
artículos

**Hegel y las Américas: aportaciones
para una dialéctica ramificada**
**Hegel and the Americas: Contributions
for a twiggy dialectic**

ARTURO ROMERO CONTRERAS

Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita
Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)

Resumen: El presente texto comienza subrayando el privilegio que Hegel otorga a ciertas regiones geográficas en el contexto de la historia universal en detrimento de otras. Se señala particularmente cómo los pueblos primeros del Oriente pierden actualidad cuando el espíritu de la historia se traslada a otro pueblo nuevo, apropiándose de ese pasado y volviéndolo su patrimonio. Los pueblos primeros son considerados la infancia de la humanidad y, si no se extinguen, continúan una existencia de fósiles vivientes. Igualmente, los pueblos que no constituyen el pasado de Europa carecen de existencia histórica hasta ser descubiertos por ésta. Así, tanto los pueblos que salen de la historia como los que ingresan a ella se miden de acuerdo con un único presente, que constituye la punta de lanza de la historia y que se finca en la potencia mundial del momento. Con miras a conservar la potencia crítica del pensamiento hegeliano en muchos otros aspectos, pero enmendando sus obvias limitaciones en el juicio de otros pueblos, naciones y grupos humanos, ofrecemos elementos para ampliar el espacio lógico que ofrece su dialéctica. Proponemos su expansión hacia una “dialéctica ramificada”. Ella exigiría pensar una historia que tiene diferentes “hilos históricos” simultáneos que se atan y se desatan tanto en una secuencia temporal, como a partir de encuentros puntuales en el espacio geográfico del mundo. Exige también pluralizar el presente en diferentes focos. El reto lo constituye el poder mantener una dinámica dialéctica local, pero no global. Para ello nos servimos del pensamiento del lógico Gotthard Günther.

Palabras clave: Hegel, América Latina, Geografía, Dialéctica, Ramificación.

Abstract: The following article starts by highlighting the privilege Hegel grants to certain geographical regions in the context of universal history at expense of other social groups. It pointed how eastern civilizations lose relevance when the spirit of history moves towards the West, which appropriates all past turning it its own patrimony. Eastern people are considered the infancy of humanity and, when not extinct, continue to exist as living fossils. Likewise, people that do not constitute Europe's past lack any historical existence until they are discovered by the later. Thus, both those people who leave history and those that enter in it are measured according to a single present, which constitutes the spearhead of history, located in the current world power. Aiming to preserve the critical power of Hegelian thought in many other respects but correcting its obvious limitations assessing other nations and human groups, we offer elements to expand the logical space offered by his dialectic. We thus propose a “branched dialectic.” This would entail considering history as consisting of different simultaneous “threads” tied and untied both in a temporal sequence and in the geographical space of the world. Equally important is to pluralize actuality through different simultaneous foci. The challenge consists of maintaining a local, but not global, dialectical dynamic. To achieve such goal we resort to ideas of the German logician Gotthard Günther.

Keywords: Hegel, Latin America, Geography, Dialectics, Ramification

1. La historia y la mayoría de edad

La relación de Hegel con América supone necesariamente la relación de Europa con aquélla y con todos sus *otros*: Europa y Asia, Europa y África, Europa y Oceanía. El pensamiento hegeliano supone el horizonte de una historia universal, la cual implica, de *derecho*, tener que incorporar todas las civilizaciones en diferentes tiempos y geografías. Pero sucede que, de hecho, no todas las culturas poseen el mismo valor en el desarrollo de dicha historia. Existen las culturas del inicio, consideradas como la infancia de la humanidad. Existen las culturas juveniles, potentes y expansivas que forjan la historia. Y existe la cultura taciturna, la europea, que corresponde con el atardecer. En alemán Occidente se dice *Abendland*, tierra del ocaso. Kant indica que la Ilustración significa la salida de la minoría de edad¹. La historia es, por tanto, la de una maduración, que consiste en llegar a ser dueño de sí, autónomo. Hegel se identifica plenamente con esta idea en la famosa imagen del búho de Minerva. En este relato pueden caber los pueblos llamados “orientales”, que representan la antigüedad y el mundo de la sabiduría (*Weisheit*). Occidente, en cambio, representa el presente en la figura del saber (*Wissen*). Aquellas son, como el pueblo hindú, pueblos incapaces (*unfähig*) para la historia². La historia sigue explícitamente la figura del humano que se desarrolla (*entwickelt sich*) desde la infancia, en la cual la razón está como pura posibilidad (*Vermögen*), como posibilidad real (*reale Möglichkeit*); este en sí debe convertirse en un para sí para que el humano pueda tener realidad efectiva (*Wirklichkeit*)³. Hegel

1 KANT, Immanuel, *¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto Aramayo, Alianza, Madrid, 2013.

2 HEGEL, G. W. F., *Werke, Bd. 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986.

3 *Ibid.*, p. 39-40).

privilegia para su sistema el ordenamiento histórico y la secuencia de acontecimientos conflictivos que la constituyen. La geografía, en cambio, constituye lo arbitrario de su sistema, el sitio que alberga los prejuicios no dialécticos. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* encontramos afirmaciones como que en las zonas con climas extremos la urgencia no permite apartar la vista de la naturaleza, mientras que el verdadero escenario (*Schauplatz*) para la historia mundial es la zona de clima moderado⁴, como la parte norte del continente europeo. Hay también juicios temporal-geográficos que utilizan el pobre argumento del clima y lo articulan con el momento en que tal o cual región entra en contacto con la geografía espiritual europea. Así, el mundo se divide en viejo y nuevo, pues América y Australia fueron conocidas de manera tardía, pero esto se “confirmaría”, es decir, su infancia o juventud, por su constitución natural y espiritual⁵.

Las culturas pueden ser ordenadas como la historia de un ser que madura históricamente. Pero en este ordenamiento temporal surgen dos problemas: primero que los pueblos que un día fueron históricos (es decir, que forjaban la historia misma) terminan por salir de la historia para convertirse en fósiles vivientes, cascarones que deja el espíritu cuando ha abandonado un cuerpo determinado. Segundo, que la historia no puede ordenar completamente los pueblos en esta secuencia histórica. El descubrimiento de América exige cambiar los mapas, sí, pero también la historia de una manera singular. La historia de América no se puede incorporar a la historia europea sin más, porque supone un acontecer *paralelo*. Es decir, América posee una historia anterior y paralela a la europea. Y después del descubrimiento no forma un bloque histórico homogéneo con Europa. Esto supone una insuficiencia estructural del sistema hegeliano, el cual se desarrolla inmanentemente. Eso quiere decir que todo término sale de otros términos, los cuales se van desarrollando de manera consecutiva. Un par de historias paralelas supone que no hay un único origen, sino que la historia misma podría estar surgiendo de dos *fuentes a la vez*. El riesgo es grave para el sistema, porque entonces no podría ser completo. No sólo le faltarían “hechos” históricos no contemplados en la narración usual, sino que, de *derecho*, la dialéctica resultaría demasiado estrecha. La historia universal es posible porque cada momento está ligado a otro. Uno después de otro y no varios a la vez. Una línea de desarrollo, pero no varias. Las ramificaciones de la dialéctica son siempre de la misma naturaleza: desdoblamientos (*Verdoppelung*) que cobran la forma de una contradicción, la cual es subsanada en el siguiente momento. Este movimiento puede comprenderse como la unidad simple que se desdobra, produciendo una relación del

4 HEGEL, G. W. F., *Werke*, Bd. 12. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, p. 107.

5 *Ibid.*, p. 107.

sí mismo con el otro, dando paso después a un retorno a sí desde ese absoluto ser otro. La dialéctica constituye una sístole y diástole. En ella no puede faltar ningún momento. Menos podría haber dos corazones en la historia, dos o más sistemas circulatorios o un “sistema de irrigación” que no asegurara el retorno completo de la sangre en un circuito.

2. Negación y determinación

La hegeliana es una filosofía fundada en la *negación*. La lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, para seguir el esquema de la *Enciclopedia*, se estructuran *recíproca e internamente* a partir de negaciones. Cualquier filosofía está hecha de conceptos, pero la hegeliana supone una *articulación sistemática* de un conjunto exhaustivo de conceptos. La completitud del sistema no está dada por un *número* preciso de conceptos. Pese al recorrido exhaustivo realizado de los conceptos fundamentales de la filosofía occidental, la unidad está asegurada por una relación sistemática interna. Esta relación sistemática se articula por la operación llamada negación. La articulación a que hacemos referencia tiene un nombre en el sistema hegeliano: determinación (*Bestimmung*). Esto es lo que distingue la negación en la lógica formal de la negación en el pensamiento especulativo. La negación formal es una suerte de signo análogo al – que utilizamos para distinguir los enteros positivos de los negativos; la afirmación de la negación; la ausencia de la presencia. Se trata de un elemento que, si se antepone a una proposición, deja intacto el contenido, pero cambiando su “signo” o “dirección”. La negación es aquí “fuerte” o “absoluta”, lo que nos da como resultado dos posiciones simétricas: la afirmación y la negación. Por esta simetría sabemos que negar una negación es equivalente a la afirmación. La lógica dialéctica, en cambio, no separa forma y contenido. Por ello, la negación deberá ser algo más que un cambio de signo en una proposición o juicio. La negación se vuelve contenido en tanto y en cuanto permite obtener conceptos *determinados*. Toda *determinación es una forma de negación*, afirma Hegel, diciendo seguir a Spinoza⁶. Un lógico y un matemático se detienen ante la contradicción, porque, en su interpretación clásica, resulta ser explosiva: *ex contradictione sequitur quodlibet*, o, de la contradicción se sigue cualquier cosa. Ante una contradicción no hay discernimiento posible en las consecuencias. De una contradicción puede seguir cualquier proposición. Hegel, en cambio, quiere obtener el resultado contrario: una determinación a partir de la contradicción.

¿Cómo es posible que la contradicción sea determinante y no más bien explosiva? Hegel hace *variar* cada contraposición considerada en su sistema

6 HEGEL, G. W. F., *Werke*, Bd. 19. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, op. cit., p. 164.

ora como si fuese una contradicción fuerte ora como si fuese una débil (en este caso la negación produce más una diferencia no oposicional, o *distinción*). Pero incluso cuando se ciñe a un modo de concebir y utilizar la contradicción, ésta siempre se presenta en términos secuenciales, es decir como *momentos*. La *Ciencia de la Lógica*⁷ comienza considerando, como se sabe bien, con el término *ser*. Este término será considerado, entonces, como *momento*, es decir, como término de una *secuencia* o desarrollo. El término *ser* puede considerarse el más general al contenerlo o abarcarlo *todo*. Es, por tanto, absolutamente universal (*allgemein*). Pero, dice Hegel, este concepto primero y positivo es también, en segundo término, o en un segundo momento, *vacío* (*leer*), porque no incluye nada *determinado*. *Stricto sensu* la negación del *ser* es el *no-ser*, no la nada. *No-ser* y *nada* no resultan términos equivalentes o intercambiables de manera evidente. El término *no-ser* es absoluto y sólo puede contraponerse al término *ser*. El término *nada*, en cambio, puede usarse en sentido débil. Y es así como lo hace Hegel. El concepto *ser* no contiene *nada* ... *determinado*. El *ser* es tratado como *absoluto*, pero la nada como *restringida*. Se trata de una *negación determinada*, no absoluta, aunque toda negación haga aparecer contraposiciones que no parecen admitir un tercero dado *inmediatamente*. El supuesto inicio puro y absoluto que contrapondría *ser* y *no-ser* es *desplazado* por la contraposición *ser-nada*, pero sólo porque hay otro par de conceptos involucrados: *todo* y *algo*. El término *ser* busca abarcarlo *todo*, pero no abarca *nada determinado*, es decir, no se puede relacionar con *algo*. *Ser*, *no-ser*, *nada*, *todo*, *algo* constituyen la “célula originaria” del sistema y no dos términos aislados. Nada de esto lo pondría en tela de juicio Hegel, pues dichas nociones son tratadas en la *Ciencia de la lógica* inmediatamente *después* de que se considere la relación entre *ser* y *nada*. Subrayemos la palabra *después*.

3. El tiempo es el horizonte para resolver las contradicciones

En realidad, todas las nociones que hacen posible el primerísimo razonamiento de la *Ciencia de la lógica*, están ya supuestas, pero no desarrolladas. Es decir, existe ya la estructura completa de conceptos *simultáneos* de la razón desde donde preguntamos y comenzamos a desarrollar toda pregunta filosófica, incluida aquella sobre el comienzo (*Anfang*) de la ciencia filosófica. Pero, como dice Hegel en el prólogo a la segunda edición, el verdadero problema de la filosofía consiste en el de su *exposición* (*Darstellung*)⁸. El sistema no es sino el aquí (*da*), es decir, una escritura determinada, con cierto estilo, contenido

7 HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. 1. Band. Die Objektive Logik*, Felix Meiner, Hamburgo, 1986.

8 *Ibid.*, p. 30-31.

y principios, de una posición o afirmación (*stellen*, de donde viene el concepto central de Kant de representación: *Vorstellung*). Filosofía como sistema corresponde a lo que se *afirma aquí y ahora*, en un contexto determinado, el cual está encaminado, como se apunta en la introducción a los *Principios de la Filosofía del Derecho*, a aprehender su propio tiempo en pensamientos⁹. La filosofía no es un mero pensar, sino sistema, es decir, *escritura sistemática* acorde con una época y a partir de los recursos que ella pone a disposición del pensador o pensadora. Vemos entonces que la simultaneidad absoluta de los conceptos, es decir, su distribución “espacial” corresponde al absoluto desplegado, mientras que la secuencia, es decir, su distribución “temporal” en una serie, corresponde al absoluto a partir de momentos, es decir, de la *complicatio* que busca su *explicatio*. Este es el juego de *devenir espacio del tiempo*.

La filosofía es, entonces, exposición. Esta exposición es sistemática y sólo puede lograrse como *secuencia de momentos*. Mientras haya tiempo, habrá alguna complicación. O mejor, el tiempo es el modo de aparecer finito de las cosas, si por ello se entiende su modo enredado, complicado, no expandido. Esta complicación se llama conciencia, en tanto que existe, de algún modo u otro, un desajuste entre sujeto y objeto. La filosofía debe entonces articularse de una manera lógico-temporal. La lógica en la historia resuelve sus contradicciones en el tiempo. Y el tiempo será tiempo de la solución, de la articulación de momentos.

La historia humana es un despliegue (*Entfaltung*) y desarrollo (*Entwicklung*) temporal. Nada se deja ver completo en ningún momento determinado. Lo verdadero, como insiste Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, no es lo actual, sino el conjunto de momentos, lo que incluye una *totalidad de momentos no actuales*. El ahora *incluye* su pasado, no sólo lo implica. Es lo que la *Fenomenología* comienza considerando: no hay ningún *aquí* sin un *allá*, ningún *ahora* sin un *entonces*, ningún *yo* sin un *tú*. Es así que la fórmula de la actualidad y lo absolutamente presente: “yo, aquí, ahora” se extiende “virtualmente” con el tú (y el resto de las personas gramaticales), el allá (y todo otro lugar que *no* sea éste) y el entonces (y todo otro momento que *no* sea el ahora). Pero aquí vemos que, si el pasado *no* es el presente, no es por ello su negación. Lo mismo sucede con el yo y el tú, el aquí y el allá. Son relaciones de negación, pero que no producen contraposiciones. No parece tratarse de contraposiciones absolutas, que nos llevarían al retorno de sí desde el absoluto ser otro. La negación posee distintas potencias: fuertes y débiles. A veces produce relaciones simétricas. A veces se trata de negaciones débiles que producen relaciones no simétricas.

Pero este movimiento de contradicciones requiere, en todos los casos, una exposición en el tiempo, en un sistema que intenta repetir, con su reacomodo conceptual necesario, un decurso igualmente temporal llamado historia. Se

9 HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 61.

trata de un bucle en el cual un tiempo breve (el sistema, el escrito filosófico) recorre el tiempo total (de la historia). La autoconciencia consiste en resumir su propio desarrollo de manera esencial por medio de conceptos. Esto requiere, como hemos dicho, que cada momento se siga de otro, sin saltos, sin arbitrariedades, y que toda división de la unidad retorne a una unidad, pero ahora más rica, más determinada, más próxima en dirección a la autoconciencia.

4. *Aufhebung* en América

La potencia del pensamiento hegeliano sigue reposando, sobre todo, en su visión *histórica*. Toda contradicción se resuelve en el tiempo, como tiempo o, temporalizándose. Ahora, tiempo y lógica se entrelazan de manera indisoluble en un tercer concepto: la *Aufhebung*. Traducida primero como *superación* y, más correctamente, como *asunción*, por Félix Duque¹⁰. En la *Ciencia de la Lógica* Hegel recuerda el sentido “especulativo” de la palabra alemana *Aufhebung* al contener el sentido de suprimir y terminar, tanto como el de conservar, guardar o almacenar¹¹. Junto con un tercer sentido de “levantar”, el término conlleva la idea del transcurrir histórico como terminación y como retención. Todo lo que está en el tiempo muere, se descompone o al menos se modifica. Su destino límite es la desaparición. Pero el espíritu, en cuanto memoria absoluta, retiene lo esencial del acontecer en la forma del concepto. La rosa debe morir, pero su concepto queda conservado en la memoria, la cual es traída a comparecencia en la filosofía a partir del sistema o exposición. Éste es el “tercer momento” de la dialéctica, que muchos mistifican como reconciliación de todas las reconciliaciones, resurrección de los muertos en el tiempo viviendo ahora en la eternidad del espíritu. Esta imagen no es distinta de lo que dice Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*: “Aunque la tierra constituye una esfera, la historia no gira en torno suyo, sino que tiene un Oriente determinado y ese es Asia. Aquí surge el sol físico y exterior, y en Occidente, éste se pone, pero ahí emerge el sol interior de la autoconciencia”¹².

Volvamos a la historia humana. Todos los pueblos deberían participar de la historia universal. Pero no en la misma medida, pues a cada uno le toca cierto tipo de negación, incluida la negación abstracta, que es la indiferencia. La indiferencia es la negación más impotente, aquella que niega por defecto, por no alcanzar a constituir un término verdadero y, por ello, no puede ser

10 HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, introducción, traducción y notas de Félix Duque, Abada, Madrid, 2011.

11 HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. 1. Band. Die Objektive Logik*, op. cit., pp. 113-114.

12 HEGEL, G. W. F., *Werke, Bd. 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, p. 134.

momento. Esto es lo que pasa necesariamente con el mundo precolombino. América puede entrar en la historia, pero sólo a partir del momento en que es tocada por Europa, es decir, sólo en cuanto se deja acomodar en una secuencia que, pese a su carácter enredado sigue siendo la de una línea. La historia tiene bucles y en cada bucle se recapitula todo el acontecer precedente, pero sin que el hilo se rompa, ni se divida, ni se anude a otros hilos cuyo inicio uno no podría determinar. Pero ¿cuándo comienzan las Américas? ¿Junto con toda la humanidad? ¿En el momento en que son descubiertas por Colón? ¿O más bien cuando comienzan las relaciones efectivas tras la conquista? ¿O sólo en cuanto ellas se independizan y comienzan a dar algo “original” a la historia?

Oriente y Occidente son nociones *espaciales*, geográficas. La historia se mueve en dirección de la autoconciencia. La temporalización del espacio reparte necesariamente las regiones según su minoría o mayoría de edad. A Oriente le corresponden la infancia, la inmediatez y la abstracción. A Occidente, en cambio, la madurez, la mediación y la concreción. Es en este despliegue histórico que aparece la negación como el operador necesario en la sucesión de “figuras” (*Gestalten*) del espíritu, encarnadas por diferentes pueblos y civilizaciones. Ellos deberán establecer relaciones de contradicción o contraposición de la misma manera que lo hacen las fuerzas naturales en el caso de la polaridad o las proposiciones contradictorias de la metafísica (que Kant captura en la *Crítica de la razón pura* con el nombre de *antinomias*¹³). Pero es justo preguntarse: si Hegel usa la negación en diversos sentidos sin explicitarlo, ¿no debería también, en ciertos pasajes, explicitar distintos usos de la negación en favor del sistema, de uno *más determinado y sutil*? Para aclarar este punto podemos remitirnos a Fichte. En la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GGWL) de 1794/1796 se define el segundo principio de la filosofía trascendental a partir de la contraposición entre el yo y el no-yo¹⁴. Es así como puede surgir una consciencia, es decir, a partir de una contraposición que define un polo objetivo y otro subjetivo. Pero, puesto que el primer principio ha definido la esfera absoluta del yo como *autorrelación*, esta contraposición debe proveer una alteridad que pueda ser conocida, sin perturbar la autonomía y autosuficiencia del yo. Es así que el no-yo queda reducido a mero motivo (a un impulso desencadenante: *Anstoss*) para convocar las fuerzas productivas del yo que no serán sino de autoproducción. En otro texto posterior, la *Grundlage*

13 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi, Losada, Buenos Aires, 2007. Sobre la relación de Hegel y su idea de la dialéctica con las antinomias kantianas ver: PRIEST, Graham, *Beyond the limits of thought*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2002; y ARNDT, Andreas, “Hegels Transformation der Transzendentalen Dialektik”, en ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano y PAREDES MARTÍN, María del Carmen, *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.

14 FICHTE, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburgo, 1997.

des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre de 1796-1797, Fichte intenta deducir el derecho a partir de lo asentado en la *GGWL*¹⁵. La esfera del derecho se presentará como la del mundo efectivo de las autoconciencias, donde cada yo es necesariamente limitado por otro yo. Siguiendo el modelo de la *GGWL*, los otros aparecerán para el yo como instancias de un no-yo, es decir, como su necesaria negación y contraposición. El “no” que permite emerger el mundo frente al yo absoluto y el “no” que hace emerger a los otros frente al yo individual, no admite distinción. Se trata de un uso objetivo y uno subjetivo o intersubjetivo, de la negación que superpone dos instancias distintas.

La referencia a Fichte permite ver con mayor claridad un problema análogo en Hegel. En la *Fenomenología del espíritu* debe pasarse del yo que ha trascendido la conciencia inmediata para ganar la certeza de ser toda realidad al yo que se enfrenta con otra autoconciencia. Pero como ambas aspiran a ser la fuente absoluta y autónoma del saber, y puesto que ya han “vencido” la alteridad del mundo inmediato, así como su presunta autonomía y autosuficiencia, el otro debe aparecer necesariamente como obstáculo, como motivo de guerra. El yo, no sabiendo ser sino deseo de completitud, percibirá al otro como su negación, como no-yo. Pero, repetimos, no basta distinguir entre momentos para identificar el “no” cognoscitivo del “no” social, el no-yo que remite a una cosa o a una naturaleza y el “no” que remite a otro como yo, sin ser yo. Resulta entonces que en el sistema primero existe el yo y luego entra al nosotros, aunque *en verdad* exista primero el nosotros y luego el yo. ¿Cómo queda justificada esta presentación? ¿Por qué un camino inverso, que va descubriendo la totalidad implicada en una presentación parcial resulta más adecuado que una exposición estructural? El camino de lo simple a lo complejo da la impresión de desarrollo, pero no queda claro si el sistema, que es temporal, permite comprender mejor lo sincrónico. El tiempo se impone como absoluto, como inevitable, pero el tiempo se suprime también a sí mismo, terminando el movimiento de la historia con la imagen de la adultez consumada.

5. Tiempo y espacio en la dialéctica: cristianos y judíos

Hegel parece repetir el paradigma clásicamente occidental de que el espíritu es fundamentalmente *histórico* y sólo accidentalmente geográfico o *espacial*. Éste puede ser *objetivo*, como lo demuestra todo el tratamiento de la filosofía del derecho, pero no es *espacial*. El espacio pertenece al dominio de la naturaleza. Ya el mismo Kant había hecho del espacio el modo fundamental del sentido externo, mientras que reserva el tiempo al sentido interno. La

15 FICHTE, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburgo, 1991.

subjetividad tiene su momento “espacial”, en cuanto que todavía separado, en el espíritu objetivo. Pero éste debe desembocar necesariamente en la historicidad radical del espíritu absoluto. La geografía, modo espacial del espíritu, no posee sino un papel limitado y que debe ser asumido (*aufgehoben*) en la marcha histórica. Es cierto que el espacio no se deja dialectizar de la misma manera que el tiempo. La razón es que el espacio sigue siendo el ámbito de la dispersión, de los encuentros azarosos, de todo aquello que no puede unificarse de manera inmediata. Resulta necesario que el espacio se convierta en experiencia efectiva para que pueda ser entrelazada y sintetizada por una subjetividad, volviéndose así asumida por una memoria espiritual que permitirá dar su sitio a lo vivido en cuanto momento. Es la tesis que está de base en la *Crítica de la razón pura* de Kant cuando se afirma que el espacio pertenece al sentido externo, el dominio objetivo de las cosas, mientras que el tiempo pertenece al sentido interno¹⁶. Pero todo sentido externo debe reposar en un sujeto que experimenta, es decir, que realiza una experiencia, la cual tiene lugar como temporalidad en el sentido interno. La tesis se extiende, por cierto, hasta Heidegger, para quien el tiempo se convierte en la dimensión ontológica fundamental, mientras que el espacio permanece una dimensión óptica de la “espacialidad” del *Dasein*.

Hegel supera, sin duda, la visión de la historia como una mera sucesión de momentos, como una serie de eventos conectados por la mera secuencia y continuidad. La *Aufhebung* asegura que lo pasado esté retenido en el presente como *patrimonio*, de tal modo que todo presente arrastra su pasado y no sólo como una presuposición, sino como su sustancia, la cual opera como el cuerpo de la actividad espiritual presente. Pero dicha historia, pese a que no puede ser descrita como una línea recta, sí puede reconocerse como el movimiento de una línea en la cual siempre es posible discernir el presente como su *extremo*, como su punta de lanza, mientras que todo lo demás no *existe*, sino que *subsiste* en el presente. Intentemos explicar esto por medio de una desviación que nos llevará a América Latina, pero que nos exige ir a la frontera espiritual entre Oriente y Occidente en la confrontación entre cristianismo y judaísmo.

Desde sus llamados *Escritos de juventud* Hegel se ocupa de la relación entre judaísmo y cristianismo para mostrar el surgimiento del espíritu propiamente europeo¹⁷. El cristianismo proveerá el elemento especulativo que vincule lo universal, lo particular y lo singular, introduciendo la contradicción como elemento articulador de un pensamiento trinitario, donde la inmediatez deberá pasar por el momento negativo o de la muerte, para experimentar su resurrección en el elemento del concepto; pero será también el horizonte que revele

16 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit.

17 HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, edición, introducción y notas de José M. Ripalda, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1978.

la infinitud (abstracta) del espíritu en la historia (desconocida por el ilustrado) que deberá pasar de su forma imperfecta, el catolicismo, a su forma racional, el protestantismo, lo que a su vez preformará el problema de las dos Américas (E.E.U.U. y Canadá frente a lo que se llamaría América Latina). En textos como *La positividad de la religión cristiana* y *El espíritu del cristianismo y su destino*, la ley mosaica aparece como el modo positivo de la ley moral. Por positivo entiende Hegel una relación con la ley a partir de la mera obediencia, una actitud que requiere de la autoridad externa de un libro sagrado y de un Dios en el cual hay que *creer*. No se trata de una ley que la razón se haya dado a sí misma, sino de una ley recibida de Dios. Fiel a la visión kantiana de una religión dentro de los límites de la mera razón, Hegel comprende el cristianismo como la afirmación de una subjetividad autónoma que responde a la “ley del corazón”, es decir, de la interioridad, y no a la heteronomía de un señor. El cristianismo repite, sin duda, la limitación histórica del judaísmo al transformar la enseñanza de Jesús, dirigida al corazón de los creyentes, en una institución autoritaria y jerárquica, como la Iglesia. Ésta se convertirá en otra institución positiva, que vive de ritos y obligaciones que nada tienen que ver con una moralidad salida de la razón propia.

Con todo, judaísmo y cristianismo no son *simétricos*. El cristianismo vive en la *actualidad* de una tensión con la ciencia (relación entre fe y saber) y el Estado (relación entre monarquía e Iglesia). El judaísmo, sin embargo, pertenece al *pasado del cristianismo* y no tiene actualidad en el espíritu. Sin duda el judaísmo formó parte de la historia en cuanto que forjó uno de sus momentos. Pero al surgir, el cristianismo lo convierte en su pasado, en su presuposición, que ha quedado *aufgehoben* y que, por lo tanto, ya no participa de la historia en sentido propio, ni puede ser, nuevamente, su punta de lanza. Notemos que eso mismo ha pasado con el mundo griego, el cual sólo vive en los restos de sus estatuas y textos, como huella de un espíritu que se ha fugado. Pero mientras que este mundo sólo ha sobrevivido a partir de ruinas que los humanos actuales intentan vivificar, los judíos no desaparecen como pueblo realmente existente. Ellos se convierten para el cristiano en una ruina viviente, en un fósil de la historia que camina sólo por automatismo y no por un impulso vital, pues ya no se confronta ninguna contradicción fundamental. La relación entre el judío y el cristiano será dialéctica en los tiempos de Jesús. Posterior a este momento, el judío sólo podrá ser un judío errante, un espectro, *inactualidad*. Los judíos no forman parte de la actualidad, sino del pasado y deben ser tratados como fósiles vivientes, como defensores de una verdad ya pasada y completamente absorbida por el cristianismo. Sin embargo, el judío no deja de existir, él es absolutamente actual, precisamente ahí donde se le acusa de estar prendido de un pasado ya muerto.

La concepción historicista en Hegel es necesariamente lineal en el sentido de que el pasado no puede retornar sino bajo la forma domesticada (*asumida*)

de una repetición de una figura ya *conocida* por el espíritu. Los pueblos pasados, con sus ideas, religiones y filosofías pertenecen necesariamente a lo asumido, pero no a lo actual, no poseen fuerza de actualidad para el espíritu. Cuando uno considera las ideas es fácil asentir: las filosofías pasadas están entrelazadas con la filosofía más actual, sin constituir su centro. Ellas están supuestas y han sido ya desarrolladas hasta adoptar la forma actual de una debate o una pregunta. Pero, ¿qué hacer con los pueblos, que no son meras ideas, ni momentos del concepto, sino existentes que son algo más que lo que aportaron a la historia de una *mundialidad* dominante?

6. Una dialéctica parcial y bifurcada: historia y geografía

Cuando el europeo se encuentra con el americano aquel está ya completo y seguro de ser toda realidad, de poder construir una intersubjetividad, en vez de ser su producto, en vez de admitir que, dialécticamente, se llega a toda relación con el pecado original de la unilateralidad, pues la verdad sólo puede resultar del encuentro/desencuentro y no podría anticiparse, ni siquiera como una conciencia duplicada o desdoblada. La Europa que ha vivido después del descubrimiento y de la conquista de las Américas no puede sostener el relato contado a sí misma de que ella ha conquistado no sólo material sino, ante todo, espiritualmente sin ser ella afectada. En este caso, ella sería pura actividad, puro espíritu encontrándose con una comunidad hundida en su vida sustancial material e inmediata que, por ello, se comporta, en el ámbito del espíritu, como mera materia. Así puede tener lugar un hilemorfismo histórico donde Europa imprime su huella espiritual sobre la materia amorfa de un mundo salvaje. Pero esta caracterización solo puede valer como una argucia dialéctica, como un juego de manos que pretende saltarse el problema del *encuentro*. En la dialéctica hay desarrollo, división y retorno, pero no encuentro, pues el encuentro es el del orden de lo contingente y la historia no podría admitir algo así. Pero entonces, o Hegel mutila la realidad del encuentro, haciendo su sistema arbitrario e incompleto, o bien intenta, de manera forzada, hacer entrar la historia milenaria de un continente a la historia universal por el embudo de un encuentro puntual, borrando toda la historia anterior al encuentro, o bien, reduciéndola a los restos que quedarían tras el mestizaje espiritual.

Hay en el descubrimiento algo de azaroso, algo de arbitrario, un encuentro que no se desarrolla dialécticamente. Es incluso un encuentro que no puede ser absorbido dialécticamente en la gran historia universal porque se trata de pueblos que, tras la conquista, insisten en conservar sus costumbres, o bien, intentan tomar el rumbo europeo, como sucede en las naciones americanas desgarradas por luchas entre liberales y conservadores, pero *en contra de Europa*. Susan Buck-Morss sostiene en su libro *Hegel, Haití y la historia universal*, que la

dialéctica señor-siervo no está inspirada en el mundo griego, sino en la Revolución Haitiana¹⁸. Más allá de que pueda probarse filológicamente la tesis lo cierto es que filosóficamente *el hecho histórico mismo* resulta relevante, porque la relación de subordinación no remite a la antigüedad, ni siquiera al mundo de la monarquía que se desmorona, sino a Francia, la tierra de la revolución, misma que mantendría su actitud colonial hasta bien entrado el siglo xx. Haití constituye un redoble de la ilustración: una nación colonial que reclama a los liberales su unilateralidad, su insoportable proximidad para con el antiguo régimen. Y es que la historia de Occidente bien puede ser leída como aquella que logra *terciarizar* la opresión, es decir, lo que suprime *dentro* de su territorio, lo conserva *fuera* de él en la colonia o en la zona de influencia. El francés revolucionario pide conservar la esclavitud en sus colonias, lo mismo que el liberal De Gaulle no ve relación entre las Guerras Mundiales y el colonialismo, el cual pretende extender en Argelia hasta su levantamiento. Lo mismo puede decirse de las relaciones de clase presentes en la Europa industrializada del siglo xix: éstas no serían superadas, sino solamente desplazadas fuera de sus fronteras, lo que permitiría, a la postre, desindustrializarse, pero volviendo continentes enteros en fábricas. Así como durante la Guerra Fría la guerra entre potencias se libró en países pequeños (se les llamó guerras “proxy”), la política internacional europea libró la lucha entre liberales y conservadores de manera indirecta en las naciones que se independizaban.

El modelo histórico dialéctico no acepta sino *una punta de lanza*, el extremo de un hilo que, por enrevesado que sea, puede siempre decidir de manera unívoca qué pertenece al pasado y qué al presente, qué es un fósil viviente y quién vive realmente la actualidad. El caso de América comienza a tomar bordes. Para Hegel Europa se debate, desde la Revolución Francesa, entre el viejo régimen feudal, ligado a la nobleza, al rey y al papado y a los nuevos reinos protestantes, liberales y burgueses. Esta división se repite en América. Lo que hoy llamamos América Latina sigue históricamente sometida a los viejos imperios: el español y el portugués. América del Norte, en cambio, es la tierra del futuro en cuanto conquistada por Inglaterra, una tierra protestante, liberal y burguesa. América repite la división de Europa y, con ello, parece ya comprendida. Para Hegel España representa un pasado del cristianismo pre-revolucionario y propio de la minoría de edad. América Latina es menor de edad en un doble sentido. Primero, por los vestigios de sus antiguas religiones, las cuales no han sido destruidas por completo por la catequización. Segundo, porque la instancia que ha “civilizado” a las poblaciones precolombinas es ya un pasado superado en Europa, de modo que la única esperanza consiste en que las guerras de independencia de la América colonial se orienten por el

18 BUCK-MORSS, Susan, *Hegel, Haiti, and universal history*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.

modelo protestante. Pero la historia muestra otro camino. Incluso la Revolución haitiana, que ha intentado rescatar Buck-Morss en sentido revolucionario, está limitada en cuanto que radicaliza *el modelo francés*. Sin embargo, para Hegel no es Francia quien cosecha la verdad de la Revolución, sino Alemania, quien la puede finalmente pensar, es decir, comprender y, así, llevar por el camino seguro de la razón. Recordemos sólo la tesis fichteana de que la *Wissenschaftslehre* intentaba crear una revolución intelectual a la altura de la revolución política francesa. Para Hegel la filosofía del derecho y de la historia universal está encaminada a mostrar qué es la verdadera actualidad mundial, quien se encuentra en la punta de la lanza de la historia. El futuro no tiene por qué decirse ya que, de algún modo, ya está indicado por los señores del presente.

El sistema hegeliano es el trabajo de un titán que intenta señalar el lugar de Alemania en el presente de Europa, que, a su vez, constituye la actualidad mundial. América del Norte constituye entonces una interrogante porque, por un lado, sigue siendo Europa, con sus ideas e historia. Pero, por el otro, al haber abandonado la configuración del mundo europeo, luchando por sus fronteras y por el dominio de territorios cada vez más lejanos, ya no tiene por qué razonar en la misma lógica. La *Doctrina Monroe* de 1823 lo confirma: América para los americanos. El territorio de disputa es otro. Pero es aquí donde resulta más evidente la emergencia de la geografía como elemento no considerado en la dialéctica. No se trata ya si la historia migrará a E.E.U.U. Es que la historia se *bifurca* y se juega en varios sitios a la vez sin que ello constituya la vida de un único organismo.

La figura de la “bifurcación” es claramente espacial. No debemos pensar que lo espacial debería entenderse como el dominio de lo natural o del sentido externo por sobre la subjetividad o el sentido interno, del espacio por sobre el tiempo, invirtiendo el viejo privilegio. Lo espacial en general apunta a la división, a la dispersión. Hegel ha sido crítico de esta noción. El espacio representa frecuentemente el pensamiento abstracto que separa sus elementos y los une de manera externa y artificial con nexos “lógicos” o formales, produciendo así un divorcio entre forma y contenido. El espacio es siempre el ámbito de la abstracción y la desconexión. Sin embargo, el tiempo, elevado a historia en el espíritu, no sólo mitiga la exterioridad, sino que amenaza con destruirla por completo, anulando el pulso mismo de la historia. Hegel afirma que es la contradicción lo que anima la historia y constituye su sístole y diástole. Pero el movimiento de *Aufhebung* constantemente *neutraliza* dichas contradicciones. La contradicción puede ser vista como un modo de exterioridad relativa de dos polos; puede ser vista como una exterioridad de posiciones que no se reconocen como momentos de una relación. Pero una contradicción también es un modo de indecisión que requiere determinarse para realizarse efectivamente (*verwirklicht*) como actividad humana. Es decir, que no se trata de un error cognitivo, sino de una realidad práctica.

Cuando los pueblos y las filosofías del pasado son absorbidas por el espíritu del presente, el cual lo representa una cultura dominante, aquellas son neutralizadas, pierden su exterioridad (pues ya están asumidas, incorporadas sin resto en el presente) y con ello su efectividad, es decir, la capacidad de operar como negatividad de un orden existente. Todo parece como si los conflictos de la época debieran resolverse en el pueblo o la civilización que tiene posesión del presente o la actualidad absoluta, mientras que todo lo demás será mero vestigio de contradicciones ya superadas. Sin embargo, los conflictos sociales y políticos no son meramente históricos, sino también geográficos. No se dejan ordenar unívocamente en un desarrollo del espíritu humano. Su mera existencia constituye la justificación de su valor. Es ahí que se quiebra la identidad entre el todo y el singular. Es decir, que lo existente es siempre más que su ordenamiento desde el punto de vista de un orden mundial o global. Y esto significa también que lo actual (*wirklich*) no agota lo real, que éste posee siempre un conjunto de encuentros posibles (como el de América y Europa) sobre los cuales el “concepto” posee siempre derechos limitados. Y es que el concepto será, por un lado, la comprensión efectiva de un pueblo¹⁹ respecto de su propia historia, pero, también, la coexistencia de diferentes pueblos, tradiciones, grupos que no posee autocomprensión porque está constituida por una multitud de puntos de vista, por diferentes ramificaciones de la dialéctica.

Al subrayar el carácter geográfico solamente queremos poner énfasis en el hecho de que la historia existe de manera local y global al mismo tiempo. Pero no hay nadie que pueda adjudicarse un acceso a la globalidad, ni en la comprensión ni en la acción. Siempre hay una alteridad que constituye mi negación, pero no mi negación absoluta, pues dicha alteridad no alcanza a constituirse como oposición que suscitara en mí una defensa y una lucha a muerte. Es decir, pese a que todo pueblo absorbe y procesa a los otros para sí, no por ello lo ha procesado todo, ni absolutamente. Y, más aún, lo que procese un grupo social de otro no implica la asunción de la totalidad de este último, sino sólo una apropiación-transformación de los contactos que tuvieron lugar entre ellos. Agreguemos que todo contacto histórico entre pueblos, grupos y tradiciones es local o parcial. Ni los que tocan lo tocan todo, ni los tocados son absolutamente tocados. Toda *Aufhebung* es parcial. Pero este resto que no es aprehendido por la *Aufhebung*, ¿dónde queda si no es incorporado en la historia? En otro sitio. Es decir, en otra geografía. El judío que ha sido incorporado a la historia del cristianismo es el “judaísmo para el cristiano”, pero no el judaísmo en general y mucho menos el pueblo judío con su variabilidad y

19 Tengamos en cuenta que ningún pueblo, grupo, ni persona posee una identidad clausurada o individualidad consumada. Recordamos solamente la observación de Derrida de que ningún individuo social puede dejar de subdividirse en grupos más pequeños, sin poder encontrar nunca la unidad original y pura, el átomo espiritual, si se quiere (DERRIDA, Jacques, *El monolingüismo del otro*, Manantial, Buenos Aires, 1997).

conflictos internos, el cual incluye variaciones pasadas, presentes al tiempo del cristianismo y una historia post-, pero también para-cristiana (es decir, paralela al cristianismo, donde los intercambios entre ambas religiones son itinerantes, múltiples y parciales).

Es una limitación de la dialéctica el pensar siempre los encuentros como encuentros de dos términos, es decir, de dos términos que no pueden sino contraponerse lógicamente y que de ese encuentro no puede haber varios resultados, sino uno sólo. No es que la *Aufhebung* suponga una “síntesis”, pero es verdad que de cada encuentro se pide *un único resultado* y no un resultado para cada parte. Pero, a diferencia de una relación conceptual, los grupos humanos no constituyen términos (puntos, elementos singulares sin extensión), sino que son espacios (poseen una estructura interna) en sí mismos, tal que el encuentro entre ellos no es nunca total, sino entre regiones. La dialéctica es un trayecto *local* entre regiones que debe insertarse en un espacio más complejo donde lo que interactúa, al menos socialmente, son estructuras complejas y no términos simples de una relación.

Resumamos lo dicho hasta ahora. La dialéctica no puede operar de la misma manera en cada ámbito del sistema. La metafísica, la naturaleza y el espíritu exigen modificaciones en el proceder de la dialéctica. Es decir, que un proceder único no es posible. La dialéctica no puede no ser afectada en su proceso de despliegue. Según hemos argumentado, esto sucede de manera particular en la filosofía del espíritu y, de manera más decidida, en la historia universal. Entre culturas y civilizaciones ya no se trata del enfrentamiento de dos términos que operan de manera simétrica. Se trata más bien de estructuras complejas que entran en relación de manera parcial. Así, en la historia la *Aufhebung* sólo puede ser parcial. Pero, además, cada parte involucrada tiene potestad sobre su propio lado de la *Aufhebung*. Es decir, hay un elemento común que se deriva de todo encuentro social, pero cada parte involucrada se apropia del encuentro a su manera, sin que resulte posible decidir cuál está verdaderamente en el presente y cuál en el pasado, cuál ha sido superada y cuál supera o asume a la otra. El corolario es que dialéctica debe ramificarse. Se ramifica, en primer lugar, porque el presente no puede ser leído como punta de lanza de un desarrollo, sino a partir de centros. Hay muchos centros de actualidad de la subjetividad o del espíritu. Se ramifica, en segundo lugar, porque la *Aufhebung* es parcial y siempre deja un resto de existencia fuera de sí. Lo realmente existente no es absorbido por el concepto. El concepto solamente toma nota de lo existente y realiza un “mapa” de él en un contexto determinado. Se ramifica, en tercero, porque cada parte involucrada continúa la *Aufhebung* del pasado y de los encuentros por su propia ruta, en su propia tradición, en su propio tiempo. El *tiempo social* se bifurca en tradiciones. Pero se bifurca también, en cuarto lugar, porque los diferentes niveles del proceso, al no quedar relevados por completo, mantienen su derecho. Ejemplo:

la naturaleza no queda absorbida por la cultura, pero es verdad que la cultura se apropia de la naturaleza de cierto modo. Que la apropiación es parcial es evidente porque la humanidad debe seguir investigando la naturaleza con sus ciencias. Y es cierto porque no toda tecnología es compatible a largo plazo con el entorno natural que le soporta. Ninguna ciencia puede incorporar a la naturaleza en el concepto de manera total. Pero lo mismo pasa entre culturas: ellas realizan intercambios materiales y simbólicos, pero eso no significa ni que las partes involucradas permanezcan idénticas a sí mismas durante el intercambio (ellas se mezclan, se dividen o se unen) ni que surja un único resultado que las incorpore a las dos en una nueva civilización que conduzca la punta de lanza de la historia humana. De este último punto se desprende también la necesidad de reconocer diferentes escalas de tiempo y de espacio. Mientras que un Estado constituye el entorno contemporáneo donde toda comunidad social y política se inserta, ello no quiere decir que dicho grupo participe únicamente en los términos prescritos legalmente. Una comunidad que reclama usos y costumbres debe invocar la figura estatal del reconocimiento, por el cual se distribuyen derecho y obligaciones, pero afirmando una singularidad (no una particularidad). El horizonte regional de una comunidad no coincide con el del territorio nacional, ni su historia local con la gran historia de un Estado. Eso no quiere decir que una u otra forma debe proclamar sus derechos de universalidad sin más. A cada escala le corresponde su propia dinámica. El horizonte de hostigamiento sufrido por ciertas comunidades puede superar con mucho la escala de tiempo de un Estado joven, desbordándolo. Lo global no posee en ello privilegios sobre lo local. Ni viceversa. Lo que prima es la dialéctica no como proceso de desarrollo sino como *estructura dinámica de conectividad no simple*.

7. Américas

La relación entre historia y geografía exige que la dialéctica se pueda bifurcar en diferentes líneas, en diferentes “centros”, si se quiere. La historia de América Latina es clave en este sentido. Ella ha sido vista sistemáticamente como atrapada en el pasado. Pasado indígena. Pasado católico. Pasado social debido a su violencia, a la “debilidad” de sus instituciones. Todos los discursos que la llamaron parte del tercer mundo hasta el eufemismo de zona con países en vías de desarrollo conciben a América Latina como sitio del atraso, de un fósil viviente. Han debido venir las críticas anticoloniales y decoloniales para hacer ver que América Latina nunca ha sido el pasado, sino la otra cara de la modernidad y la ilustración. Contemporánea del surgimiento del capitalismo y testigo de la revolución industrial ha constituido desde muy temprano no lo precapitalista, sino su otra cara, no lo antiguo, sino la otra cara

de lo moderno²⁰. Autores como Comaroff y Comaroff han insistido en que el rostro del “tercer mundo” no constituye el pasado de “primer primero”, sino, en buena medida su futuro y que las lecturas desde el “sur” resultan tan esenciales como las del norte para captar la complejidad mundial²¹. La precarización que parecía “superada” en el mundo desarrollado, hoy desde fuera y desde dentro de sus fronteras. Fuera por la migración, adentro, por la pauperización y el crecimiento de la desigualdad económica.

Lo mismo puede verse con los regímenes autoritarios, *antiilustrados* y conservadores. Mientras que el mundo liberal-capitalista afirmaba haberlos dejado atrás después de su triunfo en la Segunda Guerra mundial, denunciándolo en rincones del mundo llamados “atrasados”, hoy podemos ver cómo ellos mismos se han convertido en semilleros de nuevos regímenes autoritarios, de desprecio por la ciencia, defensa de la xenofobia, incremento en la violencia de género, etc.

Es “dialéctico” considerar a América Latina como la verdad del Occidente capitalista. Es decir, en interpretar el mundo Occidental a partir de lo que ésta ha excluido y rechazado. Pero esta posición es todavía demasiado simple, un automatismo que no piensa la complejidad del escenario actual. Asumir la unidad de Occidente es tan forzado como asumir la unidad de América, pre o postcolombina. Es forzado hablar del encuentro entre dos mundos, como si ellos formaran ya totalidades estables y autosuficientes. Sólo cabe cierta justicia a la complejidad si ramificamos la dialéctica en diversos centros y diversos desarrollos paralelos que entran en relación de manera itinerante.

Si admitimos una dimensión geográfica o espacial en la dialéctica deberemos admitir, simultáneamente, un tiempo que se bifurca en diferentes historias. La historia de las Américas no comienza con su “descubrimiento”, ni

20 COMAROFF, Jean y COMAROFF, John L., *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*, Paradigm Publishers, 2013. Ver especialmente ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1988, quien defiende la tesis de que América Latina produce su propio barroco como estrategia civilizatoria de sobrevivencia ante las violencias asociadas con la Conquista y la vida de subordinación durante el período colonial. Se trataría ahí de una producción estrictamente moderna, pero de resistencia en el seno de la incipiente modernidad europea.

21 En COMAROFF, Jean y COMAROFF, John L., *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*, op. cit., p. 1 dicen Comaroff y Comaroff: “Western enlightenment thought has, from the first, posited itself as the wellspring of universal learning, of Science and Philosophy, uppercase; concomitantly, it has regarded the non-West—variously known as the ancient world, the orient, the primitive world, the third world, the underdeveloped world, the developing world, and now the global south—primarily as a place of parochial wisdom, of antiquarian traditions, of exotic ways and means [...] What if we posit that, in the present moment, it is the global south that affords privileged insight into the workings of the world at large? That it is from here that our empirical grasp of its lineaments, and our theory-work in accounting for them, is and ought to be coming, at least in significant part? That, in probing what is at stake in it, we might move beyond the north-south binary, to lay bare the larger dialectical processes that have produced and sustain it?”

tampoco existe únicamente en la medida en que se integre al curso dominante e inevitable del mundo. Tampoco es ella puro “mestizaje”, mezcla resultante del encuentro de dos términos. El mestizaje, como individuación de ciertas regiones, sigue ocurriendo, es proceso, porque ni la conquista ni la catequización destruyen el mundo indígena, ni la “síntesis” logra pacificar esas fuentes distintas, esa disparidad. Si Europa surge en buena medida como el esfuerzo por lograr un mestizaje estable del mundo griego y el judío, a partir de síntesis parciales, las Américas surgen también de esa indigesta diferencia entre un conjunto de relaciones traído desde Europa (que a su vez arrastra rastros y restos de lo que hoy llamamos África y Asia, del antiguo y del medio oriente) y un conjunto de relaciones geográficas, dadas por una multitud de pueblos que no pueden llamarse originarios, pues todo grupo llega a la historia demasiado tarde, es decir, cuando ella ha comenzado.

Las Américas no son *únicamente* sucedáneas ni se desprenden de la historia de Europa. Pero no son tampoco absolutamente independientes de ella. La relación no agota el ser singular, pero todo ser singular está abierto a relaciones con los otros, con sus entornos y situaciones. Este formar parte de un entrelazamiento mundial de América sin tener que convertirse en “momento” de la historia universal requiere, si queremos salvar el potencial crítico y explicativo de la dialéctica, que ésta pueda operar en diferentes presentes, diferentes escalas, diferentes miradas, entrelazadas entre sí en una historia mundial, pero no regida por una actualidad y contemporaneidad absolutas. América no “toca” Europa sino en acontecimientos precisos. Del mismo modo, la historia de América no se reduce, ni siquiera en la época colonial, a su ser-colonial. Todo pueblo, grupo, individuo posee su autonomía relativa respecto al conjunto de sus condiciones históricas. Pero esta independencia no significa ahistoricidad, sino su capacidad de *hacer* y *hacerse* historia, para sí y para los otros simultáneamente, sólo que la historia de cada grupo humano (cuya unidad nunca está realizada plenamente) no participa sin resto de la historia universal, ni siquiera de la europea. La historia no está en ninguna región particular: Grecia, Roma, Alemania, sino *distribuida*. Ella es *resultante*, no algo que puede empuñarse *regionalmente*. Ninguna región puede poseer el privilegio de la totalidad, ni siquiera en nombre de la actualidad o del presente. Y es que la concepción de la historia en Hegel termina siendo *inconsecuentemente* geográfica. Es europea y alemana, por encima de todo. Esta *regionalidad* no reflexionada ni *dialectizada* no requiere una nueva geografía mundial donde todo se pueda recaudar, ni un nuevo extremo del hilo histórico. Requiere aceptar que la historia está constituida por diferentes centros, diferentes hilos simultáneos, es decir, por una dialéctica ramificada. Si quisiéramos hablar con términos contemporáneos, se trata de introducir un *carácter rizomático* en la dialéctica, pero sin acabar en una ontología plana, carente de estratos y desniveles, sin procesos de larga data, sin una lógica interna. El rizoma ofrece una conectividad

horizontal a procesos puramente genéticos. Sin embargo, su espacio es trivial, porque no engendra planos, momentos ni articulaciones previas, sino una hiperconectividad de un espacio inmanente. El pensamiento hegeliano sigue poseyendo, en cambio, una fuerza inusitada para leer los tiempos, las producciones humanas y sus conflictos con una mirada histórica, en la cual las aparentes arbitrariedades y momentos disyuntos muestran sus relaciones, dando lugar a diferencias y repeticiones en crecientes niveles de complejidad.

La gran virtud del así llamado idealismo alemán, lo que incluye al menos a Fichte, Hölderlin, Hegel y Schelling (pero que signa toda la época de la filosofía clásica alemana) reside en su capacidad para producir una estructura conceptual diagonal a los dominios disciplinares e históricos. La contradicción, por ejemplo, se lee por igual en los imanes que en el Estado, en la vida que en el amor. Esta relación no es de isomorfismo, pero sí de una homología estructural capaz de reconocer figuras (*Gestalten*) de pensamiento en registros diversos creando una *conectividad* inteligible de la experiencia humana. Los conceptos que encontramos en la *Ciencia de la lógica*, como identidad y diferencia, finitud e infinitud, continuidad y discontinuidad, reaparecen en la física, en la biología o en la ciencia política y forman parte del patrimonio con el cual pensamos nuestro presente y actuamos en él. La conectividad del saber, su cualidad procesual, pero también problemática, ofrecen un terreno para pensar la actualidad política y social. El sistema hegeliano puede leerse como el modo en que los conceptos (que corresponden a la lógica) y el trasfondo natural (que corresponde a la ciencia de la naturaleza) crean el entorno y la materia sobre la cual se despliega lo humano. Es la estructura de conectividad conceptual lo que nos permite una mirada de largo aliento de los procesos humanos. Lo que parece irrumpir violentamente en nuestro presente y sin antecedentes aparentes revela, ante un análisis hegeliano, ser parte de largos y lentos procesos. La negatividad como elemento de conflicto y desbordamiento de las estructuras de pensamiento, es también un elemento sin el cual se pierde gran parte de la comprensión de la vida social. Antes de apresurarse a la creación o destrucción de tal o cual idea, creencia, institución o concepto, es preciso, siguiendo un espíritu hegeliano, demorarse en su comprensión, lo cual exige verlo operar de manera concreta y en relación con otras creencias, instituciones y conceptos. Tenemos pocas filosofías que busquen no la proliferación de conceptos, sino la comprensión de la vida social en sus diferentes estratos y dinámicas, como lo hacen el pensamiento hegeliano y sus herederos. No bastan en absoluto las teorías de rango corto y medio que nos muestran los cambios más aparentes e inmediatos, fuera de toda conexión compleja. No bastan los análisis empíricos, carentes de toda profundidad comprensiva, los cuales no dicen nada porque a falta de concepto, acaban mudos, como hubiese dicho Kant.

Al incorporar la geografía, es decir, el espacio al pensamiento hegeliano, bifurcamos la dialéctica para otorgarle varios centros contemporáneos, tal que

la historia humana pueda verse como una resultante global y no como la obra concreta o cosecha de tal o cual pueblo, Estado o grupo social. El resultado es que no perdemos la potencia vinculante y heurística de la conceptualidad hegeliana, no perdemos el momento de la negatividad, de la contradicción y de las lógicas internas de procesos que parecen arbitrarios a la mirada inmediata, pero la hacemos sensible a la multiplicidad. Multiplicidad que no se riega como un archipiélago de culturas indiferentes, sino como una red estructurada de intercambios locales, pero conectada también globalmente, aunque de manera no trivial, no simple. Esperamos que con estas ideas se pueda expandir la lógica dialéctica y que con ello gane elementos para ser más justa con el pluralismo, signo inequívoco de nuestra época, pero fiel al pensamiento filosófico, cuya tarea es siempre vinculante. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer el carácter negativo de la filosofía hegeliana, es decir, su carácter incansable de escepticismo práctico, que no tiene sino por máxima superar la unilateralidad que aqueja a todo ser pensante hundido en la inmediatez de la experiencia y en la intimidad de “su mundo”.

Hegel ordena siempre su lógica de forma *temporal*, evitando *camino simultáneos* o ramificaciones posibles. Una dialéctica a la altura del pensamiento lógico contemporáneo debería ser capaz de mostrar el movimiento de contenidos que no se ajustan a lógicas clásicas. Para hacer justicia al concepto de una lógica de esta clase podemos recordar brevemente el pensamiento del lógico alemán Gotthard Günther. La lógica clásica está basada en dos valores: falso y verdadero, ser y no-ser. La negación nos proporciona dos términos estrictamente simétricos, de valor contrapuesto. La lógica hegeliana introduce, de cierto modo, un tercer valor, donde las posiciones coexisten: se llama contradicción. El espacio lógico se ensancha de dos a tres posibilidades. Actualmente se reconoce otra matriz lógica más amplia que la triádica hegeliana, donde no sólo se admite la afirmación, su negación y la contradicción, sino también una cuarta opción: el tercero dado (*tertium datur*). Es así que obtenemos el *tetralemma*:

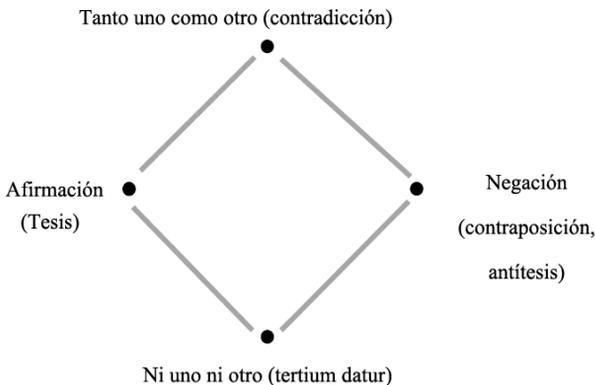


Fig 1. *Tetralemma* (elaboración propia)

Gotthard Günther propone una estructura *policontextural* del mundo, donde *localmente*, rige la contradicción (y posiblemente la dialéctica), pero globalmente el mundo posee otra estructura más compleja²². De manera análoga a como todo espacio no-euclidiano resulta euclidiano localmente, el mundo, con su lógica compleja, puede leerse de manera dicotómica en una región acotada. Un alumno de Gotthard Günther, Rudolf Kaehr, propone una representación para dicho mundo policontextural, el cual se obtiene por un cubrimiento con copias del *tretralema*. En otras palabras, *localmente* tenemos un mundo bipolar o bivaluado; podemos *extender* ese espacio introduciendo la contradicción al espacio de razones; y podemos expandirlo todavía más si introducimos a dicho espacio el *tercero dado*. Pero el mundo no se agota ahí, sino que se extiende espacialmente como un mosaico de *tretralemas*, cada uno con una estructura análoga local, pero constituyendo otra estructura a nivel global:

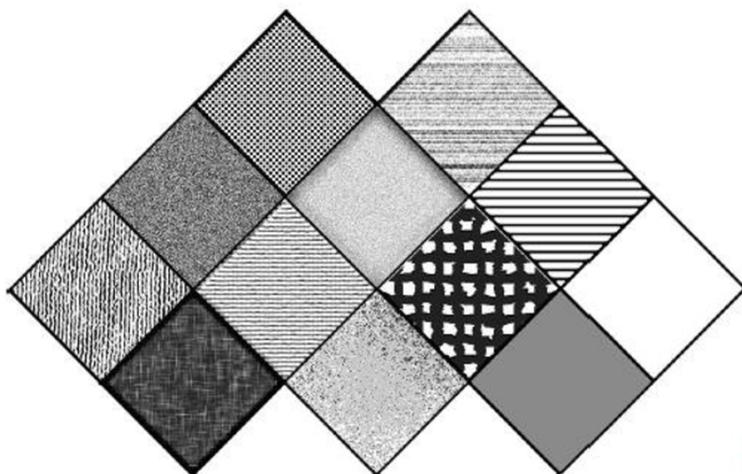


Fig. 2. Mundo policontextural (elaboración propia)²³

¿Qué posibilidades le estarían reservadas a una lógica dialéctica “no-clásica”, como la que proponemos aquí? En primer lugar, la introducción del espacio, es decir, de la simultaneidad dentro del privilegio dado al devenir, entendido como tiempo o historia. No cabe duda de que, para Hegel, el espíritu, en cuanto despliegue, es devenir histórico. Pero con ello se fuerza a la dialéctica a constituir un único tronco de desarrollo cultural, donde el espíritu

22 GÜNTER, Gotthard, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik: Band 2. Wirklichkeit als Poly-Kontextualität*, Felix Meiner, Hamburg, 1979.

23 De acuerdo con una figura de KAEHR, Rudolf, “Deconstruction and diamond strategies”, p. 31. En línea: https://www.vordenker.de/rk/rk_Deconstruction-and-Diamond-Strategies_1998.pdf Consultado en septiembre de 2023.

pasaría de un lado a otro según el tiempo, sin admitir la posibilidad de estar en varios sitios a la vez como presente y no solamente como superado o asumido (*aufgehoben*). Eso admitiría también la coexistencia de diversas perspectivas sin tener que operar necesariamente la lógica de la *Aufhebung* donde lo pasado pierde toda vitalidad para convertirse en mero momento al servicio del presente. Haría posible diferentes rutas entre diferentes puntos además de diferentes caminos divergentes o también convergentes en puntos específicos de la historia. Haría posible pensar el entrelazo de la multiplicidad de mundos y perspectivas, sin tener que someter toda cultura, toda idea, toda institución al último representante de espíritu, quien estaría en derecho de proclamar todo lo acontecido como un patrimonio espiritual a su disposición.

Intentando resumir lo que hemos dicho a continuación podemos decir que la dialéctica hegeliana está construida enteramente sobre un único tipo de negación que se repite a lo largo de todo el sistema. Pese a que la negación tiene por tarea fundamental asegurar la articulación entre lo mismo y lo otro, en ella termina prevaleciendo lo mismo. La razón es que en la dialéctica opera una única negación, lo que hace al sistema monotónico a la larga. Esto posee grandes consecuencias del lado del “contenido”, es decir, en las esferas de la naturaleza y del espíritu. Primero, la naturaleza en cuanto “negada” debe perder absolutamente su subsistencia y autonomía (*Selbstständigkeit*) para convertirse en patrimonio del sujeto. Eso no sólo significa que la naturaleza será un mero elemento a negar o transformar por medio del trabajo y del saber, sino que ella no será nada fuera de su ser-sabido. Esto suprime absolutamente su autonomía para convertirse en la materia prima del espíritu, es decir, en mero recurso. Las consecuencias en el terreno del espíritu son todavía más graves. Si en la *Fenomenología del espíritu* se exige que siervo y señor reconozcan su simetría para que la autoconciencia pueda alcanzar su certeza y verdad, en la filosofía de la historia de Hegel los pueblos aparecen como una secuencia de figuras que el espíritu recorre, pero que va dejando como cascarones de su actividad, como muertos o fósiles vivientes. Un pueblo da lugar a otro como un concepto permite la emergencia de otro más completo. Pero esta decisión de limitar los pueblos a su aportación conceptual al sistema tiene una doble consecuencia. Primero, se asume, de manera injustificada, que la historia representa un constante aumento en la complejidad subyacente, pues se incrementan las mediaciones y, con ello, el nivel de determinación. Consecuentemente, los pueblos deben ser ordenados por su nivel de abstracción o concreción, es decir, su proximidad frente al presente absoluto, representado por la Europa del siglo XIX. Con ello, todo los pueblos que siguen existiendo realmente, pero que han sido supuestamente abandonados por el espíritu, sólo cuentan como momento. Viven en el pasado y no alcanzan la punta de lanza del espíritu. La punta de lanza del espíritu o presente absoluto, por el contrario, posee la virtud de portar absolutamente y sin reservas la totalidad del

pasado. En él no se pierde nada. Por tanto, los pueblos “atrasados”, sea porque representan momentos pasados del espíritu o porque no entran en absoluto en él, son redundantes o superfluos. Ahora, no sólo se asume que dichos pueblos no poseen presente, y por tanto dejan de tener acceso a la actualidad histórica, donde reside verdaderamente la agencia, sino que existe una teleología de la determinación. Es decir, historia significa aumento de complejidad, de diferenciaciones, de diferencias. Pero es dudoso que podamos establecer una comparación en nivel de complejidad (o de “concreción” para usar la terminología hegeliana) de las civilizaciones; es dudoso que con la historia aumente necesariamente la complejidad y, sobre todo, es dudoso que la complejidad tenga que ver con la cantidad de determinaciones o conceptos de una ciencia, incluso si ésta los resume y recapitula. En las ciencias matemáticas, por ejemplo, la generalidad no se ha alcanzado haciendo proliferar los conceptos, los axiomas y los objetos sino, por el contrario, *simplificándolos*. Sin llegar al límite de la trivialidad, la indeterminación relativa es también un elemento positivo. Y lo anterior no necesariamente queda retenido. Es por ello que resulta necesario volver sobre la historia, porque no forma necesariamente patrimonio a nuestra disposición.

En este texto intentamos mostrar este razonamiento en el contexto de la filosofía de la historia hegeliana. Mostramos el papel de la negación y de la *Aufhebung*, pero, sobre todo, de cómo se articulan ambas en la dimensión temporal. La historia funge en el sistema hegeliano como la dimensión que todo lo ordena. Las oposiciones surgen en la historia y es en el tiempo que ellas se superan. Pero la “lógica” hegeliana del tiempo exige siempre una única línea de desarrollo, por barroca que sea. Es decir, la historia es una y se cuenta de una sola manera. Además, el punto de vista desde donde se cuenta es el presente porque se asume que éste es absoluto porque incluye todo pasado en sí. Finalmente, este presente puede, de hecho y de derecho, considerar todo lo demás como su patrimonio, como algo sobre lo que tiene derecho porque él representa su verdad y aquellos, una certeza primera y condenada a desaparecer. Hemos sugerido, sin embargo, que el pensamiento hegeliano posee un doble virtud. Primero, que nos provee de un arsenal conceptual y lógico muy diferenciado y preciso que debe ser enmendado, pero no destruido o abandonado sin más. Dicha finura contrasta con visiones de la historia más grandiosas, pero más perezosas en términos conceptuales. Segundo, que en su empeño por el absoluto, prueba sus conceptos en los acontecimientos históricos concretos. La fenomenología y hermenéutica, por ejemplo, relatan historias trascendentales de la subjetividad donde los hechos resultan accidentales o se encuentran gobernados inexorablemente por un “a priori”. Las “ontologías del presente” siguen este mismo razonamiento. Hegel, en cambio, y pese a todo lo que pueda atacársele, presta una atención incomparable a los acontecimientos históricos concretos. Considerar a Hegel desde América Latina

significa tomarse en serio su esfuerzo conceptual para captar la historia concreta y el lugar que ésta juega, podría jugar o deja de jugar en el sistema. Lo que aquí defendemos es que América Latina no puede incorporarse sin más a aquel, como una pieza faltante capaz de ser asumida (*aufgehoben*). Resulta preciso reconsiderar los términos clave del pensamiento hegeliano, al menos, la negación, la contraposición, la *Aufhebung* y el tiempo. Es por ello que introducimos una noción espacial en la lógica, es decir, un elemento estructural que modifica la estructura del tiempo dialéctico. Lo llamamos “ramificación” para mostrar cómo la dialéctica se podría “abrir” en distintos presentes relativos. Cada civilización existente posee idénticos derechos sobre el presente y posee, por ello, todos los derechos para impugnar tal o cual sistema de conceptos, sistema social, político o económico. No hay pueblos del futuro y pueblos atrasados. Igualmente, si el presente puede distribuirse, debemos considerar el hecho de que éste posea, también, un espectro de virtualidad. Virtual es esa potencialidad de todo presente relativo de devenir otro, no sólo a través de la negación, sino de otros tantos tipos de relación o encuentro con otros presentes relativos. En el escenario de la historia mundial esto puede captarse con el nombre de “geografía”. Geografía significa la distribución y ramificación del tiempo localmente. Pero evitemos confusiones. La ramificación de la dialéctica no significa la afirmación de un archipiélago de temporalidades, todas ellas autónomas e independientes. Por el contrario, todas ellas están expuestas a las otras, pero no de manera inmediata. La dialéctica es una suerte de simplicidad lógica que no acepta sino dos valores (afirmación y negación) y una posible superación, pero *en otro momento del tiempo*. La pluralidad geográfica exige, pues, una modificación en la lógica que subyace a la dialéctica. Hemos entonces acudido al tetralema, donde existen cuatro valores igualmente válidos y simultáneos. Es esta estructura la que permite avanzar en diferentes direcciones en términos lógicos, en vez de estar encerrados en dos. Esto se traduce en una pluralidad de caminos que se encuentran conectados, pero no de manera simple. La dialéctica tal como la plantea Hegel resulta un modo de inmediatez lógica donde toda relación se resuelve inmediatamente, sin poder realmente desplegarse. La exigencia de despliegue es exigencia de separación. Lo que vale en el espíritu es la reunión que proviene del trabajo y del esfuerzo, no la reunión asegurada por un patrón lógico inexorable. La “dialéctica paraconsistente” que aquí presentamos permite que el momento de dispersión sea más radical y exige que la reunión pueda realizarse de distintos modos y en distintos momentos y localidades. Hay que insistir en que con ello el tiempo se libera a poder dispersarse realmente, sin que por ello debamos desembocar en un pluralismo inconexo, de distintas “interpretaciones” o “visiones” del mundo indiferentes entre sí. La estructura que proponemos es conexas, pero no trivial. Con estas reflexiones mostramos cómo la cuestión de América Latina en Hegel, la geografía y la lógica, se entrelazan de manera inexorable.

Bibliografía

- ARNDT, Andreas, “Hegels Transformation der Transzendentalen Dialektik”, en ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano y PAREDES MARTÍN, María del Carmen, *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.
- BUCK-MORSS, Susan, *Hegel, Haiti, and universal history*, University of Pittsburg Press, Pittsburg, 2009.
- COMAROFF, Jean y COMAROFF, John L., *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*, Paradigm Publishers, 2013.
- DERRIDA, Jacques, *El monolingüismo del otro*, Manantial, Buenos Aires, 1997.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1988.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburgo, 1997.
- _____, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburgo, 1991.
- GÜNTER, Gotthard, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik: Band 2. Wirklichkeit als Poly-Kontextualität*, Felix Meiner, Hamburgo, 1979.
- HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, edición, introducción y notas de José M. Ripalda, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1978.
- _____, *Werke, Bd. 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986.
- _____, *Wissenschaft der Logik. 1. Band. Die Objektive Logik*, Felix Meiner, Hamburgo, 1986.
- _____, *Werke, Bd. 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1989.
- _____, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999.
- _____, *Ciencia de la lógica*, introducción, traducción y notas de Félix Duque, Abada, Madrid, 2011.
- KAEHR, Rudolf, “Deconstruction and diamond strategies”. En línea: https://www.vordenker.de/rk/rk_Deconstruction-and-Diamond-Strategies_1998.pdf Consultado en septiembre de 2023.
- KANT, Immanuel, *¿Qué es ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto Aramayo, Alianza, Madrid, 2013.
- _____, *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi, Losada, Buenos Aires, 2007.
- PRIEST, Graham, *Beyond the limits of thought*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2002.