser dificultada u obstaculizada por la naturaleza²⁵. En las zonas en las que el clima es extremo, debido al frío o al calor intenso y constante, como es el caso, por ejemplo, de las regiones en las que viven los esquimales y los nativos de la África subsahariana, respectivamente, la naturaleza es tan poderosa que la liberación del espíritu humano respecto de la naturaleza lisa y llanamente no llega a tener lugar²⁶.

23 VG, p. 189.

24 VG, p. 188.

25 Cf. GW 27.2, p. 508; GW 27.3, p. 818; VG, p. 190.

26 Cf. GW 27.1, p. 77–78: [D]as 2te das zu bemerken ist, daß weder die kalte noch die warme Zone welthistorische Völker schafft, denn solche Extreme sind zu mächtige Naturgewalten, als daß der Mensch zu einer freien Bewegung darin kommen könnte, die Völker, die solchen Extremen angehören, werden in einer dumpfheit erhalten, die Naturgewalt ist so groß, daß mit ihr das Geistige in Identität bleibt, also das Natürliche sich nicht gegenüberstellt, da doch diese Trennung und die Sammlung daraus in sich die erste Bedingung der geistigen Entwicklung ist. – GW 27.2, 508: Alerdings können die heißen und die kalten Zonen nicht welthistorische Völker hegen. Der Mensch ist unmittelbar als Bewußtsein, in seinem ersten Erwachen im Verhältniß zur Natur überhaupt. Es ist dabei nothwendig vorhanden ein Verhältniß zwischen beiden: alle Entwicklung enthält eine Reflexion des Geistigen in sich selbst gegen die Natur. [...] Sein sinliches Sein, und sein Zurüktreten von demselben ist selbst seine natürliche Weise, als solche hat sie die Bestimmung der Quantität in sich, daher muß der Zusammenhang mit der Natur von Haus aus nicht zu mächtig sein. Die Extreme sind nicht günstig für die geistige Entwicklung. Der Frost, der die Lappländer zusammenzieht, und die Glühhitze Africas sind zu mächtige Gewalten gegen den Menschen, als daß der Geist freie Bewegung unter ihr

La naturaleza, según se adelantó, no es para Hegel tan sólo el medio ambiente que rodea a los seres humanos e influye en última instancia de un modo externo en su carácter y conducta; es asimismo una instancia interna de cada uno de ellos, toda vez que sus propios cuerpos son también parte de la naturaleza. En la filosofía del espíritu subjetivo, en el contexto de la exposición sobre las diferencias raciales, Hegel deja suficientemente en claro que el ser humano nunca es un mero animal, un primate; su esencia reside en todos los casos en su espíritu, es decir, en la actividad de pensar mediante la cual posee la intrínseca capacidad de sobreponerse a la naturaleza y superarla, sea esta naturaleza externa o interna. Las razas son una mera particularización de esa esencia; las diferencias raciales de ninguna manera significan, pues, que la facultad de pensar sea en cuanto tal menor en unos seres humanos que en otros, de modo que, al ser tan diferentes por naturaleza, sería legítimo que algunos grupos de hombres sean dominados por otros como si los primeros fueran animales. «El ser humano es en sí racional; en esto radica la posibilidad de la igualdad de derecho de todos los hombres y la nulidad de una diferenciación rígida entre linajes humanos con derechos y otros privados de ellos.»²⁷ Incluso en la exposición de la filosofía de la historia, aunque no en el contexto del tratamiento de las diferencias raciales, sino en el de la influencia del clima y la geografía, Hegel recuerda, según se adelantó, que no debe sobrevalorarse el rol de la naturaleza. *Sin embargo*, aunque la capacidad de pensar está como tal presente en todo ser humano, independientemente de su naturaleza exterior e interior, las condiciones que ofrece la naturaleza para su ejercicio real pueden ser tan potentes que en la práctica apenas permitan y hasta imposibiliten la efectiva actualización de dicha capacidad. Pero si Hegel de hecho concede que un factor meramente externo como el clima tiene eventualmente el poder

gewinnen könnte, von der gelangen zu können zu kleinem Reichthum, der für eine gebildete Volksgestaltung nöthig ist, sie in sich schließt. Diese Extreme sind von dieser Seite ausgeschlossen vom freien Geiste. – GW 27.3, 820: Wir haben die allgemeinen Naturverhältnisse nur hervorzuheben. Was den Einfluss des Climas anbelangt, so sind die beyden Extreme der heißen und kalten Zone der freyen Entwicklung des Geistes durchaus ungünstig. Hier erlauben die Naturgewalten dem Menschen nicht seyn inneres auszubilden. – GW 27.4, 1203: Weder die heiße noch die kalte Zone können der Boden eines welthistorischen Volks seyn: der Frost zieht die Lappländer zusammen, die Gluthitze erschläfft die Neger; in solchen Zonen kann der Mensch zu keiner freien Bewegung kommen[.] – VG, pp. 189–190: Insofern ist allerdings das Klima von Einfluß, als weder die heiße noch die kalte Zone der Boden für die Freiheit des Menschen, für weltgeschichtliche Völker sind. [...] Der Mensch wird in zu großer Stumpfheit gehalten; er wird von der Natur deprimiert und kann sich daher nicht von ihr trennen, was die erste Bedingung höherer geistiger Kultur ist. Die Gewalt der Elemente ist zu groß, als daß der Mensch aus dem Kampfe mit ihnen herauskäme, als daß er mächtig genug wäre, seine geistige Freiheit gegen die Macht der Natur geltend zu machen. – W12, 106–107: In den äußersten Zonen kann der Mensch zu keiner freien Bewegung kommen, Kälte und Hitze sind hier zu mächtige Gewalten, als daß sie dem Geist erlaubten, für sich eine Welt zu erbauen.

27 GW 25.2, p. 956 (§393).

de reducir la actividad de pensar en un grado tal que mantenga al ser humano en un «embotamiento excesivo» (*in zu großer Stumpfheit*)²⁸, impidiendo su efectiva liberación respecto de la naturaleza, ¿no es acaso posible que la raza, precisamente en cuanto naturaleza interna que constituye al ser humano en su propia corporeidad, llegue en algunos casos a tener un poder similar? Una tesis semejante no debe ser confundida con un racismo genotípico y fenotípico tan poco como la tesis del carácter inhibitorio de las regiones de climas extremos debe ser confundida con un determinismo climático. Hegel rechaza tanto el determinismo biológico como el medioambiental; esto no significa, empero, que rechaza también la tesis que el medio ambiente o la etnia de una persona pueda en determinados casos ser un obstáculo, eventualmente insalvable en la práctica, para la actualización de su capacidad ontológica de liberarse de la naturaleza y convertirse en un ser libre y autónomo. De hecho, Hegel considera, según se dijo, que las regiones de climas extremos tienen realmente ese poder. ¿Considera acaso que en determinados casos la raza puede *también* llegar a tenerlo? Hay no pocos indicios de que Hegel efectivamente suscribe una tesis cuando menos aproximada a ésta sobre las razas aborígenes de América.

En primer lugar, Hegel vincula la presunta debilidad física constitutiva de los indios a su presunta inferioridad e impotencia cultural. La fuerza física es así tomada en la práctica como una suerte de indicador de la potencia y capacidad mental.²⁹ En una línea con esto, inmediatamente después de resaltar la flojedad natural de los indios como la razón de haber tenido que llevar a América a esclavos africanos para que los reemplazaran en la realización de los trabajos duros, Hegel recuerda que los negros tienen una capacidad mucho mayor de recepción de la cultura europea que los indios, de modo que algunos de ellos llegan a convertirse en médicos y aprender otras profesiones, pero no así los indios³⁰. En este contexto, Hegel aclara que la raza caucásica está dominada justamente por «una infinita ansia de conocer, la cual es ajena a otras razas» (*dieser unendliche Wissensdrang, der den anderen Racen fremd ist*)³¹. En Haití, la raza negra ha logrado además liberarse por sí misma del dominio de los europeos mediante una revolución y establecer un Estado sobre los principios cristianos de la igualdad y la libertad³². Los indios americanos, por el contrario, son para Hegel incapaces de tal gesta; las guerras de independencia contra los señores europeos han sido llevadas a cabo por los colonos de raza blanca nacidos en suelo americano o, en el mejor de los casos, por mestizos, no por indios puros³³. Hegel sostiene así que:

28 GW 27.1, p. 78 (nota al pie); GW 27.4, p. 1203; VG, p. 190.

29 Cf. GW 27.4, p. 1206.

30 GW 27.2, pp. 510–511; GW 27.3, p. 823; GW 27.4, p. 1207; VG, p. 202; W12, p. 109.

31 GW 25.2, p. 961 (§393).

32 GW 25.2, p. 958 (§393).

33 GW 27.1, pp. 79–80; GW 27.2, p. 510; VG, p. 201.

[c]onforme a su constitución natural (*nach ihrer natürlichen Beschaffenheit*), la raza americana se muestra en general como un pueblo pusilánime, de modo que, según su entera índole natural (*ihrem ganzen Naturell nach*), todos estos pueblos se diferencian a tal punto de los europeos, que han sido atacados por la cultura europea, extraña a ellos, como por un veneno y han sido superados por ella.³⁴

Por otra parte, aunque ya desde los tiempos de Jena rechaza las ambiciones explicativas de la frenología y la fisionomía, Hegel abraza, sin embargo, la teoría del anatomista holandés Peter Camper acerca de la diferenciación de las razas sobre la base del análisis de la forma del cráneo y el rostro³⁵. Reproduciendo en esencia la tesis del ángulo facial de Camper, Hegel sostiene que para determinar la forma del cráneo y rostro de las razas humanas debe tenerse en cuenta la línea vertical que va del hueso frontal al maxilar superior y la línea horizontal que va de la parte exterior del conducto auditivo a la base de la nariz; mientras en los animales el ángulo que forman esas dos líneas es extremadamente agudo, en la raza caucásica es recto o casi recto. Esta tesis y otras complementarias habían llevado a Camper a considerar a los negros como una especie a medio camino entre los monos y los seres humanos. Hegel rechaza este corolario, pero toda vez que también para él una diferencia fenotípica primaria de las distintas razas es la forma del cráneo y el rostro, la raza caucásica termina en la práctica siendo la que entre todas ellas más lejos se encuentra respecto de los animales³⁶.

34 GW 27.3, p. 822.

35 GW 25.2, p. 957 (§393); véase también HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, en idem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 14, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, pp. 383–384.

36 Cf. GW 25.2, pp. 957–958 (§393): Die Physiologie unterscheidet in ersterer Beziehung die kaukasische, die äthiopische und die mongolische Race; woran sich noch die malaiische und die amerikanische Race reiht, welche aber mehr ein Aggregat unendlich verschiedener Particularitäten als eine scharf unterschiedene Race bilden. Der physische Unterschied aller dieser Racen zeigt sich nun vorzüglich in der Bildung des Schädels und des Gesichts. Die Bildung des Schädels ist aber durch eine horizontale und eine verticale Linie zu bestimmen, von welchen die erstere vom äußeren Gehörgange nach der Wurzel der Nase, die letztere vom Stirnbein nach der oberen Kinnlade geht. Durch den von diesen beiden Linien gebildeten Winkel unterscheidet sich der thierische Kopf vom menschlichen; bei den Thieren ist dieser Winkel äußerst spitz. Eine andere, bei Festsetzung der Racenverschiedenheiten wichtige, von Blumenbach gemachte Bestimmung betrifft das größere oder geringere Hervortreten der Backenknochen. Auch die Wölbung und die Breite der Stirn ist hierbei bestimmend. Bei der kaukasischen Race ist nun jener Winkel fast oder ganz ein rechter. [...] Der Schädel ist bei dieser Race oben kugelig, die Stirn sanft gewölbt, die Backenknochen sind zurückgedrängt, die Vorderzähne in beiden Kiefern perpendicular, die Hautfarbe ist weiß, mit rothen Wangen, die Haare sind lang und weich. Das Eigenthümliche der mongolischen Race zeigt sich in dem Hervorstehen der Backenknochen, in den enggeschlitzten, nicht runden Augen, in der zusammengedrückten Nase, in der gelben Farbe der Haut, in den kurzen, storren, schwarzen

En segundo lugar y en una línea de coherencia con lo recién expuesto, Hegel pondera que en los Estados libres de América del Norte no esté permitido que los indios se mezclen con los habitantes de raza caucásica y también, por motivos similares, que en la India los ingleses impidan que surja una raza mestiza, «un pueblo con sangre indígena y sangre europea» (*ein Volk aus Eingeborenen und europäischem Blute*)³⁷. Hegel no se refiere aquí a la posible incorporación y sincretismo de aspectos de la –en su opinión– atrasada cultura de los nativos con la de los colonos europeos, sino de un modo suficientemente expreso a la política eugénica de prohibición de la mixtura de razas. Así, más adelante en las lecciones sobre la historia universal, al analizar la Reforma protestante, Hegel aborda la cuestión de las razones por las que la misma tuvo amplia recepción sólo en Alemania, Escandinavia e Inglaterra, es decir, en los países de pueblos «puramente germánicos» (*rein germanischen*) y no en la de los de pueblos eslavos y románicos³⁸. En el caso de los países eslavos, Hegel encuentra la causa de su rechazo a la Reforma en su atraso cultural: se trata de pueblos primariamente agricultores; la agricultura requiere un excesivo trabajo físico y una reconcentración de la atención en la naturaleza; implica también un fuerte vínculo entre señores y siervos; estas circunstancias dificultan que quienes viven bajo semejantes condiciones puedan aplicar su actividad de pensamiento y reflexión sobre sí mismos³⁹. Este diagnóstico abona en principio la tesis que Hegel no confiere a las diferencias étnicas como tales –en este caso, al interior de la raza caucásica– ningún papel: serían las meras prácticas culturales y el estado de desarrollo de las sociedades al que en cada caso éstas conducen lo que explicaría los límites específicos de la expansión de la Reforma dentro de Europa, es decir, dentro de la región natural de la raza caucásica. Sin embargo, al pasar

Haaren. Die Neger haben schmalere Schädel als die Mongolen und Kaukasier, ihre Stirnen sind gewölbt, aber bucklicht, ihre Kiefer ragen hervor, ihre Zähne stehen schief, ihre untere Kinnlade ist sehr hervortretend, ihre Hautfarbe mehr oder weniger schwarz, ihre Haare sind wollig und schwarz. Die malaiische und die amerikanische Race sind in ihrer physischen Bildung weniger als die eben geschilderten Racen scharf ausgezeichnet; die Haut der malaiischen ist braun, die der amerikanischen kupferfarbig. – Véase en este mismo sentido GW 27.4, 1216: Der Natursinn der Alten hat schon drei Welttheile unterschieden, wobei es wohl am wenigsten auf das Maaß ankommt; denn in physischer und geistiger Hinsicht ist schon ein absolut nothwendiger Unterschied vorhanden. | Schon durch die Farbe ist der Unterschied gemacht indem die Afrikaner eine schwarze Oberhaut haben, die Chinesen eine gelbe und die Europäer sich durch die schöne weiße Farbe auszeichnen.

- 37 VG, p. 201. Véase asimismo GW 27.2, p. 510: Daher ist es Politik der Engländer zu hindern, daß in Indien sich eine Population bildet von Engländern und Einheimischen. Auf jede Weise werden die zurückgesetzt.
- 38 W12, pp. 499–500. En el caso de Austria y Baviera, Hegel sostiene que la Reforma había sido al comienzo muy bien recibida por la población, pero que el poder de las respectivas autoridades políticas fue allí tal que, a pesar del hecho que esas zonas estaban habitadas por pueblos germánicos, la Reforma finalmente no pudo hacer pie firme y persistieron siendo católicas.
- 39 W12, p. 500.

a analizar el caso de los pueblos románicos, es decir, Italia, España, Portugal y Francia, Hegel sostiene que el hecho que no hayan abrazado la Reforma no puede ser explicado ni por la violencia política ejercida de forma externa por sus respectivos gobernantes, puesto que cuando el espíritu de una nación exige algo no puede refrenarlo ningún poder, ni tampoco por un desarrollo cultural insuficiente, dado que, por el contrario, en esa época esas naciones eran en el plano cultural incluso más avanzadas que la propia nación alemana⁴⁰. La razón por la que rechazaron la Reforma radica entonces, según Hegel, en que esos pueblos son el resultado de una mezcla étnica, más precisamente, el resultado del entrecruzamiento de «sangre» romana y germánica (*sie sind aus der Vermischung des römischen und germanischen Blutes hervorgegangen*), de modo que contienen esa «escisión» (*Entzweiung*) y ese «elemento heterogéneo» (*dieses Heterogene*) en lo más íntimo de su ser⁴¹. Esta dualidad y disociación interior es el signo de que han perdido la «profunda unidad» (*jene tiefste Einheit*) propia de los pueblos del Norte de Europa, los cuales no han mezclado su sangre con la de otros, manteniéndose de ese modo «puramente germánicos»⁴².

Aunque no lo hace de forma abierta y explícita, sobre la cuestión de la raza, y, más en concreto, sobre la de los indios americanos, Hegel defiende *de facto* una variante de la teoría de la degeneración de Buffon, y, en cierta medida, a modo de complemento de ella, ofrece un prelude de la tesis que unas décadas más tarde va a desarrollar en detalle Arthur de Gobineau, esto es, que la mezcla racial es causa de decadencia. Hegel no es el inventor de estas ideas ni el inicuo rol que van a jugar las mismas en la posterior historia intelectual y política europea es el resultado de la influencia directa de su pensamiento, pero sí las asume en su propio sistema a partir de un reservorio ideológico que está configurándose y comenzando a cristalizar en sus tiempos; en la misma época, sin embargo, otros pensadores tanto en la propia Europa como en las diferentes colonias europeas son capaces de reconocer su inverosimilitud y su intrínseco carácter reaccionario.

3. El «principio del espíritu europeo» y el fin de la historia

En lo que respecta a la historia propiamente dicha de América, Hegel la divide en dos períodos bien definidos: el período precolombino y el que comienza

40 W12, pp. 500-501.

41 Ibid., p. 501.

42 Ibid., p. 502. Véase en este respecto POLIAKOV, Léon, *The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, Sussex University Press, London, 1974, pp. 242-243; MACDOUGALL, Hugh A., *Racial Myth in English History: Trojans, Teutons, and Anglo-Saxons*, Harvest House, Montreal, 1982, pp. 90.

con la llegada de los conquistadores y colonos europeos. A sus ojos, la América precolombina no forma parte del proceso de la Historia Universal; la historia nunca logró allí comenzar a desenvolverse; el continente americano ingresa en la historia recién cuando entra en contacto con Europa⁴³. También en este respecto Hegel asume y elabora ulteriormente ideas ya presentes en el ambiente intelectual de su época en el contexto de la “Disputa del Nuevo Mundo”. La tesis de las sociedades «ahistóricas» (*geschichtslos*), como lo son para Hegel las del África negra y la América precolombina⁴⁴, tiene amplia repercusión en el siglo XIX y XX. Inspirado por ese concepto, a principios del siglo XX, Otto Bauer, una de las principales figuras del austromarxismo y luego Ministro de Asuntos Exteriores de la República de Austria-Alemania entre 1918 y 1919, acuña la fórmula «naciones ahistóricas» o «naciones sin historia» (*geschichtslose Nationen*)⁴⁵, que populariza luego, a partir de la década del 80 del siglo XX, el antropólogo Eric Wolf con su famoso libro *Europa y los pueblos sin historia*⁴⁶. Para Hegel, los únicos acontecimientos de relevancia para la Historia Universal que suceden y han sucedido en el continente americano provienen en realidad de la propia Europa, ya sea bajo la forma de la intervención directa o bien bajo la de las acciones e instituciones de los colonos de origen europeo⁴⁷. En cuanto a la historia de América tras la llegada de los europeos, Hegel diferencia claramente la historia de América del Sur de la de América del Norte⁴⁸. Con el término «Sudamérica» (*Südamerika*) Hegel no se refiere exclusivamente a América del Sur como región geográfica, sino que expresamente incluye en la misma a México; es legítimo afirmar, pues, que Hegel utiliza el término «Sudamérica» como un sinónimo amplio de «América Latina»⁴⁹. Por su parte, por regla general Hegel utiliza el término «América del Norte» (*Nordamerika*) como sinónimo de los actuales Estados Unidos⁵⁰, a los que suele denominar también «los estados libres norteamericanos» (*die*

43 Cf. W12, p. 109; GW 27.4, p. 1207.

44 Cf. GW 27.3, p. 821; GW 27.4, p. 1205; W12, p. 129.

45 BAUER, Otto, *Die Nationalitätenfrage und die österreichische Sozialdemokratie*, Ignaz Brand, Viena, 1907, p. 166, 181, 212, 235–239, 245, 248, 255–256, 263–264, 273, 292–294.

46 WOLF, Eric R., *Europe and the People Without History*, University of California Press, Los Angeles, 1982.

47 Cf. GW 27.1, p. 80: [D]ie Auswanderer nach America sind einerseits im Vortheil, da sie den ganzen Schatz europaeischer Bildung mitbringen ohne in America die verlaßne drangsale, als schon in Besitznahme des Bodens, Vertheilung und Ueberfüllung wiederzufinden, aber doch ohne Erwerb bleiben. | dieß ist aber von America nichts Eigentümliches. – Véase también W12, p. 114.

48 GW 27.3, pp. 823–824; GW 27.4, pp. 1209–1215; W12, pp. 111–112.

49 GW 27.4, pp. 1208–1209; VG, p. 204.

50 GW 27.1, p. 337; GW 27.2, pp. 510–512; GW 27.3, pp. 823–824; GW 27.4, p. 1205, 1208–1214, 1338; VG, p. 199, 204–209.

nordamerikanischen Freistaaten)⁵¹. (Tal vez porque lo considera una mera extensión del Reino Unido, bajo la fórmula «América del Norte» Hegel normalmente no incluye a Canadá⁵².) Exceptuando de manera expresa a Brasil –a partir de 1822 Brasil se convierte en un Imperio–, Hegel afirma que en América del Sur se han constituido por regla general repúblicas⁵³; estas repúblicas, en contraste con la de los Estados Unidos, descansan sobre el poder y la violencia militar; su entera historia es por ello «una continua revuelta» (*ein fortdauernder Umsturz*): son revoluciones militares las que hacen surgir y luego desaparecer sucesivas federaciones. En América del Norte, es decir, en los nacientes Estados Unidos, prosperan, en cambio, la industria y el orden social en una única gran federación bajo un solo Estado⁵⁴. Esta diferencia entre las dos Américas radica para Hegel principalmente en que América Latina fue «conquistada» (*erobert*), mientras que los Estados Unidos fueron «colonizados» (*kolonisiert*), y en que América Latina es católica, mientras que los Estados Unidos, a pesar de las muchas sectas, es en esencia protestante. Con esto, Hegel se refiere, más precisamente, a que en la América hispánica había una población aborígen preexistente sustancialmente mayor que en los territorios de América del Norte, lo cual permitió que la potencia europea que colonizó esa región de América aprovechara la población preexistente como mano de obra barata y, sobre la base de un sentimiento de superioridad, la gobernara mediante el puro poder y la arbitrariedad⁵⁵. En América del Norte, en cambio, la población indígena a la llegada de los europeos era menor en relación a la superficie y las distintas etnias que la poblaban tenían, por lo demás, una organización política poco desarrollada en comparación con las que habitaban México y Perú, de los que Hegel afirma que estaban «ya significativamente cultivados» (*Mexico und Peru schon bedeutend Cultivirt war*)⁵⁶. Los colonos en América del Norte no se convirtieron, pues, en conquistadores de los aborígenes mismos, sino sólo de sus tierras, en las que reprodujeron la propia

51 GW 27.3, p. 825; GW 27.4, p. 1210, 1212–1213, 1215; VG, p. 199, 201, 205, 209. Hegel también se refiere a los actuales Estados Unidos con los términos «nuevos Estados libres de Norteamérica» (GW 27.1, p. 80), «Estados Unidos de Norteamérica» (VG, p. 207) e incluso simplemente «Estados Unidos» (GW 27.3, p. 512); también utiliza el término «Nueva Holanda» (GW 27.1, p. 79 [nota al pie]; GW 27.4, p. 1205; VG, p. 199; W12, p. 107).

52 Véase en este sentido GW 27.4, p. 1215: [Z]war haben die Nordamerikaner Kanada und Mexico neben sich, doch von beiden Staaten ist für sie nichts zu fürchten und England hat auch erfahren daß das unabhängige Nordamerika ihm mehr Nutzen bringt als das abhängige[.] – VG, pp. 207–208: Die Nordamerikaner konnten Kanada nicht erobern, und die Engländer haben Washington beschießen können, weil die Spannung unter den Provinzen jede kraftvolle Expedition verhinderte.

53 GW 27.4, p. 1209; VG, p. 204.

54 GW 27.3, pp. 823–824; GW 27.4, pp. 1209–1210; VG, p. 199; W12, p. 111.

55 GW 27.3, p. 825; GW 27.4, pp. 1210–1215; VG, p. 205–206.

56 GW 27.1, p. 79; GW 27.4, p. 1204. Véase asimismo GW 25.2, p. 961 (§393).

civilización europea que traían consigo. De este modo, el nuevo territorio fue desde el principio una civilización propiamente europea que reprodujo una cultura de reconocimiento entre pares, libertad y justicia civil⁵⁷.

Hegel resume su exposición sobre la historia del continente americano con un pasaje que es entretanto célebre:

América es así la tierra del futuro en la que, en los tiempos por venir –acaso en la contienda entre la América del Norte y la del Sur–, debe revelarse la importancia histórico-universal. [...] Lo que ha sucedido hasta ahora allí es sólo un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena.⁵⁸

Doscientos años después, ¿puede afirmarse que el continente americano se haya convertido en esa «tierra del futuro» de la que habla Hegel? Más claramente: ¿ha contribuido América desde los años veinte del siglo XIX al desarrollo de la autoconciencia de la libertad del espíritu humano con un aporte específico propio? ¿O todo lo que ha sucedido en América desde entonces es también un remedo, una mera reproducción y apropiación de lo que ha acontecido en Europa? En todo caso, ¿qué significaría un paso adelante en la Historia Universal, de modo que la región del mundo –cualquiera fuera ésta– que hubiera dado ese paso podría ser caracterizada como el «futuro» respecto de la Europa protestante de principios del siglo XIX?

La actividad intelectual de Hegel se desarrolló entre la última década del siglo XVIII y el comienzo de la tercera década del siglo XIX, es decir, en una época en la que justamente estaban teniendo lugar los procesos de independización de los países americanos, los cuales no tenían entonces todavía una historia poscolonial lo suficientemente extensa como para haber podido poner ya de manifiesto una especificidad propia en el plano político y socio-económico. Esto justifica en cierta medida la afirmación de Hegel que lo que sucedió en el continente americano desde su descubrimiento por los europeos fue «sólo un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena». El diagnóstico de Hegel sobre la América de su tiempo ha resultado, en todo caso, premonitorio: los «estados libres norteamericanos» siguieron prosperando en la industria y el orden social bajo la forma de una gran federación, mientras que los Estados de América Latina continuaron descansando, una y otra vez, sobre el poder militar y las revoluciones así como sobre una economía de sesgo colonial basada en lo que Aníbal Quijano llamó una «distribución

57 GW 27.2, pp. 511–512; GW 27.3, pp. 824–825; GW 27.4, p. 1207, 1210; VG, p. 210. Véase también, en ese sentido, GW 25.2, p. 956 (§393): Die einheimischen Völker dieses Welttheils gehen unter; die alte Welt gestaltet sich in demselben neu.

58 VG, pp. 209–210. Véase asimismo GW 27.1, pp. 80–81; GW 27.3, pp. 821; GW 27.4, p. 1207; W12, p. 114.

racista del trabajo»⁵⁹, es decir, en la mano de obra barata de los indios, mestizos y descendientes de los esclavos traídos de África. También la falencia que Hegel detectó en su momento en los «estados libres» del norte de América en comparación con Europa, a saber: la propensión a absolutizar el momento general de la sociedad civil y a reducir al Estado al rol mínimo de arbitrar en los conflictos económicos y penales de los ciudadanos particulares, es todavía reconocible en los Estados Unidos de hoy; en las repúblicas de Europa, por el contrario, prevalece el modelo del *welfare state* y, en general, una concepción más orgánica del Estado y los demás momentos de la vida social. ¿Ha tenido, pues, razón Hegel, después de todo, con su análisis y diagnóstico sobre el continente americano?

Hegel afirma que mientras Asia señala el comienzo de la Historia Universal, Europa es su «final» (*Ende*) y su «consumación» (*Vollendung*)⁶⁰. Europa –y con esto Hegel tiene en mente ante todo a la Europa del Norte, germánica y protestante– constituye el último período de la Historia Universal, es «el mundo de la consumación; el principio ha sido completado y con esto se ha consumado el fin de los días»⁶¹. En su *Introducción a la lectura de Hegel*, cuyo texto surge de una selección de pasajes de las lecciones que dictara sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel entre 1933 y 1939 en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París, Alexandre Kojève sostiene que Hegel defendió la tesis del “fin de la historia”. Según Kojève, Hegel habría ubicado el momento final del desarrollo de la historia universal en la derrota de la monarquía prusiana a manos de Napoleón en la batalla de Jena en el año 1806. La derrota de las fuerzas de la restauración encarnadas por las tropas del Rey de Prusia señalaría el inicio de la etapa final de expansión de los principios de la Revolución Francesa y del Código Civil Francés o Código Napoleónico. Ni para Hegel –según Kojève– ni para el propio Kojève el año 1806 implica el fin de la historia en el sentido que en ese año ya habrían sido puestos en práctica los principios universales de la libertad y la igualdad. De lo que se trata cuando en este contexto Kojève habla de un “fin de la historia” no es de la efectiva incorporación de los principios de la libertad y la igualdad a los Estados, sus constituciones y sus múltiples instituciones, sino, en rigor, de la toma de conciencia de que la libertad y la igualdad constituyen la esencia del ser humano y de que, en esa medida, esos principios deben regir la vida social y política de los ciudadanos. La tesis del fin de la historia no sostiene, en efecto, que tras ese fin va a cesar toda actividad humana, sino que caracteriza más bien a un estado de

59 QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, p. 197.

60 W12, p. 116, 414.

61 *Ibid.*, p. 414.

desarrollo ideológico del ser humano en el que éste finalmente comprende su propia esencia, de modo que en adelante se dispone simplemente a llevarla a la práctica y a transmitirla al resto de la Humanidad, configurando sobre los principios que emanan de ella el entero ordenamiento social y político a nivel global. Así, en una entrevista de 1968 Kojève afirma:

No, Hegel no estaba equivocado, dio correctamente la fecha justa del fin de la historia: 1806. ¿Qué ha sucedido desde esa fecha? Absolutamente nada, sólo el alineamiento de las provincias. La revolución china no es más que la introducción del Código Napoleónico en China.⁶²

En los años 90 del siglo xx, con ocasión de la caída del muro de Berlín y de la disolución de la Unión Soviética y del entero bloque socialista del Este europeo, Francis Fukuyama reflota la tesis del fin de la historia avanzada por Kojève unas décadas antes. Fukuyama estaba familiarizado con el pensamiento de Kojève a través de su propio mentor intelectual, Alan Bloom, quien, por su parte, había estudiado en Francia bajo la supervisión de Kojève a instancias de Leo Strauss. Si Kojève incluía todavía a la Unión Soviética de entreguerras bajo el «Estado universal y homogéneo» (*l'État universel et homogène*)⁶³, es decir, como una variación posible de la organización estatal cuyo principio fundante es la libertad e igualdad de todos los ciudadanos, Fukuyama estrecha la extensión de ese Estado a las democracias liberales con economía de mercado, es decir, a lo que suele denominarse hoy el «mundo libre» (*free world*) o también, de una manera algo ambigua, «Occidente», dado que este concepto incluye a los Estados Unidos como así también a Canadá, Australia y Nueva Zelanda⁶⁴. Independientemente de la cuestión de la plausibilidad exegética de la tesis de un “fin de la historia” en la obra de Hegel y de la cuestión de si, en el caso que efectivamente pudiera serle atribuida legítimamente, Hegel la hubiera concebido bajo la particular forma bajo la cual la concibieron Kojève y luego Fukuyama, es, por lo pronto, un hecho que el principio de Europa –o, literalmente, «el principio del espíritu europeo»⁶⁵– es a ojos de Hegel el que lidera el proceso de actualización de la esencia humana como autodeterminación y autonomía. La idea central de esta autocomprensión de Europa como categoría cultural antes que geográfica es la que está en la base de la tesis indiscutiblemente hegeliana

62 LAPOUGE, Gilles, “Entretien avec Alexandre Kojève”, *La Quinzaine littéraire* 53, 1–15 juillet 1968, p. 19.

63 KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 128, 145–147, 153–154, 172, 194, 260, 284–285, 288–290, 293, 297, 301, 303, 319, 329, 333–334, 371, 383–385, 387, 414, 422, 424, 435, 467, 496, 502–503, 508, 518, 563.

64 Por regla general, junto a “Occidente” se menciona asimismo –pero en tal caso delimitado de manera expresa– a Japón (y, con cada vez mayor frecuencia, a Corea del Sur).

65 GW 25.2, p. 961 (§393).

de que la colonización europea no ha hecho más que extender el principio de Europa a otras regiones del mundo. Esta misma idea es la que lleva a Kojève a interpretar como una simple «alineación de las provincias» a los avances socio-políticos ocurridos durante el siglo xx fuera de Europa como así también de aquellas regiones en las que los colonos salidos de ésta han reproducido los principios europeos. Esta forma de concebirse a sí misma Europa es todavía hoy un lugar común no menos que lo que ya lo era en los tiempos de Hegel. La tesis de que la Europa moderna de la época de Hegel representa la avanzada del proceso civilizatorio si se la compara con la Asia, África y América de ese mismo período no puede ser considerada sin más como “eurocentrista”⁶⁶. Eurocentrista es más bien la posición que asocia la tesis de que Europa es la avanzada del proceso civilizatorio con dos actitudes adicionales, a saber: por un lado, con la tendencia a minusvalorar o a directamente negar los aportes de otras civilizaciones y, por el otro, con la tendencia a desconocer, trivializar o eventualmente justificar los aspectos negativos de la propia Europa. Resulta difícil no detectar en el pensamiento histórico-filosófico de Hegel la presencia de esta autopercepción narcisista de la civilización europea, una visión que el propio Hegel no inventa, pero sí reproduce y agudiza. En efecto, Hegel defiende la tesis de que la verdadera explicitación del principio de la libertad e igualdad de todos los seres humanos ha tenido lugar únicamente en Europa, primero mediante la adopción y ulterior desarrollo –con la Reforma protestante– de la religión cristiana y luego, durante la Revolución Francesa, mediante la declaración de la libertad e igualdad como principios fundamentales de la vida política. En cuanto a la tendencia a minusvalorar y negar los aportes propios de otras civilizaciones, en el caso de la América pre-colombina Hegel ciertamente minimiza los logros de las civilizaciones azteca e inca y desatiende o lisa y llanamente ignora la larga tradición de resistencia de los aborígenes americanos. En lo que respecta, por último, a la propensión a desconocer, trivializar o justificar los aspectos negativos de la propia Europa, también es posible reconocer en Hegel esta postura en su evidente aprobación del colonialismo.

Si se toma críticamente conciencia de esta actitud general de autocomplacencia sobre los aspectos oscuros de la historia europea, se abre la posibilidad

66 Para Hegel como pensador eurocentrista véase, entre otros, MIGNOLO, Walter, *The Idea of Latin America*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton, 2005, p. 21, 26, 35, 48-49, 51-53, 81-82; MALHOTRA, Rajiv, “American Exceptionalism and the Myth of the Frontiers”, en KANTH, Rajani Kannepalli (ed.), *The Challenge of Eurocentrism: Global Perspectives, Policy, and Prospects*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, p. 184, 201, 212; MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, Duke University Press, Durham/London, 2011, pp. 21-22, 119, 151-153, 173, 196-199, 281; BUCK-MORSS, Susan *Hegel, Haiti, and Universal History*, op. cit., p. 74; SANTOS HERCEG, José, “La Imagen de América en Hegel: De la caricatura a la falta de respeto”, en CHOZA, Jacinto, BETANCOURT, Marta, MUÑOZ, Gustavo (eds.), *La idea de América en los pensadores occidentales*, Thémata & Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, 2009, p. 32, 36-37.

de evaluar el posible significado de la América de los últimos doscientos años para la Historia Universal adoptando como criterio de análisis los principios del pensamiento de Hegel, pero extrayendo conclusiones que, al depurar su originario contenido eurocéntrico, resultan conceptualmente más coherentes con esos principios.

4. Europa: Dr. Jekyll y Mr. Hyde

Los siglos XIX y XX han estado signados por el imperialismo colonialista, las guerras mundiales, el nazismo y el Holocausto, todos ellos acontecimientos vinculados en forma directa y profunda con Europa. La confrontación de Europa con su responsabilidad en la esclavitud y las injusticias y crímenes de la época de los imperios coloniales ha sido hasta el día de hoy, sin embargo, esporádica y superficial, caracterizada antes bien por la desmemoria –el historiador y político indio Shashi Tharoor habla de una verdadera «amnesia imperial» (*imperial amnesia*)⁶⁷–, la desresponsabilización, la trivialización y, en no pocos casos, la abierta defensa⁶⁸. En efecto, a partir del siglo XIX un buen número de intelectuales europeos, entre cuyas figuras más conspicuas se cuentan John Stuart Mill en Gran Bretaña y Alexis de Tocqueville en Francia, consolidan la ideología apologética de la «civilizing mission» o «mission civilisatrice» de los imperios coloniales de la Europa del Norte. Hegel mismo asume en su pensamiento la idea fundacional de esta naciente ideología⁶⁹. Precisamente en esta tradición, el escritor británico Rudyard Kipling, Premio Nobel de Literatura en 1907, publica en el último año del siglo XIX su célebre poema «La carga del Hombre Blanco» (*The White Man's Burden*):

67 THAROOR, Shashi, "The messy afterlife of colonialism. (Global Insights)", *Global Governance* 8(1), 2002, 1ss. [reimpreso en THAROOR, Shashi, *Inglorious Empire: What the British did to India*, Hurst, London, 2017, cap. 8]; BALIBAR, Étienne, *Equaliberty. Political Essays*, Duke University Press, Durham/London, 2014, p. 239: [O]fficial France has never really undertaken a return to the history of colonialism, its intellectual wellsprings and its legacy.

68 LOSURDO, Domenico, *War and Revolution. Rethinking the Twentieth Century*, Verso, London/ New York, 2015, p. 224: Not only has the West not achieved a genuine *Aufarbeitung der Vergangenheit*, but gestures and moves in this direction meet with fierce resistance and even explicit rehabilitation of the colonial tradition, with calls to resume it and recognize its contemporary relevance.

69 Cf. GW 27.3, p. 1141: Sie [die Engländer, H.F.] haben die völlige Gleichgeltigkeit für die Nationaltaet der andern Volker – sie machen keine Pretension an der ihrigen – lassen deswegen jeden Aberglauben, jede Sitten ruhig gewehren – und haben aus allen diesen Gründen die Bestimmung Missionaire der Civilisation zu seyn. Sie durchspehen alles, erwecken Bedürfnisse in den entferntesten Ländern – breiten den Verkehr nach allen WeltSeiten aus, und bringen das Meiste bey, Barbaren menschlich zu machen. – W12, p. 538: Englands materielle Existenz ist auf den Handel und die Industrie begründet, und die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt zu sein.[.]

Asumid la carga del Hombre Blanco,
enviad a los mejores de entre vosotros,
atad a vuestros hijos al exilio
para servir las necesidades de vuestros cautivos,
para servir con equipo de combate
a pueblos tumultuosos y salvajes,
a vuestras gentes recién conquistadas, descontentas,
mitad demonios y mitad niños.

[...]

Y cuando vuestro objetivo esté más cerca
en pro de los demás,
contemplad la pereza e ignorancia bárbara
arrojar toda vuestra esperanza a la nada.

[...]

Asumid la carga del Hombre Blanco
y cosechad su vieja recompensa:
la reprobación de vuestros superiores,
el odio de aquéllos a los que protegéis,
el llanto de las huestes que conducís
(¡tan laboriosamente!) hacia la luz.⁷⁰

En cuanto al nazismo y al Holocausto, la estrategia de ocultamiento y negación ha resultado más sencilla: Europa ha tendido hasta el presente a declararlos un fenómeno exclusivo de los alemanes, sin mayores vínculos con la propia cultura e historia europeas; no han sido más que el resultado del «camino particular» (*Sonderweg*) de Alemania⁷¹. En su discurso inaugural en el Juicio de Núremberg, el 17 de enero de 1946, el fiscal de Francia, François de Menthon,

70 Publicado simultáneamente en febrero de 1899 en periódicos del Reino Unido (*The Times*, 4 de febrero de 1899) y Estados Unidos (*New York Tribune*, 5 de febrero de 1899; *San Francisco Examiner*, 5 de febrero de 1899; *The New York Sun*, 5 de febrero de 1899; *Daily Mail*, 6 de febrero de 1899; *McClure's Magazine*, 18 de febrero de 1899).

71 Cf. GORDON, Michelle, “Selective Histories: Britain, the Empire and the Holocaust”, en LAWSON, Tom, PEARCE, Andy (eds.), *The Palgrave Handbook of Britain and the Holocaust*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2021, pp. 219–221: Popular representations of the Holocaust are often highly selective and tend to emphasise the perpetration of violence by others while occluding Britain’s historical role in extreme violence, not least in reference to commemorative acts. Britain has undertaken little in the way of “Vergangenheitsbewältigung” in relation to its relationship with the Holocaust; indeed, the country has yet to “bewältigen” (deal with) its violent imperial history. [...] Holocaust “consciousness” underplays genocide’s relevance to British history and impacts the ways that violence in the British Empire is studied and represented; there is a neglect of studying the British Empire within a wider framework of mass violence and genocide. [...] As Paul Salmons has suggested, Britain has failed to really discuss the Holocaust in a meaningful way in order to avoid asking difficult questions raised by considerations related to British history and identity.

secundado por los fiscales de las demás potencias vencedoras, lo deja en claro, como para evitar de antemano que se intente buscar paralelismos o analogías con las prácticas de los imperios coloniales francés y británico así como con la segregación racial de los afroamericanos en los Estados Unidos (Francia, el Reino Unido y Estados Unidos eran precisamente los querellantes –junto con la Unión Soviética– de la Alemania nazi):

El nacionalsocialismo en modo alguno aparece en la Alemania actual como un fenómeno repentino [...], aparece como la utilización por parte de un grupo de hombres de uno de los más profundos y trágicos aspectos del alma alemana. El crimen de Hitler y sus secuaces fue precisamente aprovechar esta fuerza de la barbarie, presente ya desde antes en forma latente en el pueblo alemán, y desatarla hasta sus últimas consecuencias.⁷²

En este respecto particular, Alemania tendría un carácter único, opuesto al de Europa. Los acontecimientos positivos de la historia de Alemania o sus aportes en el campo de las ciencias, las artes y las humanidades, son, por el contrario, reclamados por Europa como partes integrales de su acervo general. Sobre esta base, desde los tiempos mismos del nazismo y la Segunda Guerra Mundial los países de Europa –y, más en general, de Occidente– que gestionaban su política interna según el modelo de la democracia liberal elaboraron la tesis de la «caída» y el «abandono» de Europa y Occidente por parte de Alemania. El mito de la Europa ilustrada e intachable no es hoy menos intenso y ubicuo que entonces. En una entrevista del año 2019, el escritor francés Olivier Guez, que había publicado dos años antes la novela *La desaparición de Josef Mengele* sobre la vida como fugitivo de Mengele⁷³, caracteriza a éste como el asesino de «la idea de Europa»:

Mengele ha asesinado la idea de Europa. Es un criminal muy interesante, porque viene de una familia rica, ha estudiado mucho, tiene dos doctorados, en medicina y antropología, le gusta la música clásica y ha leído mucha literatura. Su primera esposa estudió historia del arte en Florencia. Ese europeo, algunos años después, conduce a 400.000 personas a la cámara de gas silbando arias de óperas de Verdi y otros. Es increíble. Para mí, es la metáfora de lo que pasó en Europa en la primera parte del siglo XX. Una locura. Es el criminal que mata la idea de Europa.⁷⁴

72 Internationaler Militärgerichtshof Nürnberg (ed.), *Der Nürnberger Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vom 14. November 1945 bis 01. Oktober 1946*, vol. 5, Delphin, Munich, 1994, p. 426.

73 GUEZ, Olivier, *La Disparition de Josef Mengele*, Éditions Grasset, Paris, 2017.

74 PREMAT, Silvina, "Olivier Guez: 'Josef Mengele fue el criminal de la idea de Europa'", *La Nación*, 7 de febrero de 2019, <https://www.lanacion.com.ar/cultura/olivier-guez-josef-mengele-fue-el-criminal-de-la-idea-de-europa-nid2217763/> (Consultado el 30 de junio de 2023).

El mensaje de Guez es evidente: Europa es sinónimo de riqueza, universidades, música clásica, literatura, arte y cultura; en esto, Mengele es, sin dudas, un auténtico europeo; por el contrario, al participar en una empresa de opresión y matanza de una minoría étnica asesina a Europa misma —en el lenguaje de Hegel, al «principio» o «concepto» de Europa. Contraponer la Alemania nazi a Europa tomada menos como una realidad histórica que como un tipo ideal es un lugar común de la autocomprensión europea. La operación apenas veladamente ideológica y apologética detrás de esa contraposición puede reconocerse incluso en intelectuales e historiadores europeos de izquierda, a pesar de que en general se caracterizan por su postura crítica sobre las prácticas coloniales y por su progresismo en el campo de la política de minorías. En este contexto resulta especialmente sugestivo el análisis de la interpretación del nazismo que defiende el historiador inglés Eric Hobsbawm⁷⁵.

Fiel a lo largo de su vida al Partido Comunista Británico, la lectura que Hobsbawm hace del nazismo se orienta en líneas generales en una perspectiva de sesgo socio-económico, donde el nazismo es visto ante todo como una contrarrevolución desmovilizante frente a las reivindicaciones obreras; sin embargo, Hobsbawm complementa esta interpretación con tesis propias de las teorías de origen conservador-liberal. En efecto, Hobsbawm comparte lo que puede ser considerado el axioma fundamental de las mismas sobre el fenómeno nazi, a saber: la contraposición entre nazismo y democracia liberal, entendida esta última como una categoría cultural antes que como una categoría estrictamente teórico-política para designar una forma particular de gobierno⁷⁶. Pocas tesis caracterizan de un modo más específico a las teorías de corte liberal sobre el nazismo que justamente la tesis del “totalitarismo”⁷⁷. Elaborada a mediados de los años 20 por los antifascistas italianos y asumida en

75 Aunque, en rigor, no se trata de un teórico en sentido clásico sobre el nazismo, es, sin embargo, posible reconstruir a través del análisis de la obra de Eric Hobsbawm una teoría suficientemente definida y articulada sobre dicho fenómeno: Hobsbawm se refiere a la figura de Hitler y al nazismo de modo recurrente a lo largo de toda su obra. Ante todo los siguientes textos revisten un interés especial a la hora de reconstruir el pensamiento de Hobsbawm sobre el tema: HOBBSAWM, Eric, *Historia del Siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2003, 5ta. ed., pp. 116–181; ídem, *Años interesantes: Una vida en el siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2003, pp. 51–165; ídem, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 141–172.

76 Véase en este sentido KOHN, Hans, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, The Macmillan Co., New York, 1944; MISES, Ludwig von, *Omnipotent Government: The Rise of Total State and Total War*, Yale University Press, New Haven, 1944; HAYEK, Friedrich von, *Road to Serfdom*, Routledge, London, 1944; POPPER, Karl, *Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, 1944; FURET, Charles, *Le passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995; FURET, Charles, NOLTE, Ernst, *Fascisme et communisme*, Plon, Paris, 1998; NOLTE, Ernst, *Der europäische Bürgerkrieg. Nationalsozialismus und Bolschewismus 1917-1945*, Propyläen-Ullstein, Berlin/Frankfurt a. M., 1987.

77 Cf. WIPPERMANN, Wolfgang, *Faschismustheorien*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, pp. 54–57. Véase en general también TRAVERSO, Enzo, *El totalitarismo: Historia de un debate*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.

Alemania en los años 30 por los opositores al régimen nazi, la categoría de análisis del totalitarismo se utilizó rápidamente también para vincular al fascismo italiano y al nazismo alemán con el comunismo soviético, sobre todo con el estalinismo. A partir de la segunda posguerra, tras el breve paréntesis del período entre 1941 y 1945⁷⁸, en el que la Unión Soviética se convirtió en el aliado militar de las potencias occidentales y el mismo Stalin fue transformado por la propaganda norteamericana en el casi amigable «tío Joe» (*uncle Joe*)⁷⁹, la acepción “comparatista” de la categoría del totalitarismo, es decir, la acepción que vincula fascismo, nazismo y comunismo como variaciones de un único y mismo sistema, terminó por imponerse de forma masiva en el mundo occidental. Recién los movimientos anticolonialistas y la consolidación del Holocausto en la década de los 60’ como nueva categoría central de análisis de la época nazi lograron socavar parcialmente la tesis del totalitarismo, en la medida en que comenzaron a explicitar sus aspectos apologéticos de categoría fuertemente ideologizada propia de la época de la Guerra Fría. Heredero de estas dos últimas contribuciones y de la lectura de la izquierda sobre el nazismo, Hobsbawm rechaza expresamente las implicancias de un uso amplio de la categoría del totalitarismo que englobe a la Unión Soviética y, en general, a los regímenes comunistas⁸⁰. De este modo, podría presumirse que el historiador británico estaría a lo sumo dispuesto a aceptar —en la línea, por ejemplo, de Franz Neumann⁸¹— una versión estrecha de la tesis totalitarista, con validez restringida al fascismo italiano y al nazismo alemán. Sin embargo, a pesar de que Hobsbawm no consiente la acepción comparatista de la tesis del totalitarismo esto no debe llevar a suponer que existe una diferencia radical entre su propia teoría y las teorías liberales sobre el nazismo. En efecto, al considerar al comunismo como un legítimo representante de los ideales del Siglo de las Luces y de la Revolución Francesa, Hobsbawm se aparta abiertamente de aquellas teorías; sin embargo, coincide sustancialmente con ellas en el modo de concebir al *otro* extremo implícito en la teoría totalitarista, esto es, en el modo de concebir a Europa y, a partir de ella, de un modo más general, a Occidente. Quizá porque disiente con la versión robusta de la teoría del totalitarismo, Hobsbawm prefiere con frecuencia referirse al Occidente así concebido de una forma más amplia y abarcadora, a saber: como la «civilización liberal» o, lisa y llanamente, como

78 En rigor, en el período que va de 1941, año en que la Unión Soviética entra en la guerra, a 1947, año en que termina el Juicio de Núremberg, en el que la Unión Soviética participa como querellante junto a Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos.

79 KRACAUER, Siegfried, “National types as Hollywood presents them”, *The Public Opinion Quarterly* 1, 1949, p. 70.

80 HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX*, op. cit., p. 119, 243, 392–393.

81 NEUMANN, Franz, *Behemoth. Structure and Practice of National-Socialism*, Harper and Row, New York, 1942.

«la civilización»⁸². No obstante, en la exacta medida en que comparte el núcleo esencial del concepto del Occidente como una civilización liberal igualitaria, universalista y humanista y en que solamente le otorga mayor *extensión* a dicho concepto de suyo homogéneo, su lectura del nazismo descansa sobre un mecanismo ideológico que apunta a ver en éste un fenómeno primariamente no-occidental, *anti-occidental*. En el contexto de su análisis del nazismo Hobsbawm excluye, sin embargo, toda consideración de la situación de los habitantes no-blancos de la civilización occidental, esto es, de los aborígenes de las colonias de las potencias europeas y de la población negra de los Estados Unidos. Al sentar las bases de su teoría sobre el nazismo sobre un análisis comparativo de la sola política interna, más precisamente, sobre el análisis de los tipos de forma de gobierno y de las políticas nacionales respecto de los propios ciudadanos nativos, Hobsbawm puede contraponer la Alemania nazi a las democracias occidentales –sobre todo a las de los países de origen anglosajón y, con algunas salvedades, a la de Francia–, pero también al movimiento comunista en general y, en menor medida, a la Unión Soviética misma. Hobsbawm interpreta así al nazismo como una «caída» y un «abandono» respecto de Europa y Occidente y, consecuentemente, a la Segunda Guerra Mundial como una guerra «ideológica» o «religiosa» entre dos formas esencialmente diferentes de civilización o, mejor aún, como una guerra entre la civilización y la barbarie⁸³. Con esto, Hobsbawm occidentaliza la civilización y desoccidentaliza la barbarie. La derrota del nazismo no es entonces más que el triunfo de Occidente como el triunfo de la civilización y la reeducación cultural de Alemania en la posguerra –de la que Hobsbawm participa incluso personalmente– su *re-occidentalización*, su *retorno* a Europa y Occidente.

En consonancia con el *mainstream* de los historiadores e intelectuales occidentales, Hobsbawm construye así su teoría del nazismo justamente allí donde resulta posible un máximo de tensión y contraste con el Occidente democrático, es decir, en el análisis de las formas de autogestión de los habitantes blancos de cada uno de los países en cuestión. Sin embargo, una vez logrado este máximo de oposición Hobsbawm pasa a incluir en el caso de la Alemania nazi el análisis de su política exterior como así también el de su política respecto de las propias minorías raciales o racializadas. Esta clase de análisis es, en cambio, evitada por Hobsbawm en el caso de las potencias occidentales. Más claramente: en el contexto de su estudio de la Alemania nazi Hobsbawm no trae a colación la política de los Imperios británico y francés respecto de los colonizados ni la política de minorías de los Estados Unidos respecto de su población negra. De este modo, el análisis de la Alemania nazi queda dominado

82 HOBBSAWM, Eric, *Historia del Siglo XX*, op. cit., pp. 116–47. Véase asimismo HOBBSAWM, Eric, *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona, 1998, pp. 221–229.

por un estudio comparativo con el Occidente en lo que concierne a la forma de gobierno y otros aspectos de la política interna (exceptuando, según se adelantó, la política de minorías), a lo que se suma luego, sin embargo, un análisis *no-comparativo* –restringido esta vez a Alemania– de la política exterior. Hobsbawm considera en este contexto la política exterior de las potencias occidentales únicamente en relación a la de Alemania y bajo el aspecto de *reacción* contra la misma. Mediante este simultáneo procedimiento de acumulación en lo que hace a los aspectos negativos de la Alemania nazi y de sustracción en lo que hace a los de Occidente, Hobsbawm logra la mayor contraposición posible entre uno y otro. Sin embargo, el vínculo del nazismo con el racismo y colonialismo occidentales no sólo resulta verosímil como principio heurístico; es en esencia un hecho histórico. En efecto, no sólo es posible rastrear el origen panoccidental de la mayor parte de los fundamentos teóricos del nazismo; han sido los propios precursores y defensores del nazismo quienes han remitido frecuentemente en forma explícita a ese origen y tradición comunes. Otro tanto cabe decir de muchas de las prácticas nazis de conquista, opresión y exterminio, las cuales se presentan menos como un fenómeno específicamente nuevo que como una radicalización y brutalización ulterior de las de la propia civilización occidental. En una línea con esto, en el contexto de su explicación del nazismo desde la perspectiva de una caída del liberalismo, Hobsbawm trae a colación, como tácitos integrantes de un mismo bando anti-liberal junto a la Alemania nazi, a países del Tercer Mundo que no tienen conexión histórica alguna con el nazismo, tales como Etiopía, Nepal, Irán e Irak, entre otros⁸⁴. En la base de esta línea de argumentación se esconde la idea de que la barbarie no es como tal europea. Hobsbawm reproduce con esto el mito del «bárbaro» y el «salvaje», es decir, la visión colonial del mundo extra-europeo. El concepto de barbarie queda implícitamente asociado al de la humanidad primitiva y pre-moderna en cuanto humanidad pre-europea y pre-occidental; en esa medida, queda tendencialmente asociado también con lo no-europeo y no-occidental en general. Es justamente este punto de vista el que le permite a Hobsbawm construir una teoría sobre el nazismo como fenómeno de oposición a Europa y Occidente entendidos como encarnación histórica de la modernidad ilustrada.

En oposición a este tipo de lectura sobre el origen y significado del nazismo dentro de la historia y cultura occidentales, lectura que goza todavía hoy, según se adelantó, de amplia aprobación entre los historiadores, intelectuales y ciudadanos comunes de aquellas naciones europeas que, supuestamente a diferencia de Alemania, jamás habrían “abandonado” Europa, existe una tradición de autores que rastrean el ideario y las prácticas del nazismo en la propia Europa, en siglos de historia marcados por la esclavitud, el racismo, el

83 HOBBSAWM, Eric, *Historia del Siglo XX*, op. cit., p. 150. Véase también *ibid.*, p. 119, 555–557.

84 HOBBSAWM, Eric, *Historia del Siglo XX*, op. cit., pp. 117–119.

antisemitismo, el colonialismo y el imperialismo. Dentro de esta tradición hermenéutica que integra al nazismo expresamente en la historia política e intelectual europea destacan los nombres de pensadores como Hannah Arendt, Aimé Césaire, Edgar Morin, Frantz Fanon, Michel Foucault, Samir Amin, Domenico Losurdo, Étienne Balibar y Enzo Traverso⁸⁵. En los últimos años han pasado a engrosar esta lista un número creciente de jóvenes historiadores y politólogos de Europa, América y Australia⁸⁶. Parafraseando a François de Menthon, el fiscal francés en el Juicio de Núremberg, podría decirse que el nazismo y el Holocausto no aparecen en la Europa del siglo xx como un fenómeno repentino; resultan, por el contrario, de una tendencia profundamente enraizada en la idiosincracia europea; el crimen de Hitler y sus secuaces fue precisamente aprovechar esa fuerza de la barbarie, presente ya desde antes en forma latente en Europa, y desatarla hasta sus últimas consecuencias. Edgar Morin advierte que de modo alguno debe olvidarse que:

[e]l nazismo es un producto catastrófico de la barbarie europea[...] ⁸⁷ [...] [A] través del recuerdo de las víctimas del nazismo, pero también a través del de la esclavitud de las poblaciones africanas deportadas y del de la opresión colonial, lo que asciende a la conciencia es la barbarie de Europa occidental, manifestada por la esclavización y el sometimiento de los pueblos colonizados. El nazismo no es más que el estadio último[...] ⁸⁸

La catástrofe europea de las décadas del 30 y 40 del siglo xx fue precedida y hecha posible por un largo proceso acumulativo de alimentación y retroalimentación de ideas y prácticas socio-políticas. Aunque no pocos autores le han endilgado un rol de relevancia, en ese extenso y complejo drama Hegel

85 ARENDT, Hannah [1951], *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, San Diego/New York/London, 1979; CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Editions Présence Africaine, Paris, 1955; MORIN, Edgar, *Culture et barbarie européennes*, Bayard, Paris, 2005; FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2002, p. 98; FOUCAULT, Michel, «Il faut défendre la société», *Cours au Collège de France. 1976*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, pp. 230–231; FOUCAULT, Michel, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Gallimard-Le Seuil, Paris, 1999, p. 299; AMIN, Samir, *Leurocentrisme: Critique d'une idéologie*, Anthropos, Paris, 1988, pp. 76–7; LOSURDO, Domenico, *War and Revolution. Rethinking the Twentieth Century*, op. cit., pp. 9–10, 16, 18–19, 43–44, 63, 66–67, 103, 112–114, 152, 180–190, 218–223; BALIBAR, Étienne, “Europe. Vanishing Mediator”, *Constellations* 10(3), 2003, p. 325; BALIBAR, Étienne y WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe: Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1988) [Trad. al inglés: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London/New York, 1991, pp. 38–40, 222]; TRAVERSO, Enzo, *La violence nazie: Une généalogie européenne*, La Fabrique, Paris, 2002.

86 De entre ellos cabe destacar a Jürgen Zimmerer, A. Dirk Moses, Donald Bloxham, Dan Stone, Tom Lawson, Cathie Carmichael y Michelle Gordon.

87 MORIN, Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 78.

88 Ibid., p. 90 –véase también ibid., p. 22, 34, 36.

no fue, en rigor, un personaje principal; más bien se limitó a incorporarse a una tradición de pensamiento retrospectivamente caracterizada como “eurocentrismo”. La contribución más original de Hegel a ese acervo ideológico parece haber sido la formulación y fundamentación del *concepto* de «pueblos sin historia». Si bien la tesis central de la filosofía de la historia de Hegel es que la historia humana es en su esencia una historia de liberación, en su narrativa general, sin embargo, es difícil no reconocer, aunque bajo categorías descriptivas diferentes, el dualismo de pueblos civilizados y pueblos salvajes, de «civilización» y «barbarie»⁸⁹. Mirando hacia atrás, doscientos años después, el presente de Hegel cobra, sin embargo, otro cariz:

La conciencia creciente de las realidades de la historia colonial, historia que ha hecho de Europa lo que es, ha perturbado ahora profundamente las concepciones eurocéntricas que solían contraponer “nuestra” civilización a “su” barbarie: la mayor barbarie ciertamente no estaba del lado que imaginábamos.⁹⁰

Para Hegel, tan sólo el Norte de Europa —y aquellos lugares a los que es trasplantada la cultura de la Europa protestante— es efectivamente capaz de superar la particularidad de las diferencias entre los seres humanos que derivan de la dimensión natural y la condición inmediata en la que ellos nacen y con la que se encuentran en cada caso. La Reforma protestante y la Revolución Francesa son los hitos que señalan aquí el momento en que el ser humano toma finalmente conciencia del valor y dignidad que tiene «en cuanto tal», es decir, independientemente de su raza, sexo, condición social o nacionalidad⁹¹. Hannah Arendt, *por el contrario*, sostiene que incluso después de la Revolución Francesa hubo siempre en la Europa ilustrada, como resultado de la dinámica interna de la propia historia europea, una tensión y conflicto entre el Estado y la nación. En contraste con la imagen autocomplaciente de Hegel sobre la Europa del Norte como corporización del principio universal humanista, Arendt afirma que la Revolución Francesa vinculó la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* con la declaración de la voluntad soberana del pueblo, es decir, con la soberanía específicamente nacional, de modo que los mismos derechos

89 LOSURDO, Domenico, *War and Revolution: Rethinking the Twentieth Century*, op. cit., p. 156: Wars have always been accompanied by attempts to defame the enemy and skilful construction of propaganda interwoven with lies. In particular, this is a weapon used against ethnic groups deemed foreign to civilization. “Barbarians” are branded such by reference to their “atrocious” practices. [...] Discriminatory wars and wars of annihilation against colonial populations, whether external or internal to the metropolis, were justified by dehumanizing them[.]

90 BALIBAR, Étienne, *Europe. Vanishing Mediator*, op. cit., p. 325. – Véase también BAUMAN, Zygmunt, *Europa. Una aventura inacabada*, Losada, Buenos Aires/Madrid, 2006, p. 66.

91 Enz §482A.

fundamentales fueron declarados como propiedad inalienable de todos los seres humanos y al mismo tiempo también como los derechos de los miembros del Estado-nación⁹². En una misma línea, Arendt agrega que en Europa la declaración de los Derechos del Hombre «nunca fue garantizada por la política, sino solamente proclamada»⁹³. Así, Arendt no considera a Europa, sino a los Estados Unidos de América como el lugar en el que el principio particularista de la pertenencia a la comunidad nacional –o, para utilizar aquí la terminología de Tönnies, a la *Gemeinschaft*– es superado por el principio verdaderamente universal y racional de la sola pertenencia a la sociedad –a la *Gesellschaft*⁹⁴.

Edmund Burke, a quien el historiador israelí Zeev Sternhell considera como la figura central del movimiento anti-iluminista en la Edad Moderna⁹⁵, sostiene en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, publicadas apenas un año después del comienzo de la Revolución, que los «Derechos del Hombre» (*Rights of Men*), como los llamó Thomas Paine, es decir, los derechos del *citoyen* como tal, son un principio excesivamente abstracto, pero que no lo son –para el caso de Inglaterra– los «Derechos de los ingleses» (*Rights of the Englishmen*)⁹⁶. Cuando

92 ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., pp. 230–231: The practical outcome of this contradiction was that from then on human rights were protected and enforced only as national rights and that the very institution of a state, whose supreme task was to protect and guarantee man his rights as man, as citizen and as national, lost its legal, rational appearance and could be interpreted by the romantics as the nebulous representative of a “national soul” which through the very fact of its existence was supposed to be beyond or above the law. [...] Nationalism is essentially the expression of this perversion of the state into an instrument of the nation and the identification of the citizen with the member of the nation.

93 Ibid., p. 447. Aunque con una línea de argumentación diferente de la de Arendt, véase también en este respecto COMMAGER, Henry Steele, *The Empire of Reason. How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, Anchor Press/Doubleday, Garden City, NY, 1977.

94 Cf. BENHABIB, Seyla, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 60: In contemporary terms Arendt is advocating a “civic” as opposed to an “ethnic” ideal of polity and belonging. It is the mutual recognition by a group of consociates of each other as equal rights-bearing persons that constitutes for her the true meaning of political equality. [...] Could it be, then, that the institutional, even if not philosophical, solution to the dilemmas of human rights is to be found in the establishment of principles of civic nationalism? Of course, civic nationalism would entail a *jus soli*-based mode of acquiring citizenship, that is, the acquisition of citizenship rights through birth on the territory or through a citizen mother or father. *Jus sanguinis*, by contrast, means the acquisition of citizenship rights through ethnic lineage and descent alone, usually – but not always – through proof that the father was a member of a particular ethnic group. *Jus sanguinis* is based on the conflation of the *ethnos* with the *demos*, of “belonging to a people” with “membership in the state.” Undoubtedly, Arendt defends an ideal of the civic nation based upon a *jus soli*-mode of citizenship acquisition.

95 STERNHELL, Zeev y MAISEL, David, *The Anti-Enlightenment Tradition*, Yale University Press, New Haven, 2009.

96 BURKE, Edmund [1790], *Reflections on the Revolution in France*, Yale University Press, New Haven and London, 2003, p. 28: In the famous law of the 3rd of Charles I., called the Petition of Right, the parliament says to the king, “Your subjects have inherited this freedom”, claiming their franchises not on abstract principles “as the rights of men”, but as the rights of Englishmen, and as a patrimony derived from their forefathers. – Véase en este respecto

el otorgamiento de la ciudadanía política y de todo lo que deriva de ella —en primer lugar, el derecho de cada persona a elegir a sus propios representantes para que garanticen sus derechos y velen por sus intereses— deja de ser intrínsecamente vinculado con la membresía en la comunidad nacional, se alcanza un *nuevo* hito en el proceso de explicitación y reconocimiento de la libertad e igualdad humanas. La superación del principio del miembro de la nación — que en la periodización del Sistema de Hegel remite al momento de las cualidades naturales del «alma» (*Seele*) en la Antropología— por el principio del ciudadano —que es, en cambio, específico del estadio de la Eticidad en cuanto objetivación del «espíritu libre» (*der freie Geist*), es decir, de la forma con la cual culmina el entero proceso del espíritu subjetivo⁹⁷— señala, en efecto, una profundización cualitativa en el proceso de toma de conciencia de la libertad de autodeterminación como verdadera esencia de todo ser humano.

Que el *ius sanguinis*, el cual no es en la práctica sino una expresión del nacionalismo étnico como criterio primario de inclusión social, haya sido reemplazado por el *ius soli* no es un fenómeno único de los Estados Unidos: el derecho a ser ciudadano sobre la base del hecho mismo como tal que los seres humanos nacen dentro de una sociedad dada en algún lugar de la Tierra fue reconocido e incorporado en su respectiva legislación por los países de todo el continente americano a partir del siglo XIX —y todavía en nuestros días sigue siendo a nivel mundial un fenómeno casi exclusivo de esa región. La práctica del *ius sanguinis*, en cambio, fue y sigue siendo una característica distintiva del «Viejo Mundo»; en esto, en efecto, Europa comparte en esencia la misma postura que los países de África, Medio Oriente y Asia. En abierto conflicto con la imagen que ha forjado de sí misma, según la cual corporiza el principio universalista del humanismo ilustrado, Europa no fue en los tiempos de Hegel ni se ha realmente convertido desde entonces en un conjunto de Estados constituidos sobre el principio de los derechos del Hombre en cuanto tal; por el contrario, continúa hasta hoy reconociendo numerosos derechos sólo sobre la base de la pertenencia naturalista a la nación, en cuya autocomprensión

STERNHELL, Zeev y MAISEL, David, *The Anti-Enlightenment Tradition*, op. cit., p. 6: But it was the French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen that was the special object of aversion of Burke and his school. — Ibid., p. 12: A true pioneer of ideological warfare, Burke invented the concept of “containment”, if not the word itself, which became famous at the time of the cold war. The policy of containment that was used with regard to the Soviet bloc, Burke tried in America. Containing the pretensions of the colonists who were breaking away from the mother country, translating their natural rights into limited political terms, and thus continuing the English revolution of 1689, was a primary concern with him, as he hoped by this means to confine the danger to a distant land and prevent it from spreading to Europe. When this same revolution of the Enlightenment took place in France, however, a policy of containment was no longer appropriate. When it was at the very gates of England, at the heart of Western civilization, one could only respond with all-out war.

97 Enz §§481–482.

suele jugar un rol de especial relevancia la etnicidad⁹⁸. La identificación del derecho a la ciudadanía política con el «derecho de la sangre» implica, como uno de sus corolarios inmediatos, la naturaleza eminentemente *hereditaria* de aquélla. Así, por regla general los países de Europa otorgan todavía hoy su respectiva ciudadanía a personas nacidas en cualquier otro país del mundo si apenas uno solo de sus padres o uno solo de sus abuelos –o incluso, en algunos casos, uno solo de sus bisabuelos– es o fue ciudadano nacional, siempre y cuando no se haya “interrumpido” a lo largo de las generaciones la “transmisión” de la ciudadanía. En este contexto resuena el eco de la crítica de Marx al carácter zoológico de la monarquía hereditaria⁹⁹. Es justamente una novedad específica de los países de América el haber dejado de concebir el

98 Para los vínculos entre otorgamiento de la ciudadanía y etnicidad en la Europa actual, véase, por ejemplo, PIPER, Nicola, *Racism, Nationalism and Citizenship. Ethnic Minorities in Britain and Germany*, Routledge, Abingdon/New York, 2018). Sobre todo a partir de la reforma de la ley de ciudadanía introducida por Alemania en enero de 2000, buena parte de los países que conforman la Unión Europea ha ido gradualmente permitiendo, en mayor o menor medida, según el caso, la ciudadanía “por naturalización”, la cual puede ser vista como una variante débil del principio del *ius soli* (cf. BELLAMY, Richard y PALUMBO, Antonino, *Citizenship*, Routledge, Abingdon/New York, 2016, p. 410). Sin embargo, los criterios que han adoptado para otorgarla están diseñados para permitirlos en casos particulares y no como un instrumento para fomentar a gran escala la inclusión política –véase sobre este aspecto KAMENS, David H., *A New American Creed: The Eclipse of Citizenship and Rise of Populism*, Stanford University Press, Stanford, 2019, pp. 26–27: Even now [= 2019, H.F.] with anti-immigrant fever spreading and tougher eligibility rules to become prospective citizens, the actual tests for citizenship in the United States are much easier than in Europe. The tests are designed to favor inclusion. [...] By contrast, the tests for citizenship that are required in Germany, Denmark, Canada, and much of Europe are designed to be exclusionary. Recently, for example, Denmark has designed new written tests for prospective citizens. They are so difficult that most Danes could not pass them. Over two thirds of the immigrants who took the test failed it in the most recent testing. When questioned about the test, the Danish integration minister said that being Danish is “very special” and that “citizenship is something you have to earn.” Germany exhibits a similar pattern of exclusion. – Véase asimismo en este mismo sentido STEINER, Niklaus, *International Migration and Citizenship Today*, Routledge, Abingdon/New York, 2ed., 2023, p. 4: [I]n Europe, about 5 percent of the people living in the European Union are non-EU citizens. So you may reasonably ask: Why are people living in liberal democracies so exercised about migration? The answer is that [...] migration cuts to the very heart of national identity.

99 MARX, Karl, [MEW 1], *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Marx & Engels. Werke*, vol. 1, ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlin, 1981, pp. 310–311: Die Natur macht in diesem System unmittelbar Könige, sie macht unmittelbar Pairs etc., wie sie Augen und Nasen macht. [...] Wenn die Geburt, im Unterschied von den andern Bestimmungen, dem Menschen unmittelbar eine Stellung gibt, so macht ihn sein Körper zu diesem bestimmten sozialen Funktionär. Sein Körper ist sein soziales Recht. In diesem System erscheint die körperliche Würde des Menschen oder die Würde des menschlichen Körpers [...] so, daß bestimmte, und zwar die höchsten sozialen Würden die Würden bestimmter durch die Geburt prädestinierter Körper sind. Es ist daher bei dem Adel natürlich der Stolz auf das Blut, die Abstammung, kurz die Lebensgeschichte ihres Körpers; es ist natürlich diese zoologische Anschauungsweise, die in der Heraldik die ihr entsprechende Wissenschaft besitzt.

eventual hecho que los progenitores y ancestros de un individuo hayan nacido en otro u otros países como un obstáculo cuasi-zoológico al derecho de ese individuo a ser ciudadano pleno del Estado en el que él mismo ha nacido y en cuya sociedad ha sido socializado. Ciertamente en este respecto, esto es, para decirlo sin rodeos, por haber logrado dejar atrás ese resabio ancestral de tribalismo –lo cual no es precisamente un acontecimiento menor para la Historia Universal tal como la concibe Hegel–, el «Nuevo Mundo» ha resultado ser «la tierra del futuro».

En verdad, el dominio de los ciudadanos por sobre los no-ciudadanos, de los miembros por sobre los extraños, es probablemente la forma más común de tiranía en la historia humana. [...] La negación de la membresía es siempre el primero de una larga serie de abusos; no hay forma de interrumpir la serie, por lo cual debemos rechazar la legitimidad de aquella negación. La teoría de la justicia distributiva comienza, pues, con una fundamentación de los derechos de membresía. Ella debe justificar a la vez el derecho (limitado) a cerrarse sobre sí, sin el cual no podría haber siquiera comunidades, y la inclusión política de las comunidades existentes. Porque es solamente en cuanto miembros en algún lugar como hombres y mujeres pueden esperar tener su parte en todos los demás bienes sociales que la vida comunitaria hace posible: seguridad, riqueza, honor, cargos públicos y poder.¹⁰⁰

100WALZER, Michael, *Spheres Of Justice: A Defense Of Pluralism And Equality*, Basic Books, 1983, pp. 62–63.– Véase en este sentido también BALIBAR Étienne, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 91–92: La Francia (e in generale l'Europa) postcoloniale fornisce un'illustrazione quotidiana di tutto ciò: vi si ritrovano al tempo stesso, trasformati più o meno completamente in differenze di classe, i prolungamenti delle discriminazioni secolari esercitate contro il soggetto del dominio coloniale e le nuove varietà di cittadinanza passiva[.] – Ibid., 95: Sembra ovvio che l'esclusione politica (o l'esclusione politicizzata) è l'altra faccia della costituzione di una comunità inclusiva. – Ibid., pp. 102–103: In termini chiari, si deve dire che sono sempre dei cittadini che, sapendosi o immaginandosi tali, escludono dalla cittadinanza e in questo modo producono dei non-cittadini, in modo da poter rappresentare a se stessi la propria cittadinanza come un'appartenenza comune.

Referencias bibliográficas

- AMIN, Samir, *L'eurocentrisme: Critique d'une idéologie*, Anthropos, Paris, 1988.
- ARENDDT, Hannah [1951], *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, San Diego/New York/London, 1979.
- BALIBAR, Étienne, “Europe. Vanishing Mediator”, *Constellations* 10(3), 2003.
- BALIBAR Étienne, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- BALIBAR, Étienne, *Equaliberty. Political Essays*, Duke University Press, Durham/London, 2014.
- BALIBAR, Étienne y WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe: Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1988) [Trad. al inglés: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London/New York, 1991].
- BAUER, Otto, *Die Nationalitätenfrage und die österreichische Sozialdemokratie*, Ignaz Brand, Viena, 1907.
- BAUMAN, Zygmunt, *Europa. Una aventura inacabada*, Losada, Buenos Aires/Madrid, 2006.
- BELLAMY, Richard y PALUMBO, Antonino, *Citizenship*, Routledge, Abingdon/New York, 2016.
- BENHABIB, Seyla, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- BERNASCONI, Robert, “Hegel at the Court of the Ashanti”, en BARNETT, Stuart (ed.), *Hegel after Derrida*, Routledge, London, 1998, pp. 41–63.
- , “With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel’s Eurocentrism”, *Nineteenth-Century Contexts* 22, 2000, pp. 171–201.
- , “The Return of Africa: Hegel and the Question of the Racial Identity of the Egyptians”, en GRIER, Philip (ed.), *Identity and Difference: Studies in Hegel’s Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*, State University of New York Press, Albany, 2007.
- BERNASCONI, Robert y LOTT, Tommy L. (eds.), *The Idea of Race*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2000.
- BONETTO, Sandra, “Race and racism in Hegel. An Analysis”, *Minerva: An Internet Journal of Philosophy* 10, 2006, pp. 35–64.
- BUCK-MORSS, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.
- BUFFON, George Louis Leclerc, *Oeuvres complètes de Buffon*, 32 vols. (Baudoüin Frères [luego Delangle Frères], Paris, 1824–1828).
- BURKE, Edmund [1790], *Reflections on the Revolution in France*, Yale University Press, New Haven and London, 2003
- CAMARA, Babacar, “The Falsity of Hegel’s Theses on Africa”, *Journal of Black Studies* 36(1), 2005, pp. 82–96.

- CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Editions Présence Africaine, Paris, 1955; MORIN, Edgar, *Culture et barbarie européennes*, Bayard, Paris, 2005.
- COMMAGER, Henry Steele, *The Empire of Reason. How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, Anchor Press/Doubleday, Garden City, NY, 1977.
- DUGATKIN, Lee Alan, *Mr. Jefferson and the Giant Moose: Natural History in Early America*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2009.
- _____, “Buffon, Jefferson and the Theory of New World Degeneracy”, *Evo Edu Outreach* 12(15), 2019, <https://doi.org/10.1186/s12052-019-0107-0>. (Consultado el 30 de junio de 2023);
- _____, “Thomas Jefferson Versus Count Buffon: The Theory of New World Degeneracy”, *The Chautauqua Journal*, Vol. 1, Article 17, 2016, <https://encompass.eku.edu/tcj/vol1/iss1/17>. (Consultado el 30 de junio de 2023).
- DUSSEL, Enrique, “Eurocentrism and Modernity”, *Boundary 2*, 20(3), 1993, pp. 65–76.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2002.
- FOUCAULT, Michel, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France. 1976*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997.
- _____, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Gallimard-Le Seuil, Paris, 1999.
- FURET, Charles, *Le passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995.
- FURET, Charles, NOLTE, Ernst, *Fascisme et communisme*, Plon, Paris, 1998.
- GERBI, Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo: Storia di una polemica, 1750-1900*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1955.
- GOBINEAU, Arthur von, *Essai sur l'inégalité des Races humaines*, Didot, Paris, 1853–1855.
- GORDON, Michelle, “Selective Histories: Britain, the Empire and the Holocaust”, en LAWSON, Tom, PEARCE, Andy (eds.), *The Palgrave Handbook of Britain and the Holocaust*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2021.
- GUEZ, Olivier, *La Disparition de Josef Mengele*, Éditions Grasset, Paris, 2017.
- GULYGA, Arsenij, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Reclam, Leipzig, 1974.
- HAYEK, Friedrich von, *Road to Serfdom*, Routledge, London, 1944.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. En ídem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 12, editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. [= W12].
- _____, *Vorlesungen über die Ästhetik II*. En ídem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 14, editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 20, editadas por Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en asociación con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Meiner, 1992. [= Enz]-

- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Tomo 1: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner, 1994. [= VG]
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 25.2, editadas por Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en asociación con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Meiner, 2011. [= GW 25.2]
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 27.1, editadas por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en asociación con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Meiner, 2015. [= GW 27.1]
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1824/25*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 27.2, editadas en asociación con el Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv, Hamburg: Meiner, 2019. [= GW 27.2]
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1826/27*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 27.3, editadas en asociación con el Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv, Hamburg: Meiner, 2019. [= GW 27.3]
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1830/31*. En ídem, *Gesammelte Werke*, vol. 27.4, editadas en asociación con el Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv, Hamburg: Meiner, 2020. [= GW 27.4]
- HIRA, Sandew, “Scientific Colonialism: The Eurocentric Approach to Colonialism”, en ARAÚJO, Marta, MAESO, Silvia (eds.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas*, Palgrave Macmillan, London, 2015.
- HOBBSAWM, Eric, *Historia del Siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2003.
- _____, *Años interesantes: Una vida en el siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2003.
- _____, *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona, 1998.
- _____, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991.
- HOFFHEIMER, Michael, “Hegel, Race, Genocide”, *Southern Journal of Philosophy* 39 (supp.), 2001, pp. 35–62.
- _____, “Race and Religion in Hegel’s Philosophy of Religion”, en VALLS, Andrew (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 2005, pp. 194–216.
- HOFFMEISTER, Johannes (ed.), *Briefe von und an Hegel. Band 3: 1823–1831*, Meiner, Hamburg, 1954.
- HUMBOLDT, Alexander von, *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827–1858*, Hauser, New York, 1869.

- Internationaler Militärgerichtshof Nürnberg (ed.), *Der Nürnberger Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vom 14. November 1945 bis 01. Oktober 1946*, vol. 5, Delphin, Munich, 1994.
- JEFFERSON, Thomas [1785], *Notes on the State of Virginia*, Stockdale, London, 1787.
- KAMENS, David H., *A New American Creed: The Eclipse of Citizenship and Rise of Populism*, Stanford University Press, Stanford, 2019.
- KEITA, Lansana, “Two Philosophies of African History: Hegel and Diop”, *Présence Africaine* 91, 1974, pp. 41–49.
- KIPLING, Rudyard, “The White Man’s Burden”. *The Times*, 4 de febrero de 1899 – *New York Tribune*, 5 de febrero de 1899.
- KOHN, Hans, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, The Macmillan Co., New York, 1944.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.
- KRACAUER, Siegfried, “National types as Hollywood presents them”, *The Public Opinion Quarterly* 1, 1949.
- KUYKENDALL, Ronald, “Hegel and Africa: An Evaluation of the Treatment of Africa in the Philosophy of History”, *Journal of Black Studies* 23(4), 1993, pp. 571–581.
- LAPOUGE, Gilles, “Entretien avec Alexandre Kojève”, *La Quinzaine littéraire* 53, 1–15 juillet 1968.
- LOSURDO, Domenico, *War and Revolution. Rethinking the Twentieth Century*, Verso, London/New York, 2015.
- MACDOUGALL, Hugh A., *Racial Myth in English History: Trojans, Teutons, and Anglo-Saxons*, Harvest House, Montreal, 1982.
- MALHOTRA, Rajiv, “American Exceptionalism and the Myth of the Frontiers”, en KANTH, Rajani Kannepalli (ed.), *The Challenge of Eurocentrism: Global Perspectives, Policy, and Prospects*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.
- MARX, Karl, [MEW 1], *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Marx & Engels. Werke*, vol. 1, ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlin, 1981.
- MCCARNEY, Joseph, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History*, Routledge, London, 2000.
- _____, “Hegel’s racism? A response to Bernasconi”, *Radical Philosophy* 119, 2003, pp. 32–35.
- MIGNOLO, Walter, *The Idea of Latin America*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton, 2005.
- _____, *The Darker Side of Western Modernity*, Duke University Press, Durham/London, 2011.
- MISES, Ludwig von, *Omnipotent Government: The Rise of Total State and Total War*, Yale University Press, New Haven, 1944.

- MOELLENDORF, Darrel, “Racism and Rationality in Hegel’s Philosophy”, *History of Political Thought* 13(2), 1992, pp. 243–256.
- MORIN, Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Paidós, Barcelona, 2009.
- NEUMANN, Franz, *Behemoth. Structure and Practice of National-Socialism*, Harper and Row, New York, 1942.
- NOLTE, Ernst, *Der europäische Bürgerkrieg. Nationalsozialismus und Bolschewismus 1917-1945*, Propyläen-Ullstein, Berlin/Frankfurt a. M., 1987.
- PINKARD, Terry, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- PIPER, Nicola, *Racism, Nationalism and Citizenship. Ethnic Minorities in Britain and Germany*, Routledge, Abingdon/New York, 2018.
- POLIAKOV, Léon, *The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, Sussex University Press, London, 1974.
- POPPER, Karl, *Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, 1944.
- PREMAT, Silvina, “Olivier Guez: ‘Josef Mengele fue el criminal de la idea de Europa’”, *La Nación*, 7 de febrero de 2019, <https://www.lanacion.com.ar/cultura/olivier-guez-josef-mengele-fue-el-criminal-de-la-idea-de-europa-nid2217763/> (Consultado el 30 de junio de 2023).
- QUIJANO, Anibal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.
- REBOK, Sandra, *Humboldt y Jefferson. Una amistad transatlántica de la Ilustración*, Ediciones Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile, 2019.
- SANTOS HERCEG, José, “La Imagen de América en Hegel: De la caricatura a la falta de respeto”, en CHOZA, Jacinto, BETANCOURT, Marta, MÚÑOZ, Gustavo (eds.), *La idea de América en los pensadores occidentales*, Thémata & Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, 2009.
- SEREQUEBERHAN, Tsenay, “The Idea of Colonialism in Hegel’s Philosophy of Right”, *International Philosophical Quarterly* 29, 3, 1989, pp. 301–318.
- _____, *The Hermeneutics of African Philosophy*, Routledge, New York, 1994.
- SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Tomo 1, Braumüller, Wien/Leipzig, 1918; Tomo 2, Beck, München, 1922.
- STEINER, Niklaus, *International Migration and Citizenship Today*, Routledge, Abingdon/New York, 2ed., 2023.
- STERNHELL, Zeev y MAISEL, David, *The Anti-Enlightenment Tradition*, Yale University Press, New Haven, 2009.
- SUNDSTROM, Ronald, “Douglass and Du Bois’s: Der schwarze Volksgeist”, en BERNASCONI, Robert, COOK, Sybol (eds.), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

- THAROOR, Shashi, *Inglorious Empire: What the British did to India*, Hurst, London, 2017.
- TIBEBU, Teshale, *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2011.
- TRAVERSO, Enzo, *El totalitarismo: Historia de un debate*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.
- _____, *La violence nazie: Une généalogie européenne*, La Fabrique, Paris, 2002.
- VERHAREN, Charles, “‘The New World and the Dreams to Which It May Give Rise’: An African and American Response to Hegel’s Challenge”, *Journal of Black Studies* 27(4), 1997, pp. 456–493.
- WALZER, Michael, *Spheres Of Justice: A Defense Of Pluralism And Equality*, Basic Books, 1983.
- WIPPERMANN, Wolfgang, *Faschismustheorien*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.
- WIRTH, Jason, “Beyond Black Orpheus: Preliminary Thoughts on the Good of African Philosophy”, BERNASCONI, Robert (ed.), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.
- WOLF, Eric R., *Europe and the People Without History*, University of California Press, Los Angeles, 1982.
- ZAMMITO, John, *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, The University of Chicago Press, Chicago, 2018.