

2023 | N.º 6

antítesis



revista iberoamericana de estudios hegelianos

MONOGRÁFICO HEGEL SOBRE Y DESDE LAS AMÉRICAS

antítesis

REVISTA IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEGELIANOS

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTORA

Marcela Vélez León

(Universidad Autónoma de Madrid)

DIRECTORES ADJUNTOS

Rafael Aragüés

(Consejería de Educación de Madrid)

Angelo Narváez

(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

EDITOR

Eduardo Zazo

(Universidad Autónoma de Madrid)

CONSEJO EDITORIAL

Rafael Aragüés

(Consejería de Educación de Madrid)

Adriano Bueno Kurlé

Kurlé (Universidad Federal de Mato Grosso)

Luciana Cadahía

(Pontificia Universidad Católica de Chile)

Leonardo Mattana

(Universidad Autónoma de Madrid)

Fernanda Medina

(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

Angelo Narváez

(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

Pablo Pulgar Moya

(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

Valerio Rocco

(Universidad Autónoma de Madrid/Círculo de Bellas Artes)

Marcela Vélez

(Universidad Autónoma de Madrid)

Eduardo Zazo

(Universidad Autónoma de Madrid)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Elena Iglesias Serna

ISSN: 2792-436X (versión en línea)

ISSN: 2735-7090 (versión impresa)

COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR

María del Rosario Acosta (University of California, EEUU)

Nantu Arroyo (Universidad Autónoma de Madrid)

Bernard Bourgeois (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia)

Andrew Buchwalter (University of North Florida)

María José Callejo (Universidad Complutense de Madrid, España)

Ana Carrasco Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)

Román Cuartango (Universitat de Barcelona, España)

Italo Debernardi (Universidad Católica Silva Henríquez)

Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Werner Ludwig Euler (Universidad Estatal de Santa Catarina, Brasil)

Jorge Fernández (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Héctor Ferreira (Pontificia Universidad Católica de Argentina, Argentina)

Ángel Gabilondo (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Antonio Gómez Ramos (Universidad Carlos III de Madrid, España)

Domingo Hernández (Universidad de Salamanca, España)

Miguel Herszenbaun (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Stephen Houlgate (University of Warwick, Reino Unido)

Luca Illetterati (Università degli Studi di Padova, Italia)

Xabier Insausti (Euskal Herriko Unibertsitatea, España)

Jean-François Kervegan (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia)

Anton Koch (Universität Heidelberg, Alemania)

Edgar Maragat (Universitat de València, España)

Angelica Nuzzo (The City University of New York, EEUU)

Berta Pérez (Universitat de València, España)

Michael Quante (Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Alemania)

José María Ripalda (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Jacinto Rivera de Rosales (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)

Federico Sanguinetti (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil)

Alberto Siani (Università di Pisa, Italia)

Salvi Turró (Universitat de Barcelona, España)

Roberto Vargas (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile)

Klaus Vieweg (Friedrich Schiller - Universität Jena, Alemania)

Kenneth Westphal (Bogazici University, Turquía)

ENTIDADES PATROCINADORAS

Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid

Círculo de Bellas Artes

Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos

CONTACTO revista.antitesis@uam.es

introducción

El legado ambivalente de Hegel en las Américas
MIRANDA MORA, ANA MARÍA

5

artículos

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

15

<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.001>

Hegel, América Latina y la Aufhebung fallida de la colonialidad.
TANGORRA, MANUEL

37

<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.002>

¿Ha sido el continente americano “la tierra del futuro”? Hegel y las Américas
doscientos años después

FERREIRO, HÉCTOR ALBERTO

63

<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.003>

El error de Hegel: familia, matrimonio y género en la Filosofía del derecho
LAZOS OCHOA, EFRAÍN

105

<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.004>

Hegel y las Américas: aportaciones para una dialéctica ramificada
ROMERO CONTRERAS, ARTURO

129

<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.005>

La Fenomenología del Espíritu como modelo
de interpretación de la subjetivación social

BUENO KURLE, ADRIANO

157

<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.006>

Hacia una Antropología de la Historia Universal.

Reconstrucción de la Dialéctica de Naturaleza y Cultura

ALBERT PERSCH, MARTIN

181

<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.007>

Consideraciones sobre la dialéctica del mito desde el pensamiento
de José Carlos Mariátegui y Hegel

RUIZ-ELDREDGE MOLINA, ERNESTO & WEIßMÜLLER, ALEXEY

207

<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.008>

El joven Hegel y las sociedades premodernas: barbarie y eticidad
HUESCA RAMÓN, FERNANDO

241

<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.009>



reseñas

Hegel, Georg W. F. 2022. *Creer y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Fichte y de Jacobi*. Ed. bilingüe de María del Carmen Paredes Martín. Salamanca: Ediciones Sígueme. ISBN: 978-84-301-2127-4
LUIS PARÍS

259

sumario

introducción

El legado ambivalente de Hegel en las Américas

ANA MARÍA MIRANDA MORA

Yale University, Technische Universität Dresden

Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte (Foucault, *El orden del discurso*, 1970).

El legado ambivalente de la filosofía de G. W. F. Hegel exige el análisis de la complejidad de sus ideas y conceptos, especialmente de su metodología y tesis metafísicas y epistémicas centrales en relación con las estructuras económicas y sociopolíticas del imperialismo, eurocentrismo, sexismo, racismo y el colonialismo. Los artículos incluidos en este monográfico recuperarán los pasajes, conceptos, ideas o tesis hegelianas que han sido dejados de lado en la historia de la filosofía y los estudios de especialistas por ser considerados meros prejuicios de su tiempo, pensamientos marginales a su filosofía o sistema o simples errores que podemos ignorar sin mayores consecuencias. Los trabajos aquí presentados son parte de ese camino fatigoso por medio del cual uno se separa de Hegel y de distancia de él para encontrarse que uno se ve llevado de nuevo a él, pero de otro modo, para tal vez o casi siempre verse obligado a dejarle nuevamente. El enfrentamiento a su obra aquí presentado discute las recepciones contemporáneas y atiende precisamente a la conexión entre esos elementos problemáticos con conceptos como libertad, reconocimiento, segunda naturaleza, personalidad jurídica, amor y eticidad, o bien se propone interpretaciones alternativas a partir de diálogos horizontales entre Hegel e intelectuales y marcos teóricos latinoamericanos. En este contexto, los artículos identifican elementos centrales de su filosofía para ir más allá de él, pero junto a él. Esto no significa regresar a

Hegel sin malentendidos, sino insistir en una recepción alterna, que *con, contra y a través* de Hegel nos muestre sus errores y aciertos, y con ello, mantener las tensiones intrínsecas a su pensamiento para hacer de su filosofía un proyecto abierto capaz de seguir siendo significativo para nuestro presente y, tal vez, para tiempos futuros.

La investigación sobre la violencia sexual, estatal y criminal, los procesos de racialización y colonización, la tensión entre el estado y los crecientes proyectos de autonomía, el choque entre autoritarismo y democracia, los procesos de recolonización de territorios y extracción de los recursos naturales en los territorios indígenas o de comunidades afrodescendientes juegan un papel central en la filosofía latinoamericana. Es frente a estas formas específicas de violencia, sexismo, racismo, extractivismo y despojo que académicos han demostrado ser políticamente influyentes al recuperar y repensar autores clásicos de la filosofía para llevarlos más allá de las limitaciones disciplinares e institucionales. Entre esos intentos, encontramos nuevos enfoques que dialogan y problematizan críticamente la filosofía de Hegel en el contexto específico latinoamericano (político y social) del que surgen. Asimismo, crece el número de análisis exegéticos e históricos que de manera sistemática profundizan en la comprensión de las ambivalencias, matices, conexiones y errores de la teoría del pensador alemán para aportar ideas y conceptos para una filosofía que trasciende el contexto latinoamericano.

En este marco, los artículos aquí reunidos desarrollan acercamientos y conceptos críticos para analizar y entender no solo la filosofía de Hegel, al estilo revisionista y escolástico, sino que ofrecen nuevas perspectivas hermenéuticas para examinar su metodología y sus conceptos centrales en relación con las estructuras económicas y sociopolíticas actuales. Dicha estrategia ofrece enfoques alternativos para pensar la relación entre teoría y práctica, así como entre metafísica, epistemología y política. Los trabajos aquí compilados parten de la convicción de que analizar y comprender las ideas y conceptos de Hegel desde dentro de su sistema y filosofía significa comprometerse con una crítica immanente. Este número reúne una variedad de autores y autoras de diversas procedencias como México, Puerto Rico, Perú, Argentina, Chile, Brasil y Alemania, que escriben en español desde diferentes latitudes.

Se pueden dividir los artículos en dos grandes rubros. Por un lado se encuentran los que leen y discuten contra y desde Hegel para visibilizar los errores, problemas, ausencias, tensiones y paradojas de su filosofía. Por ejemplo, el artículo de Rocío Zambrana analiza el concepto de mundo (*Welt*), para trazar la estructura lógica de la anti-negritud en su filosofía de la historia y problematizar su postulado de que África se encuentra fuera de la historia mundial o universal (*Weltgeschichte*). La autora caribeña parte de su trabajo previo sobre la jerarquía racial en la distinción naturaleza/espíritu que estructura el pensamiento de Hegel y revisa su propia obra sobre la negatividad hegeliana.

Desde ahí recurre a la noción de vacío (*das Leeren*) para aclarar la estructura lógica de la filosofía de la historia y evaluar críticamente el binario entre Viejo y el Nuevo Mundo. La filósofa sostiene la persuasiva tesis de que la anti-negritud es un aspecto central de la articulación onto-epistémica del idealismo de Hegel que opera en la noción de actualidad (*Wirklichkeit*) cuyo rol es seminal para el corpus de principio a fin. A partir de esta fuerte tesis muestra que el mundo nace de la violencia colonial y que es fundamentalmente anti-negro, es decir, la anti-negritud estructura la gramática del ser y el no ser.

En esta misma línea se encuentra el artículo de Manuel Tangorra, quien piensa el problema de la colonia en la filosofía hegeliana y se pregunta por la posibilidad de superación de la colonialidad, como momento tanto histórico como conceptual, al interior del movimiento moderno del espíritu. El filósofo argentino, con base en Bélgica, sostiene que el desarrollo propiamente moderno de la libertad, tal como lo plantea Hegel, requiere una constante operación de absorción de su propia violencia constitutiva, que solo se logra en la mundialización espiritual, social y económica del capitalismo. Esta tesis le permite hacer una interpretación novedosa del diagnóstico hegeliano de América Latina entendida como una anomalía en esa autosuperación dialéctica de la colonialidad, y simultáneamente, actualizar sus dimensiones emancipatorias.

Héctor Ferreiro continúa el análisis sobre la filosofía de la historia de Hegel centrándose en su teoría de las razas y su concepción de América en el contexto de consolidación de los procesos de colonización. El filósofo argentino discute críticamente la tesis hegeliana de que los pueblos colonizados muestran un desarrollo civilizatorio menor que el de Europa, y revela cómo opera la justificación de dicha subordinación a partir de la identificación entre las diferencias culturales con las diferencias naturales de la geografía, el clima y las razas. El autor ubica la comprensión de Hegel en el ambiente intelectual de la Europa ilustrada mostrando sus presupuestos teóricos y problematizando su comprensión misma de la historia. Así, evidencia la dimensión ideológica de la narrativa de la historia europea y la relevancia de su formulación del concepto de “pueblos sin historia” al interior del sistema del filósofo alemán. Asimismo, cuestiona la historia intelectual y política europea a partir de un análisis agudo del nacionalismo étnico europeo y argumenta a favor de la superioridad del nacionalismo cívico de las Américas.

Siguiendo esta potencia crítica Efraín Lazos analiza el error de Hegel en su concepción de la familia, el matrimonio y el género en la filosofía del derecho. Desde un análisis histórico revisa los contrastes entre el modelo hegeliano de matrimonio y sus alternativas contractualista, en su versión kantiana, y romántica en la versión schlegeliana. El filósofo mexicano diagnostica en qué consiste el error de Hegel en sus dimensiones metafísica y política, y sostiene que Hegel instala el sexismo en el origen mismo de las instituciones morales y políticas modernas. Este acercamiento le permite identificar momentos

clave en la teoría hegeliana, por ejemplo, la negación de racionalidad a las personas con cuerpos femeninos o la esencialización de la diferencia sexual. El autor se pregunta por qué importa hoy entender el pensamiento político del filósofo suabo y sostiene una tesis hermenéutica muy interesante. El error de Hegel consiste en un error de perspectiva, un error dialéctico-argumental, así como un error categorial y por ello metafísico ideológicamente, motivado por la concepción burguesa de la familia, que le lleva a convertir en una clase natural lo que él mismo sostiene son procesos y prácticas sociales.

En un segundo momento se encuentran aquellos artículos que formulan preguntas que desafían la literatura erudita de Hegel al señalar elementos racistas o pro-colonialistas en la filosofía de Hegel y simultáneamente, al mismo tiempo que identifican y profundizan en conceptos o tesis significativas de su obra como son la dialéctica, la libertad, el reconocimiento, y eticidad, proponen interpretaciones novedosas a partir de diálogos horizontales entre Hegel e intelectuales y marcos teóricos latinoamericanos. En estos artículos encontramos argumentos y claves hermenéuticas que mantienen la vigencia de su pensamiento haciéndolo fructífero para un pensamiento crítico, sin ignorar las conexiones sistemáticas que los elementos eurocentristas, imperialistas, racistas, sexistas y pro-colonialistas en su filosofía parecen tener con otras partes de su sistema. Ejemplo de ello es el artículo de Arturo Romero, quien subraya el privilegio que Hegel otorga a ciertas regiones geográficas en el contexto de la historia universal en detrimento de otras y muestra cómo para el filósofo alemán 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. El giro interesante y renovador del filósofo mexicano radica en afirmar la fuerza crítica que el pensamiento hegeliano ofrece para ampliar el espacio lógico que ofrece su dialéctica. El autor propone expandir la comprensión de la dialéctica hacia una “dialéctica ramificada” que posibilita pensar la historia como el tejido de diferentes “hilos históricos” simultáneos que se atan y se desatan tanto en una secuencia temporal y espacial, lo que a su vez permite pluralizar el presente en diferentes focos, radicalizando la dialéctica hegeliana. De este modo, muestra cómo la cuestión de América Latina, la geografía y la lógica se entrelazan de manera inexorable en la filosofía de Hegel.

A continuación, Adriano Bueno revisa críticamente algunas lecturas contemporáneas del concepto de reconocimiento y defiende que el modelo de subjetivación presentado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* posibilita comprender diferentes procesos de subjetivación en la sociedad contemporánea. El filósofo brasileño recupera la noción de “fracaso de la experiencia” y las figuras de la autoconciencia para interpretar la sociedad contemporánea brasileña ante el crecimiento de la nueva extrema derecha. Es especialmente interesante el diálogo crítico que establece con la obra de Marcos Nobre y

Axel Honneth. El autor señala las limitaciones de la obra de Nobre como de Honneth y argumenta que la *Fenomenología* implica una radicalización de la noción de intersubjetividad, en relación con los escritos anteriores de Hegel. Además, sostiene que la concepción fenomenológica del fracaso de la experiencia sirve para comprender los problemas sociales, y que la concepción de la autoconciencia de la *Fenomenología* puede utilizarse como un modelo (entre otros) para pensar las formas de subjetivación en las sociedades latinoamericanas. La originalidad de su propuesta consiste en ampliar y actualizar la noción de fracaso de la experiencia como guía para comprender los conflictos sociales en nuestra América Latina contemporánea. Así, afirma la centralidad de este concepto frente al de lucha por el reconocimiento, en cuanto concepto más amplio que abarcaría el de reconocimiento.

Martin Persch, quien desde la antropología de Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro y recuperando el concepto de actividad vital, que se remonta hasta Karl Marx, sostiene contra y con Hegel que es posible conectar la forma y conformación de ciertas ontologías en función de diferentes parámetros ecológicos, contra la tesis determinista que sostiene que las culturas se producen en conexión directa con un ecosistema específico. Para ello, hace una defensa de la dialéctica hegeliana como método y recurre a la noción de destrucción del objeto. Para Hegel, la sociedad, por medio del trabajo, modela el ecosistema que habita, actividad por la que los fenómenos naturales pierden su carácter antropomórfico. El filósofo alemán ubicado en Perú conecta la obra de Hegel con la propuesta de Descola para mostrar cómo si bien muchas de las observaciones de Hegel sobre las sociedades de África y América son problemáticas o erróneas si las evaluamos en relación con el estado actual de la investigación antropológica, sin embargo algunas líneas de pensamiento del filósofo suabo evidencian una asombrosa lucidez antropológica, haciéndole un interlocutor relevante no sólo para la filosofía sino también, como bien muestra el autor, para las ciencias sociales latinoamericanas. Así, el autor muestra cómo la reconstrucción de la relación dialéctica entre los colectivos humanos y los ecosistemas que habitan puede contribuir no sólo a una mejor comprensión de las sociedades de la antropología, sino de la razón, como el resultado de un acto de pensar concreto y situado.

Ernesto Ruiz-Eldredge Molina y Alexey Weißmüller establecen un diálogo productivo entre el pensador marxista peruano José Carlos Mariátegui y Hegel. El filósofo peruano y alemán de origen chileno recuperan y analizan la categoría de mito de Mariátegui para pensar la constitución material del mismo. Los autores confrontan el concepto de mito de Mariátegui a la exposición de Hegel enfatizando los contextos sociales y teóricos de su producción. Este análisis situado les permite valorar la conceptualización de Mariátegui como propia de una filosofía enfrentada no solo a la revolución sino también a la barbarie y al desencantamiento del mundo. Asimismo, sostienen que el

aporte de Hegel consiste en mantener viva la fuerza del pensamiento como capacidad auto-reflexiva para esclarecer las fallas, los errores y los aciertos en el combate por una nueva configuración de la sociedad. Es de especial interés el análisis que emprenden los autores para determinar hasta qué punto el mito de Mariátegui defiende la dialéctica hegeliana contra sí misma. Los autores sostienen que la obra del intelectual peruano reanuda la discusión entre la dialéctica especulativa y la negativa posibilitando la reactualización de la dialéctica (hegeliana) misma en la medida en que es una negación radical del orden existente para la liberación.

Este número cierra con el artículo de Fernando Huesca quien nos lleva hasta la obra temprana de Hegel y desde un análisis histórico muestra cómo el joven Hegel, influenciado por Rousseau y Herder, llegó a formular una postura crítica de la Modernidad capitalista que no colocaba al mundo europeo por encima de modos premodernos de cultura, sino que su admiración por la cohesión política y diversidad cultural y erótica de estas culturas le llevó a formular una comprensión alternativa. El filósofo mexicano muestra cómo la evolución intelectual de Hegel se debe en gran medida a la recuperación de la economía política clásica inaugurando un giro teórico que le llevaría hacia la concepción de madurez de la eticidad y del desarrollo civilizatorio. El autor sostiene la disputada tesis de que Hegel fue un crítico tenaz de la sociedad capitalista y sus efectos coloniales. Asimismo, señala algunos elementos para comprender el abandono de su republicanismo de juventud, de su inicial posición herderiana frente a los mundos considerados salvajes y bárbaros, y de su grecofilia.

Como se puede ver, el presente número monográfico dedicado a “Hegel sobre y desde las Américas” reúne una serie de artículos que analizan la filosofía de Hegel *sobre* las Américas (y más allá, por ejemplo, la relación de Hegel con África), la recepción de su filosofía *en* América Latina y el Caribe, y la relevancia y el legado ambivalente de Hegel para la filosofía escrita en español en el contexto de las Américas. Con estas reflexiones el monográfico se centra en un campo de debates y problemas que surgen desde el Sur global y que, en particular en América Latina y el Caribe, ha adquirido en los últimos años especial importancia en las universidades, y crecientemente entre los especialistas de Hegel. Todos los artículos que componen este número formulan preguntas y proponen líneas de lectura de manera crítica y original, con lo que promueven otras formas de conceptualizar y tratar las ideas, prejuicios, teorías, nociones y gestos eurocéntricos, sexistas, racistas y pro-colonialistas de la filosofía de Hegel. De este modo, ponen en movimiento el método dialéctico del filósofo suabo y hacen productivos los dilemas y errores en el centro de su filosofía. El monográfico es resultado del ejercicio intelectual de académicas y académicos que en su relación *con*, *contra* y *a través* de Hegel formulan una teoría crítica latinoamericana ligada a las condiciones de producción en

las que han sido acuñadas. Al mismo tiempo que abren, vinculan y establecen diálogos entre diferentes tradiciones, marcos teóricos y escalas geográficas. El resultado no es solo una mejor comprensión de la obra de Hegel *sobre* y *en* América Latina y el Caribe, sino también la *provincialización* de su obra desde el Sur global en diálogo horizontal con el Norte global.

Este monográfico está dedicado a la memoria y al trabajo de nuestro muy apreciado colega y amigo Fernando Huesca, con quien seguiremos dialogando por medio de sus escritos y traducciones.

artículos

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

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

ROCÍO ZAMBRANA

Universidad de Puerto Rico, Río Piedras

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Ídem.

3 *Ibid.*, p. 2.

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

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

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

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

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

6 Ídem.

7 Ídem.

8 Ídem.

9 *Ibid.*, p. 41.

10 Ídem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El mundo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24 Ibid., p. 9.

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

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

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

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

25 Ídem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

33 Ibid., p. 344.

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

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

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

34 Ibid., p. 343.

35 Ibid., p. 339.

36 Ibid., p. 349.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

44 *Ibid.*, p. 16.

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

El vacío

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

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

45 Ibid., p. 17.

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

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

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

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

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

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

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

51 Ídem.

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

53 Ídem.

54 Ídem.

55 Ídem.

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

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

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

56 Ídem.

57 Ídem.

58 Ídem.

59 *Ibid.*, p. 44.

60 *Ibid.*, p. 46.

61 *Ibid.*, p. 47.

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

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

62 Ibid., p. 49.

63 Ídem.

64 Véase ídem.

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

66 Ibid., pp. 102-206.

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

68 Ídem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

72 Ibid., p. 274.

73 Ídem.

74 Ibid., p. 277.

75 Ídem.

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

Reflexión final

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

artículos

**Hegel, América Latina y la
Aufhebung fallida de la colonialidad**
**Hegel, Latin America and the failed
Aufhebung of coloniality**

MANUEL TANGORRA

Institute of Philosophy, Katholieke Universiteit Leuven

Resumen: Desde hace ya un tiempo, los comentaristas discuten el alcance y las implicaciones del imperialismo, el eurocentrismo y el racismo al interior del discurso hegeliano. Nuestro trabajo parte de esta misma interrogación para intentar comprender el rol de la matriz colonial en el pensamiento jurídico y político de Hegel, así como la afirmación hegeliana de una necesaria superación del momento colonial. Nuestra hipótesis es que la expansión colonial no funciona solamente como una válvula de escape a los desajustes congénitos del capitalismo, sino que se sitúa en el corazón de la operación especulativa que permite construir la auto-consciencia reflexiva de la sociedad moderna. De este modo, más allá de la institución de la colonia en su sentido estricto, el texto hegeliano da cuentas de una *colonialidad* inmanente a la propia dinámica civilizatoria de la sociedad civil y que persiste incluso en el propio movimiento de las independencias de las nuevas naciones americanas. El horizonte normativo del imperialismo propio del siglo XIX no sólo dicta las formas de la dominación colonial, sino que también organiza las modalidades y los tiempos de la emancipación de los países y su inclusión en el concierto de naciones del mundo moderno capitalista. En este panorama, la condición latinoamericana resulta una anomalía. En contraposición a lo que sucede en los Estados Unidos, las independencias del sur del continente muestran una supresión-superación deficitaria de la colonia, lo que redundaría en una inestabilidad estructural de las formas institucionales de la racionalidad moderna. En este sentido, el diagnóstico hegeliano sobre América Latina nos permite pensar la reproducción del paradigma civilizatorio en la construcción estatal en las post-independencias, así como la función estructurante de la fractura colonial al interior de las sociedades democráticas liberales. A fin de reconstruir el diagnóstico hegeliano sobre América Latina, comenzaremos nuestro trabajo indagando en la caracterización del colonialismo hecha por Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía del derecho* y sobre la *filosofía de la historia*. Primero, analizaremos la relación inherente de la institución colonial al régimen de producción capitalista, la cual va mucho más allá de una simple reproducción externa e indefinida de la acumulación y estructura la propia autodefinición del capitalismo moderno como principio histórico. Segundo, reconstruiremos la diferenciación hecha por Hegel entre dos modelos muy diferentes de colonización, aquel basado en la expansión del dominio territorial en favor de una identidad política y religiosa determinada –que se expresa de modo paradigmático en la conquista y la *evangelización* de América– y aquel fundado en la mundialización de una lógica social –mercantil y capitalista– que plantea su misión en torno a la tarea de *civilizar* los pueblos del mundo. Finalmente, abordaremos los pasajes en los cuales Hegel describe la coyuntura política latinoamericana como el escenario de una permanente vacilación de las instituciones republicanas y de un constante retorno de una violencia no-sublimada en las formas civilizadas de la racionalidad social.

Palabras Clave: Hegel – Colonialismo – América Latina – Civilización – Sociedad Civil

Abstract: For some time now, scholars have been discussing the scope and implications of imperialism, Eurocentrism, and racism within the Hegelian discourse. Our paper follows this same line of enquiry in an attempt to understand the role of the colonial matrix in Hegel's juridical and political thought, as well as the Hegelian affirmation of a necessary overcoming of the colonial moment. Our hypothesis is that colonial expansion does not function merely as an escape valve to the congenital maladjustments of capitalism, but it is situated at the speculative heart of modern consciousness, enabling the self-reflection of European society. Thus, beyond the institution of the colony in its strict sense, the Hegelian text accounts for a coloniality immanent to the very civilizing dynamics of civil-bourgeois society that persists even in the very movement of the independence of the new American nations. The normative horizon of nineteenth-century imperialism not only dictates the forms of colonial domination, but also organizes the modalities and graduality of the emancipation of the new countries and their inclusion in the concert of nations of the modern capitalist world. In this panorama, the Latin American condition is an anomaly. In contrast to what happens in the United States, the independences of the South of the continent show a deficient suppression-overcoming of the colony, which results in a structural instability of the institutional forms of modern rationality. In this sense, the Hegelian diagnosis of Latin America allows us to think about the reproduction of the civilizational paradigm in post-independence State construction, as well as the structuring function of the colonial fracture within liberal democratic societies. In order to reconstruct the Hegelian assessment of Latin America, we will begin our work by investigating Hegel's characterization of colonialism in his *Lessons on the Philosophy of Right* and on the *Philosophy of History*. Firstly, we will analyze the inherent relation between the colonial institution and the regime of capitalist production, which goes far beyond a simple external and indefinite reproduction of accumulation and shapes the very self-definition of modern capitalism as a historical principle. Second, we will reconstruct the differentiation made by Hegel between two very different models of colonization, one based on the expansion of territorial dominion in favor of a determined political and religious identity - which is paradigmatically expressed in the conquest and evangelization of America - and the other based on the globalization of a social logic - mercantile and capitalist - which formulates its mission based on the task of civilizing the peoples of the world. Finally, we will address the passages in which Hegel describes the Latin American political conjuncture as the scenario of a permanent vacillation of republican institutions and of a constant return of an unsublimated violence under the civilized forms of social rationality.

Keywords: Hegel – Colonialism – Latin-America – Civilization – Civil Society

Introducción

Desde hace algunos años, al interior de los estudios hegelianos, existe una extensa literatura que aborda de modo explícito la relación de la filosofía de Hegel con el eurocentrismo¹, el racismo² o la esclavitud³. Este nuevo interés, que acompaña una revisión crítica general del canon filosófico moderno, ha suscitado una verdadera discusión hermenéutica que va más allá de la identificación de la posición hegeliana. La pregunta que subyace al debate interroga la *función* de las posturas euro-céntricas o racistas de Hegel al interior de su sistema filosófico⁴. Por supuesto, aquí las lecturas divergen. Encontramos, por un lado, interpretaciones que consideran que las expresiones hegelianas sobre el carácter a-histórico de los pueblos no-europeos –o sobre la función formativa de la esclavitud transatlántica– tienen un rol accesorio y contextual, y que en última instancia son independientes –o incluso “incompatibles”– con

- 1 Cf. GUHA, Ranajit, *History at the Limit of World-History*, Columbia University Press, New York, 2002; TIBEBU, Teshale, *Hegel and the Third World: the making of eurocentrism in world history*, 1st ed., Syracuse University Press, Syracuse, 2011.
- 2 Cf. BERNASCONI, Robert, «Hegel at the Court of the Ashanti», en BARNETT, Stuart (ed.), *Hegel after Derrida*, Routledge, New York, 1998; ZONGO, Alain Casimir, «L'oubli hégélien de l'Afrique», *Hegel-Studien* 46, 2012, pp. 65-78; DIENG, Amady Aly, *Hegel et l'Afrique noire: Hegel était-il raciste?*, Codersia, Dakar, 2006; OKONDA, Benoît Okolo, *Hegel et l'Afrique: thèses, critiques et dépassements*, Cercle herméneutique, Argenteuil, 2010; PURTSCHERT, Patricia, «On the limit of the spirit: Hegel's racism revisited», *Philosophy and Social Criticism* 36, n° 9, 2010, pp. 1039-51; KNAPPIK, Franz y JAMES, Daniel, «Exploring the Metaphysics of Hegel's Racism: The Teleology of the 'Concept' and the Taxonomy of Races», *Hegel Bulletin*, 2022, pp. 1-28.
- 3 Cf. LONG CHU, Andrea, «Black Infinity: Slavery and Freedom in Hegel's Africa», *Journal of Speculative Philosophy* 32, n° 3, 2018, pp. 414-25.
- 4 Para una metarreflexión sobre las lecturas contemporáneas de Hegel en relación a estas temáticas, cf. ZAMBRANA, Rocío, «Hegel, History, and Race», en ZACK, Naomi (ed.), *The Oxford handbook of philosophy and race*, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 251-60; KNAPPIK, Franz y JAMES, Daniel, «Das Untote in Hegel: Warum wir über seinen Rassismus reden müssen», *praefaktisch.de* (blog), 2021, <https://www.praefaktisch.de/hegel/das-untote-in-hegel-warum-wir-ueber-seinen-rassismus-reden-muessen>.

el horizonte de la afirmación hegeliana de la libertad⁵. Por otro, existen trabajos que intentan en cambio pensar las implicaciones epistemológicas y sistemáticas que ligan la filosofía política hegeliana al orden colonial-imperial⁶.

El presente artículo se inscribe en este debate para pensar específicamente el problema de la *colonia* en la filosofía hegeliana. Nuestro objetivo es, por lo tanto, identificar y analizar la *función propiamente filosófica del colonialismo y la colonialidad* al interior de la conceptualización hegeliana de la realización espiritual de la libertad. Entablaremos en este sentido una discusión con una lectura recurrente del problema colonial en la literatura hegeliana y post-hegeliana, que considera la dimensión colonial-imperial como un dispositivo transitorio, provisorio, no esencial a la estructura lógica del pensamiento social de nuestro filósofo. Intentaremos mostrar que, al interior del propio discurso hegeliano, el horizonte de la expansión occidental va más allá de la colonización como estructura jurídico-política y que, lejos de ser simplemente una válvula de escape del capitalismo, se halla implicada en la propia autodefinición de la consciencia política moderna.

El problema que abordaremos es entonces el de la *superación de la colonialidad*, como momento tanto histórico como conceptual, al interior del movimiento moderno del espíritu. Esto nos llevará a una distinción crucial hecha por Hegel en su diagnóstico de los dispositivos coloniales entre el modelo católico de la conquista y la colonialidad moderna de tipo imperial, reformada y capitalista. Nuestra hipótesis sostiene que el desarrollo propiamente moderno de la libertad, tal como lo plantea Hegel, requiere una constante operación de absorción de su propia violencia constitutiva. Esta absorción solo es lograda en la mundialización espiritual, social y económica del capitalismo. Comprender esta operación de sublimación de la violencia colonial en el progreso histórico racional nos permitirá analizar desde un nuevo ángulo el discurso hegeliano sobre América Latina y sus procesos de independencia. La condición problemática y ambigua del continente será el ejemplo paradigmático

- 5 Cf. WALSH, William, «Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History», en PELCZYNSKY, Zbigniew (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 172; MOLLENDORF, Daniel, «Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit», *History of Political Thought* 13, nº 2, 1992, pp. 243-55; MCCARNEY, Joseph, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History*, Routledge, London/New York, 2000; BONETTO, Sandra, «Race and Racism in Hegel – An Analysis», *Minerva*, nº 10, 2006, pp. 33-64; BUCHWALTER, Andrew, «Is Hegel's Philosophy of History Eurocentric?», en DUDLEY, Will (ed.), *Hegel and History*, SUNY Press, New York, 2009, pp. 87-110.
- 6 STONE, Alision, «Hegel and Colonialism», *Hegel Bulletin* 41, nº 2, 2020, pp. 247-70; MUSSETT, Shannon M., «On the Threshold of History: The Role of Nature and Africa in Hegel's Philosophy», *APA Newsletter* 03, nº 1, 2003, pp. 39-46; HUTCHINSON, Adam, «Raced Recognition: Hegel, World History and the Problem of Africa», *APA Newsletter* 8, nº 1, 2008, pp. 5-10; PURTSCHERT, Patricia, *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2006.

de una *no-asimilación del pasado colonial* y el escenario de una perpetua inestabilidad de las formas institucionales de la sociedad civil.

Nuestro trabajo estará dividido en 3 partes: (1) Primero analizaremos, apoyándonos en las *Lecciones sobre la Filosofía del derecho* y *sobre la Filosofía de la historia*, la función especulativa y epistemológica de la colonialidad al interior del pensamiento jurídico y social hegeliano. Cabe precisar que nos centraremos en la relación filosófica de Hegel con el colonialismo en vez de su vínculo histórico-contextual. Indagar la especificidad conceptual del problema resulta fundamental ya que Hegel no sólo ofrece una descripción –más o menos veraz– de la realidad, sino que se convertirá en una pieza clave en la redefinición de la matriz imperial a partir del siglo XIX. (2) Con esta misma óptica y en un segundo momento expondremos la historización interna del colonialismo que Hegel desarrolla y la diferencia en el tipo de *misión* implicada en la conquista católica y en la expansión civilizatoria imperial reformada. (3) Finalmente ahondaremos en la descripción histórica de América Latina que Hegel esboza, así como en la descripción de las independencias en tanto procesos de formación espiritual. Veremos así aparecer, en el diagnóstico hegeliano del continente, la marca de una superación patológica y disfuncional de la violencia colonial.

1. La función especulativa de la colonia

El tratamiento hegeliano de la institución de la colonia es relativamente limitado y se encuentra sobre todo localizado en las reflexiones sobre la Filosofía del derecho –tanto en los *Grundlinien* como en las *Vorlesungen*– así como en algunos pasajes de las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia*. Más precisamente, el problema del colonialismo moderno aparece en el discurso de Hegel al momento de pensar la gestión de las tensiones al interior de la sociedad civil y de su entramado de producción e intercambio. Existe por lo tanto una primera funcionalidad de la colonia que queda explícitamente formulada a través de la necesidad de exportar la población excedentaria y de evitar así las crisis de sobreproducción por medio de la generación de nuevos mercados:

A través de la dialéctica que le es propia la sociedad civil se ve impulsada más allá de sí misma; primero esta sociedad determinada está llevada a buscar fuera de sí consumidores y por lo tanto medios de subsistencia en otros pueblos, los cuales están rezagados con respecto a medios que a ella le sobran, esto es, con respecto a la industria⁷.

7 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Klaus Grotzsch, Elisabeth Weisser-Lohmann, in *Gesammelte Werke*, edición de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, 1968-2022, p. 195, §246. De ahora en adelante esta edición será referida con las iniciales GW, seguidas del volumen y el número.

Es necesario recordar que los desequilibrios generados al interior de las sociedades en proceso de industrialización no son según Hegel coyunturales sino estructurales. Es la propia lógica de producción y acumulación –la dialéctica que les es propia– lo que conduce, de modo inexorable, a las crisis recurrentes de sobreproducción. Estas engendran, a su vez, una restricción del mercado laboral, la expulsión de franjas importantes de la mano de obra en el desempleo y la pobreza y, finalmente, la emergencia de una “plebe” [*Pöbel*] que acecha la estabilidad política y social de los bastiones urbanos del capitalismo europeo. En este primer sentido, para combatir este desajuste interno, la colonización aparece como una “necesidad” de la sociedad civil⁸. La expansión organizada por los estados europeos viene a ofrecer un paliativo empírico que permite que los marginados de los centros industriales se instalen en las tierras siempre “disponibles” más allá de los mares, pudiendo así “retornar” a la sustancialidad ética del arraigo territorial y recuperar la dignidad social perdida a través de una nueva actividad económica⁹.

Sin embargo, la colonización en este primer sentido económico-material, *si bien necesaria, no es suficiente* para garantizar una solución estable a la inestabilidad de la lógica interna de la sociedad civil. En primer lugar, para Hegel la propia dinámica colonial va a llevar a la construcción de entidades estatales autónomas que van a reivindicar progresivamente la independencia política y comercial con respecto a las metrópolis. Volveremos sobre este aspecto más adelante. Sin embargo, algunos comentaristas señalan otro elemento: nada garantiza que los mismos mecanismos sociales no reproduzcan la misma tensión en los nuevos territorios colonizados. Seríamos así testigos de una repetición de las mismas tensiones que habrían llevado a los estados europeos a organizar, de modo sistemático, la implantación colonial. Sobre este punto la mayoría de los comentaristas consideran que la expansión colonial solo puede ofrecer una *dilación provisoria* y no una verdadera progresión cualitativa que permita escapar a la tensión entre crecimiento económico y crisis. En definitiva, bajo esta lectura, la colonización no ofrece más que una *mala infinitud*, una extensión simplemente uniforme de la sociedad capitalista que no hace sino “posponer” el mismo problema. Veamos cómo Frank Ruda, en su brillante texto sobre la filosofía del derecho, interpreta la relación entre capitalismo y colonialismo:

Con la idea de la colonización, Hegel ofrece una opción histórica y lógica que acompaña la sociedad civil. Luego de haber sostenido que la sociedad civil está necesariamente impulsada más allá de sus límites, explica el sentido de tal afirmación. La sociedad civil tiene que buscar “sus medios de subsistencia” en otras tierras. Pero al mismo tiempo, la colonización

8 GW 26/1, p. 501.

9 GW 14/1, p. 196, §248.

de otros pueblos, debido a su lógica interna, no ofrece más que la postergación del problema de la pobreza. Esto conduce a una lógica de la mala infinitud, ya que no representa una solución a la pobreza como tal, sino un aplazo temporario. La colonización genera un eterno retorno del mismo problema en el marco de una mala infinitud que puede deducirse de la extensión de la sociedad civil misma. Esto no es más que una posposición del mismo problema¹⁰.

No hay dudas que esta lectura, que es compartida por numerosos intérpretes¹¹, pone de relieve un punto importante: para Hegel la sociedad industrial no encuentra, por sus propios medios, una resolución definitiva a sus propias tensiones. La modernidad capitalista se articula más bien en la permanente gestión de sus crisis inevitables. En este hecho se apoyan tanto quienes intentan demostrar el “estatismo” hegeliano¹² como quienes ven en Hegel indicios, aunque tímidos, de una perspectiva radicalmente crítica del capitalismo¹³. Sin embargo, el objetivo de este trabajo es discutir esta lectura e identificar una *dimensión suplementaria* que resulta fundamental para entender la inscripción de la institución colonial en el texto hegeliano. En la misma exposición de la filosofía del derecho aparece una funcionalidad de la colonización que tiene que ver con la identificación de una *misión histórica del capitalismo*. Sin lugar a duda, la lógica de la industria capitalista es reivindicada por Hegel como una instancia de liberación de las capacidades productivas de la libertad. Sin embargo, esta lógica no es autosuficiente, la misma debe entenderse no solamente como momento del estado, sino también como momento de la historia. La expansión marítima del capitalismo industrial a través la colonización de los territorios no europeos y el ordenamiento imperial del comercio mundial es lo que permite la toma de conciencia histórica de la sociedad capitalista:

Al igual que la condición para principio de la vida familiar es la tierra, el fundamento y el suelo firme, para la industria el elemento natural que la anima hacia afuera es el mar. [...] La búsqueda de ganancia, a través este gran medio de conexión [el mar], teje una relación comercial entre los países distantes, siendo el comercio la actividad jurídica que introduce el

10 RUDA, Frank, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie der Rechts*, Konstanz University Press, Konstanz, 2011, p. 44.

11 Cf. NARVÁEZ LEÓN, Angelo, *Hegel y la Economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2019, pp. 172-75; ŽIŽEK, Slavoj, *Less than Nothing*, Verso, London/New York, 2012, p. 243.

12 DOTTI, Jorge, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires, 1983.

13 Por ejemplo, Cf. GILADI, Paul, «The Dragon Seed Project: Dismantling the Master's House With the Master's Tools?», en GILADI, Paul (ed.), *Hegel and the Frankfurt School*, Routledge, 2020.

contrato y que constituye el medio más grande de formación/civilización [*das größte Bildungsmittel*], y así el intercambio [*Handel*] encuentra su significación histórica mundial [*seine welthistorische Bedeutung findet*]¹⁴.

La expansión comercial del capitalismo –significada por el elemento natural del mar– no es algo que venga a agregarse de modo externo y accidental al complejo productivo industrial. El capitalismo industrial encuentra el motivo de su pulsión en la expansión colonial-imperial que lo anima y lo *define* en su modo de acumulación. Esto dispone una nueva funcionalidad del colonialismo al interior de la definición de la sociedad civil. Se trata de un rol que no es ya económico-social, sino que conforma lo que llamamos *una función especulativa de la colonia*. En la identificación de la necesidad colonial, la consciencia europea no solo encuentra allí un instrumento para paliar sus desajustes, sino que también identifica una verdad inmanente a la eticidad industrial. Esto permite un movimiento crucial al interior del texto hegeliano, a saber, la *asunción* de la etapa de la Europa capitalista al interior de una trayectoria histórica universal.

De este modo, la sociedad industrial –con sus limitaciones y crisis inherentes– puede inscribirse en una destinación civilizatoria que la trasciende pero que al mismo tiempo la legitima. Si Hegel rechaza la autosuficiencia de la lógica del capital –lo que lo distingue de los economistas liberales de la época–, sí reivindica su capacidad de formar, de educar y de civilizar a través de la imposición de su régimen social. Por medio de la expansión, la industria colabora con la orientación espiritual de la existencia mundana, no simplemente a través de la maximización de la creación de riqueza, sino porque instaura un modelo de subjetivación del individuo que se vuelve, a través la interacción mercantil, un sujeto contractual, propietario, productor y consumidor.

De este modo, la expansión colonial dispone una operación auto-reflexiva de la eticidad moderna. Es lo que permite a la sociedad industrial europea *descifrar* su propia situacionalidad, particular y contingente, tanto geográfica como temporal. A través de la expansión imperial, el capitalismo se descubre como principio histórico. En este impulso a ir más allá de sí misma [*über sich hinausgetrieben*]¹⁵ la sociedad civil encuentra su significado histórico mundial y se reconoce como medio universal de formación [*Bildungsmittel*]. En el mismo sentido habla Hegel, en las *Vorlesungen*, de una *poética del intercambio* [*Poesie des Handels*] y del comercio marítimo¹⁶, reflejada en la cultura inglesa como ápice del nuevo modelo imperial. Se trata de pensar de qué modo una

14 GW 14/1, p. 195, § 247.

15 GW 14/1, p. 195, § 246.

16 GW 26/1, p. 503.

formación ética genera una narración de sí misma que es constitutiva de esa misma estructura social en tanto produce su horizonte simbólico. Así, la poética de la libertad de los mares invita a la puesta en riesgo de la individualidad, la cual por medio de la propia búsqueda de ganancia niega su particularidad y se integra a una finalidad superior¹⁷. El impulso aventurero de la subjetividad colonial forma el dispositivo que permite conectar al individuo –que ha perdido la eticidad substancial, pre-capitalista, de la tierra firme familiar– con la gesta épica de la libertad moderna que se manifiesta en la mundialización colonial del régimen social capitalista.

De este modo, creemos que la caracterización de la expansión colonial como *mala infinitud*, o como dilación contingente y provisoria de las contradicciones intrínsecas del capital, debe ser revisada. La idea de la mala infinitud refiere a un movimiento que sobrepasa la determinación finita de un modo exterior e indiferente. Como lo afirma Hegel en la *Ciencia de la lógica*, se trata de una infinitud que deja “indemne” [*unbeschadet*] el primer elemento en el ser que le es propio¹⁸. Sin embargo, si seguimos la progresión hegeliana en la *Filosofía del derecho*, la mundialización está lejos de ser la repetición externa de una forma social autocontenida. La *expansión* define de modo intrínseco el modo de subjetivación de la sociedad civil al mismo tiempo que permite la reflexividad autoconsciente de esta como formación histórica. Hay entonces otro punto de articulación entre colonialismo e industria que se teje en los *Grundlinien*, que nos lleva a abandonar la imagen de un capitalismo que se desarrollaría primero en las metrópolis europeas y que sería exportado luego al resto del mundo, en un momento posterior en el sentido cronológico, pero también conceptual. Por el contrario, el texto hegeliano es un ejemplo paradigmático de la dialéctica por medio de la cual la modernidad construye su ser propio a través de su exteriorización como principio ordenador de la totalidad global.

No podemos entonces adscribir a la idea –como hace por ejemplo B. Bourgeois¹⁹– de una oposición frontal entre la dimensión *intensiva* y la dimensión *extensiva* de una formación espiritual y social. En el período moderno de la historia universal, la *colonialidad* –es decir, no el *contenido concreto de la expansión*, sino el *hecho del expansionismo* como movimiento general– se encuentra esencialmente implicada no solo en la génesis empírica de la sociedad moderna industrial sino al interior de su propio concepto. Dicho de otro modo, la *extensión* global del capitalismo moderno constituye internamente su *intención*, no se trata de una simple replicación de su lógica sino de un nuevo ordenamiento

17 “El mar es para el comercio lo que hay de más elevado. Llena el pecho y en la búsqueda de la ganancia aquel que la persigue renuncia al mismo tiempo a su objetivo egoísta”. GW 26/1, p. 503.

18 GW 11, p. 79.

19 BOURGEOIS, Bernard, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Vrin, Paris, 1991, pp. 20-21.

de su espacialidad²⁰. La expansión colonial no es la mala “indiferencia que se repite [*wiederholende Einerleiheit*]”²¹, sino el agenciamiento de una formación histórica *definida* por su aspiración globalizadora.

La construcción del orden mundial introduce una fractura geopolítica que no es un momento provisorio, contingente o instrumental, sino que conforma un vector estructurante de la etapa espiritual de la Europa moderna. Los desequilibrios que la sociedad civil metropolitana tiene en su propio seno, no serán simplemente reproducidos más allá del océano. La colonización –en su etapa industrial-imperial y reformada– lejos de *retrasar* los problemas de sobreproducción y el desempleo, los *distribuye* de un modo diferente. Los *Grundlinien* llaman así la atención sobre la importancia del vector espacial –y su no-homogeneidad y asimetría– al momento de pensar la efectuación geográfica de las formaciones sociales²². En lo que sigue, veremos cómo Hegel distingue un tipo específico de colonialismo –imperial, reformado y esclarecido– que es aquel que determina su *misión* a partir de la mundialización de su propio principio.

2. Evangelizar o Civilizar

Hasta aquí hemos utilizado el término “colonialismo” sin especificar el contenido que toma en boca de Hegel, más allá de la alusión genérica a una política de expansión territorial y de ocupación de nuevas tierras por parte de las potencias europeas. Sin embargo, nuestro filósofo establece distinciones precisas al interior de este concepto que manifiestan un primer esfuerzo por historizar la institución de la colonia. El modelo al cual se refiere Hegel en los *Grundlinien*, en tanto realización última de la racionalidad histórica, es un modelo específico que domina la geopolítica del siglo XIX y que está encarnado fundamentalmente por la política imperial británica y, en menor medida, francesa. En las *Vorlesungen* sobre la filosofía de la historia impartidas en el mismo período,

20 No se trata ni de una mala infinitud cuantitativa, ni tampoco cualitativa, como aquella que se manifiesta en la idea del deber-ser. En todos los casos, cualitativa o cuantitativa, la mala infinitud supone la idea de una relación exterior con la determinación finita (Cf. GW 11, p. 83). Situar la colonización en la *génesis* de la particularidad histórica de la modernidad europea nos permite justamente poner en cuestión esa exterioridad recíproca.

21 GW 11, p. 81.

22 Este punto ha sido abordado por D. Harvey en su texto sobre la heterogeneidad geográfica de las estructuras de clase. Retomando la discusión a partir de Hegel, Harvey intenta proponer un análisis marxista que no descansa sobre la idea de una uniformidad indiferente –o sea de una mala infinitud– de la espacialidad. Cf. HARVEY, David, «The Geography of Class Power», *Socialist Register* 34, 1998, pp. 49-74. Ver también la reconstrucción de A. Narváez y R. Quirós a partir de Harvey (Cf. NARVÁEZ LEÓN, Angelo y QUIROZ, Roberto, «Mare Vestum, Mare Nostrum: Consideraciones para una geografía política en el pensamiento hegeliano», *Revista de Estudios Hegelianos* 3, 2013, pp. 20-45).

Hegel establece un diagnóstico que identifica una clara innovación en esta fase propiamente industrial y capitalista de la expansión europea, y que es aquella que asume, por primera vez, *la tarea de la mundialización de la sociedad civil*.

En estos mismos pasajes Hegel traza una clara línea de demarcación con respecto a otro modelo, que es aquel que dominó la primera ola de colonización, centralmente impulsada por los imperios español y portugués —y en un segundo plano holandés—. Se trata del régimen político y espiritual de la *conquista*, fundada sobre la unilateralidad católica y cuya matriz constituye a América Latina como espacio colonial. La construcción colonial católica pone a la expansión al servicio de la imposición de una totalidad religiosa, cultural y simbólica. La conquista americana está por supuesto marcada por la búsqueda del saqueo de las riquezas del continente, pero la acumulación no es industrial ni comercial sino puramente extractiva. El principio que organiza en este caso la expansión es el del acaparamiento, tanto material como religioso, de los territorios y las almas al interior del imperio. Se trata de un proyecto colonial estructurado, al menos hasta las reformas borbónicas del siglo XVIII, en torno a la idea de *misión evangelizadora* y que se hallaba por lo tanto conducida, en el plano espiritual, por la iglesia católica.

Encontramos en el texto hegeliano pasajes extremadamente críticos del paradigma colonial de la conquista. Para Hegel se trata de una dominación basada en la violencia y el saqueo, y, en el plano religioso, en la extorsión [*Erpressung*]²³, es decir, en la conversión forzada que anula toda adhesión libre y genuina del individuo a la creencia. Esta razón colonial atrasada debe ser remplazada por un nuevo modelo imperial propiamente moderno, que organice el mundo como medio de la relación universal de los humanos. La nueva razón imperial, construida en torno a la imposición de un régimen económico, social e institucional, encuentra su máxima expresión en el ideal británico del comercio multilateral:

Otrora, los europeos, los españoles y los portugueses, al igual que los holandeses, llegaron frente a los pueblos extranjeros con la idea que estos pueblos eran inferiores a ellos. Es solamente con los ingleses, que partieron de la idea del hombre como pensamiento, que el mundo entero ha sido establecido en una relación universal [*die ganze Welt in allgemeine Beziehung gesetzt worden*]²⁴.

No podemos aquí detenernos sobre toda la complejidad de la transformación histórica del colonialismo en los albores del siglo XIX. Lo que nos interesa es la manera en la cual, a través de esta diferenciación en períodos, Hegel

23 Cf. GW 27/2, p. 1210.

24 GW 26/1, p. 504.

racionaliza la experiencia colonial ilustrada, la cual se lee a sí misma como un progreso con respecto al paradigma católico. Claro está, esto no significa la desaparición de las jerarquías –raciales, culturales, religiosas–; estas serán recodificadas en una nueva gramática social que ya no reposa en la *evangelización* sino en la *civilización*. Bajo el modelo católico, la diferencia espiritual debe ser negada en su contenido y remplazada por la identidad simbólica y doctrinal de la iglesia. El paradigma industrial y reformado en cambio, consiste en formar y educar las existencias no europeas, no para remplazar su cultura por otra sino para integrarlas al régimen civilizado de la producción y el comercio. No es un contenido determinado el que se trata de inculcar, sino un entramado relacional donde las diferencias pueden habitar de modo civilizado en torno a los pilares de la eticidad moderna que son la familia, la industria y el estado. Esto no significa de ningún modo la desaparición, ni siquiera la mitigación, de la dominación europea. Lejos de caducar, esta se reconfigura en una nueva estrategia institucional y económica que finaliza por asegurar de un modo más eficiente la reproducción del poder colonial.

La idea de *misión civilizatoria* se halla detrás del concepto de *Bildung*, crucial en el marco de la filosofía hegeliana del derecho. La *formación* que acompaña la industrialización europea y la expansión imperial no tiende a la exaltación de una identidad cultural limitada sino a la reproducción de un sistema global donde todas las identidades resulten *funcionales*. El imperialismo del siglo XIX inaugura un dispositivo colonial que ya no tiende a la simple destrucción de la alteridad antropológica sino a su *normalización*, de modo que se vuelva reconocible en la *sintaxis general de la racionalidad social*. La relación comercial es el vector de formación de un campo universal de reconocimiento recíproco entre los actores, que intercambian y se comunican en tanto propietarios y comerciantes²⁵. Civilizar, en el sentido de la *Bildung*, no es necesariamente “anglicizar” o “francizar”. Se trata de imponer una normalización pulsional –que pasa por todo tipo de violencias, entre ellas, la esclavitud como medio “educativo”– que permite una relación estable y racional a las normas e instituciones. No es la *superioridad* de una identidad sobre otra lo que el imperialismo impone, sino la *supremacía* de un orden social –que rige los cuerpos, los territorios y los objetos– y que se concibe como el despliegue inmanente de la racionalidad del mundo. De este modo, las potencias coloniales se hacen instrumento de una lógica de la mundialización que las supera. La consciencia occidental no se construye para Hegel a través de la idea de un estado federativo

25 “Aquellos que se encuentran en una relación comercial se reconocen primero como personas jurídicas, como propietarios. De este modo los hombres llegan exterior y empíricamente a la universalidad y el reconocimiento. Hacerse conocer [*Bekanntwerden*] frente a otras naciones es uno de los momentos más importantes en la formación [*Bildung*] del mundo moderno”. GW 26/1, pp. 502-503.

26 Cf. GW 14/1, p. 270, §333.

internacional, sino en la tarea compartida de la civilización del mundo que se ejerce necesariamente a través de diferentes entidades estatales²⁶. Los principios particulares de los pueblos europeos –realizaciones absolutas del espíritu en su objetividad histórica– se ponen al servicio de una universalidad del mundo que los trasciende como entidades culturales finitas.

Hay un primer “pluralismo” que se articula a esta nueva matriz colonial. El modelo inglés consume así el gesto cristiano superando su contenido doctrinal inmediato. Nace así una nueva universalidad que busca integrar todas las razas, todas las culturas e incluso todas las religiones, a través de una formación civilizatoria que asegura, por primera vez, una mundialización del espíritu.

Es en razón de este desarrollo particular del interés, que Inglaterra es el país más apto y el más propicio para la colonización. Podemos atribuirles a casi todos los ingleses una infinita sensibilidad innata en los negocios más particulares. Ellos manifiestan una imparcialidad [*Gleichgeltigkeit*] frente a la nacionalidad de los otros pueblos y no tienen ninguna pretensión con respecto a la propia, razón por la cual dejan en paz toda superstición, toda costumbre. Por todos estos motivos, están destinados a ser los misioneros de la civilización [*die Bestimmung Missionaire der Civilisation zu sein*]. Recorren el mundo, despiertan necesidades en los países más alejados. Extienden el comercio a todos los rincones del mundo y están abocados a humanizar a los barbaros²⁷.

De esta manera, vemos cómo la barbarie aparece como la contracara de esta nueva finalidad inmanente de la formación racional del mundo. Las culturas y religiones no-europeas ya no son un contraprinzipio a combatir, como sí lo eran para los conquistadores católicos. Ahora son violentadas en la medida en que resisten una lógica social, económica e institucional. La evaluación y el elogio de Hegel sobre el colonialismo inglés transparenta una transformación radical en la relación entre la verdad religiosa y el orden mundano de la sociedad. La tarea de la nueva misión no es más la de divulgar el mensaje de Dios en la tierra sino la de reproducir el orden de la realización absoluta y divina de la libertad humana.

Hegel adopta en este sentido una crítica categórica a la manera que tiene el catolicismo de concebir el vínculo entre lo divino y lo terrestre. La imposición unilateral de un modo de vida particular considerado como religioso, a través de la castidad, la pobreza y la obediencia, es la manifestación de un desconocimiento de la verdadera lógica de encarnación del Absoluto en el mundo. La conducción eclesíastica de la colonia impone así sus principios estrechos y mutila la racionalidad inmanente del mundo social, la cual manifiesta en su propia despliegue la manifestación de la libertad divina en la tierra. Hegel

27 GW 27/3, p. 1141.

recupera así la redefinición luterana de la existencia mundana, esta no debe ser simplemente reprimida sino liberada a través del pensamiento, la reflexión y el progreso. La civilización, como nuevo paradigma de poder, es el resultado de esta asunción de la divinidad de la eticidad moderna, siendo esta la verdadera realización del cielo en la tierra. El paradigma reformado hegeliano opone al mandato eclesiástico la formación civilizatoria del individuo, la cual no impone una opción de vida particular ni un contenido doctrinal sino una *forma* de relación al objeto y a los otros sujetos.

De este modo, el nuevo orden colonial debe abandonar el rechazo unilateral de lo mundano que prima en la prédica católica. En lugar de la castidad, la filosofía del derecho de Hegel pone a la familia como institución organizadora de la inmediatez afectiva y sexual del individuo. Al voto de pobreza se opondrá el trabajo que estructura el tejido de la sociedad civil industrial. Finalmente, el mandato de obediencia a la iglesia es superada por la autoridad del Estado, que consuma la soberanía cristiana de la libertad sobre el mundo. En lugar de renunciamiento a lo mundano en vistas a una vida espiritual trascendente —*representada* en la tierra por la iglesia temporal y visible—, la misión civilizatoria que Hegel concibe promueve la producción social de lo mundano como devenir-realidad del principio divino de la libertad. La supremacía territorial no impone contenidos substanciales determinados —los cuales, en la práctica, sin la normalización civilizatoria, se materializan en todo tipo de pasiones arbitrarias— sino que asimila *todos los contenidos* —he ahí su pluralismo— a la sintaxis elemental del espíritu objetivo.

La inmanencia de la vida cristiana a las normas sociales del mundo moderno decretada por el protestantismo luterano se vuelve crucial para comprender la transformación del colonialismo a lo largo del siglo XIX. Hay una incorporación de lo mundano en la economía interna de lo Absoluto. La *mundialización* de la sociedad civil europea dejar de ser un medio para una finalidad externa como lo era bajo la evangelización católica, para la cual la expansión está al servicio de un reino espiritual externo a su propio movimiento. La orientación civilizatoria y reformada de la colonia consuma esta inmanencia del principio divino a la reproducción de la totalidad social. El movimiento expansivo mundializador del colonialismo ya no es un instrumento provisorio y contingente. El imperio de la eticidad racional tiene su finalidad en su propia lógica inherente. La misión civilizatoria industrial consuma así la auto-referencialidad de la racionalidad objetiva del mundo y logra de esta manera sublimar la violencia de su expansión en el desarrollo autolegitimado de la modernidad capitalista y colonial. La construcción de un *sistema-mundo*, en el sentido que tiene ese término hasta nuestros días, solo es comprensible a partir del giro epistémico y político —del cual Hegel es uno de los máximos exponentes— y que sitúa la producción planetaria de la libertad en el corazón normativo de la racionalidad social.

Esta diferencia entre la *evangelización* y la *civilización* nos pone en mejores condiciones para abordar la condición latinoamericana, la cual es, para Hegel, el resultado más representativo de la unilateralidad del principio católico. Este pretende actuar inmediatamente en la realidad terrestre. A través de la iglesia, lo celestial se halla simplemente implantado en América, “hundido” [*versunken*] en la existencia terrestre²⁸, en una relación frontalmente negativa con la realidad mundana. Los mandatos eclesiásticos se imponen mutilando la lógica propia del desarrollo espiritual, social y económico de la sociedad civil²⁹. El resultado es una fractura entre lo mundano y lo ultramundano que se abre en el seno de la propia realidad concreta y que impide la reconciliación de la violencia de la expansión en una formación social que contenga su legitimación en su propia racionalidad. En lo que sigue, veremos cómo, para Hegel, la historia latinoamericana es la historia de la violencia no sublimada, la historia de una violencia originaria latente que no cesa de regresar.

3. América Latina y el eterno retorno de la violencia

Como es conocido, el primer análisis de Hegel sobre el continente americano en sus *Vorlesungen* sobre la filosofía de la historia inferioriza la existencia de los indígenas americanos y profetiza su progresiva desaparición frente a la conquista y la colonización europea³⁰. A diferencia de lo que Hegel postula con relación a las naciones africanas, el caso de los pueblos indígenas americanos implicaría una imposibilidad de resistir el “shock” colonial civilizatorio, y la cultura europea actuaría como un “veneno” para estas culturas³¹. Hegel no hace aquí más que recuperar la narrativa colonial —la cual persiste incluso hasta hoy— que banaliza el genocidio indígena como el resultado natural y espontáneo del contacto entre europeos y los indígenas americanos. Sin embargo, para Hegel este proceso general tendrá consecuencias muy disímiles en el norte del continente y en el sur, como consecuencia de los diferentes modelos coloniales que venimos de comentar, y tendrá un impacto decisivo al momento de evaluar los procesos independentistas en América.

Ya lo hemos dicho, para Hegel la institución colonial, en el sentido estricto del término, está destinada a ser superada a través de la emergencia de nuevas

28 GW 27/1, p. 101.

29 Un ejemplo claro, en el aspecto económico, es el sometimiento monopólico del comercio a la obediencia política al reino de España. Es la prueba para Hegel de una no-liberalización del principio mundano del intercambio a su despliegue inmanente. Lo que termina oprimiendo la libertad efectiva de los individuos y las colonias y siendo uno de los motivos fundamentales de las revoluciones americanas por la independencia. Cf. GW 26/3, p. 1395.

30 Cf. GW 27/1, p. 71; GW 27/2, p. 510; GW 27/3, p. 822; GW 27/4, pp. 1205-1206.

31 GW 27/3, p. 822.

entidades autónomas y soberanas. Lo que queda claro a través del análisis hegeliano es que las independencias no son la simple interrupción de la estructura colonial sino la prolongación de la misión civilizatoria que encarna el imperialismo europeo. Si, en su sentido jurídico, la dominación colonial de la metrópoli está llamada a desaparecer, las nuevas naciones soberanas deben plegarse a la reproducción del mismo orden comercial e industrial en tanto actores autónomos en la escena económica global. Las potencias europeas, incluso si en un primer momento “lamentan” la independencia de sus colonias, serán según Hegel las grandes beneficiarias de estos procesos políticos. La misión civilizatoria sienta las bases de su propia negación inmediata. El caso paradigmático es, de nuevo, el de la independencia de los Estados Unidos del Reino Unido:

El hecho de que Norteamérica se haya independizado de Inglaterra fue considerado primero una desgracia para Inglaterra, pero ha resultado que este acontecimiento ha sido muy beneficioso para el comercio y los intercambios de Inglaterra³².

Vemos así que existe una suerte de autosublimación de la matriz civilizatoria del colonialismo moderno. Este último logra una estabilidad que el modelo de conquista no podía asegurar: la misión civilizatoria no sólo determina los esquemas de dominación sino también los horizontes de emancipación, los cuales se inscriben en la reproducción del orden social dominante. La misión civilizatoria insiste y perdura más allá –y sobre todo *a través*– de los procesos institucionales de emancipación. La nueva constitución de los estados nacionales en América, lejos de poner un término a la expansión civilizatoria de Occidente, la reafirma –o al menos debería– en la construcción del sistema-mundo industrial imperial. Esto nos permite revisar la idea del carácter “provisorio” del colonialismo. La colonia como dominación jurídico-política está destinada a caducar, pero la colonialidad como matriz de poder se reproduce en esta autonegación. Dicho de otro modo, la independencia se dice de muchos modos y Hegel no es indiferente a esta variación interna de los procesos de liberación.

La diferencia entre el modelo anglosajón que venimos de exponer y la situación de las independencias latinoamericanas es sintomático de esta heterogeneidad radical en los procesos de descolonización. Siendo un territorio ocupado por la conquista católica –donde la religión fue, de modo inmediato, el principio rector de la organización colonial– las condiciones de emergencia de un estado racional, según Hegel, no se encuentran dadas. En este contexto, en el que la sintaxis de la racionalidad social no está garantizada, las

32 GW 26/1, pp. 501-502. En el mismo sentido, cf. GW 26/2, p. 757, p. 996.

revoluciones independentistas no logran estabilizarse en una institución sólida. La independencia implica un cambio de manos del poder, pero la normalización civilizatoria de la libertad todavía está ausente. Ninguna verdadera soberanía —reconocible internamente e internacionalmente— puede afirmarse bajo esta condición³³. De este modo, los países latinoamericanos se presentan como una variación patológica de la constitución política autónoma, que asume el principio de la libertad civil pero que lo institucionaliza de manera inestable e incierta:

En América del Sur vemos que las repúblicas solo se basan en la fuerza militar. Toda su historia no es más que una revuelta permanente [*fortdauernder Umsturz*]. Los estados federados se separan, otros se reúnen nuevamente y todas estas transformaciones se hacen a través de revoluciones militares³⁴.

Hay una reverberación de la violencia en los procesos de independencia que los expone como esbozos inestables, incivilizados, bárbaros de la construcción republicana moderna. Es importante mencionar que, para Hegel, el elemento que determina esta condición patológica es la predominancia de los criollos en los procesos independentistas³⁵. Estos —“surgidos de la mezcla entre la sangre europea con la de los americanos y los africanos”³⁶— son, por un lado, la prueba de que solamente “la sangre europea” está detrás de la pulsión de emancipación³⁷, pero, por el otro, son la fuente de una *superación disfuncional de la institución colonial*.

De este modo, la irrelevancia política de los pueblos indígenas que Hegel había decretado se relativiza en el sur del continente, donde su existencia se hace sentir en los procesos que llevan a esos territorios a afirmarse como repúblicas independientes. Por causa del paradigma católico de la conquista, el cual permitió e impulsó el mestizaje, la existencia indígena y africana sigue *afectando* el desarrollo histórico de la modernidad en América Latina. La colonia hispánica estaba organizada en torno a la trasmisión de una doctrina, sin establecer previamente las bases para la adhesión racional del sujeto a tal verdad

33 Recordemos que la idea hegeliana de soberanía va más allá de la independencia formal: “Su autonomía, si es solamente formal y no posee legalidad objetiva ni racionalidad para-sí fija, no es soberanía”. GW 14/1, p. 277, §349.

34 GW 27/4, p. 1209.

35 Aquí Hegel también recupera una narrativa de las independencias latinoamericanas en la cual las revueltas indígenas son completamente irrelevantes. Según Hegel los criollos “dan el tono” (GW 27/1, p. 510) a la revolución y ciertas naciones indígenas se le habrían aliado durante las guerras de independencia (Cf. GW 27/1, p. 510; GW 27/4, p. 1206).

36 GW 27/3, p. 823.

37 GW 27/4, p. 1206.

revelada. La cultura implantada se encuentra así tomada en un proceso de hibridación que ya no tiene un centro civilizador estable. En la medida que solo el *contenido* cristiano fue introducido como el único “vínculo sólido” de la sociedad³⁸, la modernización no logra superar la violencia de su propia historicidad. La violencia colonial frontal de la conquista y la colonización no deja de perseguir y acechar los nuevos estados. Estos albergan, incluso bajo la carcasa de los *contenidos* occidentales –republicanismo, catolicismo–, la amenaza de una desestructuración de la sintaxis de la institucionalidad racional:

El espíritu de una verdadera autoconsciencia libre no es suficiente para poder sacudir el yugo. Esto necesita de una verdadera educación [*Erziehung*] y de una formación [*Ausbildung*] de los pueblos³⁹. Claro está, hay formas suficientes en América del Sur, pero no protegen. No están fijadas por las verdaderas actitudes [*Gesinnungen*]. No se encuentra aquí todavía el lugar para una constitución republicana calmada y sólida⁴⁰.

El contraste con la situación de las excolonias británicas en Norteamérica es taxativo. Estas fueron concebidas desde un comienzo bajo el paradigma anglosajón, el cual dejó subsistir las diferencias etnoculturales, sometiéndolas –por medio de una violencia no menos radical– a una asimilación al tipo de relacionalidad social propia de la modernidad occidental. Ya sea en relación a los indígenas norteamericanos⁴¹ o a la población de la India⁴², Hegel insiste en los beneficios de la segregación étnica y racial propia de la colonización británica –y más tarde francesa– que busca aislar a los colonos de los indígenas y evitar así el mestizaje. Para Hegel, la diferencia cultural no sólo debe ser tolerada sino conservada y normalizada, para que una tal pluralidad

38 GW 27/3, p. 824.

39 GW 27/3, p. 824. Esta ambigüedad de una emancipación no-civilizada también se manifiesta en el juicio que Hegel sostiene sobre las revueltas de esclavos en el caribe, y fundamentalmente sobre la independencia haitiana. Por un lado, la insurrección antiesclavista es la prueba de la humanidad de los africanos, de una aptitud universal a la cultura y de su adhesión al cristianismo (Cf. GW 25/2, p. 958.) Pero por el otro, la *revuelta concreta* de los esclavos constituye el signo de una actitud parcial (GW 14/2, p. 435), que conduce finalmente a una situación espantosa de terror e irracionalidad (GW 27/4 p. 1230). La afirmación de un contenido “moderno” –la independencia, la abolición o “los principios cristianos”–, cuando se despegaba de la formación civilizatoria necesaria para su instauración, se vuelve la superficie de aparición de una pulsión bárbara, de una remanencia de la violencia que no se absorbe de modo definitivo en ninguna simbolización. La paradoja es que el proceso de modernización puede fundar nuevas repúblicas, que “dejen atrás” el pasado colonial, sólo a través del ejercicio efectivo de la colonialidad a través de la hegemonía de un polo blanco europeo como centro civilizador del proceso.

40 GW 27/4, p. 1211.

41 GW 27/3, p. 822; GW 27/4, p. 1210.

42 GW 27/1, p. 79; GW 27/2, p. 510.

colabore con el régimen social imperante. En última instancia, la normalización que vuelve funcional la diversidad depende de la tutela de la población blanca occidental. Esta debe preservarse, como en los Estados Unidos, al resguardo del contacto colonial a través de una estricta separación racial, devenida condición de posibilidad del proyecto de modernización. La integridad de ese centro civilizatorio —que no descansa solamente en la *superioridad* racial, cultural o religiosa sino en la *supremacía* civilizatoria— es lo que permite codificar la independencia de los Estados Unidos como un paso adelante en el progreso histórico: “La principal causa del progreso en América del Norte es el hecho de que los europeos son allí dominantes [*herrscheid sind*]”⁴³.

La verdadera *imperialidad* moderna logra su eficacia a través de su capacidad para sublimar el conflicto colonial. Como ya lo indicamos, no se trata de una violencia menos radical sino más bien de lo contrario, es una violencia que completa su trayectoria cuando logra borrarse, en tanto violencia, en su propio ejercicio. De este modo la violencia de la operación colonial puede ser sepultada como algo del pasado, ocultada en su efectividad, en lo que constituye el último y más perfecto ejercicio de la supremacía. De este modo, la violencia esclavista y el exterminio indígena son *superados* por el desarrollo de la civilización, que plantea un nuevo horizonte reconciliatorio a través de la reproducción del orden social. Ese proceso de asimilación de la violencia es lo que permite enunciar, en territorio americano, el principio liberal de una sociedad de individuos autónomos e independientes. La “borradura de la borradura” colonial logra así una “pacificación” de la propia historicidad de la libertad en América en el ideal de una sociedad normalizada y transparente a sus propios mecanismos. Esta supresión/conservación de la violencia esta obturada en América Latina. El contexto de la colonización hispánica no ha permitido absorber el trauma de su propio origen. La situación latinoamericana plantea entonces una trayectoria de modernización singular y alternativa. El acto mismo de superación de la institución colonial, y de formación de una estatalidad moderna, porta las marcas de su propia violencia constitutiva. Aquello que se creía desaparecido, subordinado y excluido de la escena de la historia, vuelve, de modo intempestivo, habitando a veces las formas de la modernidad, pero desfigurándolas, volviéndolas irreconocibles.

A modo de conclusión: Dialécticas de la herida colonial

En la primera parte de nuestro trabajo intentamos analizar cómo, al interior de la filosofía hegeliana del derecho, la expansión colonial tiene una función

43 GW 25/1, p. 38.

que va más allá de sus efectos inmediatos y que involucra la autoconsciencia histórica de la sociedad moderna. Bajo esta perspectiva, la expansión colonial del capitalismo no puede ser solo una mala infinitud, sino que se muestra como el dispositivo que le permite al espíritu occidental captarse, en su situación particular, como fin y centro de la historia universal. Sin embargo, este alcance especulativo de la expansión solo se materializa en la nueva racionalidad colonial que emerge entre el final de siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Solo cuando la reproducción de la sociedad civil burguesa se deshace de las teleologías transcendentales —como aquella que guiaba aún la evangelización— la colonialidad deja de ser un medio instrumental, accidental, contingente. Esta pasa a ser una matriz autoreferencial del poder que no tiene otra finalidad que la propia reproducción de su lógica, la cual procede a través de la captura y normalización de los cuerpos, los territorios y los deseos al interior de un régimen de producción y circulación capitalista.

América Latina se inscribe en el texto hegeliano como una anomalía en esa autosuperación dialéctica de la colonialidad en el progreso liberal. Se abre en el continente otro tipo de temporalidad política, donde el pasado no está simplemente asimilado, digerido en un presente pacificado, sino que sigue actuando como una fuerza disruptiva que impide la estabilización de las formas racionales de la eticidad. No se trata de una singularidad cultural, totalmente distinta y distante de los marcos europeos. Como lo vimos, no es la *diferencia* en sí misma lo que resiste al proceso de normalización civilizatoria, sino los modos de relacionarse con la realidad objetiva de las normas sociales. De este modo, la historia latinoamericana forma para Hegel una suerte de versión subvertida de la temporalidad colonial, en la cual las instituciones están habitadas por una violencia no-reconciliada que vuelve constantemente a la superficie y que interrumpe el progreso que sin embargo es enunciado como horizonte.

Claro está, en el ejercicio del poder estatal que se abre en las postindependencias, encontramos proyectos que —inspirados en muchos casos por el discurso hegeliano— van a intentar relanzar la misión civilizatoria para cerrar esa brecha de incertidumbre e inestabilidad que afecta la vida política de la región. El colonialismo interno desarrollado en la formación de los estados nacionales latinoamericanos —bajo lemas como “orden y progreso” o “civilización o barbarie”— buscará justamente “normalizar” las condiciones existenciales que permiten la consolidación de la forma republicana y liberal. Pero existieron, y existen, modos de plantear la dialéctica histórica desde América Latina, a través de movimientos de liberación que habitan de otra manera la falla estructural de la temporalidad histórica. Las luchas de emancipación han encontrado —y siguen encontrando hoy— modos divergentes de activar políticamente el síntoma de una violencia no-reconciliada, postulando un potencial crítico de aquello que fue excluido y negado y que vuelve desfigurando la sintaxis del poder colonial, neocolonial, capitalista y patriarcal. Por supuesto,

este *retorno* de la violencia no es una simple repetición invertida. Las resistencias activas no son solamente el revés del poder colonial, son más bien elaboraciones que hacen de la herida colonial el *locus*, y no el contenido, de una nueva subjetivación política.

Podemos así identificar otras dialécticas latinoamericanas, distintas de aquellas que buscan alcanzar la senda perdida del desarrollo capitalista y dejar atrás el “atraso” continental. Existe otra lógica de reflexión y de acción –que se encarna en todo tipo de movimientos y organizaciones sociales– que parte de la herida no sanada que identifica Hegel para construir nuevas experiencias de liberación. No se trata ni de promover el cierre civilizatorio del pasado, ni tampoco de una suerte de “reivindicación del subdesarrollo”, como se ha querido a veces instalar. Se trata más bien de pensar la construcción de un poder-hacer historia, la producción de una facultad de los actores para transformar su situación, facultad surgida ella misma de tal condición y no supuesta como dada por el *telos* monocéntrico de una historia universal. En este gesto, está siendo creada una *politicidad* de nuevo tipo. Se pone en evidencia una subjetividad que se construye desde, y a través de, la asunción del trauma en la gestación misma de una nueva *capacidad* –no-anticipable en una metanarrativa del progreso– de construir el vínculo social. Se abre quizás así en Latinoamérica la posibilidad de una *nueva imaginación dialéctica*, que no hace de la herida colonial un *momento* –a superar o a reivindicar tal cual existe– sino un *lugar* para el agenciamiento de nuevos horizontes civilizatorios.

Bibliografía

- BERNASCONI, Robert, «Hegel at the Court of the Ashanti», en BARNETT, Stuart (ed.), *Hegel after Derrida*, Routledge, New York, 1998.
- BONETTO, Sandra, «Race and Racism in Hegel – An Analysis», *Minerva*, n° 10, 2006, pp. 33-64.
- BOURGEOIS, Bernard, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Vrin, Paris, 1991.
- BUCHWALTER, Andrew, «Is Hegel's Philosophy of History Eurocentric?», en DUDLEY, Will (ed.), *Hegel and History*, SUNY Press, New York, 2009, pp. 87-110.
- DIENG, Amady Aly, *Hegel et l'Afrique noire: Hegel était-il raciste?*, Codersia, Dakar, 2006.
- DOTTI, Jorge, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires, 1983.
- GILADI, Paul, «The Dragon Seed Project: Dismantling the Master's House With the Master's Tools?», en GILADI, Paul (ed.), *Hegel and the Frankfurt School*, Routledge, 2020.

- GUHA, Ranajit, *History at the Limit of World-History*, Columbia University Press, New York, 2002.
- HARVEY, David, «The Geography of Class Power», *Socialist Register* 34, 1998, pp. 49-74.
- HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, edición de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, 1968-2022.
- HUTCHINSON, Adam, «Raced Recognition: Hegel, World History and the Problem of Africa», *APA Newsletter* 8, n° 1, 2008, pp. 5-10.
- KNAPPIK, Franz y JAMES, Daniel, «Das Untote in Hegel: Warum wir über seinen Rassismus reden müssen», *praefaktisch.de* (blog), 2021, <https://www.praefaktisch.de/hegel/das-untote-in-hegel-warum-wir-ueber-seinen-rassismus-reden-muessen>.
- _____, «Exploring the Metaphysics of Hegel's Racism: The Teleology of the 'Concept' and the Taxonomy of Races», *Hegel Bulletin*, 2022, pp. 1-28.
- LONG CHU, Andrea, «Black Infinity: Slavery and Freedom in Hegel's Africa», *Journal of Speculative Philosophy* 32, n° 3, 2018, pp. 414-25.
- MCCARNEY, Joseph, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History*, Routledge, London/New York, 2000.
- MOLLENDORF, Daniel, «"Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit"», *History of Political Thought* 13, n° 2, 1992, pp. 243-55.
- MUSSETT, Shannon M., «On the Threshold of History: The Role of Nature and Africa in Hegel's Philosophy», *APA Newsletter* 03, n° 1, 2003, pp. 39-46.
- NARVÁEZ LEÓN, Angelo, *Hegel y la Economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2019.
- NARVÁEZ LEÓN, Angelo y QUIROZ, Roberto, «Mare Vestum, Mare Nostrum: Consideraciones para una geografía política en el pensamiento hegeliano», *Revista de Estudios Hegelianos* 3, 2013, pp. 20-45.
- OKONDA, Benoît Okolo, *Hegel et l'Afrique: thèses, critiques et dépassements*, Cercle herméneutique, Argenteuil, 2010.
- PURTSCHERT, Patricia, *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2006.
- _____, «On the limit of the spirit: Hegel's racism revisited», *Philosophy and Social Criticism* 36, n° 9, 2010, pp. 1039-51.
- RUDA, Frank, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie der Rechts*, Konstanz University Press, Konstanz, 2011.
- STONE, Alision, «Hegel and Colonialism», *Hegel Bulletin* 41, n° 2, 2020, pp. 247-70.
- TIBEBU, Teshale, *Hegel and the Third World: the making of eurocentrism in world history*, 1st ed., Syracuse University Press, Syracuse, 2011.

- WALSH, William, «Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History», en PELCZYNSKY, Zbigniew (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- ZAMBRANA, Rocío, «Hegel, History, and Race», en ZACK, Naomi (ed.), *The Oxford handbook of philosophy and race*, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 251-60.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Less than Nothing*, Verso, London/New York, 2012.
- ZONGO, Alain Casimir, «L'oubli hégélien de l'Afrique», *Hegel-Studien* 46, 2012, pp. 65-78.

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 idiosincrasia 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.

artículos

**El error de Hegel: familia,
matrimonio y género
en la *Filosofía del derecho***
**Hegel's mistake: family, marriage,
and gender in the *Philosophy of Right***

EFRAÍN LAZOS OCHOA

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad
Nacional Autónoma de México (UNAM)

Resumen: Este ensayo se propone entender el error de Hegel en su concepción de la familia, el matrimonio y el género, en la *Filosofía del derecho*. Para ello, revisa los contrastes entre el modelo hegeliano de matrimonio y sus alternativas contractualista (en su versión kantiana de la *Metafísica de las Costumbres*) y romántica (en la versión schlegeliana de *Lucinda*). El trabajo ofrece una reconstrucción del error de Hegel en sus dimensiones metafísica y política, y se pregunta por qué importa hoy, quizás a pesar de Hegel mismo, entender su pensamiento político.

Palabras clave: Estado, libertad, sexismo, violencia, matrimonio.

Abstract: This essay aims to understand Hegel's mistake in his conception of family, marriage, and gender in his *Philosophy of Right*. It reconstructs the contrasts between the Hegelian model of marriage, on the one hand, and its Contractualist (in the Kantian version of the *Metaphysics of Morals*) and Romantic (in the version of Schlegel's *Lucinde*) alternatives, on the other. Hegel's mistake is shown to exhibit both a metaphysical and a political dimension. Finally, the essay argues why, precisely because of this error, it is important to understand Hegel's political thought today.

Keywords: State, freedom, sexism, violence, marriage.

Poco después de la muerte de Hegel, Eduard Gans, responsable de la segunda edición de los *Grundlinien der Philosophie der Recht*,¹ acusaba una desproporción poco común entre el valor sustantivo de la obra, y su reconocimiento y difusión.² Tras doscientos años de interpretación, la obra puede acusar una desproporción semejante, aunque invertida. Así, el punto de partida de esta contribución es la perplejidad con la que, hoy día, se lee lo que Hegel tiene que decir sobre la familia, el matrimonio y las diferencias entre los géneros, en la obertura de la tercera parte de su *Filosofía del derecho*. Desde hace décadas, en gran medida gracias al pensamiento feminista, ha quedado claro que esta parte del argumento general de Hegel es sumamente cuestionable en sus términos: su concepción de la familia resulta, en el mejor de los casos, una idealización de la familia burguesa, su concepción del matrimonio excluye formas alternativas de uniones civiles, y se vuelve esencialista en lo que atañe a las diferencias de género.³ Estos pasajes se han considerado, con buenos argumentos, como una expresión de los privilegios patriarcales y burgueses del personaje más que como un resultado del demoledor trabajo de lo negativo.⁴ En efecto, la dialéctica hegeliana nunca levanta la negación explícita de racionalidad plena a las personas con cuerpos femeninos. No se necesita, pues, ser un alma bella para reconocer que esta parte del argumento es inaceptable en sus términos para nuestros tiempos. La pregunta que, todavía, espero, merece formularse es, ¿qué se sigue de eso como consecuencia interpretativa? ¿Tenemos, hoy, alguna motivación, filosófica o moral, para seguir

1 En adelante, Filosofía del derecho.

2 HEGEL, G. W. F., *Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, herausgegeben von Dr. Eduard Gans, Berlin, 1833, p. xv.

3 Ver BENHABIB, Seyla, "Hegel, Woman and Irony" en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 29-30.

4 Ver LONZI, Carla, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Gammalibri, Milán, 1972.

celebrando la importancia del pensamiento político de Hegel, a pesar de su evidente chovinismo masculino?

En lo que sigue esbozaré una respuesta positiva, matizada bajo la premisa de que la atribución de importancia (a un texto, a un pensamiento) es una función de nuestras necesidades hermenéuticas, críticas y evaluativas. De modo que algo puede ser muy importante a pesar de ser un error, incluso un gran error. Interesa entender qué tipo de error está en juego en la concepción hegeliana de la realidad y racionalidad de la familia, el matrimonio y los géneros, sobre todo en el contexto de las transiciones propias de la *Sittlichkeit* (o modo de vida en común), de la familia a la sociedad burguesa, y de ésta al Estado⁵. De modo que la presencia de la familia como *Sittlichkeit* en el argumento general de la obra es crucial.

No sobra recordar, aquí, el perfil escurridizo y provocador de la obra: con vetas políticas conservadoras tanto como liberales (para usar esas categorías), con elementos monárquicos tanto como republicanos, desde su publicación en 1820/21 la obra apareció a la vez como una apología del *status quo* de la monarquía germana, restaurada tras la ocupación napoleónica, y como una loa de un teórico progresista al desarrollo de la modernidad.⁶ Así, las múltiples dimensiones de una obra polémica y en permanente tensión interna forman el marco en el que es preciso intentar comprender el gran error de Hegel.

El presente escrito consta de cuatro partes. En la primera se esboza el contexto en el cual puede comprenderse la noción de Estado moderno que es pertinente a la *Filosofía del derecho*, enfatizando su diferencia con el Estado entendido a la manera del contractualismo liberal. La segunda parte aborda el concepto de familia, presenta el problema de la asimetría entre sus miembros, expone un posible argumento gradualista en favor de Hegel, así como una objeción. La tercera parte ofrece una interpretación crítica de los Anexos §161 y §164, donde se comparan tres modelos de matrimonio, el kantiano, el romántico y el hegeliano, y concluye que, si bien la crítica hegeliana al contractualismo sexual kantiano es acertada, tropieza ante el reto que le supone el modelo romántico. En la cuarta y última parte se examina un intento de reivindicación del modelo hegeliano de familia que apela a la noción de segunda naturaleza⁷, y se presenta una objeción a la misma. A manera de conclusión, el texto regresa sobre la pregunta inicial: por qué estudiar, hoy, lo que tiene que decir Hegel sobre la familia, el matrimonio y el género en la *Filosofía del derecho*, a doscientos años de su publicación.

5 Sin olvidar, desde luego, que la *Sittlichkeit*, según la argumentación de Hegel, a su vez, es fruto de la transición desde la moralidad (*Moralität*); y ésta, a su vez, es fruto de la transición que ocurre desde el derecho abstracto.

6 ZÖLLER, Günter, *Hegels Philosophie. Eine Einführung*, C.H. Beck, München, 2020, pp. 60-62.

7 RUSTIGHI, Lorenzo, *Back Over the Sexual Contract. A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington, New York, 2021.

I.

¿Cuál es, bien a bien, el error de Hegel en su concepción de la familia, el matrimonio y las diferencias entre los géneros? Una respuesta se encuentra en el siguiente silogismo: si la familia es, para Hegel, la unidad básica del Estado moderno real (aquel cuya racionalidad es materia del libro), y si la familia está caracterizada, en tanto que unidad colectiva, por una jerarquía arbitraria que niega racionalidad plena a los miembros de la familia que tengan cuerpos femeninos, entonces la realidad y racionalidad del Estado moderno están basadas en la exclusión de las personas con cuerpos femeninos de la vida social y política de un pueblo. Este razonamiento, ciertamente esquemático y preliminar, condensa las consecuencias expansivas del error de Hegel sobre su idea de Estado. En él se aprecia algo importante, a saber, que no se trata tanto del error de una teoría que no se ajusta a los hechos conocidos, como de un error de perspectiva, un error en la mirada y en la escucha de la realidad social que se encuentra en proceso.

Regresando sobre los pasos del silogismo, conviene preguntarse ¿cuál es o en qué consiste el Estado moderno real según Hegel? Históricamente, podría decirse que Hegel está pensando en la entidad colectiva que surgió en Europa occidental durante los siglos diecisiete y dieciocho, caracterizada por la soberanía *westfaliana* (como potestad sobre lo contenido dentro de las fronteras de un territorio); por el imperio de la ley (estado de derecho), y no de las personas privadas; por una constitución monárquica y una burocracia de funcionarios de oficio; por la presencia de cuerpos legislativos (cámaras o parlamentos) y por una estratificación social compleja basada en el estatus y la propiedad.⁸

Esta descripción, sin embargo, no captura lo fundamental, a saber, que la dimensión histórica del Estado moderno, para Hegel, radica en su capacidad para crear y garantizar las libertades de sus ciudadanos. Para Hegel, en efecto, solo el Estado moderno provee la estructura normativa en la cual puede surgir y mantenerse la “libertad subjetiva”.⁹ Únicamente en el Estado, y como ciudadanos, los individuos pueden desarrollar sus vidas y elegir sus fines según sus preferencias personales y según sus obligaciones civiles. Esta idea merece considerarse con detenimiento. No se trata de que el Estado se torne moderno cuando cuida y resguarda la libertad de los individuos para plantearse fines y perseguirlos, una libertad que preexiste al Estado como parte de la realidad práctica de las personas –como si la libertad fuese un bien de la naturaleza que antecediase el modo específico de vida en común

8 Para esta caracterización, ver ZÖLLER, Günter, *Res Publica. Plato's Republic in Classic German Philosophy*, The Chinese University Press, Hong Kong, 2015, p. 58.

9 Ver, entre muchos otros pasajes, *PhR* §26, anexo II.

que es el Estado.¹⁰ Hegel rechaza la idea según la cual la libertad es “natural” y según la cual el Estado surge cuando las personas, ya individualizadas y ya capaces de plantearse y perseguir sus fines, se ponen de acuerdo en un contrato que garantizara su libertad natural. Es que, para Hegel, no hay tal cosa como la libertad de los individuos para plantearse fines, incluyendo desde luego fines políticos, al margen del Estado. En este sentido, apenas con el Estado aparece la libertad como realidad social, pues sólo en él los seres humanos se vuelven personas individualizadas; el Estado les da una formación tal que les permite desarrollar y extender sus habilidades naturales en un marco caracterizado por la coexistencia y la cooperación tanto como por la competencia y el conflicto. Se trata del proceso mediante el cual los individuos se convierten en ciudadanos, es decir, en individuos integrados a una totalidad social orgánica –el Estado como comunidad política– de la cual son partes constitutivas.

Este punto es significativo para entender que, si bien el tipo de Estado que Hegel contempla no es *liberal*, tampoco es *premoderno*, como lo han querido hacer ver algunos liberales cuando lo han enrolado entre “los enemigos de la sociedad abierta”. El Estado hegeliano es *iliberal* –para usar esta expresión en boga– pues su papel no es salvaguardar al individuo de los obstáculos o impedimentos para lograr sus fines, y preservar así un presunto derecho natural, dado y prepolítico. Tampoco es el Estado hegeliano un Estado arcaico o premoderno que imponga, por el sometimiento o por la manipulación, determinadas costumbres tradicionales que resultan imposibles de alterar. Por el contrario, la posibilidad permanente de transformar todas aquellas costumbres y prácticas sociales que, a fuerza de repetirse, se han vuelto una segunda naturaleza para las personas y las instituciones, y que no están en línea con la dignidad de las personas, es lo distintivamente moderno del Estado hegeliano.

De modo que, si se le mira con cuidado, el error de Hegel no es proponer un Estado tiránico que, si bien oprime especialmente a las personas con cuerpos femeninos, oprime a todas las personas sin excepción, despojándolas de su libertad.¹¹ En contraste con sus escritos juveniles, en particular, del *Primer programa del idealismo alemán* (presuntamente escrito a seis manos con Schelling y Hölderlin), donde parece abandonarse la idea misma de Estado, a la *Filosofía del derecho* la anima la convicción de que las costumbres (*Sitten*), incluso las más arcaicas y recalcitrantes, contienen al menos la semilla de su racionalización;

10 El subtítulo mismo de la *PhR* es revelador de la distancia que Hegel desea guardar respecto de las teorías del derecho natural. El punto que Hegel quiere remarcar en lo que, recordémoslo, fue pensado como un libro de texto, es que no se podrá entender lo que es y lo que no es el Estado si se cree que hay derechos naturales prepolíticos.

11 Ver ZÖLLER, Günter, *Res Publica. Plato's Republic in Classic German Philosophy*, op. cit., p. 60 para un contraste muy iluminador del Estado hegeliano con el platónico en la *República*.

y de que el Estado moderno es la constatación final de la realidad de los procesos de formación racional.¹²

II.

Recordemos que, para Hegel, no cualquier familia constituye la unidad comunitaria (*sittliche Einheit*) básica del Estado. La familia *tiene que* estar formada por un matrimonio (entendido de modo tradicional, binarista), consumado en una ceremonia civil, por una propiedad y por una progenie. La primera determinación de la familia es la “unidad de la sensación”, en breve, lo que llamaríamos ahora intercambio sexual o, simplemente, sexo (§158). Incluso si hacemos a un lado algunos anexos especialmente patéticos, como que *el amor es la Sittlichkeit en la forma de lo natural*, lo cierto es que Hegel está pensando en sexo consensuado. De modo que lo que comienza como sexo consensuado solo se convierte en una familia con una decisión mutua [*Einwilligung*] entre dos personas (§162) de compartir un “amor autoconsciente”. Esto solo se logra con lo que ahora llamaríamos el acto de habla de una ceremonia civil en donde ambos miembros expresan públicamente, ante la comunidad y una autoridad civil, su aceptación de unirse en matrimonio.

Detengámonos aquí un momento, ¿está diciendo en realidad Hegel que todo el embrollo de la sociedad civil y el Estado comienza, en algún sentido, con el sexo consensuado? El texto original soporta tal lectura.¹³ Esto es así porque el sexo es subjetivamente fuente de pasiones y, objetivamente, reproductor social. No obstante, el sexo solo cuenta en el proceso de formación del Estado en la medida en que es consensuado. Esto es ya, de suyo, suficientemente importante. Por un lado, es obvio que no todo sexo consensuado lleva de suyo a la realidad de la familia como unidad comunitaria. Por otro, también es evidente que Hegel conoce otras formas de contraer matrimonio que están socialmente aceptadas, pero que no se basan en el consenso mutuo de las personas involucradas. Presumiblemente, entre tales formas no consensuadas se incluye la autorización eclesiástica.¹⁴ Aquí es claro que el consentimiento es la clave de la racionalidad de las prácticas reales de matrimonio que Hegel está contemplando en la *Filosofía del derecho*.

12 Zambrana, entre otras, ha insistido en la importancia del hábito como elemento formativo en relación con la segunda naturaleza: ZAMBRANA, Rocío, “Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel” *Hegel Bulletin*, 42:1, 2021.

13 Incluyendo los *Zusätze* a §163 que mencionan los matrimonios estipulados por la tradición comunitaria.

14 De ahí la advertencia de Hegel en §164, donde inmediatamente después de mencionar el asentimiento como condición del matrimonio, añade: “la función de la iglesia es un rasgo distinto que no será considerado aquí”.

Ahora bien, esto nos coloca justamente en el lugar donde comienza el error de Hegel; donde, como dice Sheyla Benhabib, la dialéctica hegeliana se detiene sospechosamente. Por supuesto que el consenso necesario para tener intercambio sexual es muy distinto del necesario para contraer matrimonio.¹⁵ Con este último viene incluido, para Hegel, el cuidado mutuo, de la propiedad, y de la descendencia. Pero en ambos casos tiene como condición el asentimiento libre de las personas, no solo en el sentido de que hay ausencia de coacción externa sino en el sentido de que proviene de un agente autogobernado; es decir, es una condición que se deriva de la libertad subjetiva de las personas. De ser esto así, la exclusión de las mujeres de la vida social, esto es, su reclusión en el ámbito “privado” de la familia (§166) resulta una consecuencia arbitraria. Con “la mujer”, Hegel se enfrenta a un problema similar al que, según H.G. Jacobi, tiene con la cosa en sí el sistema de Kant. Se necesita de la cosa en sí para entrar en el sistema hegeliano de la *Sittlichkeit*, pero con la cosa en sí no se puede permanecer en él.

En otros términos, parece haber una aporía fundamental en la *Filosofía del derecho* de Hegel: en su origen, el Estado necesita admitir que las mujeres, como cualquier ser humano, tienen capacidades de otorgar y pedir asentimiento a un rumbo de acción o a un proyecto de vida entero, pero, por otro, se apropia de los cuerpos femeninos para la reproducción social, sin ver en ellas otro espacio que el ámbito “privado” de la vida doméstica, incluyendo el cuidado de la propiedad y la educación de la progenie.

Examinemos ahora dos reacciones mutuamente relacionadas. La primera es una reacción defensiva, la otra, una nueva objeción a la concepción hegeliana de familia. La primera consiste en aducir que, para Hegel, la racionalidad de las personas –y la racionalidad de las prácticas humanas– no es un asunto de todo o nada, por lo que el dar y recibir asentimiento libre ante una acción o ante una creencia es una práctica en la que los agentes humanos “se inician”, como en una ceremonia de iniciación, y en la cual se desarrollan de maneras determinadas a lo largo de un proceso formativo. Esta concepción es compatible con un asentimiento mínimo, de tal modo que, aunque el proceso “comienza”, lógica e históricamente, por la atracción sexual mutua, ha de evolucionar en unidades cada vez más autoconscientes, el matrimonio, la familia y, más allá, a la sociedad civil y al Estado moderno.

Esto no es un punto menor. Si la capacidad de pedir y dar asentimiento libremente fuera un asunto de todo o nada, a Hegel podría adosársele la crítica que él mismo lanzó al contractualismo moderno insular, es decir, que supone ya subjetividades individualizadas, plenamente formadas y capaces de

15 Hegel sabía bien de lo que hablaba, pues, como es conocido, sostuvo relaciones con su casera, quien engendró a Ludwig, su hijo “natural”. Ver VIEWEG, Klaus, *Hegel: Philosoph der Freiheit. Biographie*, Ch. Beck, München, 2019.

asumir los compromisos y riesgos de un contrato, *como condición* del contrato mismo. Análogamente, dado que el intercambio sexual que es relevante para la formación del Estado requiere el asentimiento libre de las personas, la formación del Estado supone ya de las personas una capacidad para pedir y dar asentimiento *como condición* de la formación del Estado. Por su gradualismo, Hegel podría aceptar la analogía, siempre y cuando se le condicione con un “...hasta cierto punto”. En otros términos, algún grado de asentimiento libre tiene que suponerse entre ambos y cualquier participante para que comience o se renueve el proceso formativo del Estado moderno, pero asimismo no pueden suponerse plenas capacidades racionales, en especial las que se requieren para seguir el mandato del autointerés, en la sociedad burguesa, y el mandato de la participación política, en el Estado.

El gradualismo, entendido como la tesis de que puede haber grados de racionalidad, puede prestar sustento a la idea de que hay diferencias de racionalidad entre las personas (y acaso entre las colectividades, incluyendo, los pueblos). Y si el gradualismo justifica diferencias de racionalidad –proseguiría esta defensa de la familia hegeliana– no debe sorprender que entre los miembros de una pareja pueda haber diferentes grados de racionalidad que, acaso, justifican diferencias en sus roles dentro de la familia y fuera de ella.¹⁶

Como debe resultar claro, el problema se halla en el último paso. Y es aquí donde viene una nueva y más radical objeción. Es evidente que podría haber diferencias en el grado de racionalidad entre las personas sin que estas diferencias coincidan con las diferencias entre los géneros. Aceptar que hay diferencias de racionalidad no significa aceptar, a priori, como una cuestión filosófica, que tales diferencias se distribuyen coincidentemente con las presuntas diferencias entre los géneros (o para el caso, entre las diferentes pigmentaciones de la piel). Por lo tanto, es arbitrario, *porque no se sigue de su propio argumento*, distribuir la gradualidad de modo fijo por diferencias de género.¹⁷

Cabe dudar, sin embargo, que el error de Hegel sea solo un error argumental, es decir, que sea un *non sequitur* más en la larga historia de la filosofía occidental. El de Hegel es un error metafísico, es decir, atañe a la metafísica de la diferencia.¹⁸ En este caso, quizás en todos, es un error metafísico ideológicamente

16 En la literatura reciente, quizás es Brooks quien de modo más claro emprende una defensa de la concepción hegeliana de la familia en esta dirección: BROOKS, Tom, *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

17 En este marco hay que entender el énfasis de Brooks en la diferencia entre los géneros como condición de la atracción y de la unión acabada del matrimonio hegeliano.

18 La célebre analogía de la clase de los cuerpos femeninos con el reino vegetal, y la de los cuerpos masculinos con el reino animal es reveladora de este error metafísico. Se trata de distintos tipos de seres naturales, en realidad de dos reinos –géneros de géneros– distintos. Las mujeres son a los hombres como las plantas son a los animales. Las plantas no se vuelven animales, los

motivado.¹⁹ Conviene presionar aquí el *punctum dolens*: O bien se trata, desde el comienzo, del consentimiento auténtico entre personas capaces de autogobernarse, es decir, que gozan de algún grado de libertad subjetiva, o bien se trata solo de un consentimiento espurio, que es compatible con formas de violencia tales como la manipulación y la violación. Si el argumento gradualista ha de llevar a lo primero, no puede, de ningún modo, ser compatible con lo segundo (al precio de conceder, como lo ha denunciado la política feminista más radical, que el Estado moderno está basado en la violencia sexual machista). Para ponerlo, en otros términos, incluso si se concede que hay diferencias en el grado de formación de la capacidad de dar y recibir asentimiento libremente, o se admite desde el comienzo que todas las participantes cuentan con esa capacidad, o no se admite nunca. Y si se admite desde el comienzo, entonces la práctica debe ser incompatible con la mera instrumentalización u objetualización de las personas, incluyendo las personas con cuerpos femeninos.

III.

Es interesante y revelador detenerse en el anexo al §161, atribuido a E. Gans.

El matrimonio es esencialmente una relación [de vida] ética. Anteriormente, en la mayoría de los [sistemas de] derecho natural, se le considera desde el punto de vista físico según el cual [el matrimonio] es lo que es por naturaleza. Se le considera, así, solo como una relación sexual, con lo que el camino a todas las otras determinaciones del matrimonio, quedan ocluidas. Igualmente, crudo es, no obstante, como lo hace Kant, concebir el matrimonio solo como un contrato civil, una representación en la que se contrata voluntaria y mutuamente los individuos, y el matrimonio se reduce de valor en la forma de un contrato de utilización mutua. La tercera representación igualmente rechazable es aquella para la cual el matrimonio solo consiste en el amor, pues el amor, el cual es mera sensación, conlleva la casualidad en cada aspecto, una figura que no debe tener lo ético. Por ello, el matrimonio se determina más precisamente diciendo que es el amor ético-jurídico [*rechtlich sittliche Liebe*] mediante el cual lo pasajero, lo caprichoso y lo meramente subjetivo del mismo desaparece de él.

animales no se vuelven plantas. Los animales exhiben un grado de libertad subjetiva, por ejemplo, de movimiento, mientras que las plantas se quedan fijas a la tierra toda su vida. Dado que los seres humanos son un tipo de animal, la analogía es reveladora de la miopía metafísica de Hegel.

19 Dejando abierta la posibilidad de que no todos los errores metafísicos, por ejemplo, los errores categoriales, estén ideológicamente motivados (es decir, motivados por creencias presuntamente sustantivas pero fatalmente parciales), en este caso el error estaría propiciado por el chovinismo masculino.

Examinemos brevemente esta afirmación de la superioridad de la noción hegeliana de matrimonio frente a tres alternativas. En primer lugar, al matrimonio que podríamos llamar por usos y costumbres, tradicional o por derecho natural, lo acusa de crudeza, pues reduce el matrimonio a una mera relación física definida por su presunto propósito, a saber, la mera reproducción.²⁰ Este modelo de matrimonio no tiene en cuenta, por ejemplo, la voluntad de los contrayentes y es por eso compatible con matrimonios “por conveniencia” o arreglados, cuya motivación no está de ningún modo influida por el consentimiento mutuo de los contrayentes; y, por tanto, es evidentemente compatible con el abuso y la violencia sexuales.

Hegel también condena por su crudeza el modelo kantiano de matrimonio. Hemos de suponer que, aunque igualmente cruda, no se trata de la misma crudeza del modelo tradicional, puesto que si algo caracteriza la propuesta kantiana es el aspecto voluntario del matrimonio como contrato privado de prestación de servicios sexuales. En años recientes se ha discutido en torno a la presunta superación de Hegel del contractualismo matrimonial kantiano.²¹ Según Kant, como se recordará, en el §24-25 de la *Rechtslehre*, la única manera en que el intercambio sexual humano no esté basado meramente en la inclinación y, con ello, sea susceptible a la mera instrumentalización de las personas, es acotando el *uso de los órganos sexuales* de las parejas, a largo plazo y con exclusividad; algo así como un convenio de acceso privilegiado y permanente a los genitales de la pareja. Para Kant, el matrimonio es la unión natural de dos voluntades según la ley: “el vínculo entre dos personas de diferente género para la posesión mutua de por vida de sus características sexuales” (AA 6: 276-77). Aunque esto no es explícito en la *Rechtslehre*, en la lectura más caritativa, Kant está introduciendo, con el contrato, un cierto límite en el uso y abuso de las características sexuales de las personas y, con ello, de las personas mismas. Siendo voluntario, podría pensarse que se trata de un mero *quid pro quo*, y que el contrato no acarrea ningún contenido moral, motivado solo por la conveniencia mutua. No obstante, si el *commercium* sexual es un acto entre agentes libres, es decir, capaces de autogobierno, el contrato matrimonial tiene, al menos en potencia, el límite marcado por la dignidad (*Würde*) de las personas.

Esta idea está al menos sugerida en la contundente frase con la que remata su argumento: “si hombre y mujer quieren disfrutar mutuamente de

20 Posible alusión a Samuel Pufendorf, *La ley Natural y las Naciones*, xvi, cap 1; y al Código Penal General de Prusia, parte 2, título 1, §1: “El fin principal del matrimonio es la reproducción y la educación de los niños” Ver: WOOD, Allen W. (ed.), *Elements of the Philosophy of Right* (tr. H. B. Nisbet), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 438.

21 PATEMAN, Carole, “Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract”, en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 209-225, p. 143; RUSTIGHI, Lorenzo, *Back Over the Sexual Contract. A Hegelian Critique of Patriarchy*, op. cit.

sus características sexuales, entonces deben casarse necesariamente, y esto es necesario según las leyes del derecho de la razón pura”. En efecto, cuáles son las características y las capacidades sexuales que se están incluyendo en el contrato y cuáles no es algo que no se puede especificar fácilmente; qué parte de la persona puede ser usada y cómo puede serlo son cuestiones que no pueden aparecer en el contrato matrimonial. Con todo, Kant parece tener plena conciencia de que la inclinación puede llevar a traspasar límites en lo que se refiere a cómo se puede usar a una persona (en un intercambio sexual). Y tiene claro que el límite atañe al consentimiento.

Kant ciertamente distingue entre *commercium* natural y el no natural; dentro del primero, distingue el intercambio meramente animal del “legal” (*nach dem Gesetz*). Pero lo que distingue al matrimonio de la mera *fornicación* (*Venus vaga*) es que el primero, a diferencia de la última, solo puede darse entre agentes capaces de dar y pedir consentimiento explícito mediante un contrato cuyo cometido es el beneficio mutuo por la prestación de servicios. El rasgo básico del modelo kantiano de matrimonio es, pues, el consentimiento: basta que el agente tenga atributos sexuales que ofrecer como contraprestación, además de la capacidad para dar consentimiento libremente. Lo que se pacta, el contenido del contrato es el respeto al límite que marca la dignidad de las personas.

Llevado a sus últimas consecuencias, en el contractualismo matrimonial kantiano las diferencias sexo-genéricas no resultan relevantes. Pero es obvio que Kant no lo llevó a sus últimas consecuencias, sino que se detuvo en su propio punto ciego (y atroz). A partir de sus textos fundamentales de filosofía política, tales como *Hacia la paz perpetua*, *Teoría y práctica* y otros, se colige que para Kant los hombres están gobernados por la razón y poseen la capacidad de valerse por sí mismos [*Selbständigkeit*]. Si la condición social y material de un hombre le obliga a servir otro, es decir, a tener un señor, esto quiere decir que no vale por sí mismo, por lo que, para Kant, no puede tener personalidad civil y está excluido de la ciudadanía. La diosa fortuna y el esfuerzo personal pueden revertir para los hombres esa situación.²² No así para las mujeres. Independientemente de las circunstancias, todas las mujeres, para Kant, carecen de la capacidad de valerse por sí mismas y, por lo tanto, no pueden nunca siquiera aspirar a la personalidad civil y a la ciudadanía. El resultado de esta manera de entender las diferencias en el marco del contractualismo kantiano es que las mujeres deben ser dominadas por los hombres, en especial por los maridos. El contrato matrimonial kantiano, así, contiene una evidente

22 El ascenso o descenso social de los varones no es, hasta donde puedo ver, un tema que le preocupe a Kant. De hecho, saluda la desigualdad material como algo beneficioso para acicatear la competencia entre pares, y la atribuye a un engaño de la naturaleza (*List der Natur*) teleológicamente concebida, para, mediante el crecimiento personal, hacer crecer a la sociedad incluso sin proponérselo los agentes.

inconsistencia: por un lado, al ser un contrato, requiere del asentimiento de quienes deciden compartir su sexualidad (y su vida), incluidas las mujeres, y, al mismo tiempo, por otro lado, niega a las mujeres la capacidad de legislar en el reino de los fines (esto es, les niega agencia racional) y, por lo tanto, las excluye de una vez y para siempre de toda participación social y política.²³

Lo que repugna a Hegel del contractualismo matrimonial kantiano no es, por supuesto, su sexismo, sino que Kant considere al matrimonio como una especie de intercambio sexual, al igual que el modelo tradicional, con la adición del interés maximizador entre las partes que contraen matrimonio: lo que buscan es maximizar el beneficio mutuo, no tanto formar una nueva unidad ética. El contrato matrimonial es, a lo sumo, una parte del proceso entero de matrimonio que ha de llevar a la familia. Es curioso, en este punto, que el modelo kantiano de matrimonio merezca el calificativo de crudo (*roh*). Como si el hecho de que se trata de un contrato y de un contrato voluntario, no hiciese ninguna diferencia en relación con el matrimonio según el derecho natural como lo entiende Hegel, en el cual no interviene el consentimiento. El contrato matrimonial, dirá Hegel, no es cualquier contrato, y entenderlo como un contrato privado de prestación de servicios lleva a reducirlo a un tipo de comercio sexual, a saber, el comercio sexual protegido por las leyes. Es evidente que el tipo de unidad comunitaria que es la familia —la familia, recordemos, es, para Hegel, la unidad ética básica del Estado— no puede surgir de un contrato de este tipo.

Puede, ciertamente, haber ventajas en el matrimonio kantiano entendido como contrato de prestación de servicios entre particulares. Como ya se anticipó, llevado hasta sus últimas consecuencias, para el contractualismo las diferencias sexuales no son relevantes: basta la posesión de ciertos atributos y capacidades —los relativos al llamado intercambio carnal— y la capacidad de dar y recibir asentimiento libremente. Pero esto significa la transformación del matrimonio en una práctica social completamente diferente a la que ha existido hasta ahora en la mayoría de las sociedades de mandato judeocristiano, y más allá. En efecto, si se toma a Kant en serio, el matrimonio sólo es aceptable racionalmente a condición de que se le convierta en un mero contrato. Ahora bien, quien hace un contrato por el uso de bienes o servicios siempre ha de estar disponible para más y mejores transacciones, lo cual podría transformar el matrimonio en un código para la regulación de un comercio sexual verdaderamente universal, sin importar propiedades o características

23 Hacia el final del §26 de la *Metafísica de las costumbres* [AA 6:279] Kant parece percatarse de esta inconsistencia cuando dice que la obediencia al marido, consagrada en el contrato matrimonial, no contradice “la igualdad natural de una pareja humana” [*natürliche Gleichheit eines Menschepaares*] (sic), pues el dominio del marido sobre la mujer está basado únicamente en la “ventaja natural de la capacidad del hombre” [*die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes*] (sic) sobre la de la mujer.

meramente empíricas de las personas, tales como la forma de sus genitales, la pigmentación de su piel y la edad, ... a condición de que puedan dar y pedir consentimiento libremente.²⁴ Un contrato así está abierto a especificaciones de todo tipo, incluyendo límites espaciales y temporales, para el uso mutuo de atributos y capacidades sexuales. En la misma lógica, existiría un mercado de acceso universal a otras prestaciones asociadas históricamente con el matrimonio, tales como el cuidado de los hijos y las tareas domésticas.²⁵

Es precisamente en este punto donde se sitúa la reacción crítica de Hegel. No en balde Hegel se inició en la filosofía escribiendo sobre el amor. El matrimonio kantiano reduce, para el suabo, lo que en principio ha de ser una relación amorosa a un mero intercambio sexual regulado. Aquí es donde puede tener atractivo el reparo de que el matrimonio no es como cualquier contrato. En efecto, la relación que una persona tiene con su cuerpo y con sus disposiciones no es en absoluto asimilable a la relación de externalidad que tiene con los bienes o propiedades de los que hace uso. Nadie usa una parte de su propia persona —una parte de su cuerpo y de sus capacidades— como usa una bicicleta u otro objeto material intercambiable, lo que por cierto no impide que las personas, de hecho, se compren o se vendan en virtud de ciertos atributos físicos. Así, para Hegel, cuando las personas se embarcan en una relación amorosa hay un momento de compenetración que hace posible abandonar los intereses personales y conformar una nueva persona; ahora, ya no dos personas individuales, sino una persona colectiva con planes comunes de vida, bienes o propiedades, y, con el tiempo, progenie. En el matrimonio hegeliano, la familia es algo más que un agregado de particularidades, cada una con sus propios afectos, intereses y planes de vida. Sólo mediante una ceremonia pública inserta en un entramado de costumbres, historias y expectativas, donde se declara para el matrimonio el reconocimiento de la comunidad en general mediante el Estado, puede éste convertirse en una familia que, además de administrar e incrementar la propiedad común, habilite a sus futuros miembros para participar en la sociedad civil —como agentes libres, aptos para comprar y vender en un mercado de bienes y servicios— y en el Estado político —como ciudadanos con plenos derechos y obligaciones políticas—. De lo contrario, piensa Hegel, el matrimonio está sujeto a los vaivenes y caprichos de la particularidad, y no adquiere la sustancia requerida para ser la fibra básica del entramado de la sociedad moderna. Si para Kant el

24 PATEMAN, Carole, "Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract", en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, op. cit. p. 221, indica que esta práctica sería equivalente a la prostitución universal. Mucho de esto dependerá de cómo se entienda la prostitución, y cómo se le distinga o no de las conductas sexuales instrumentales en general.

25 El actual código civil del estado norteamericano de California parece ir en esa dirección al incluir una fecha de caducidad en el contrato matrimonial.

matrimonio es un deber moral si se quiere tener relaciones sexuales responsablemente, para Hegel es un deber en el sentido en que es una condición para el reconocimiento social y la participación política.

El lado oscuro, y atroz, de la idea hegeliana de que el matrimonio no es cualquier tipo de contrato, es que no solo es compatible con lo que Pateman llama el contrato sexual, sino que constituye su mismísimo acto inaugural. En efecto, lo especial del matrimonio no es, para Hegel, que constituya algo así como la culminación de un proceso de reconocimiento recíproco entre dos (o más) autoconciencias, sino que constituye la culminación de un proceso de reconocimiento asimétrico (autorizado comunitariamente) mediante el cual las mujeres aceptan públicamente ser sometidas a la voluntad del marido. Además, performativamente, el matrimonio no se considera válido sino hasta que “se consuma”. Para ningún otro tipo de contrato hay la condición de que solo es válido si, por ejemplo, una determinada transacción se lleva a cabo. Dado que nunca se reconoce racionalidad plena a las personas con cuerpos femeninos, podría decirse que lo especial del contrato matrimonial está en continuidad con el derecho de pernada.

Hegel parece percatarse de que el modelo kantiano de matrimonio asume erróneamente que el consentimiento solo puede otorgarse mediante un contrato, olvidando que hay formas de prometer y ponerse de acuerdo —formas de dar y pedir asentimiento libremente— que no son contractuales. Eso le hubiera permitido percatarse de que el contrato social es también un contrato sexual, de modo que, al rechazar el contractualismo, también rechazara el sexismo. No obstante, al tratar de superar el contractualismo matrimonial con su narrativa de la unidad ética, Hegel preserva el sexismo y, en último término, el abuso sexual, como inscripción original de la sociedad y el Estado modernos. Si desde la *Fenomenología* Hegel insiste en que las realidades humanas son construcciones sociales, aquí su doctrina parece detenerse en un esencialismo de la diferencia amparado por la substancia “natural” del matrimonio y la familia. Hegel convierte en una clase natural lo que él mismo nos enseña a ver como un proceso social. Este es el error metafísico, fatal, de Hegel.

Es importante recalcar brevemente en el tercer modelo de matrimonio ante el cual el hegeliano se presume superior, es decir, en el que podría denominarse, no sin equívocos, *romántico*. En este *Anexo* a §161 únicamente se establece que, para este modelo, el matrimonio se reduce al amor sin más; siendo una sensación cambiante y oscilante, el matrimonio, aduce Hegel, no puede depender del amor ni reducirse a él. Por ello, para que tenga una significación en el modo de vida en común de las personas, el amor ¡debe abandonar su carácter “pasajero, caprichoso y meramente subjetivo” para convertirse en “amor ético-jurídico”!

En *PhR* §164, no obstante, donde Hegel subraya la importancia de la ceremonia matrimonial, encontramos un anexo, también atribuido a Eduard

Gans, donde tenemos una referencia directa a la expresión literaria-filosófica del modelo romántico de matrimonio:

164 **Anexo.** Que la ceremonia de la consumación del matrimonio sea superficial y una formalidad que puede ser dejada a un lado, pues el amor es lo sustancial y, en esa medida, pierde valor mediante esta celebración, [es algo que] proponen Friederich v. Schlegel en la *Lucinda* y un apolo-gista suyo en las cartas de un desconocido (Lübeck y Leipzig 1800). El impulso sensible se representa ahí como requisito para la prueba de la libertad y la interioridad del amor; un argumento [por cierto] al que los seductores no son ajenos. Sobre la relación entre hombre y mujer ha de observarse que la joven mujer [*Mädchen*] que se entrega al impulso sensible entrega su honor [*Ehre*], lo que no es el caso con el hombre, el cual tiene otro campo de su actividad ética [*sittlichen Thätigkeit*] [además] de la familia. El destino de la joven mujer consiste esencialmente solo en la relación matrimonial; la demanda, por tanto, es que el amor se convierta en matrimonio, y que los diferentes momentos del amor adquieran su verdadera relación racional entre ellos.²⁶

Vale la pena detenerse en las circunstancias que rodean *Lucinda*. En 1798, Friedrich Schlegel inició una relación sentimental con Dorotea Veit, hija del respetado filósofo Moses Mendelssohn, quien estaba casada con el banquero berlinés, Simon Veit. Dorotea dejó al marido y eventualmente se divorció. En 1799, Schlegel escribe y publica *Lucinda*, una especie de crónica novelada de su propia relación, con *Lucinda* y *Julius* como personajes principales. Aparentemente, la publicación causó un pequeño escándalo en las cabezas bienpensantes –entre las que probablemente se encontraba el joven

26 Aunque los Anexos a *PhR* §164 y §166, no fueron, propiamente de la mano de Hegel, se encuentran conspicuamente ausentes en la que es, quizás, la traducción española más difundida en el siglo veinte –la de Angélica Mendoza, publicada en 1937 en Buenos Aires, y en 1980 en la Ciudad de México. Dicha versión, hay que notarlo, no es una traducción directa del alemán sino del italiano, en la versión de F. Messina dirigida por Benedetto Croce. He aquí una versión española del Anexo a §166: "Las mujeres pueden en efecto ser educadas, pero no están hechas para las ciencias superiores, para la filosofía ni para ciertas producciones del arte que requieren de lo universal. Las mujeres pueden ser ocurrences, tener gusto y delicadeza, pero no tienen ideales. La diferencia entre hombre y mujer es la del animal y la planta: el animal corresponde mejor al carácter del hombre, la planta corresponde mejor a la mujer pues ella se despliega más quietamente de modo tal que sostiene en su principio la unidad más indeterminada de la sensación. Cuando las mujeres están en la cima del gobierno, el Estado está en peligro, pues ellas se conducen no según las exigencias de lo universal sino según el impulso casual y la opinión [*Neigung und Meinung*]. La educación de las mujeres sucede, no se sabe cómo, con una atmósfera de representaciones, más con la vida que mediante la adquisición de conocimientos; mientras que el hombre adquiere su posición solo mediante la incitación [*Errungenschaft*] del pensamiento y mediante muchos esfuerzos técnicos." (Trad. E.L.)

Hegel— y quizás un poco más allá, no solo por la evidencia de que en ella Schlegel representaba su propia relación con una mujer casada y de buena familia, sino porque contiene algunos detalles de erotismo que, hoy día, están lejos de desafiar tabús. La defensa que emprende Julius de la impertinencia (*Frechheit*) se convierte en un ataque frontal a la moral sexual tradicional y a la hipocresía de las buenas maneras burguesas; en una denuncia del matrimonio sin amor como la verdadera forma de concubinato, así como en una gran loa al amor como encuentro profundo entre personas. La novela reivindica la sexualidad femenina e invita a cuestionar las ideas ordinarias sobre lo femenino y lo masculino. Insiste particularmente en la importancia de cultivar un balanceo armonioso entre los impulsos activos, ordinariamente atribuidos a lo masculino, por un lado, y las tendencias a la pasividad, asociadas con lo femenino, por otro.²⁷

Veinte años después de la publicación de *Lucinda*, Hegel se refiere a ella como una obra que propone un modelo alternativo de matrimonio, según el cual la ceremonia del matrimonio es un mero formulismo social que nada tiene que ver con las motivaciones y afectos reales de las personas que la escenifican. La verdadera promesa que se hace en el matrimonio, para el modelo romántico representado por *Lucinda*, es privada y desde el fuero interno de cada persona. El evento social es, por lo tanto, prescindible. Ante esto, Hegel objeta, además de la naturaleza centelleante y caprichosa del amor humano, que el matrimonio así entendido carece de la protección que impediría a la mujer ser manipulada para “entregar su honor”. Hegel, a diferencia de Schlegel, entiende la seducción como manipulación, y como algo más cercano al fraude y el engaño que al ritual de apareamiento entre criaturas libres. Además, parece asumir, en el texto de Gans, que las mujeres son, por naturaleza, manipulables, por lo cual requieren no solo la cobertura legal, sino la vigilancia comunitaria para protegerlas de sus propios deseos. Es por eso que el personaje de *Lucinda* representa la *impertinencia* de una mujer, Dorotea Schlegel, que se atreve a usar su propio entendimiento, y a afirmar sus propios deseos y planes de vida. Tal representación del personaje femenino resulta impertinente para quien piense que ser-mujer, como ser-hombre, es una determinación que los procesos “naturales” fijan de una vez y para siempre. Esto vale, asimismo, e incluso acaso con más fuerza, como veremos en breve, si se trata de procesos de segunda naturaleza que, de cierto modo, prefiguran y configuran la vida ética —que es finalmente vida comunitaria y de costumbres— en todas sus dimensiones.

27 El filósofo y teólogo Friedrich Schleiermacher hizo publicar anónimamente sus *Briefe zur Schlegels Lucinde* en 1800, donde emprende una defensa de las ideas de Schlegel frente a las acusaciones de obscenidad que se le lanzaron inmediatamente después de la publicación de su novela, junto con llamados a la censura.

IV.

Recientemente, Lorenzo Rustighi²⁸ ha emprendido una rehabilitación de la dialéctica hegeliana en este punto, justamente con la noción de segunda naturaleza. Este autor propone la tesis interpretativa de que el modelo hegeliano de matrimonio es superior al kantiano y al romántico, y la tesis sistemática de que la superioridad del modelo hegeliano sobre sus rivales radica justamente en su posibilidad de superar el patriarcado. En otros términos, según Rustighi, el sexismo de la *PhR* no solo no está teóricamente motivado ni reforzado por la teoría, por lo cual se puede desagregar de ella sin merma, sino que, además, lleva potencialmente a una crítica del patriarcado.

Se trata de una estrategia de redención que, lamentablemente, no funciona del todo. El punto central de defensa de Rustighi radica en la noción de “segunda naturaleza como disposición ética”²⁹. Qué aspecto o condición adopte la segunda naturaleza de caso en caso es algo que depende de las prácticas consuetudinarias de una comunidad a lo largo del tiempo; y si las prácticas que conforman la segunda naturaleza de los individuos y las comunidades pueden modificarse, entonces la segunda naturaleza puede también modificarse. Puesto que las diferencias sexo-genéricas no son meramente naturales ni se fijan en virtud de determinación alguna propia de lo vivo (y por ello no se insertan en un sistema de necesidades), se trata para Hegel, siempre según Rustighi, de diferencias que atañen a la segunda naturaleza. Y si son diferencias de segunda naturaleza, es evidente que la práctica consuetudinaria de excluir y negar plena racionalidad a las mujeres también puede modificarse.

Ahora bien, ¿basta con esto para salvar a Hegel de sí mismo, para redimir a su teoría de la sociedad y del Estado de su sexismo? En primer término, puede disputarse la idea de Rustighi de que para Hegel las diferencias sexo-genéricas no se fijan en virtud de la primera naturaleza. La idea del matrimonio como sustancialidad inmediata, como algo que comienza con el impulso sexual, etc., podría arrojar dudas sobre esta premisa del razonamiento de este autor. Pero incluso si se concede completamente este punto, esta defensa no basta para redimir a la teoría. Para criticar y superar una determinada realidad social no basta reconocer que *se puede* modificar; es preciso, asimismo, llegar a la convicción de que esa realidad social *debe* cambiar. Nada menos de eso puede aceptarse si se quiere aceptar que la *Filosofía del derecho* tiene un potencial antipatriarcal, a pesar de sus “deslices” sexistas.

Por otra parte, además, no es obvio que la noción de “segunda naturaleza como disposición ética” le preste un buen servicio a esta redención del pensamiento político de Hegel. La razón es la siguiente. La noción de segunda naturaleza,

28 RUSTIGHI, Lorenzo, *Back Over the Sexual Contract. A Hegelian Critique of Patriarchy*, op. cit.

29 Ibid., p. 239.

o bien es una noción normativamente neutra, o bien no lo es. Si es una noción normativamente neutra, entonces la segunda naturaleza, para el Hegel que se deja leer hoy en la *PhR*, ha de incluir la disposición a trazar diferencias entre los géneros de tal manera que los cuerpos femeninos han de estar recluidos en el ámbito de la familia y, en definitiva, excluidos del proceso formativo del espíritu, incluyendo el proceso político de la modernidad como su expresión objetiva. En su propio entendimiento, la disposición patriarcal marca la diferencia de modo correcto; de hecho, mandata una diferencia como la diferencia esencial a partir de la cual se definen los roles sociales y la construcción comunitaria del proceso político mismo. Si esto es así, es dudoso que, como lo indica Rustighi, su sexismo pueda separarse asépticamente de la teoría. Lo que es más, apuntaría a la consolidación de la subordinación de los cuerpos femeninos, para no decir de la violencia de género, en la raíz misma de la sociedad y Estado modernos.

Ahora bien, si la noción de segunda naturaleza es normativamente neutra, entonces la propuesta de desagregar lo que hemos llamado aquí el error de Hegel de su teoría parece más prometedora. En otros términos, si la segunda naturaleza no incluye necesariamente la disposición patriarcal, entonces esa misma disposición puede llegar a convertirse, como producto del proceso formativo mismo, en una segunda naturaleza diferente y en muchos aspectos opuesta a la anterior. El problema con esta alternativa es que se parece demasiado a su rival contractualista. Corre el mismo peligro de la ceguera del contractualismo que Hegel quiere superar. En su mejor versión, Hegel estaría proponiendo para el Estado (una república monárquica), plenos poderes de coerción pública y educación para promover la dignidad, entendida como valor intrínseco de las personas. La mera instrumentalización de una persona consiste en tratarla como un mero objeto, como algo que se puede adquirir e intercambiar por un valor. La dignidad impide la mera instrumentalización. Una vez que reconocemos, como presuntamente se hace hoy, que el sexismo es una negación de la dignidad de las personas, basta ampliar lo que se incluye dentro de “persona”, o “ser racional”, para tener listo el pastel y comerlo. Esta estrategia es, como lo señala Rustighi, muy característica del contractualismo a la defensiva. La demostración de que el contrato social no es, a la vez, un contrato sexual, es que es posible ampliar –diría la defensa del contractualismo– el espectro, para hacerlo, ahora sí, verdaderamente universal e igualitario. Bajo el manto de la neutralidad normativa se esconde, como lo señala Pateman, entre otras, la violencia de ignorar desigualdades que se toman por fijas y por independientes del pacto político. Con Hegel, podría decirse, muy similarmente, que bajo la neutralidad normativa se esconde la violencia de ignorar desigualdades que se toman por fijas en una segunda naturaleza y que son *independientes del proceso político*.³⁰

30 Vale marcar aquí la afinidad de esta lectura de Hegel con lo que Federici en 1974 llama *el patriarcado del salario*, una crítica lanzada contra la asimilación marxista de la diferencia de

Quizás no sea aventurado afirmar que, según hemos visto, el modelo de matrimonio que más se acercaría a una crítica del patriarcado es el romántico. Hay al menos dos claves que apuntan en esa dirección. La primera radica en las posibilidades de remontar un cierto paradigma binario del amor y del cuidado entre animales humanos; la segunda, en la crítica a la instrumentalización de las relaciones amorosas. En su *Lucinda*, Schlegel da expresión a un tipo de relación amorosa que, salvo en el tema de consentimiento, se aleja claramente del modelo contractual, pero también del hegeliano, y que dista mucho de representar al amor como algo meramente sujeto al capricho y la arbitrariedad, algo que atañe meramente a la sensación. Se trata de un tipo de unión que involucra a la persona entera, que hace crecer a las personas (en el sentido en el que les permite por ejemplo tener más consciencia de quiénes son y quiénes podrían ser), más allá de dónde y en quién se ubican los papeles activo o pasivo; de si una persona tiene determinado tipo de genitales y otra persona otro; y de si tiene una determinada edad, pigmentación de la piel o condición social. Si a este tipo de relación quiere llamársele matrimonio, en todo caso sería la base afectiva real para la que dos (o más) personas pedirían protección y promoción por parte del Estado. Lo cierto es que la impertinencia de Lucinda, su afirmación sexuada autoconsciente, desafía cualquier noción preconcebida sobre el lugar de lo femenino en las relaciones sociales y comunitarias; y expresa una capacidad evidente de dar y pedir asentimiento libremente. En este punto, el modelo romántico de matrimonio no parece un mal candidato, por lo tanto, para superar el error patriarcal de Hegel tanto como el del contractualismo kantiano.

Además, la denuncia del matrimonio tradicional como la verdadera forma de concubinato pone en el centro de la relación la no instrumentalización como la verdadera “prueba del amor”, no así la pasiva “entrega del honor” adosada a las mujeres. El amor romántico, al menos el que se expresa en Lucinda, nada tiene que ver con la disolución de la subjetividad (femenina) en una relación amorosa que determina la existencia entera, lo cual es una representación recurrente y tal vez justificada del amor romántico que presuntamente hace a las personas, especialmente si son mujeres, propensas al abuso y la manipulación. Se trata del único modelo, entre los considerados en el Anexo a §161,

género a la lucha de clases. El punto de Federici es que, siendo el salario la herramienta de explotación capitalista por excelencia, en lo que a las mujeres se refiere, “su trabajo aparece como un servicio personal externo al capital” (FEDERICI, Silvia, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2018, p. 18). Tal exterioridad, solo aparente, del trabajo no asalariado femenino a la lógica del capital es paralela a la exterioridad que, en la *Filosofía del derecho*, tienen las mujeres respecto de la sociedad civil y el Estado, esto es, su carácter irremediamente ajeno al proceso de formación del espíritu objetivo. En ambos casos, lo que esconden las apariencias es una forma de explotación y de marginación no reconocidas.

que pone en su centro un tipo de autoconsciencia femenina, representada por el personaje de Lucinda, que es capaz de dar y recibir asentimiento libre a creencias y acciones, que tiene un plan de vida propio, así como una cierta integridad entre lo que piensa, lo que siente, lo que dice y lo que hace. Lo que es más, la existencia misma de *Lucinda* es un buen recurso para quien piense ocultar en el manto del tiempo pasado la vindicación hegeliana del patriarcado. Es decir, desde entonces había, y hay, alternativas al error de Hegel.

V. Consideraciones finales

¿En qué consiste, pues, el error de Hegel en lo que atañe a la familia, al matrimonio y al género? Como habrá podido apreciarse, se trata de un error de múltiples dimensiones. Como vimos, podría entenderse un error dialéctico relativamente común en *non-sequitur* en el razonamiento ordinario y, por lo tanto, en el filosófico, que consiste en señalar que una determinada serie de consideraciones no bastan para concluir lo que se presuntamente se concluye o quiere concluir. Un caso célebre es el de la Segunda analogía de la experiencia, donde Kant, a decir de Arthur Lovejoy y Peter F. Strawson, comete un *non sequitur* brutal al pretender derivar relaciones de sucesión objetivas a partir de correlaciones entre representaciones. Si fuera *sólo eso*, el error de Hegel en lo que se refiere al comienzo de la *Sittlichkeit* sería un desliz en una obra publicada, incluso anticipadamente, en el pináculo de su ascenso filosófico y social. Ahora bien, en la medida en que el *non sequitur* contiene un error categorial, en esa medida es un error metafísico. Tratar el género como una clase natural cuando es un proceso social es cometer un error categorial, aplicar lo que se necesita para pensar una determinada realidad, a lo que se necesita para pensar otra. Hacer esto es a lo que llamo un error metafísico, pues involucra confundir tipos de realidades. De modo que, para decirlo diferente, el error consiste en tomar una disposición habitual a trazar diferencias de una cierta manera cuando no hay que trazarlas, o cuando hay que trazarlas de otro modo.

Es dudoso que haya clases naturales, pero puede decirse sin ambages que Hegel tiende a tratar el género como una clase natural, es decir, como una clase formada por un modo de agrupar particulares que responde a la estructura del mundo natural, más que a los intereses y acciones humanas. En este caso, el error de Hegel es convertir una práctica social, históricamente determinada, en una clase natural. Ahora bien, este movimiento de “naturalización” consigue convertir ser-mujer y ser-hombre en esencias; es decir, que hay algo en lo que consiste ser hombre y ser mujer independientemente de las prácticas sociales y las disposiciones de los agentes que emplean para sí mismos y para esos otros predicados.

La impresión de que el asunto se resuelve con una reclasificación de los conceptos es lamentablemente falsa. La razón es que el error metafísico de Hegel tiene consecuencias políticas obvias en un mundo social, el realmente existente, donde el abuso y la mera instrumentalización de los cuerpos femeninos (aunque no solo de ellos) es parte de la naturaleza de las cosas. Como examinamos en el caso del matrimonio, pilar de la familia, Hegel suscribe el contrato sexual a pesar de ser un crítico del contrato social. En esto Rustighi se equivoca, ya que la noción de segunda naturaleza como disposición ética, que colocaría la diferencia y los conceptos en otro lugar, sigue siendo “naturaleza”, es decir, sigue estando, al menos parcialmente, fuera de las prácticas de dar y recibir razones. A diferencia del naturalismo de primera naturaleza, esta forma de esencialismo diría que aquello en lo que consiste ser mujer o ser hombre es algo que se puede fijar de modo *relativamente* independiente de las prácticas sociales. Pero eso no es suficiente para desnaturalizar las violencias de género. La segunda naturaleza sigue siendo naturaleza.³¹ Desde el punto de vista de las sujetas de la dominación, poco importa si la violencia naturalizada en su contra se justifica por una o por otra. El sexismo (como sus congéneres, el racismo y el clasismo) no es simplemente una deformación conceptual, una forma equivocada de pensar, sino una disposición inserta en prácticas instrumentalizadoras y excluyentes de las personas. Si entendemos la mera instrumentalización como una forma de violencia, es decir, de violencia moral, quizás Hegel, por su error, tenga el enorme mérito de iluminar hasta qué punto el denominado espacio de las razones, en su versión política, tiene en su base la violencia moral, especialmente, aunque no solo, la violencia de género.³²

Finalmente, recordemos que el presente ensayo prometió una respuesta positiva a la pregunta hermenéutica sobre si hay una motivación, filosófica o moral, para, tras doscientos años de su publicación, seguir celebrando el pensamiento político de Hegel en la *Filosofía del derecho*. Por cuanto atañe a la motivación filosófica, la respuesta positiva es patente. En vista de las necesidades urgentes de esta generación, los errores de Hegel son dignos de estudio en virtud de que es valioso para el presente lo que se aprende de ellos. Pero no aprendemos de sus aciertos sin más, sino también, y quizás sobre todo, por

31 Esto vale aunque se sostenga, como Novakovic (NOVAKOVIC, Andreja, *Hegel on Second Nature and Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017), que la naturaleza humana es ya de suyo segunda naturaleza. El punto es que el contrato sexual no incluye dentro de ‘naturaleza humana’ a las personas con cuerpos femeninos. Sobre hábito, normatividad y segunda naturaleza, ver MENKE, Christoph, “Hegel’s Theory of Second Nature: The ‘Lapse’ of Spirit”, *Symposium* 17:1, 2013, pp. 31-49 y ZAMBRANA, Rocío, “Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel” *Hegel Bulletin*, 42:1, 2021, pp. 1-18.

32 Para la noción de violencia moral que está en juego aquí, ver LAZOS, Efraín, “Pensar las excepciones: violencia, igualdad y dignidad desde Kant”, *Tópicos, Revista de Filosofía* 54, 2018, pp. 118-146.

sus errores. Si de los grandes errores se aprende mucho, aprendemos mucho de Hegel estudiando lo que tiene que decir sobre la familia, el matrimonio y el género en la *Filosofía del derecho*. Hegel, el filósofo de la libertad, vio claramente que la libertad política no es una propiedad dada, una creación *ex nihilo*, ni, aristotélicamente, un producto de la naturaleza, sino un producto de las prácticas humanas en un tiempo y espacio determinados, así como de las decisiones de un colectivo histórico, un pueblo. Tales prácticas se pueden perder o modificar conscientemente. Hegel concibe al Estado moderno, también, como un educador, un formador de conciencias críticas que gozan de libertad subjetiva, personal, para pensar por sí mismas y, en su caso, disentir. Solo que el camino de la racionalidad política que lleva al Estado “como una entidad inherentemente racional” se va abriendo paso a costa de la violencia. Por lo que concierne a la pregunta sobre la motivación moral, ha de decirse que ella depende en parte de nuestras reacciones ante la exclusión arbitraria. Quizás sea una paradoja entender que, hoy, lo que Hegel tiene que decirnos sobre el Estado es importante incluso para quienes creen que el Estado, y lo viven así en carne propia, es eminentemente patriarcal y se basa en la exclusión de todo lo que no sea masculino. Después de nuestro recorrido, cabe apreciar que puede leerse a Hegel como un filósofo que instala el sexismo en el origen mismo de las instituciones morales y políticas modernas. Es de sospechar que ello contribuya a disipar la superioridad que suelen autoadjudicarse las buenas conciencias de los últimos tiempos, las liberales tanto como las iliberales, frente a modos de vida en común cuyo centro no es la libertad de los individuos. Más allá, vale la pena preguntarse si la libertad política, entendida, como Hegel, sustantivamente y no a la manera de los liberales, viene a costa de la desigualdad material, y del sexismo, el racismo y el clasismo, o si hay procesos equitativos y no violentos para alcanzarla.³³

33 Este trabajo no hubiera sido posible sin el estímulo inicial de Gustavo Leyva, y sin los comentarios de Ana Miranda en el Taller sobre Hegel en/desde Latinoamérica y el Caribe, organizado por ella misma y por Tobias Wieland. Mi agradecimiento a todas estas personas, así como a una dictaminadora anónima de *Antítesis*.

Bibliografía

- BENHABIB, Seyla, “Hegel, Woman and Irony” en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 25-45.
- BROOKS, Tom, *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- FEDERICI, Silvia, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2018.
- HEGEL, G. W. F., *Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, herausgegeben von Dr. Eduard Gans, Berlin, 1833.
- _____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, mit Hegels einhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1955.
- LAZOS, Efraín, “Pensar las excepciones: violencia, igualdad y dignidad desde Kant”, *Tópicos, Revista de Filosofía* 54, 2018, pp. 118-146.
- LONZI, Carla, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Gamma-libri, Milán, 1972.
- MENKE, Christoph, “Hegel’s Theory of Second Nature: The ‘Lapse’ of Spirit”, *Symposium* 17:1, 2013, pp. 31-49.
- NOVAKOVIC, Andreja, *Hegel on Second Nature and Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.
- PATEMAN, Carole, “Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract”, en JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 209-225.
- RUSTIGHI, Lorenzo, *Back Over the Sexual Contract. A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington, New York, 2021.
- VIEWEG, Klaus, *Hegel: Philosoph der Freiheit. Biographie*, Ch. Beck, München, 2019.
- WOOD, Allen W. (ed.), *Elements of the Philosophy of Right* (tr. H. B. Nisbet), Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- ZAMBRANA, Rocío, “Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel” *Hegel Bulletin*, 42:1, 2021, pp. 1-18.
- ZÖLLER, Günter, *Hegels Philosophie. Eine Einführung*, C.H. Beck, München, 2020.
- _____, *Res Publica. Plato's Republic in Classic German Philosophy*, The Chinese University Press, Hong Kong, 2015.

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*:

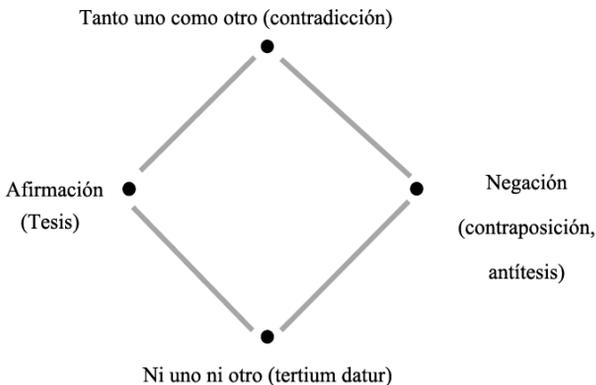


Fig 1. *Tetralemma* (elaboración propia)

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:

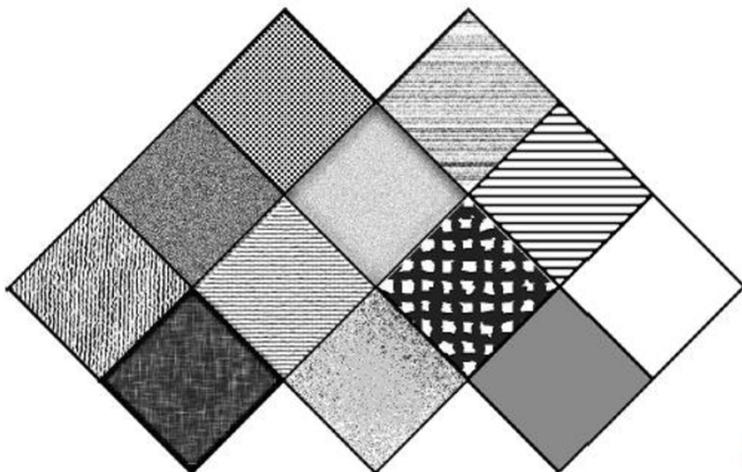


Fig. 2. Mundo policontextural (elaboración propia)²³

¿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 GÜNTHER, 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 accidentes 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 Verma, 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.

artículos

**La *Fenomenología del Espíritu*
como modelo de interpretación
de la subjetivación social**

**The *Phenomenology of Spirit* as a Model of
Interpretation for the Social Subjetivization**

ADRIANO BUENO KURLE

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

Resumen: En este artículo defiendo la consideración de la *Fenomenología del Espíritu* como modelo para pensar los procesos de subjetivación en la sociedad contemporánea, especialmente considerando la noción de fracaso de la experiencia y las figuras de la autoconciencia. Para ello, divido la presentación en tres etapas.: En primer lugar, evalúo críticamente la propuesta del filósofo brasileño Marcos Nobre, en su libro *Como Nasce o Novo* [Cómo nace lo nuevo], de tomar la *Fenomenología* como modelo filosófico para la Teoría Crítica contemporánea, y argumento que él no presenta la relación entre su propuesta para la Teoría Crítica y su análisis de la *Introducción* de la *Fenomenología*. En segundo lugar, considero útil su hipótesis, por lo que me aproximo a la *Lucha por el reconocimiento* de Honneth (tomada por Nobre como uno de los modelos de obra fenomenológica), y critico su posición en relación con la *Fenomenología del espíritu*, en particular por no reconocer que esta obra implica una radicalización, y no un debilitamiento, de la noción de intersubjetividad, en relación con los escritos anteriores de Hegel. Propongo la noción de *fracaso de la experiencia* como guía para comprender los conflictos sociales, en lugar de la lucha por el reconocimiento, considerándola un concepto más amplio, que abarca el reconocimiento. Por último, considero la autoconciencia en la *Fenomenología* como un modelo para comprender las figuras sociales y sus problemas, concluyendo que esta idea puede ser útil como herramienta para interpretar la sociedad contemporánea, especialmente la brasileña ante el crecimiento de la nueva extrema derecha.

Palabras clave: Fenomenología del Espíritu; autoconciencia; fracaso de la experiencia; lucha por el reconocimiento; subjetivación.

Abstract: In this article, I defend the consideration of the *Phenomenology of Spirit* as a model for thinking processes of subjectivation in contemporary society, especially considering the notion of *failure of experience* and the figures of *self-consciousness*. For that, I divide the presentation into three parts: First, I critically evaluate the proposal by Brazilian philosopher Marcos Nobre, in his book *Como Nasce o Novo* (How the New Is Born), to take the *Phenomenology* as a philosophical model for contemporary Critical Theory, and I argue that he fails to present the relationship between his proposal for Critical Theory and his analysis of the Introduction to the *Phenomenology*. I critically analyze his book and argue that it does not present the relationship between his proposal for Critical Theory and his analysis of the *Introduction of the Phenomenology*. Secondly, I find his hypothesis useful, and so I approach Honneth's *Struggle for Recognition* (taken by Nobre as one of the models of a phenomenological work) and criticize his position concerning the *Phenomenology of Spirit*, in particular by not recognizing that this work implies a radicalization, and not a weakening, of the notion of intersubjectivity, in relation to Hegel's earlier writings. I propose the notion of *failure of experience* as a guide to understanding social conflicts rather than the *struggle for recognition*, considering it a broader concept encompassing recognition. Finally, I consider self-consciousness in the *Phenomenology* as a model for understanding social figures and their problems, concluding that this idea can be helpful as a tool for interpreting contemporary society, especially Brazilian society, in the face of the rise of the new extreme right wing.

Keywords: Phenomenology of Spirit; self-consciousness; failure of experience; struggle for recognition; subjectivation.

0. Introducción

Considerando la propuesta de Marcos Nobre¹ de una distinción entre trabajos fenomenológicos y sistemáticos en la Teoría Crítica, basada en la filosofía de Hegel, y una perspectiva de la Teoría Crítica basada en la idea fenomenológica, aquí considero la posibilidad de utilizar la *Fenomenología del espíritu*² como herramienta para interpretar la sociedad contemporánea, especialmente desde el concepto de la autoconciencia. Para ello, sigo el siguiente camino:

(1) Discuto el libro de Nobre, resumiendo su propuesta y algunas críticas a su libro, en particular que su propuesta de tomar la *Fenomenología del espíritu* como modelo para una Teoría Crítica contemporánea no se demuestra en su análisis detallado de la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, de modo que las dos partes de su libro no se complementan, y la segunda no justifica ni demuestra ser claramente útil a la primera;

(2) considero que la idea de Nobre de un enfoque fenomenológico (en el sentido hegeliano) y de procesos de subjetivación, en oposición a los enfoques enciclopédicos (que tienden a reducir los sujetos a determinaciones objetivas generales) es un camino útil para una lectura contemporánea de la sociedad. Para ello, considero críticamente la propuesta de Axel Honneth de *Lucha por el reconocimiento*³, y propongo la noción de *fracaso de la experiencia*, considerando la *Fenomenología* de Hegel. Expongo los aspectos básicos del rechazo de Honneth de la fenomenología como “filosofía de la conciencia”, y critico su interpretación de que Hegel debilita la noción de intersubjetividad, argumentando

1 NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, Todavia, São Paulo, 2018.

2 HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 9, Phänomenologie des Geistes, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1980.

3 HONNETH, Axel, *Luta por Reconhecimento: A Gramática moral dos conflitos sociais*, Tradução de Luiz Repa, Ed. 34, Sao Paulo, 2003.

que, por el contrario, Hegel radicaliza la concepción de la intersubjetividad, incluyéndola como elemento constitutivo de la subjetivación.

(3) Siguiendo esto, propongo la autoconciencia en la *Fenomenología* como modelo para comprender los procesos de subjetivación. Los momentos de desarrollo de la autoconciencia no serán considerados como meras etapas abandonadas en la formación del Espíritu, así como la autoconciencia y el Espíritu no son tomados como momentos sucesivos, sino simultáneos y operando en diferentes niveles de formación psíquica. Sostengo que los momentos de la autoconciencia son como circuitos de formación socio-psíquica que se complementan y se relacionan en tensión negativa, abriendo la posibilidad de una lectura que considere esos circuitos como elementos determinantes de los grupos sociales en formación y, por lo tanto, como constituyentes de subjetividades.

(4) Por último, defiendo la hipótesis de que la idea de Nobre puede complementarse con una interpretación *psicosocial* de la autoconciencia desde la *Fenomenología*, de modo que sirva como elemento (y no como totalidad) para interpretar los procesos de subjetivación social. De este modo, esta hipótesis podría ser útil para comprender el movimiento neorreaccionario brasileño, lo que dejo en este artículo sólo como sugerencia.

1. La propuesta de Marcos Nobre

Como Nasce o Novo, de Marcos Nobre⁴, presenta al menos tres propuestas: (i) una interpretación de la posición de la *Fenomenología* en el conjunto de la obra de Hegel; (ii) un análisis detallado de la Introducción a esta obra, acompañado

- 4 El libro de Nobre tuvo una acogida tibia, teniendo en cuenta su alcance. Encontré dos reseñas, así como dos artículos que discuten su libro, acompañados de una presentación y respuestas del propio autor, en la revista *Analytica*. Sin embargo, las reseñas no abordan suficientemente la propuesta de Teoría Crítica (punto que me parece haber sido descuidado por el propio autor en la concepción misma de su libro). La reseña de Ázara de Oliveira es más descriptiva; véase ÁZARA DE OLIVEIRA, Hélio, «Como nasce o novo: Resenha», *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, 2021, n. 69, pp. 1695–1701. DOI: 10.14393/REVEDFIL.v33n69a2019-50122; la de Caux, más implicada en la propuesta de la Teoría Crítica, aunque parece, a lo largo de su escrito, cada vez más distanciada del texto de Nobre; DE CAUX, Luiz Philippe, «Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema: Resenha de «Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel», de Marcos Nobre (São Paulo: Todavia, 2018)», *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 23(2), 2018, pp. 121-129. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p121-129>. El artículo de Caux en *Analytica* va más allá de los límites del libro e incluye clasificaciones e incluso acusaciones contra Marcos Nobre basadas en el conjunto de su obra. Véase DE CAUX, Luiz Philippe, «De onde vem o “novo” Três objeções a Marcos Nobre». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 110-136. doi:<https://doi.org/10.35920/arfv23i1.43443>. No es de extrañar que Nobre responda que “[l]a dificultad de reaccionar ante esta multitud de objeciones se ve agravada por el hecho de que no estamos de acuerdo en lo básico, no estamos de acuerdo en lo que escribí en mi libro”. (NOBRE, Marcos, «Reações». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1),

de una traducción; y (iii) una propuesta de actualización de esta obra, tomándola como modelo para la Teoría Crítica contemporánea.

En la conexión entre las propuestas, encontramos lo siguiente: (a) La *Fenomenología* puede ser entendida como una obra de un período de indefinición sistemática e histórica, y es, por tanto, el modelo de un modo de pensar orientado hacia procesos de subjetivación, con mayor apertura en ámbitos particulares. Por otra parte, la filosofía hegeliana del período de la *Enciclopedia* se caracteriza por su estructura sistemática, que tiende, por una parte, a la rigidez general y, por otra, al conservadurismo político⁵. (b) Estos dos tipos de composición filosófica se repetirían en obras relevantes para la Teoría Crítica, con importantes teóricos que alternan entre el modelo fenomenológico en la juventud y el modelo enciclopédico en la madurez, como en el joven Marx y el Marx de *El capital*, en Lukács en *Historia y conciencia de clase* y en *Ontología del ser social*, y en Honneth, en la relación entre el período de la *lucha por el reconocimiento* y escritos más recientes como *El derecho de la libertad*⁶. (c) El desarrollo de pensamientos de uno u otro tipo estaría relacionado con sus momentos históricos, estando el tipo *fenomenológico* vinculado a momentos revolucionarios o de indefinición, mientras que el tipo *enciclopédico* estaría relacionado con momentos de determinación política⁷.

Nuestro momento, en fin, sería el de valorizar el modelo *fenomenológico*. Si Nobre, por un lado, acusa a los filósofos de conservadores envejecidos, por otro, abre una interesante propuesta de actualización de la Teoría Crítica y de lectura social contemporánea.

Aunque el trabajo de Nobre se dedica extensamente a situar su interpretación de la *Fenomenología* dentro de la exégesis hegeliana en la primera parte (situándola como obra autónoma), y a examinar en detalle la *Introducción* a la *Fenomenología* en la segunda parte, lo que más me importa aquí es su propuesta de pensar la *Fenomenología* como *modelo filosófico*. A este respecto, presento a continuación los puntos que me parecen relevantes para este propósito.

En su presentación del libro en la revista *Analytica*, Nobre da prioridad a la interpretación de Hegel, siendo la *Presentación* una especie de apéndice explicativo. Según Nobre:

2021 p. 143. doi: <https://doi.org/10.35920/arfv23i1.43445>). Márcia Gonçalves, por su parte, se centra en la interpretación de Hegel y la posición del "absoluto" en un artículo muy interesante que, sin embargo, está desconectado de la discusión sobre la Teoría Crítica. Véase GONÇALVES, Márcia, «O compromisso entre o velho e o novo na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Uma discussão acerca do livro de Marcos Nobre». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 96-109. doi: <https://doi.org/10.35920/arfv23i1.43441>. La presentación de Nobre en *Analytica* también se utilizó en este artículo: NOBRE, Marcos, «Fenomenologia do Espírito como modelo filosófico. Uma apresentação de Como Nasce o Novo». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 54-95. doi: <https://doi.org/10.35920/arfv23i1.43439>.

5 NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 52 ss.

6 Ibid., p. 62 ss.

7 Ídem.

El objetivo fundamental del libro es proponer una interpretación de la *Fenomenología* como modelo filosófico que se sostiene por sí mismo, independientemente de los escritos anteriores y de la obra posterior de Hegel. Tal punto de vista puede permitir vislumbrar una interpretación no metafísica de Hegel, al tiempo que trata de evitar la violencia exegética que puede acompañar a tal empeño. Uno de los resultados de este objetivo podría ser también una mejor comprensión de algunas de las razones de la incomodidad y la fascinación suscitadas por el libro. Por último, se trata de una mirada que busca posibles afinidades entre este modelo filosófico y el momento actual y sus condiciones de producción intelectual. Por estas razones, el empeño por encontrar soluciones a las dificultades del texto de la *Fenomenología* pretende también, al menos en términos programáticos, proyectar a Hegel más allá de 1807, en lugar de inmovilizarlo en forma de monumento⁸.

Situar la *Fenomenología* como modelo de pensamiento implica clasificar los tipos de obras críticas en función de la relación entre el diagnóstico de la época y el diagnóstico del presente, a partir de la distinción entre obras *fenomenológicas* y *enciclopédicas*⁹. Dice Nobre:

Caracterizar así la vertiente intelectual de la Teoría Crítica significa también afirmar que todo modelo crítico y todo diagnóstico de la actualidad pueden describirse en términos de diferentes constelaciones de estos dos momentos, llamados aquí fenomenológico y enciclopédico. Dependiendo de cada caso concreto, se otorga centralidad a uno de ellos, mientras que el otro, si pasa a un segundo plano, no queda anulado. La preeminencia de uno de estos momentos determina ya en gran medida los contornos del diagnóstico del tiempo y del modelo crítico en cuestión¹⁰.

La distinción entre los modelos *fenomenológico* y *enciclopédico* tiene sentido en Hegel porque la *Fenomenología* es el libro en el que, a pesar de la intención de presentación sistemática, este proceso de presentación tiene lugar *a partir* de formaciones subjetivas inmanentes, en interacción con la objetividad, la intersubjetividad y la sociedad¹¹. Nobre valora la idea de diagnóstico

8 bién NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., pp. 13-14.

9 Ibid., p. 52 ss.

10 NOBRE, Marcos, *Fenomenologia como Modelo Filosófico*, op. cit., p. 67, mi traducción.

11 Así pues, la crítica de Caux no parece sostenerse, ya que ignora dos aspectos fundamentales en el análisis de Nobre, a saber, el carácter externo y esquemático de la *Enciclopedia* y la falta de un lugar para la *Fenomenologia* en este sistema tardío –sobre lo que Nobre argumenta extensamente. Véase DE CAUX, Luiz Philipe, *Sobre Jovens e Novos*, op. cit.

(socio-histórico), distinguiendo entre la “época” y el “tiempo presente”¹². Este elemento conecta la exégesis de la *Fenomenología* (y, por tanto, la distinción entre obras *fenomenológicas* y *enciclopédicas*) y la justificación para retomar la *Fenomenología* como modelo filosófico.

Los diagnósticos de época, podríamos pensar, son importantes para los diagnósticos del presente, ya que nos permiten situar el presente en un campo de relaciones más amplio y tal vez más decisivo. En los momentos de crisis, sin embargo, los diagnósticos de época y el tiempo presente se encuentran —y es en este momento cuando surgen las obras clasificadas por Nobre como “fenomenológicas”. Un momento de *crisis* es aquel en que las referencias generales y sistemáticas no sirven como patrón suficiente, ni para interpretar ni para orientar las acciones¹³. Si vamos a utilizar el modelo fenomenológico como herramienta de comprensión e interpretación, es porque estamos viviendo tiempos de crisis¹⁴. Así pues:

12 Nobre considera elementos históricos y biográficos para inferir justificaciones no explícitas del desarrollo de la obra de Hegel. Este método me parece cuestionable. En primer lugar, debemos considerar la propia crítica de Hegel al conocimiento esotérico, precisamente en el Prefacio a la *Fenomenología*. En segundo lugar, creo que los elementos biográficos deberían ser secundarios en la interpretación filosófica, y que deberíamos partir de la idea (hegeliana) de crítica immanente (véase, por ejemplo, LUFT, E. duardo, *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1995). Este segundo argumento, sin embargo, puede no ser eficaz para refutar a Nobre: su perspectiva parece ser que las propias ideas de Hegel siguen una determinada tendencia en el contexto social e histórico. Así pues, su argumento no es sólo biográfico. Se puede interpretar que el propio Hegel desarrolla sus presentaciones filosóficas [*Darstellungen*] (si se puede hablar aquí en plural) como una interpretación del desarrollo immanente de la historia de las ideas (desde una perspectiva occidental —aunque pretenda ser más amplia). En este sentido, Nobre estaría utilizando una perspectiva hegeliana. El problema, sin embargo, sería el consiguiente dogmatismo de una exposición que toma como premisa fundamental la afirmación del elemento histórico, sin demostrar la lógica immanente que llevaría de esta premisa (la bancarrota de la Revolución Francesa y de la Ilustración napoleónica) a sus consecuencias en el plano filosófico (la defensa del reformismo, vinculado al esquema filosófico sistemático). En este sentido, véase DE CAUX, Luiz Philipe, *Sobre jovens e velhos*, op. cit. A pesar de ello, Nobre no deja de analizar detalladamente el texto de Hegel, centrándose en la noción de experiencia, precisamente aquella que serviría de parámetro tanto para la comprensión del hilo conductor de la *Fenomenología* como para la posible utilización de la propia *Fenomenología* como modelo filosófico. Sin embargo, Nobre no conecta el análisis textual de Hegel con sus hipótesis. El principal problema del libro de Nobre es la falta de conexión entre las partes. La segunda parte debería justificar la primera. Sin embargo, como el propio autor afirma (NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., pp. 09-11), la segunda parte fue escrita antes que la primera —y aparentemente sin que las ideas expuestas en la primera estuvieran presentes, y sin revisión y adaptación. De este modo, aunque el libro presenta una hipótesis importante, no desarrolla la relación entre sus dos partes —precisamente donde debería residir el corazón del argumento (el término medio del silogismo, la tan valorada mediación de Hegel). El resultado es que el libro parece la suma de dos apéndices. A diferencia del propio autor, creo que su mayor valor reside en la primera parte.

13 Increíblemente, el término «crisis» no aparece en el índice del libro.

14 Es lo que deduzco de la lectura de Nobre. Creo que esta afirmación no es muy cuestionable, a pesar de la ausencia del término «crisis» en el libro.

La *Fenomenología del espíritu* e *Historia y conciencia de clase* [Lukács] coinciden no sólo con momentos revolucionarios, sino con momentos de expansión de la revolución (o, al menos, de lo que entonces parecía una revolución en expansión): con Napoleón, con la Revolución Rusa. En el marco de la Teoría Crítica, este movimiento que comenzó con Hegel puede leerse en términos de la necesidad de una *reconstrucción de la subjetivización de la dominación* [el subrayado es mío] en su propia complejidad, con vistas a presentar las condiciones tanto para el propio estallido revolucionario como para su expansión y consolidación. Es el momento de la ruptura el que permite llegar a un diagnóstico del potencial emancipatorio y de los bloqueos a la emancipación en el tiempo presente¹⁵.

En este sentido, el análisis de la *Introducción* a la *Fenomenología*, en la segunda parte del libro, puede verse como una presentación de una nueva noción de *experiencia*, que podría ser útil para pensar la sociedad actual y para actualizar la Teoría Crítica.

A pesar de la interesante idea presentada en la primera parte y del análisis detallado del texto de Hegel, Nobre no consigue demostrar la relación entre la hipótesis que defiende y su lectura de la *Introducción*. Así, quien busca la hipótesis de por qué la *Introducción* a la *Fenomenología* debe ser tomada como referencia para una noción de experiencia en la Teoría Crítica acaba encontrando, en la segunda parte, un análisis excesivo y fatigoso, que correspondería a quien busca exclusivamente un análisis textual de la *Fenomenología*. Al no conducir a una aclaración de la hipótesis central del libro, las partes I y II parecen agregados contingentes en un mismo libro. En cuanto al interés de las ideas, la parte I, más breve, parece más interesante que la parte II, excesivamente larga¹⁶.

En otras palabras, aunque Nobre presenta una interpretación de cómo Hegel entendía la perspectiva del conocimiento en su época a partir de la transformación inmanente y conceptual de la noción de *conciencia natural* a la concepción del propio Hegel, no sólo su lectura no conduce a la explicación y confirmación de su hipótesis, sino que ni siquiera hay una mención clara,

15 Ibid., p. 64, mi traducción.

16 Además, creo que el análisis de Hegel presenta una laguna en la contextualización histórica: la ilustre ausencia de Fichte en la bibliografía. Pienso que la relación de Hegel con Fichte es fundamental para comprender su posición en relación con la filosofía moderna, y puede colaborar para enriquecer la lectura de la concepción de "representación natural". Véase HEGEL, G. W. F., «Differenz Des Fichte'schen Und Schelling'schen Systems Der Philosophie», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 4: *Janear Kritische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1968, pp. 01-92; HEGEL, G. W. F., «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 4: *Janear Kritische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1968, pp. 313-414; FICHTE, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer* (1794), Meiner, Hamburgo, 1997.

a lo largo del análisis del texto de Hegel, de la hipótesis presentada en la primera parte. En resumen: Nobre afirma que la *Fenomenología* puede ser pensada como un modelo para actualizar la Teoría Crítica. No muestra *cómo*.

2. Lucha por el reconocimiento *versus* fracaso de la experiencia

Aunque el planteamiento de Nobre es incompleto y, por tanto, insuficiente, creo que señala un camino interesante, al defender un enfoque *fenomenológico* y aportar la noción hegeliana de *experiencia*. Aquí es donde creo que podemos explorar un camino convergente con Nobre. Como afirma el propio autor, en *La lucha por el reconocimiento*¹⁷, de Honneth, encontramos un modelo filosófico *fenomenológico*. A partir de aquí, llevaré a cabo un diálogo crítico con esta obra, partiendo de la afirmación de Nobre de que:

[a]demás de incorporar el giro intersubjetivo habermasiano sin caer en el “reconstructivismo”, la apropiación crítica y la actualización del modelo de la *Fenomenología* también deben evitar la rigidez de los intentos de Honneth. Al pensar la actualización en términos de mantenimiento de los esquemas fundamentales del pensamiento hegeliano – ya sea a partir de los escritos de Jena o de la *Filosofía del Derecho* – Honneth se ve obligado a encontrar siempre paralelismos en el momento presente que a menudo resultan inverosímiles o incluso acríticos. Una actualización de la *Fenomenología* que no se comprometa con tal rigidez preestablecida no debería, por tanto, pretender encontrar en el presente figuras que se correspondan con las que caracterizan el recorrido fenomenológico tal y como fue concebido originalmente por Hegel. Más bien, en su apropiación crítica, debería tratar de reconstituir las figuras sucesivas de los movimientos emancipatorios en su multiplicidad y multidimensionalidad, con el fin de iluminar sus configuraciones actuales¹⁸.

En este sentido, quiero abordar aquí dos elementos: en primer lugar, una crítica a Honneth, en *Lucha por el reconocimiento*, en su relación negativa con la *Fenomenología del espíritu*. Abordo críticamente las razones de Honneth para rechazar la *Fenomenología*. Esta exposición prepara la sección siguiente, en la que definiendo una lectura de la *autoconciencia* como posible modelo que sirva de herramienta (no por sí sola completa y suficiente) para pensar los procesos de subjetivación en el nivel de la formación de la autoconcepción.

Según Honneth:

17 HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento*, op. cit.

18 NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 77, mi traducción.

en la obra de Hegel, el programa así esbozado nunca superó el umbral de los meros esquemas y proyectos; en la *Fenomenología del espíritu*, con la que Hegel pone fin a su actividad de escritor en Jena, el modelo conceptual de una “lucha por el reconocimiento” ya ha perdido su llamativa significación teórica. Sin embargo, al menos en los escritos que se nos han conservado de los años anteriores a la elaboración del sistema definitivo, ya es posible reconocerlo en sus rasgos teóricos fundamentales, con tal claridad que a partir de ahí pueden reconstruirse las premisas de una teoría social autónoma¹⁹.

En resumen, Honneth analiza tres escritos de la época de Jena, *System der Sittlichkeit*²⁰ y los esbozos de la *Realphilosophie* de 1803-4²¹ y 1805-6²². Honneth encuentra en el proceso de desarrollo del pensamiento de Hegel el paso de un “naturalismo aristotélico” a una “filosofía de la conciencia”. En el primer momento, es posible encontrar los gérmenes de una teoría de la *lucha por el reconocimiento*, que tendría un carácter político y empírico. En el segundo momento, las relaciones intersubjetivas se reducirían a la formación de la conciencia y del *espíritu*, sofocando el potencial dialógico y comunicacional de la lucha por el reconocimiento²³. Claramente, el planteamiento de Honneth implica tomar la *Fenomenología* como un paso hacia una noción “fuerte” de intersubjetividad²⁴, porque la filosofía de la conciencia sería tomada como metafísica y, por tanto, incompatible con las condiciones del pensamiento actual²⁵. La filosofía de la conciencia es metafísica en la medida en que presupone la “marcha objetiva de la razón”²⁶, un “proceso abarcador de la razón”²⁷. Honneth sostiene que debemos partir de las críticas post-hegelianas (de Feuerbach, Marx y Kirkeggard) para defender la necesidad de apelar a las ciencias empíricas, reivindicando el giro “histórico-materialista” para criticar y reconstruir la teoría hegeliana²⁸.

19 HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 30.

20 HEGEL, G. W. F., «*System Der Sittlichkeit*. Reinschriftentwurf (1802/03)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 5: Schriften und Entwürfe (1799 – 1808), Felix Meiner Verlag, Berlin, 1998, pp. 277-362.

21 HEGEL, G. W. F., «Das System der Speculativen Philosophie: Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zum Philosophie der Natur und des Geistes (1803/04)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 6: Janear System Entwürfe I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975, pp. 01-326.

22 HEGEL, G. W. F., «Naturphilosophie und Philosophie des Geistes: Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805/06)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 7: Janear System Entwürfe I. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, pp. 01-288.

23 Véase HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 62-65.

24 *Ibid.*, p. 66.

25 *Ibid.*, p. 117.

26 Ídem.

27 *Ibid.*, p. 118.

28 *Ibid.*, p. 122.

Honneth aborda tres aspectos a “reconstruir” en Hegel: (1) considerando que la intersubjetividad en Hegel está ligada a la filosofía de la conciencia y a la metafísica, la reconstrucción propuesta por Honneth implica la aplicación de la psicología social apoyada empíricamente²⁹; (2) tres niveles sistemáticos diferentes de reconocimiento, el amor, la ley y la eticidad, que también deben ser reconstruidos de una manera no metafísica³⁰; (3) en cada nivel, existen formas correspondientes de *falta de respeto* (es decir, un *fracaso* del reconocimiento), que llevan a los sujetos en esta situación a una *lucha por el reconocimiento*, pero esta hipótesis también debe investigarse empíricamente³¹.

No es necesario presentar todo el libro de Honneth, pero sigue siendo importante reconstruir a Hegel a través de la psicología social de Mead, “ya que sus escritos nos permiten traducir la teoría hegeliana de la intersubjetividad a un lenguaje teórico postmetafísico”³². Mead coincidía con Hegel no sólo en criticar el atomismo social y la génesis social de la identidad del “yo”, sino también en tomar la lucha por el reconocimiento como punto de referencia para explicar la evolución moral de la sociedad³³. El interés de Mead por “la investigación psicológica está determinado desde el principio por la necesidad de aclarar los problemas filosóficos del idealismo alemán de un modo no especulativo”, tomando como principio el pragmatismo³⁴. En lo que sigue, Honneth reconstruye el nivel de reconocimiento del *amor* a través del psicoanálisis de Winnicott. Esto es todo lo que nos interesa hasta ahora.

Después de abordar los elementos de Honneth relevantes para nuestro debate, ésta es mi crítica.

Partimos de dos preguntas: ¿sería mejor, más “empírico”, presuponer individuos naturales, sin formación mediada, incluso en su autoconcepto? ¿Sería esto lo humano? En este sentido, Honneth ignora las críticas de Hegel a las concepciones filosóficas modernas, especialmente a la subjetividad tomada como “absoluto”. La reducción de la llamada “filosofía de la conciencia” al “totalitarismo” y a la metafísica merece una reflexión que recupere la *amplia* preocupación epistémica de Hegel.

Hay que discutir el concepto de metafísica y si Hegel es un metafísico³⁵. No creo que haya que entender a Hegel como un metafísico en el sentido de

29 Ibid., p. 119-121.

30 Ibid., p. 121.

31 Ibid., p. 122.

32 Ibid., p. 123, mi traducción.

33 Ibid., p. 125.

34 Ibid., p. 126, mi traducción.

35 Honneth parte de la concepción postmetafísica de Habermas. Para una reconstrucción y crítica de esta concepción, véase PUNTEL, Lorenz B., «O Pensamento Pós-Metafísico de Habermas: Uma crítica», *Síntese* v. 40 n. 127, 2013, pp. 173-223.

“más allá de la experiencia”. Al contrario, la propia noción de experiencia que aporta Hegel demuestra cómo los elementos que se consideran “metafísicos” son constitutivos de ella. Así, el problema no radicaría en su noción fenomenológica y posterior de “espíritu”, sino en el reconocimiento mismo de la imposibilidad de una experiencia de la conciencia independiente de la universalidad³⁶. En este sentido, no cabría acusar al concepto de *espíritu* o *conciencia* de “metafísico”. Por el contrario, el *espíritu* implica el reconocimiento de la interacción, especialmente intersubjetiva, social, histórica y cultural, como elemento primordial no sólo de la ciencia (entendida en general y, por tanto, de la filosofía), sino también de nuestras autoconcepciones individuales –atesiguando así el carácter *dogmático* (éste es el problema, no el *metafísico*) de las concepciones filosóficas basadas en la experiencia subjetiva individual (aunque pretendan, como en las filosofías trascendentales de Kant y Fichte, representar una posición *universal*). Se trata de una observación muy pertinente que Nobre hace en su análisis de la *Introducción*.

Honneth, al entender que hay un presupuesto de la “marcha objetiva de la razón” en la llamada “filosofía de la conciencia” de Hegel, ignora el problema de la sistematicidad de la razón y su relación con la justificación del conocimiento, problema heredado por Hegel de Kant y sus seguidores, y muy bien elaborado por Fichte en “Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia”³⁷. El caso aquí no es meramente metafísico, sino epistemológico. Tanto la *Fenomenología* como la *Lógica* evitan acertadamente los presupuestos dogmáticos, llevando hasta el límite las paradojas de la fundamentación epistémica. Hegel intentó explícitamente crear una filosofía libre de presupuestos³⁸.

Además, al criticar la “filosofía de la conciencia” por implicar Hegel la intersubjetividad no sólo como constituyente de las relaciones sociales, sino también de los propios sujetos (es decir, *como instrumento de subjetivación*), Honneth busca apoyo en las críticas materialistas de Feuerbach y Marx. El resultado implícito, sin embargo, de defender un “naturalismo aristotélico” aún presente en el Hegel de Jena, es la adhesión al atomismo social y subjetivo. Esta ni siquiera era la posición de Marx, ya que el principio materialista allí no era el atomismo (ya sea objetivo, subjetivo, ontológico o social), sino la *praxis*³⁹. Ésta implica un conjunto de relaciones, en lugar de partir de *unidades discriminadas predefinidas*. Esto está más en consonancia con la perspectiva

36 GW 9, op. cit., p. 63 ss.

37 FICHTE, J. G., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Gabler, Jena e Leipzig, 1798.

38 HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 21: Wissenschaft der Logik, Teil 1 (1832), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, p. 27 ss.

39 Véase MARX, K., ENGELS, F., *Marx-Engels-Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1978, p. 28 ss.

holística de Hegel. Hegel no ignoró la relación con lo empírico, sino que evaluó filosóficamente los límites de los conceptos empíricos en la ciencia de su tiempo⁴⁰. Además, es sumamente pertinente recordar lo que escribió uno de los padres de la Teoría Crítica en “Teoría tradicional y teoría crítica⁴¹”, que nos lleva a cuestionar el dogma de la “ciencia natural pura”.

Creo que la intersubjetividad en la *Fenomenología* es tan fuerte que parte del reconocimiento de la incompletud del sujeto atómico (podríamos decir, de la dicotomía reconocida entre sujeto atómico y autónomo), que es lo que parece reivindicar tímidamente Honneth. En la *Fenomenología*, el sujeto individual como presupuesto se disuelve y, como el propio Honneth advierte, solo se realiza en la totalidad de su experiencia natural, intersubjetiva y social. En el Hegel de la *Fenomenología*, no existe un sujeto individual reconocido y definido previo a la intersubjetividad. La conclusión de Honneth de que la *Fenomenología* es un desvío hacia una noción “fuerte” de intersubjetividad me parece falsa.

La concepción de Honneth del “naturalismo aristotélico” parece presuponer al individuo como un átomo “natural”, y a la intersubjetividad “comunicativa” como un proceso externo a los individuos. ¿No sería eso dogmático? ¿No tiene también presupuestos metafísicos (aunque no se discutan o expliciten)? Para Hegel, tal posición sería *inmediata e intuitiva*, y necesitaría ser justificada en la *mediación* y el *concepto*. Ahora bien, las formas apropiadas de conocimiento deben corresponder a la constitución del objeto. Tomar al individuo humano como principio dado no mediado sería situarlo como principio incognoscible de mediación –lo que implicaría un defecto análogo al de la filosofía trascendental kantiana (en la que la verdad se postula como un más allá⁴²).

Al abordar la cuestión de este modo, Honneth procede de forma dogmática e ignora el argumento hegeliano. La “intersubjetividad” de Honneth sigue siendo algo externo al sujeto, al mismo tiempo que sigue siendo externo al propio Estado, que no es más que un resultado intersubjetivo externo al sujeto y externo a sí mismo. A diferencia de Hegel, la eticidad de Honneth no tiene (en términos de Hegel) *sustancialidad*. Para Honneth, la “lucha por el reconocimiento” y la “lucha por la autoafirmación” no solo son distintas, sino que están separadas⁴³. El argumento de Hegel a favor del reconocimiento en la *Fenomenología* alcanza el resultado crítico que une teoría y práctica al concebir

40 Como las nociones mismas de materia y cuerpo, véase la Filosofía de la Naturaleza en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 20: Enzykloädie der Philosophischen Wissenschaften Im Grundrisse (1830), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 233 ss.

41 HORKHEIMER, Max, «Traditionelle und kritische Theorie», *Studies in Philosophy and Social Science*, 6, 1937, pp. 245-294.

42 Véase el análisis de Marcos Nobre sobre el concepto de «representación natural» en la *Introducción a la Fenomenología*. NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 109 ss.

43 HONNETH, Axel, *Luta Por Reconhecimento*, op. cit., p. 87, comentando la *Realphilosophie I*.

que el *conocimiento*, el *reconocimiento* y el *autoconocimiento* son complementarios y codependientes⁴⁴.

El presupuesto filosófico que Honneth denomina “empírico” en Mead es claramente el evolucionismo. Sin embargo, en su aproximación a Mead no hay elementos de “verificación empírica”, sino sólo una adaptación de la teoría del yo a la teoría de la evolución. Esto no le hace menos “metafísico” que Hegel, aunque al tomar acriticamente un principio filosófico de la biología, puede denunciar un dogmatismo que el propio Hegel siempre evitó y criticó. No es necesariamente dogmático partir de una teoría específica (siempre que se deje claro y se tengan en cuenta los límites del planteamiento). Sin embargo, Honneth es dogmático cuando considera la filosofía especulativa de Hegel como “metafísica”, algo que hay que superar, y una teoría como la de Mead como “empírica” simplemente porque *especula* a partir de una teoría científica de su tiempo.

Aunque la teoría de la evolución de Darwin tiene ventajas sobre la teoría natural adoptada por Hegel en lo que se refiere a la concepción del sujeto, la adopción del principio evolutivo implica una elección de *filosofía práctica* que requiere una explicación filosófica.

Hegel, al valorar la *expresión* y la *exteriorización* también en la formación de la autoconciencia –subrayando el carácter necesariamente intersubjetivo de esta concepción– encaja en una perspectiva pragmática y empírica (aunque las experiencias puedan llevarnos a transformaciones en la teoría de Hegel). El uso de la teoría de Mead parece interesante –lo que no está justificado, en mi opinión, es la exclusión de la *Fenomenología*.

Honneth, sin embargo, parece aún más metafísico que Hegel al presentar estas cuestiones a través de una “lógica moral de los conflictos sociales”⁴⁵. Para Hegel, esta lógica (podríamos decir, normatividad) no puede ser puramente moral, sin integrar un todo ontológico, antropológico y social.

Honneth valora la formación del yo como presuponiendo exigencias morales; encontramos la relación familiar y la propiedad en el primer momento, en el *Sistema de la eticidad*⁴⁶ de Hegel; en la *Fenomenología*, sin embargo, esta formación del yo se encuentra con una exigencia de intersubjetividad y de relaciones de objeto que es pre-moral y pre-social. Así, en la *Fenomenología*, Hegel desarrolla una concepción en la que las exigencias morales sólo surgen después de las exigencias epistémicas de autorreconocimiento y de relación con

44 Creo que esta hipótesis es bastante compleja y merecería un artículo por sí sola. No puedo desarrollarla plenamente aquí. Véase GW 9, p. 108 y ss. y también PIPPIN, Robert, «On Hegel's Claim that Self-Consciousness is "Desire Itself"», en *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202900.i-398.23>

45 HONNETH, Axel, *Luta Por Reconhecimento*, op. cit., p. 122.

46 GW 5, op. cit., p. 282 ss.

el mundo. Aquí es donde Hegel desarrolla una concepción que es original e importante, a saber, que las exigencias morales *dependen* de la autoconcepción objetiva (la razón), que sólo surge después de la intersubjetividad, y que la ética exige la formación *social* (por lo tanto, el *espíritu*). Así pues, contrariamente a lo que piensa Honneth, Hegel radicaliza la intersubjetividad, en lugar de neutralizarla. Honneth tiene razón, sin embargo, al decir que Hegel conecta la intersubjetividad con la formación de la conciencia. Pero se equivoca al concebir que esto impide el desarrollo de una concepción “no metafísica”. Lo que impide la concepción que espera Honneth es precisamente la falsedad de la concepción atomista del individuo, que no sólo es refutada en las esferas política y social, sino también en las ontológica y epistemológica.

El abordaje de Mead parece mostrar que el propio Honneth considera la crítica externalista de Hegel a la concepción del “yo”. Al ignorar, sin embargo, que el propio Mead debió de estar influido por la *Fenomenología* (*ya que los escritos que menciona, de la época de Jena, sólo se publicaron póstumamente y no constituyen ninguna obra completa*), Honneth parece introducir, por la puerta de atrás, al Hegel que quiere evitar⁴⁷.

Honneth ignora el hecho de que el capítulo sobre la *autoconciencia* en la *Fenomenología* —precisamente el punto de transformación en las anteriores concepciones del yo— exige una lectura más amplia que la meramente política y social. Aquí, Hegel aborda la *génesis* de la autoconciencia sin presuponer una sociedad determinada, ni siquiera un *origen de la sociedad*. Más bien, lo que se aborda es el camino de la formación del *espíritu*, no de un modo histórico (ni conjetural ni empírico), sino de un modo *lógico-genético*. Por eso, la propiedad, la familia y la descendencia se sitúan en un momento posterior, que ya dependen de la formación ética y social. La génesis de la formación de la autoconciencia desde la perspectiva de la *Fenomenología* pasa por reconocer la *negatividad* como principio motor de la acción humana y de la búsqueda del autoconocimiento. Aquí es donde falla la insistencia de Honneth en una “lucha por el reconocimiento” basada en la propiedad y el propósito de reconocer a la *persona*, porque aquí Hegel complejiza el desarrollo de la noción del yo y la génesis misma de la eticidad.

No reconocer las razones de esta nueva exposición lleva a Honneth a negar la propia complejización de la intersubjetividad y la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología*. Es en este punto donde debe reconocerse que Hegel, en lugar de ser “metafísico”, pone en marcha una noción crítica de los presupuestos atomistas y materialistas hobbesianos, haciendo inviable la noción dogmática supuestamente “aristotélica” que Honneth pretende encontrar en Hegel y desarrollar mediante la reconstrucción.

47 También es interesante observar cómo la estructura tripartita de Honneth entre “amor, derecho y ética” parece reflejar, con adaptaciones, la estructura de la Filosofía del Derecho de 1821. Véase HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 14: Grundlinien der Philosophie des Rechts.

En su aproximación a Mead, Honneth presupone una normatividad social a ser seguida o imitada por el niño⁴⁸, ignorando el hecho de que es esta presuposición la que Hegel cuestiona, buscando mostrar *las condiciones de la formación de la normatividad social*. Por lo tanto, la obra de Mead, tal como la describe Honneth, puede servir muy bien como complemento de la *Fenomenología*. Por sí sola, es dogmática.

Aunque la teoría de Honneth en *La lucha por el reconocimiento* puede servir como una herramienta interesante para interpretar los procesos sociales y la subjetivación, creo, junto con Marcos Nobre, que la *Fenomenología* también puede servir como modelo interpretativo. En lugar de la *falta de respeto* y de *la lucha por el reconocimiento*, podemos hablar de un *fracaso de la experiencia*⁴⁹. En este sentido, podemos basarnos en concepciones pragmático-epistemológicas, como la que encontramos en Pippin⁵⁰. Lo que tenemos en la *Fenomenología* es la concepción de la conciencia como pura negatividad, punto al que se llega precisamente en la autoconciencia, donde también se alcanza la concepción del infinito⁵¹.

Esto lleva a Hegel a cambiar la estructura del reconocimiento en el nivel de los primeros contactos intersubjetivos y, en consecuencia, la noción de la formación de la autoidentidad y la alteridad. En lugar de reducir la intersubjetividad a un concepto externo o a exigencias universales, Hegel complejiza el camino, ampliando la mediación y reconociendo el papel de la *diferencia* en la formación de la identidad de la autoconciencia.

La *Fenomenología* se desarrolla mediante el *análisis* y la *crítica immanente*. A través de la *negatividad*, se abre el camino de la *construcción*. Así, a partir de concepciones *dadas*, Hegel demuestra sus límites y contradicciones, señalando el camino hacia otras concepciones, a las que denomina *figuras de la conciencia* o del *Espíritu*. La conciencia es el punto de partida precisamente porque el análisis es *immanente*: no se trata de presentar concepciones y críticas externas o *ad hoc*, sino de evaluar cada concepción *en su funcionamiento*. No es un camino que *presuponga* algo que aún está por demostrar, ya sea el Concepto, la Lógica o el

48 HONNETH, Axel, *Luta Por Reconhecimento*, op. cit., p. 134.

49 Un concepto más amplio, que debería incluir también los casos de falta de respeto y la lucha por el reconocimiento.

50 PIPPIN, Robert, *On Hegel's Claim that Self-Consciousness is "Desire Itself"*, op. cit. Una interpretación no metafísica del concepto de *Espíritu* se presenta en PIPPIN, Robert, *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2014, p. 07 ss.

51 Véase el final del capítulo 3, GW 9, p. 99 y ss. Es importante considerar el desarrollo de esta idea en Hegel, a partir de la influencia de Fichte. Véase KLOTZ, Christian, «Kritik und Transformation der Philosophie der Subjektivität in Hegels Darstellung der Erfahrung des Selbstbewußtsein», en VIEWEG, Klaus, WELSCH, Wolfgang (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, pp. 171-186.

supuesto “absoluto”⁵². Más bien, la presentación [*Darstellung*] es prueba de sí misma⁵³. En cuanto a la vía fenomenológica, podemos decir con Nobre que “toda posición de conocimiento de la conciencia es una actitud en relación con el conjunto de la experiencia, presupone siempre, en el límite, la pretensión de justificarse como forma de vida”⁵⁴.

Sin entrar en detalles ni discutir las interpretaciones de la *Fenomenología* (que son muchas), nuestro objetivo aquí es tomar la *Fenomenología* como *modelo*, especialmente para el proceso de *subjetivación*. Cada *figura* necesita probar su propia autoconcepción en la *práctica*, en la relación entre *certeza* y *verdad*. El *fracaso* en la *realización* de su autoconcepción expresa el *fracaso de la experiencia*. En este movimiento, la *Fenomenología* nos proporciona elementos para pensar críticamente las sociedades contemporáneas. Volvamos a Nobre:

[...] el problema es ahora el de una época que tiene en su “corazón” al “individuo reflejante”, cuya “representación natural”, sin embargo, hace invisible su posición en la forma de vida que no sólo lo hace posible, sino que abre posibilidades inagotables para su desarrollo y realización. Es esta nueva forma de invisibilidad (y de ceguera) el objeto por excelencia de Hegel en la *Fenomenología*. Y la crítica de esta invisibilidad es lo que hace de este libro un modelo filosófico aún hoy y tal vez un punto de partida ineludible para una Teoría Crítica de la sociedad que se proponga no sólo investigar la acuñación de la subjetividad por las estructuras de dominación, sino también los procesos de subjetivación en los que surge el potencial no sólo de resistencia, sino también de superación de la propia dominación⁵⁵.

Así, lo que se mueve en la *Fenomenología* no es cualquier individuo humano natural, sino el *saber*, que se desarrolla en diversas formas. Cada forma tiene

52 Al contrario de lo que piensa, por ejemplo, SANTOS, José Henrique, *O Trabalho do Negativo: Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*, Loyola, São Paulo, 2007, p. 18.

53 Sobre este punto, véase el Prefacio a la *Fenomenología*, GW 9, pp. 01-49. Existen diversas interpretaciones sobre cómo leer la *Fenomenología*. Labarrière distingue dos posiciones metodológicas para comprender la *Fenomenología*: la histórico-genética y la sistemática (LABARRIÈRE, Pierre Jean, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, París, 1979, p. 24. El primero está representado por Hyppolite; Labarrière ve los dos modelos como complementarios (p. 26-27). Para un resumen de la estructuración de Labarrière, véanse las pp. 83-84. María Borges defiende la interpretación de Labarrière frente a M. N. Forster, ya que, para ella, Forster ve un paralelismo histórico entre los momentos de autoconciencia y los momentos del Espíritu, aunque se presenten en niveles fenomenológicos diferentes. (BORGES, María de Lourdes, *A Atualidade de Hegel*, Editora UFSC, Florianópolis, 2009, pp. 45-70). Tal lectura podría ser llamada paralelista. Creo que la autoconciencia no está en la historia y, por tanto, sus figuras sólo mencionan alegóricamente a figuras históricas.

54 NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 160, mi traducción.

55 Ibid., p. 238, mi traducción.

su propia *estructura de acción* (como veremos en la próxima sección) y el *fracaso de la experiencia* demuestra la inadecuación contextual de esta concepción, ya sea con el mundo natural o con el mundo social.

En lo que sigue, presento brevemente la idea de que la autoconciencia en la *Fenomenología* puede servir de modelo para la interpretación social.

3. La autoconciencia como elemento de subjetivación

La autoconciencia en la *Fenomenología*⁵⁶ es un pasaje interesante para considerar el proceso de subjetivación y el *fracaso de la experiencia*. Se trata del fracaso en la realización de la concepción de sí mismo. Tiene el carácter epistémico de la autoconstrucción. Este fracaso se produce bien por insuficiencia y defecto de las normas, bien por falta de condiciones materiales o contextuales.

La lectura que defiendo es psicosocial: entiende que la autoconciencia se forma en procesos intersubjetivos, que generan circuitos de relación que definen modos de acción⁵⁷. Cada *figura* de la autoconciencia describe modos de acción en niveles de pre-razón, es decir, en niveles de funcionamiento anteriores al reconocimiento de la unidad entre la conciencia y el mundo, entendiendo la conciencia como fuente del aspecto universalizador de la actividad cognitiva, como fuente de negatividad, lo que garantizaría entenderla como fuente de expresión de una cierta independencia en relación con los objetos⁵⁸. La autoconciencia no es autosuficiente por sí misma. Para conocerse a sí misma, necesita constituir una identidad práctica, que necesita ser mediada con otros. Por ello, el reconocimiento intersubjetivo es necesario para la constitución del sí mismo.

La noción hegeliana de autoconciencia *niega* que pueda explicarse por el mero acceso introspectivo inmediato, ya que el *yo* no se explica suficientemente como una estructura abstracta de actividad consciente (como en la *apercepción trascendental* kantiana o el *yo* cartesiano), sino que, al implicar relaciones intersubjetivas *determinadas*, abre la posibilidad a *distintas formas de subjetivación*. Así, la autoconciencia se genera por la conciencia de uno mismo en relaciones de agencia, en el mundo natural y social⁵⁹.

Mi idea, en resumen, es que la *autoconciencia* en la *Fenomenología* puede utilizarse como un modelo (ni único ni completo) para interpretar grupos y

56 GW 9, pp. 103-131.

57 Podemos ver una idea de circuito aplicada a la interpretación de la *Fenomenología* en su conjunto en LABARRIÈRE, Pierre Jean, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, op. cit., pp. 174-178.

58 KLOTZ, Christian, «Consciência de si e identidades práticas na Fenomenologia do Espírito», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Año 2º, N.º 03, dez. 2005, p. 03.

59 Sobre este punto, véase PIPPIN, Robert, *On Hegel's Claim that Self-Consciousness is "Desire Itself"*, op. cit., especialmente pp. 58-59.

acontecimientos sociales, con vistas a comprender la formación de subjetividades. Sin embargo, esto no implica *reducir* los grupos o acontecimientos a momentos de la autoconciencia. Se trata, más bien, de comprender sus procesos de formación y experiencia, considerando los procesos de *autoconciencia* no como totales o aislados, ni como meramente desfasados, sino como circuitos que componen la formación del *Espíritu* – y que, por lo tanto, están necesariamente presentes como etapas, al mismo tiempo que son superados e incorporados a otros circuitos, pero también son momentos *conservados* como elementos de un circuito más amplio y, en consecuencia, *mantenidos como configuración posible*. Dado que cada figura presenta un fracaso en la experiencia, su identificación es útil para comprender las inadaptaciones o los conflictos sociales⁶⁰.

Para justificar mi posición, hago una breve interpretación *fenomenológica* del proceso de supersunción [*Aufhebung*]. Este término, como explica Hegel en la *Lógica*, tiene un triple significado, que Hegel explora a veces simultáneamente: anular, conservar y elevar⁶¹. Esta polisemia, sin embargo, no sólo es diferente, sino doblemente paradójica: lo que se anula se opone a lo que se conserva, mientras que lo que se conserva se opone a lo que se eleva (ya que esto implica transformación y, por tanto, no conservación). Este término, cuando se utiliza en este triple sentido, implica un tipo de transformación en la que la configuración se niega decididamente, reconociéndose su verdad parcial como parte del camino de la construcción, y finalmente implica una transformación inmanente, en la que se produce una expansión de la complejidad. Mi breve hipótesis interpretativa: *Aufhebung*, en el contexto de la *Fenomenología*, es el proceso de establecimiento de nuevos circuitos, basado en la negación determinada introyectada en el circuito vigente a reelaborar. Por lo tanto, la *Aufhebung fenomenológica* es *trans-subjetivación*.

Un concepto clave para responder por qué las figuras autoconscientes pueden servir de modelo para la interpretación social es el concepto *fenomenológico hegeliano* de experiencia. Así, en lugar de entender los conflictos y problemas

60 Creo que el pasaje sobre la autoconciencia es rico para relacionarlo con el psicoanálisis social. En este sentido, Clark Butler establece paralelismos entre la conciencia en la fenomenología y el psicoanálisis de Freud. Véase BUTLER, Clark, «Hegel and Freud: A Comparison», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36, No. 4, jun., 1976, pp. 506-522. <https://www.jstor.org/stable/2106868>. Sin embargo, esta interpretación implica dejar de lado diversas preocupaciones epistemológicas y ontológicas de Hegel, lo que requeriría otra lectura. Abrir la posibilidad, sin embargo, de lecturas psicoanalíticas parece importante. También en CARRÉ, Louis, «Hegel avec Freud. Psychanalyse, subjectivité et critique sociale», *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, VI (1), 2014, pp. 46-66, vemos una defensa de la relación entre Hegel y el psicoanálisis, esta vez más amplia. Este vínculo es explorado por Honneth cuando relaciona a Mead y Winnicott, en *Luta Por Reconhecimento*, op. cit. Se pasa por alto la riqueza de los planteamientos del propio Hegel, especialmente en la *Fenomenología*.

61 GW 21, pp. 94-95; véase aún BURBIDGE, John W., «Aufhebung», en BYKOVA, Marina F., WESTPHAL, Kenneth R. (eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*. Palgrave Handbooks in German Idealism, Palgrave Macmillan, Cham, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7_9

simplemente como “falta de respeto” o “fracaso en el reconocimiento” (como quiere Honneth en *Lucha por el reconocimiento*), podemos interpretar los problemas de las figuras sociales como *fracasos de la experiencia*. La experiencia puede contener problemas de reconocimiento sin reducirse a ellos. Así, los conflictos sociales no se reducen a reivindicaciones explícitas y conscientes contra otros grupos o incluso instituciones que no los reconocen, sino que también pueden entenderse identificando la contradicción interna entre lo que esta forma de subjetividad busca y lo que realmente hace o puede lograr. De este modo, determinados grupos sociales pueden presentar una configuración incompatible no sólo con la sociedad en la que participan, sino también con las exigencias de la propia realidad natural y social. En otras palabras, son fracasos de la experiencia en el sentido del autorreconocimiento⁶².

Pero los grupos sociales reales no se reducen a la *autoconciencia*. La hipótesis aquí es que los circuitos anteriores al *Espíritu* operan constantemente y pueden, en casos regresivos o de inadaptación social, operar *hegemonicamente*. Esto significa también que, por lo general, las subjetividades no se *reducen* a formas específicas de autoconciencia, sino que operan regresivamente de acuerdo con ellas en un entorno social más desarrollado⁶³.

Así, podemos comprender cómo formas de subjetividad coherentes con formas sociales supuestamente “caducas” coexisten y sobreviven con formas posteriores, sin dejar de existir. Sin embargo, no se trata de *reducir* los sujetos a estos modelos fenomenológicos, sino que son tendencias o modos de acción que forman parte de la vida de los individuos como parte de grupos o como entidades sociales. De este modo, la figura del siervo, por ejemplo, designa un modo de acción (y, por tanto, una estructura de subjetivación), que puede ayudar a describir una situación social en un entorno específico (relaciones económicas, o específicamente en un entorno laboral), mientras que no son suficientes para describir una situación familiar, por ejemplo. Por lo tanto, estos modelos fenomenológicos, a pesar de expresar la génesis del autococonocimiento espiritual, pueden pensarse, en su aplicación social y empírica,

62 Carré aborda un problema relevante de la Teoría Crítica: por un lado, pretende emancipar a los sujetos, mientras que, por otro, puede acabar colocando al teórico en la posición de “explicar” la realidad de los propios sujetos analizados. En este sentido, el vínculo con el psicoanálisis de Freud puede resultar problemático, al igual que la distinción de perspectivas, que Hegel utiliza en la *Fenomenología*, entre la vía inmanente de la propia conciencia y el para-nosotros, la posición del filósofo. Véase CARRÉ, Louis, *Hegel avec Freud*, op. cit.

63 Es ciertamente cuestionable y complicado defender si fuera posible una regresión fenomenológica en la propia *Fenomenología* de Hegel. Sin embargo, creo que, si tomamos la Fenomenología como modelo y herramienta, esto se convierte en un problema menor. La categoría de “regresión” es propuesta por Jaeggi en lugar de “resentimiento” para abordar los procesos de ascenso del reaccionarismo en las sociedades contemporáneas. JAEGGI, Rahel, «Modes of Regression: The Case of Ressentiment», *Critical Times*, 5 (3), Dezembro 2022, pp. 501–537. doi: <https://doi.org/10.1215/26410478-10030204>

como modelos para comprender procesos de subjetivación que generan circuitos *particulares*, en una sociedad más amplia, y en el conjunto más amplio de la vida individual.

4. Conclusión

En este artículo, he presentado una propuesta de utilización de la *Fenomenología del espíritu* para proporcionar *modelos* de lecturas sociales. Podemos buscar reconstruir interpretativamente formas de subjetividad y subjetivación en las sociedades contemporáneas inspiradas en el procedimiento de la *Fenomenología*, y a partir de la noción de *fracaso de la experiencia* podemos identificar problemas e incompatibilidades. Esta propuesta se construye a partir de Marcos Nobre, quien propone que la *Fenomenología* sea tomada como *modelo* para la Teoría Crítica contemporánea, a partir de una distinción entre el trabajo *fenomenológico* y el *enciclopédico* en la tradición dialéctico-crítica. El primero estaría más centrado en la comprensión de las formas de subjetivación de la dominación.

Aunque la propuesta de Nobre va acompañada de un análisis detallado de la *Introducción a la Fenomenología*, no muestra cómo pretende aplicar la *Fenomenología* como modelo, ni explica qué entiende por subjetivación. Dado que Nobre señala el influyente libro *Lucha por el reconocimiento*, de Axel Honneth, como ejemplo de obra fenomenológica, me propuse abordar críticamente esta obra y criticar su posición en relación con la *Fenomenología*. Honneth utiliza la crítica habermasiana de la “filosofía de la conciencia”, que la toma como modelo de la metafísica, para descartar la fenomenología y las obras posteriores de Hegel como modelos útiles para la teoría crítica de la sociedad. Al mismo tiempo, intenta encontrar las semillas de una “teoría de la lucha por el reconocimiento” en textos del periodo de Jena, tomándolos como base para desarrollar una intuición que el propio Hegel no habría desarrollado (porque la habría abandonado en favor de una “filosofía de la conciencia”).

Crítico la concepción de Honneth argumentando que la conexión entre intersubjetividad y formación y transformación subjetivas implica no una noción débil, como quiere Honneth, sino una noción fuerte de intersubjetividad. Argumento que la concepción fenomenológica del fracaso de la experiencia puede servir como concepto para comprender los problemas sociales, y que la concepción de la autoconciencia de la *Fenomenología* puede utilizarse como modelo (entre otros) para pensar las formas de subjetivación en las sociedades contemporáneas.

La inspiración central de esta idea, presentada aquí de forma no aplicada y muy esquemática, es la búsqueda de conceptos y modelos para pensar críticamente la sociedad brasileña contemporánea, especialmente ante el surgimiento de la nueva extrema derecha y, en el caso específico de Brasil, la

emergencia del bolsonarismo. Estos acontecimientos sociales implican procesos de subjetivación como causa y como consecuencia, y creo, con Marcos Nobre, que la *Fenomenología* (tomada como obra autónoma, independientemente de la validez exegética de esta hipótesis) tiene mucho que aportar como fuente de conceptos heurísticos.

Bibliografía

- ÁZARA DE OLIVEIRA, Hélio, «Como nasce o novo: Resenha», *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, 2021, n. 69, p. 1695–1701. Doi: 10.14393/REVEDFIL.v33n69a2019-50122
- BORGES, Maria de Lourdes, *A Atualidade de Hegel*. Editora UFSC, Florianópolis, 2009.
- BURBIDGE, John W., «Aufhebung», en BYKOVA, Marina F., WES-TPHAL, Kenneth .R. (eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*. Palgrave Handbooks in German Idealism, Palgrave Macmillan, Cham, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7_9
- BUTLER, Clark, «Hegel and Freud: A Comparison». *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36, No. 4, Jun., 1976, pp. 506-522. <https://www.jstor.org/stable/2106868>
- CARRÉ, Louis, «Hegel avec Freud. Psychanalyse, subjectivité et critique sociale», *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, VI (1), 2014, pp. 46-66.
- DE CAUX, Luiz Philipe, «De onde vem o “novo” Três objeções a Marcos Nobre», *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, 110-136. doi:<https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43443>
- _____, «Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema: Resenha de “Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel”, de Marcos Nobre (São Paulo: Todavia, 2018)», *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 23(2), 2018, p. 121-129. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p121-129>
- FICHTE, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer* (1794), Meiner, Hamburg, 1997.
- _____, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Gabler, Jena e Leipzig, 1798.
- GONÇALVES, Márcia, «O compromisso entre o velho e o novo na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Uma discussão acerca do livro de Marcos Nobre», *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 96-109. doi: <https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43441>

- JAEGGI, Rahel, «Modes of Regression: The Case of Ressentiment», *Critical Times*, 5 (3), Dezembro 2022, pp. 501–537. doi: <https://doi.org/10.1215/26410478-10030204>
- HEGEL, G. W. F., «Das System der Speculativen Philosophie: Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zum Philosophie der Natur und des Geistes (1803/04)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 6: Jeneare System Entwürfe I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975, pp. 01-326.
- _____, «Differenz Des Fichte'schen Und Schelling'schen Systems Der Philosophie», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 4: Jeneare Kritische Schriften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968, pp. 01-92.
- _____, «System Der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf (1802/03)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 5: Schriften und Entwürfe (1799 – 1808), Felix Meiner Verlag, Berlin, 1998, pp. 277-362.
- _____, *Gesammelte Werke*. Band 9, Phänomenologie des Geistes, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.
- _____, *Gesammelte Werke*. Band 14: Grundlinien der Philosophie des Rechts.
- _____, *Gesammelte Werke*. Band 20: Enzykloädie der Philosophischen Wissenschaften Im Grundrisse (1830), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- _____, *Gesammelte Werke*. Band 21: Wissenschaft der Logik, Teil 1 (1832), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.
- _____, «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 4: Jeneare Kritische Schriften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968, pp. 313-414.
- HONNETH, Axel, *Luta por Reconhecimento: A Gramática moral dos conflitos sociais*, Tradução de Luiz Repa, Ed. 34, Sao Paulo, 2003.
- HORKHEIMER, Max, «Traditionelle und kritische Theorie», *Studies in Philosophy and Social Science*, 6, 1937, pp. 245-294.
- KLOTZ, Christian, «Consciência de si e identidades práticas na Fenomenologia do Espírito», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 2º, N.º 03, dez. 2005. <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/207/171>
- _____, «Kritik und Transformation der Philosophie der Subjektivität in Hegels Darstellung der Erfahrung des Selbstbewußtsein», en VIEWEG, Klaus, WELSCH, Wolfgang (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt Am Main, 2008, pp. 171-186.
- LABARRIÈRE, Pierre Jean, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979.
- LUFT, Eduardo, *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1995.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Marx-Engels-Werke, Band 3*, Dietz Verlag, Berlin, 1978.

- NOBRE, Marcos, *Como nasce o novo*, Todavia, São Paulo, 2018.
- _____, «Reações». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, p. 137-153. doi:<https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43445>
- _____, «Fenomenologia do Espírito como modelo filosófico. Uma apresentação de Como Nasce o Novo». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 54-95. doi: <https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43439>.
- PIPPIN, Robert, *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2014.
- _____, «On Hegel's Claim that Self-Consciousness is "Desire Itself"», en *Recognition and Social Ontology* Brill, Leiden, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202900.i-398.23>
- PUNTEL, Lorenz B., «O Pensamento Pós-Metafísico de Habermas: Uma crítica», *Síntese* v. 40 n. 127, 2013, p. 173-223.
- SANTOS, José Henrique, *O Trabalho do Negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*, Loyola, São Paulo, 2007.

artículos

**Hacia una Antropología de la Historia
Universal. Reconstrucción
de la Dialéctica de Naturaleza y Cultura**
**Towards an Anthropology of World History.
A Reconstruction of the Dialectics
between Nature and Culture**

MARTIN ALBERT PERSCH

Centro de Análisis Intercultural para el Desarrollo

Resumen: Especialmente en la antropología latinoamericana, Hegel ha llegado a ser una figura problemática debido a sus problemáticas afirmaciones en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Esta actitud crítica hacia su filosofía se ve reforzada por la gran influencia que ha ejercido y ejerce en las ciencias sociales latinoamericanas el *estructuralismo*, caracterizado a menudo por posiciones explícitamente antihegelianas. Desde hace algunos años, *Philippe Descola* y *Eduardo Viveiros de Castro* encabezan una corriente teórica dentro de la antropología amazónica que se ha propuesto renovar la interpretación de las cosmologías de las sociedades amerindias iniciada por Claude Lévi-Strauss hace casi medio siglo, recurriendo a la filosofía posestructuralista. Las culturas ya no se examinan en términos de su reproducción concreta en un ecosistema específico, sino que son concebidas como meras cosmovisiones que se habrían consolidado a partir de una deliberación metafísica original, y para las que las condiciones ecológicas parecen ser sólo una especie de ruido de fondo. *Descola* utiliza el término *ontología* para describirlas, y afirma que todas las sociedades del mundo pueden clasificarse en una de las cuatro clases de *ontologías* elaboradas por él: *animismo*, *totemismo*, *analogismo* y *naturalismo*.

En este artículo intento mostrar, en primer lugar, cómo, utilizando un concepto que se remonta a *Karl Marx*, a saber, el de *actividad vital*, es muy posible determinar la forma y conformación de ciertas ontologías en función de diferentes parámetros ecológicos. El mecanismo intelectual decisivo que entra en juego en esta actividad vital es la *destrucción del objeto*, denominada por Hegel en su *Differenzschrift*; mediante el *trabajo*, la sociedad remodela el ecosistema que habita, por lo que los fenómenos naturales pierden para los colectivos su carácter antropomórfico. A partir de esta intuición, será posible rastrear el desarrollo de las *ontologías* nombradas por *Descola* hasta las reflexiones de Hegel sobre la *religión*, formuladas en la *Fenomenología del espíritu*. Por último, repasaremos algunas de las observaciones de Hegel sobre las sociedades de África y América, a menudo (y en parte justificadamente) criticadas, y las evaluaremos en relación con el estado actual de la investigación antropológica, pero también mostraremos al mismo tiempo que algunas líneas de pensamiento del filósofo evidencian una asombrosa perspicacia antropológica, y que su filosofía ciertamente nos permite pensar de nuevo problemas antropológicos de suma importancia.

Palabras clave: Estructuralismo, Ontologías, Antropomorfismo, Ecología, Actividad Vital, Trabajo

Abstract: Especially in Latin American Anthropology, Hegel has become a red flag due to some of his problematic statements in his *Lectures on the Philosophy of World History*. This critical attitude towards his philosophy is reinforced by the great influence that structuralism, often characterised by explicitly anti-Hegelian positions, has exerted and continues to exert on Latin American social sciences. For some years now, *Philippe Descola* and *Eduardo Viveiros de Castro* have been at the forefront of a theoretical current within Amazonian anthropology that has set out to renew the interpretation of the cosmologies of Amerindian societies initiated by Claude Levi-Strauss almost half a century ago, drawing on post-structuralist philosophy. Cultures are no longer examined in terms of their concrete reproduction in a specific ecosystem, but are conceived as mere worldviews that would have been fixed on the basis of an original metaphysical deliberation, and for which ecological conditions seem to be only a kind of background noise. Descola uses the term *ontology* to describe them, and claims that all societies can be classified into one of the four kinds of *ontologies* he has elaborated: *animism*, *totemism*, *analogism* and *naturalism*.

In this article, I first try to show how, using a concept that goes back to Karl Marx, namely that of *vital activity*, it is quite possible to determine the form and formation of certain ontologies according to different ecological parameters. The decisive intellectual mechanism at play in this vital activity is the *destruction of the object*, named by Hegel in his *Differenzschrift*; through labour, society remodels the ecosystem it inhabits, so that natural phenomena lose their *anthropomorphic* character for the collective. From this intuition, it will be possible to trace the development of the *ontologies* named by Descola to Hegel's reflections on *religion*, formulated in the *Phenomenology of Spirit*. Finally, we will review some of Hegel's often (and partly justifiably) criticised observations on African and American societies and evaluate them in relation to the current state of anthropological research, but we will also show at the same time that some of the philosopher's lines of thought evidence an astonishing anthropological insight, and that his philosophy certainly allows us to rethink anthropological problems of the utmost importance.

Keywords: Structuralism, Ontologies, Anthropomorphism, Ecology, Vital Activity, Labor

Introducción

Philippe Descola, profesor de Antropología en la *Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París* y titular de una cátedra en el *Collège de France*, presentó en el año 2005 un libro que llegaría a ser su *Magnum Opus: Más allá de la naturaleza y cultura*¹. El libro pretende ser tanto continuación y rectificación de *El pensamiento salvaje*² de su mentor y asesor de tesis doctoral, Claude Lévi-Strauss. En el libro, Descola pretende dar el siguiente paso para la antropología estructuralista en la comprensión de las distintas formas de reflexividad y de los mecanismos que las generan. Y semejante comprensión demandaría de nosotros que reconozcamos que la división dicotómica del mundo en *naturaleza y cultura* constituiría un atributo cuasi exclusivo de la sociedad occidental. Partiendo de su experiencia con el pueblo Achuar, que había plasmado originalmente en su libro *La selva culta*³, pretende construir un sistema clasificatorio que permitiría catalogar la totalidad de las experiencias intelectuales humanas en función de cuatro sistemas clasificatorios:

Mi argumento es que uno de los rasgos universales del proceso cognitivo en el que se arraigan tales disposiciones es la conciencia de una dualidad de planos entre los procesos materiales (que yo llamo “fiscalidad”) y los estados mentales (que yo llamo “interioridad”). Mediante el uso de esta cuadrícula universal, los humanos están en condiciones de enfatizar o minimizar la continuidad y la diferencia entre los humanos y los no humanos. El resultado es de cualidades y seres contrastivos, es decir, detectados en el

1 DESCOLA, Philippe, *Más allá de la naturaleza*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2012.

2 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Das Wilde Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973.

3 DESCOLA, Philippe, *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ediciones Abya-Yala, 1988.

entorno humano y organizados en sistemas que he etiquetado como “animismo”, “totemismo”, “naturalismo” y “analogismo”, dando así nuevos significados a conceptos antropológicos muy usados.⁴

Los cuatro sistemas resultantes de la adscripción divergente de *interioridad* y *fisicalidad* a los diferentes fenómenos ecosistémicos, y que Descola denomina *ontologías*, pueden ser visualizados en la siguiente tabla:

<i>Animismo</i> *Semejanzas de las interioridades *Diferencias de las fisicalidades	<i>Totemismo</i> *Semejanzas en las interioridades *Semejanzas en las fisicalidades
<i>Naturalismo</i> *Diferencias en las interioridades *Semejanzas en las fisicalidades	<i>Analogismo</i> *Diferencias en las interioridades *Diferencias en las fisicalidades

El animismo, y también el totemismo, constituyen fenómenos cuya comprensión es una tarea de suma importancia, no solo para unos pocos aficionados o antropólogos. Ya Lukács había señalado que no solo para el sistema hegeliano, sino para toda filosofía debe aplicarse el principio de que el «curso de desarrollo de la humanidad es simultáneamente la lucha de la consciencia para alcanzar su máxima etapa de desarrollo», y la comprensión de las distintas versiones, como lo son el animismo y totemismo, es indispensable para que podamos alcanzar «una comprensión adecuada del mundo en la ciencia y la filosofía»⁵.

1. Tristes trópicos-triste ártico

Descola empieza su reconstrucción de los diferentes sistemas ontológicos con una serie de reflexiones en torno al animismo amazónico, y una breve revisión de su conceptualización de éste nos permite identificar las limitaciones de su planteamiento.

La Amazonía es uno de los espacios ecológicos de mayor biodiversidad. Siendo los humanos solo uno entre muchos elementos de los distintos ecosistemas, si bien un elemento cada vez más dominante y problemático, no nos

4 DESCOLA, Philippe, “Varieties of Ontological pluralism”, en CHARBONNIER, Pierre, SALMON, Gildas, SKAFISH, Peter (eds.), *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*, Rowman and Littlefield International, London, 2017, p. 20.

5 LUKÁCS, Georg, *Der junge Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973, p. 787.

debería sorprender que nos topemos en este ecosistema megadiverso con una diversidad cultural igual de alta.

No obstante, este panorama de agobiante diversidad podría inducirnos a error y llevarnos a concebir la diversidad cultural de la Amazonía como una alfombrilla de retazos culturales, como mera diferencia difusa. No obstante, a esta multiplicidad de lenguas, costumbres, estéticas y formas de vida subyace una curiosa lógica uniforme, una especie de matriz cultural que se oculta detrás de todas las sociedades que habitan este espacio ecológico, y que Donald Lathrap había denominado «cultura de bosque tropical»⁶, con pequeña agricultura de subsistencia a base de la yuca, la dependencia de la caza y la pesca, un uso extensivo de los recursos y una ocupación territorial de alta dispersión con baja densidad demográfica, entre otras.

Pero es otra similitud que asombra y que constituye la principal esfera de actividad de los estudios antropológicos de los últimos treinta años; básicamente todas las sociedades amazónicas pueden ser clasificadas, en mayor o menor grado, como animistas, es decir, como portadores de una cosmovisión que proyecta propiedades humanas sobre fenómenos ecológicos, atribuyendo a animales, plantas o accidentes geográficos una personalidad similar a la humana. Este animismo se basa en sistemas taxológicos que se caracterizan por una ausencia de macrocategorías, es decir, sistemas en los que se nombra a cada fenómeno, cada animal y planta con un término propio; un procedimiento que Claude Lévi-Strauss había denominado *Ciencia de lo concreto*⁷. Descola considera:

...improbable [...] que esas características [del pensamiento] pueden derivar de la adaptación a un ecosistema en particular que, por sus propiedades intrínsecas, haya proporcionado de alguna manera el modelo analógico para pensar la organización del mundo.⁸

La Amazonía representa para Descola un espacio ecológico que destaca primordialmente por su “monstruosa pluralidad de formas de vida muy pocas veces reunidas en conjuntos homogéneos”.⁹ Formula una hipótesis que pone en boca de Lévi-Strauss, de que en «un medio tan diversificado como la selva amazónica, quizás era inevitable que la percepción de relaciones entre individuos en apariencia muy diferentes prevaleciera sobre la construcción de macrocategorías estables y recíprocamente excluyentes»¹⁰.

6 LATHRAP, Donald, *El Alto Amazonas*, Instituto Cultural Runa, Iquitos, 2010.

7 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Das Wilde Denken*, op.cit.

8 DESCOLA, Philippe, *Más allá de la naturaleza*, op. cit., p.39.

9 Ibid., p. 36.

10 Ibid., p. 37.

Para reforzar su argumento, compara los sistemas ontológicos de los pueblos amazónicos con aquellos de otros pueblos amerindios y que se encuentran situados en un ambiente ecológico que, a primera vista, no podría ser más diferente de la Amazonía con su «monstruosa pluralidad de formas de vida»: «La existencia de cosmologías muy similares elaboradas por pueblos que viven en un medio completamente diferente, a más de seis mil kilómetros al norte de la Amazonía, es el principal argumento contra una interpretación semejante»¹¹.

Descola se refiere a los pueblos indígenas de la región ártica y subártica de Alaska, Canadá y Siberia, comúnmente conocidos como *inuit*, y quienes son también portadores de cosmologías animistas y cuyos sistemas taxológicos carecen también de macrocategorías. «En síntesis», señala Descola, «las características del bosque boreal son exactamente lo opuesto de las características de la selva amazónica»¹². Sin embargo, lo son solamente en la medida en que se excluyen de la ecuación las dinámicas reproductivas de las sociedades y se pretendiera establecer un vínculo inmediato entre las condiciones ecológicas y las distintas formas de pensamiento.

El aparente contraste radical entre la selva amazónica y la taiga siberiana se diluye cuando partimos de la vivacidad específica de nuestra especie, es decir, cuando no partimos de una *mente contemplativa*, sino de una *mente operativa*, o para ser más específico, de un pensar humano cuya función y preocupación fundamental no consiste en la contemplación y creación de macrocategorías, sino la generación y procesamiento de patrones de actividad que podrían ser funcionales para la sobrevivencia del grupo, es decir, generar pautas para una intervención colectiva y transformativa en el medio ecológico.

Aunque los recientes estudios sobre suelos antropogénicos, llamados *Terra preta*¹³, han quebrado el esquema determinista y cerrado que la eminencia de la arqueología amazónica *Betty Meggers* había formulado en sus reconstrucciones etnohistóricas de las culturas amazónicas, desglosando las dinámicas culturales a una lucha por la ocupación de los espacios ecológicos de *Várzea* y *Tierra firme*, considero que el título de su famoso tratado *Amazonía, un paraíso ilusorio* describe todavía en muy pocas palabras, pero de modo muy puntual, la cruda realidad que les toca vivir a las sociedades que la habitan este bosque tropical¹⁴. Contrario a la imagen ilusoria y paradisiaca que se pinta a

11 Ibid., p. 39.

12 Ibid., p. 40.

13 HORNBERG, Alf y HILL, Jonathan, *Ethnicity in ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*, University Press Colorado, Colorado, 2011.

14 MEGGERS, Betty, *Amazonía: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*, Siglo Veintiuno Editores, México D. F., 1999.

15 Ibid., p. 20.

menudo del bosque tropical amazónico, este espacio ecológico carece en realidad de amplias reservas alimenticias, y «un aspecto importante en el que la cultura no siempre puede contrarrestar por completo las diferencias ambientales es la cantidad y calidad de los recursos disponibles para la subsistencia»¹⁵. La arqueóloga acuñó el concepto de *limitaciones ecológicas* mediante el cual se podría explicar la ausencia de grandes civilizaciones en el espacio amazónico.

Los suelos extremadamente pobres y las condiciones climatológicas extremas, que oscilan entre lluvias torrenciales e insolación fuerte, han impedido a las sociedades amazónicas desarrollar una agricultura intensiva. La gran mayoría de los animales amazónicos, con excepción del *tapir* o *manati*, son muy pequeños, y casi todas son especies solitarias. Es decir, la proteína animal se encuentra en porciones muy reducidas y distribuida por grandes extensiones de territorio. Un factor adicional: no existe en la Amazonía ningún animal domesticable¹⁶.

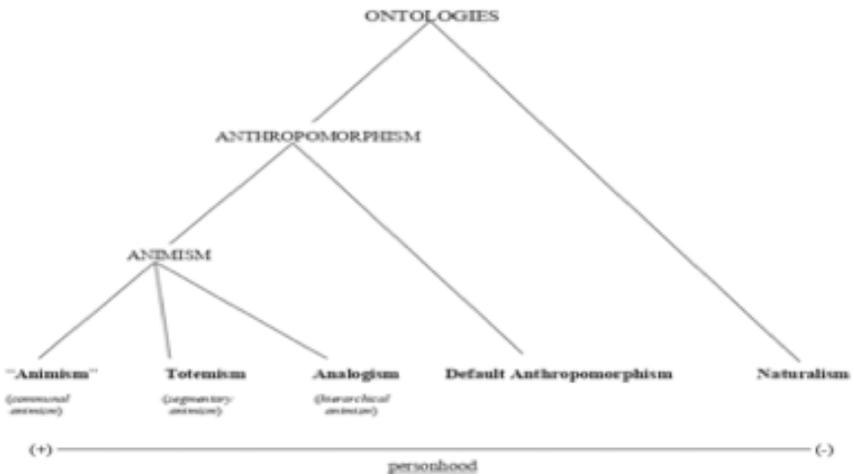
El estilo de vida de las culturas del bosque tropical se caracteriza, en consecuencia, por una fuerte dependencia hacia los mecanismos de recuperación de los recursos florísticos y faunísticos del medio ecológico. Los márgenes de acción de las sociedades amazónicas son extremadamente restringidos, incluso hasta tal grado que sus sistemas de reproducción dependen íntegramente del accionar autónomo de las plantas y de los animales.

La gravedad de las fuerzas naturales que pesa sobre los colectivos humanos es claramente similar en la Amazonía, un espacio ecológico a menudo llamado *desierto verde*, y el Ártico, también llamado *desierto blanco*. Ambos constituyen ecosistemas en los que el margen para una intervención transformativa de los pueblos que los habitan es prácticamente nulo, o por lo menos extremadamente limitado. Es evidente que las condiciones ecológicas especialmente misantrópicas del bosque tropical y de las regiones subárticas, lejos de constituir ambientes «completamente diferentes», como señala Descola, muestran más bien una similitud sorprendente. No hablo de una similitud en sus características geográficas, climatológicas, similitudes de flora y fauna, es decir, similitudes para la percepción sensorial. Me refiero a lo que el ambiente significa para la *actividad vital* del colectivo, no para la *mente contemplativa*, sino la *mente operativa*. La similitud consiste en que ambos espacios ecológicos obligan a cualquier grupo humano con pretensiones de establecerse continuamente en ellos a subordinarse relativamente a las dinámicas reproductivas de los demás factores ecológicos. Podríamos decir que ambos ecosistemas condenan a los grupos humanos a cierta pasividad.

16 LATHRAP, Donald, *El Alto Amazonas*, op. cit.; GROSS, Daniel, 1975, "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin", en *American Anthropologist*, 77 (3), 1975, pp. 526-54; ROOSEVELT, Ann, *Panama: Prehistoric Maiz and Manioc subsistence along the amazon Orinoco*, New York Academic Press, 1980; ROOSEVELT, Ann, *Mountbuilders of the Amazon*, San Diego Academic Press, 1990.

2. La razón antropomórfica

Marshall Sahlins¹⁷, eminencia de la antropología neo-evolucionista, realizó una revisión crítica del trabajo de Descola, llegando a la conclusión de que animismo, totemismo y analogismo no constituirían, tal como sugiere Descola, tres «ontologías» sustancialmente diferenciadas, sino distintas formas de racionalizar al mundo con diferentes grados de *antropomorfismo*. Y aunque Sahlins no lo manifiesta explícitamente, llevan sus apreciaciones, y sobre todo el gráfico adjuntado, implícito un argumento teleológico, a saber, que las diferentes formas de reflexividad se habrían desarrollado en base a una lógica compartida pero que corresponderían a sociedades con diferentes grados de complejidad; mientras que las cosmologías animistas presentan un antropomorfismo en grado elevado, va éste decreciendo en el totemismo, analogismo, hasta desaparecer por completo en el naturalismo.



Michael Tomasello considera que la colaboración grupal no solo ha sido fundamental para el surgimiento de nuestro lenguaje simbólico moderno, sino además indispensable para la eclosión de la cognición humana. La característica distintiva de la cognición humana es nuestra capacidad superior de colaboración¹⁸. Podemos suponer que los primeros triunfos del *homo sapiens* sobre otros *homos* se debían más bien a un refinamiento de la organización interna

17 SAHLINS, Marshall, *On the ontological scheme of Beyond Nature and Culture*, en *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014, pp. 281-290.

18 TOMASELLO, Michael et. al., "A new look at infant pointing", en *Child Development*, 78, 2007, pp. 705-722.

del grupo para la ejecución de actividades cada vez más complejas, y no necesariamente a nuestra superior capacidad por inventar novedosos artefactos tecnológicos. Fue sobre todo la creciente eficiencia de la organización social que permitió al *homo sapiens* realizar intervenciones transformativas cada vez más eficaces en el entorno ecológico.

El *salto mortale* de la racionalidad humana sucede cuando los colectivos empezaron a integrar las dinámicas ecosistémicas hacia el propio universo de sus cálculos sociales. Los primeros grupos humanos no solo afinaron su organización interna, sino también su interacción con los diferentes fenómenos del entorno, primordialmente aquellos que son de relevancia para su modelo de sobrevivencia, como animales de caza, plantas curativas, fuentes de agua, accidentes geográficos, etc.

Podemos decir con *Iliénkov* que el modo de acción que diferencia a los humanos de los demás animales es: «la capacidad de un cuerpo pensante para moldear activamente su propia acción a la forma de cualquier otro cuerpo, para coordinar la forma de su movimiento en el espacio con la forma y distribución con todos los demás cuerpos»¹⁹.

El proceso de “moldear activamente su propia acción” a la forma de los demás objetos pareciera haber transcurrido inicialmente por medio de los términos que les eran familiares a los distintos grupos humanos, los únicos mecanismos cognitivos que tenían a su disposición: las categorías del parentesco y el establecimiento de relaciones sociales. El animismo pareciera constituir una operación fundante de la racionalidad humana, cuya finalidad consiste en sintonizar las dinámicas ecosistémicas con aquellas del colectivo humano. Un intento por hacer *causa común* con las fuerzas de la naturaleza. ¿Como debemos imaginarnos este proceso?

En su último libro *El amanecer del todo*²⁰, describen Graeber y Wengrow la larga *Revolución neolítica*, un proceso que se habría extendido por aproximadamente 3000 años. El control total de las técnicas de la agricultura y la modificación de la organización social en función de estas nuevas tareas habría sido el producto de un gradual acercamiento y de una paulatina bifurcación de las fuerzas de los colectivos con aquellas de los fenómenos ecosistémicos, o como lo formulan los autores: «En lugar de talar árboles, arar los campos y acarrear agua, encontraron la manera de “persuadir” a la naturaleza para que hiciera la mayor parte de este trabajo por ellos»²¹. Con esta *persuasión* logran los colectivos humanos atribuirles a los fenómenos ecosistémicos una nueva función. Lukács señala que «según la visión hegeliana, esta nueva función de los objetos y las fuerzas naturales es nueva y no nueva al mismo tiempo. El hombre

19 ILIÉNKOVA, Evald, *Lógica Dialéctica*, 2Cuadrados, Madrid, 2022, p. 14.

20 GRAEBER, David y WENGROW, David, *Anfänge*, Klatt-Cotta, Stuttgart, 2022.

21 Ibid., p. 264.

sólo puede utilizar “la propia actividad de la naturaleza” para sus fines, y no puede añadir nada a la esencia, a las leyes de la naturaleza»²².

La actividad de estos fenómenos naturales sigue siendo la misma, pero los seres humanos son capaces de reorientar esta fuerza hacia objetivos establecidos por ellos mismos, mediante el establecimiento de una *actividad vital* que oscila entre adaptación y transformación del entorno. Pero en la medida que los colectivos humanos logran “persuadir” a las fuerzas de la naturaleza a hacer “causa común”, decrece el carácter antropomórfico de sus formas de reflexividad, y es paradójicamente nuestra racionalidad moderna, que corresponde al capitalismo moderno o *Antropoceno*, en el que los humanos se han transformado en la principal fuerza geológica, en la que el elemento del antropomorfismo habría desaparecido del todo.

3. Destrucción del objeto

Una idea que Hegel había formulado en el *Systemfragment* puede ayudarnos a resolver esta aparente paradoja. Hegel nos habla en este texto de la «destrucción del objeto», con lo que designa la superación de «la positividad muerta en su relación con el hombre y las cosas [...] o sea, se trata del trabajo»²³. La *destrucción del objeto* no consiste en la desaparición física de éste, sino más bien la desaparición del objeto en su simple positividad. Esta idea se encuentra directamente vinculada a las reflexiones en torno a la religión que podemos encontrar en la *Fenomenología del Espíritu*. La transformación del entorno que habitamos nunca constituye, tal como hemos visto, una mutación radical que suspendería las fuerzas de la naturaleza para reemplazarlas por otras, sino una desviación o redireccionamiento de las fuerzas de la naturaleza hacia los objetivos trazados por el colectivo, dándoles así una función que «es nueva y no nueva al mismo tiempo».

Con su *destrucción* integra el colectivo el objeto a su propia dinámica reproductiva, es decir, el objeto empieza a formar un elemento de ésta, con lo que pierde su carácter de *actor autónomo*, es decir, el objeto adquiere una nueva utilidad, y esta utilidad le es asignada por la praxis del colectivo. En la medida en la que se integren cada vez más objetos a la dinámica reproductiva del grupo, en la forma de herramientas o simplemente como recursos aprovechables, aumenta la cantidad de objetos cuya utilidad es determinada por el sujeto y su actividad. En consecuencia, deja el sujeto de depender de una interacción incierta en base a criterios sociales, ya que ha logrado un control efectivo de este objeto. La destrucción del objeto mediante el trabajo es la «aniquilación» del objeto como agente con voluntad propia.

22 LUKÁCS, Georg, *Der junge Hegel*, op. cit., p. 536.

23 *Ibid.*, p. 282.

La religión representa en el sistema hegeliano mucho más que un cuerpo abstracto de determinaciones en función de un objeto especial, como lo sería dios o la iglesia. La religión es un complemento necesario del movimiento de la razón y en la que queda plasmada la autocomprensión del colectivo. Bertram lo formula de la siguiente manera:

En el marco de una comunidad, la realización del reconocimiento entre diferentes individuos se basa en la participación en prácticas reflexivas comunes a través de las cuales los miembros de la comunidad articulan sus autocomprensiones.²⁴

Y estas prácticas reflexivas comunes derivan del hecho de que todos los individuos son partícipes de la misma actividad vital, es decir, son partícipes de la misma totalidad. Hegel reconoce no solo la religión cristiana, sino a todas las religiones como expresión de una praxis histórica y cultural particular. Esta praxis particular se inicia con una ruptura original: la intervención transformativa en el entorno ecológico, con la que el colectivo supera la mera adaptación a la naturaleza, y a partir de la cual las fuerzas del colectivo y las fuerzas naturales empiezan a enlazarse.

«En la primera división inmediata del espíritu absoluto que se conoce a sí mismo, su forma tiene la determinación que pertenece a la conciencia inmediata o a la certeza sensible»²⁵. Hegel considera entonces que este movimiento, esta primera división, se desarrollaría en los términos de la *certeza sensible*, cuyo complemento religioso sería la *religión natural*. Aquello no constituye una asignación meramente histórica, sino epistemológica, es decir, a pesar de que la religión cristiana, en la forma de la religión *revelada*, se habría desarrollado en algún momento histórico distante desde esta “primera división” del espíritu absoluto, considera Hegel que esta forma de religiosidad, la *religión natural*, constituye un equivalente necesario a cualquier praxis histórica y cultural que se fundamenta en una confrontación directa con las fuerzas naturales.

Ya señalé arriba que los pueblos de la Amazonía y del Ártico habitan en espacios ecológicos con un potencial extremadamente limitado para la intervención transformativa. Sus dinámicas reproductivas se basan en gran medida en una interacción directa con las fuerzas de la naturaleza, es decir, con objetos cuya utilidad no es determinada por su actividad vital. Se ven confrontados a los fenómenos del ecosistema en su positividad abrupta. En otras palabras, los pueblos de la Amazonía y del Ártico viven en ecosistemas en los que la *destrucción del objeto* representa un cometido excepcionalmente difícil, y en muchos

24 BERTRAM, Georg W., *Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Reclam Verlag, Stuttgart, 2017, p. 255.

25 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2022, p. 505.

casos simplemente imposible, y no tienen otra opción que *negociar* sus propias dinámicas reproductivas con los demás agentes, con las otras *voluntades ajenas* con los que comparten el espacio ecológico.

Negociación y persuasión requieren comunicación, o, una disposición de los “otros” por responder a los criterios de la propia socialización. Que los pueblos de la Amazonía y del Ártico desarrollan sistemas cosmológicos y mitológicos en los que atribuyen a los demás fenómenos ecológicos una “espiritualidad” o “intencionalidad” similar a la humana pareciera expresar el deseo de fortalecer los términos que determinan sus dinámicas reproductivas mediante *negociación*, sea ésta directa con los animales o indirecta y a través de sus interlocutores espirituales, como el *dueño del monte* o *dueño de los animales*. El chamanismo amazónico y siberiano, cuyo objetivo principal consiste en entablar una comunicación con las fuerzas espirituales responsables de poner a disposición los principales recursos de los que depende la sobrevivencia del grupo, pareciera ser un intento por influir socialmente, por medio de la negociación y persuasión, donde el colectivo no alcanza un control de facto.

Esta «primera división» del espíritu absoluto de la que habla Hegel sería entonces el pistoletazo de la razón específicamente humana, de una forma de reflexividad que oscila entre *consciencia* y *autoconsciencia*, y estos dos lados de la realidad no son otra cosa que el espíritu confrontado consigo mismo. Pero el espíritu no lograría reconocerse aun en esta totalidad constituida por su propia actividad:

El espíritu autoconsciente que ha entrado en sí partiendo de la esencia carente de figura y ha elevado su inmediatez al sí mismo en general determina su simplicidad como una multiplicidad del ser para sí y es la religión de la percepción espiritual, en la que el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres.²⁶

Aquello coincide con lo que Lévi-Strauss había denominado la *ciencia de lo concreto*, a saber, la conceptualización de la multiplicidad de fenómenos mediante términos propios y sin elevar éstos a *macrocategorías*, o lo que en el sistema hegeliano habría recibido el nombre de *términos del entendimiento*. Esta concepción del conjunto de los fenómenos como *cosas en sí*, sin que se evidencie una lógica subyacente y compartida entre éstos y la praxis del colectivo, corresponde con una forma de religiosidad que Hegel denomina *religión natural*.

En la medida que los colectivos humanos avanzan en la integración de los diferentes fenómenos del entorno en su dinámica reproductiva, es decir, en la medida que el sujeto va *destruyendo* los objetos mediante su trabajo, va el mundo transformándose cada vez más en un mundo *antropogénico*. Con ello

26 Ibid., p. 507.

empiezan los fenómenos del entorno a constituir objetos *en y para sí*, debido a que el sujeto los comprende en su real desenvolvimiento, a saber, en base a la interacción recíproca entre sus fuerzas y aquellas de los fenómenos del entorno.

Mediante su trabajo, es decir, por medio de la intervención transformativa en el ecosistema, penetran los humanos continuamente en nuevas dimensiones de la realidad. El mundo se torna así cada vez más en *entorno*, a saber, un mundo cada vez más antropogénico. De esta forma deja el colectivo de ser confrontado en su dinámica reproductiva directamente con las fuerzas de la naturaleza, sino cada vez más con sus propias fuerzas; las fuerzas de sus ancestros sedimentados ahora en el entorno, en un mundo co-creado por ellos mismos. Este proceso coincide con la transición desde la *religión natural*, pasando por la *religión del arte*, hasta llegar a la *religión revelada*, expuesta por Hegel en la *Fenomenología*.

En la medida que un grupo se ve confrontado en su actividad vital con una creciente cantidad de objetos producidos por ellos mismos, experimenta también su autoconciencia una modificación sustancial. Recién en una sociedad cuya dinámica reproductiva gira en torno a objetos creados por ella misma comienza a establecerse una creciente similitud estructural entre sujeto y objetos. Hegel considera que sólo en las situaciones en las que la autoconciencia se puede apoyar en esta similitud estructural entre sujeto y objeto podría surgir el “*pensamiento puro*”, a saber, un pensamiento que refleja sus propias formas de reflexividad; un pensamiento confrontado con objetos antropogénicos y ya no con fuerzas naturales.

El decrecimiento de la variable del antropomorfismo que constata Sahlins pareciera coincidir con el mecanismo descrito por Hegel, a saber, la *destrucción del objeto*, es decir, la integración de una cantidad creciente de fenómenos del ecosistema en las dinámicas reproductivas del colectivo produce el efecto de que el mundo termina siendo despoblado, poco a poco, de objetos con utilidad propia y los humanos interactúan ahora con objetos cuya utilidad les haya sido asignada por ellos mismos. El decrecimiento del antropomorfismo es el resultado de un entorno modificado por los humanos en creciente escala, y de esta forma no se encuentran éstos en la necesidad de negociar o de “persuadir” a las fuerzas de la naturaleza, sino que cuentan ahora con la posibilidad de ejercer un control directo sobre éstas. El contramovimiento al decrecimiento del antropomorfismo es un incremento del carácter antropogénico del entorno habitado por los distintos grupos humanos, y la combinación de ambos movimientos determinan la genealogía de la subjetividad humana.

4. Naturvölker

En base a lo expuesto hasta aquí, me arriesgaré a cuestionar otro argumento de Descola, a saber, la ya mencionada tesis de que las sociedades animistas,

totemistas y analogistas no dividieran la realidad en base a la dicotomía *naturaleza* y *cultura*; una dicotomía conceptual que Descola considera característica del *naturalismo* (naturalismo es, según Descola, la “ontología” de la modernidad occidental). Descola realiza un repaso a decenas de cosmologías de todos los continentes, con la finalidad de convencernos de que prácticamente ninguna cultura, menos la occidental, operaría con este tándem conceptual. Superficialmente examinado, Descola parece tener razón; en la gran mayoría de las sociedades, especialmente las sociedades animistas del Amazonas y del Ártico, no encontramos un concepto equivalente al de *naturaleza*. Las sociedades animistas consideran que los animales del entorno desenrollan una vida social equivalente a la humana, es decir, toman también cerveza de yuca, viven en malocas, bailan, conversan, etc. Y estos animales pueden compartir potencialmente el mismo *contexto civilizatorio* que el grupo humano; el mundo entero se transforma en un *hecho social total*²⁷. A esto se suma la curiosidad, como había problematizado Lévi-Strauss, que muchas sociedades animistas que adscriben una personalidad humana a una gran variedad de animales y plantas niegan simultáneamente esta misma condición a otros grupos humanos que viven en sus inmediaciones. Es decir, ciertas culturas conciben a diferentes animales y plantas como partícipes en un *contexto civilizatorio* genuinamente humano, mientras que otros grupos humanos pueden ser considerados como portadores de un comportamiento esencialmente inhumano.

A esto se suma, como Descola y también otros antropólogos reconocen²⁸, que existe una gran cantidad de animales que simplemente no participan en esta compleja red de negociación. Por un lado, tenemos aquellos animales, como la mayoría de aves, peces o insectos, que son simplemente irrelevantes para la propia dinámica reproductiva, ya que no sirven ni como fuente alimenticia, ni como indicador climatológico o meteorológico. Por el otro lado tenemos a aquellos fenómenos del entorno sobre los que estas sociedades ejercen simplemente un control efectivo, como una gran variedad de recursos del bosque para fabricar artefactos o vestimenta, construir casas, elaborar instrumentos musicales o adornos o, podríamos decir, objetos *ya destruidos*.

El chamán juega un rol indispensable en esta lógica animista, ya que él es quien está capacitado y moralmente autorizado para entrar en contacto con los espíritus de otros animales, pero sobre todo con el *dueño del bosque* o el *dueño de los animales*. Y la plegaria chamánica a estos espíritus es siempre la misma; que sean indulgentes con las familias del grupo, y que permitan a los cazadores seguir cazando en los bosques y atrapar grandes cantidades de animales.

27 MAUSS, Marcel, *The Gift*, Routledge Classics, 2002.

28 DESCOLA, Philippe, *Más allá de la naturaleza y cultura*, op.cit.; DESCOLA, Philippe, “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”, en SURRALLÉS, Alexandre y GARCÍA HIERRO, Pedro (eds.), *Tierra Dentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhague, 2004.

Pareciera entonces que la práctica chamánica busca también “destruir al objeto”, en el sentido en que lo habíamos formulado arriba, a saber, eliminar al objeto *animal* como actor social con *voluntad ajena*.

La consecuencia de un entorno en el que las dinámicas de diferentes fenómenos ecológicos tienen un carácter tan determinante en la dinámica reproductiva humana será siempre una *actividad vital* que se caracteriza por una relativa subordinación del colectivo a una multiplicidad de ciclos reproductivos de diferentes plantas y animales. En esta situación de compleja ramificación, que se expresa en la forma de un acontecimiento reproductivo unificado, es decir, un *contexto civilizatorio* que se caracteriza por una interdependencia con una multiplicidad de actores no-humanos, éstos serán naturalmente reconocidos como potencialmente iguales.

La realidad de vida de las sociedades animistas constituye un *hecho social total*, para hablar con Mauss, en el que una gran cantidad de fenómenos ecológicos participan en pie de igualdad, debido a que sus dinámicas reproductivas son, de hecho, constitutivas de la dinámica reproductiva del colectivo humano. Cuando las sociedades animistas describen y perciben los fenómenos de la naturaleza como iguales a ellos mismos, no se debe a una proyección de una humanidad abstracta hacia estos fenómenos, sino porque éstos realmente parecen interactuar con voluntad propia en este contexto civilizatorio. Por tanto, no es debido a una deliberación metafísica por lo que los animales se convertirían en seres humanos de facto, o un ser humano alguien a quien se atribuye una humanidad abstracta. Humanos son todos aquellos seres vivos con los que el propio colectivo mantiene una estrecha interrelación caracterizada por la negociación, es decir, todos los fenómenos que participan, por lo menos en potencia, en el propio *contexto civilizatorio*.

Sin embargo, mientras que las sociedades animistas encuentran ampliado su “hecho social total” por una serie de animales y plantas, excluyen no solo a otros animales sino también a ciertos grupos humanos del mismo.

¿No sería entonces legítimo identificar a este conjunto no definido como aquella esfera de la realidad que ocupa una función equivalente a lo que nosotros llamamos naturaleza? ¿Una realidad ciertamente autónoma, independiente de la mutua interacción y negociación que caracteriza una vida genuinamente *humana*?

También en la filosofía de Hegel, especialmente en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*²⁹, podemos constatar una equiparación de ciertas culturas con la naturaleza. Sobre todo, las culturas de África, América y Asia, sobre las que Hegel no sólo debe haber tenido un conocimiento casi nulo o por lo menos extremadamente limitado, sino que lo poco que puede

29 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2020.

haber escuchado sobre estas sociedades debe haberle parecido tan extraño y ajeno a todo lo que él consideraba un contexto civilizatorio relevante para la reflexión filosófica, eran equiparadas con la naturaleza; en éstas, el espíritu aun no estaba «fuera de sí».

A pesar de que Hegel no emplea este término, podemos suponer que tenía en mente lo que en Alemania se denominaba *Naturvölker*, a saber, pueblos a los que se atribuía una forma de vida enmarcada en la naturaleza del entorno. Estas sociedades se caracterizarían por un “hundimiento del espíritu en la naturalidad”, siendo el “estado natural más bien el estado de la injusticia, la violencia, el instinto natural desenfrenado, los actos y sensibilidades inhumanos”³⁰. Al igual que en las cosmologías amazónicas, estado natural e inhumanidad van, pues, de la mano.

Sin embargo, esto no significa para Hegel que aquellos pueblos carecieran de atributos culturales importantes que los caracterizarían claramente como humanos, ya que consideraba que «la difusión de las lenguas y la formación de los pueblos se sitúa más allá de la historia», pero debido a que estas sociedades funcionarían aun en base a una autoconciencia mitológicamente fundamentada, y carecían sobre todo de una estructura política estatal, no podrían sus logros culturales ser considerados filosóficamente relevantes, ya que «mitos aun no contienen historia»³¹.

Hasta bien entrado el siglo xx persistió, incluso entre ciertos antropólogos, una concepción según la cual los (mal) llamados *pueblos primitivos*, a los que Hegel tenía sin duda en mente cuando pensaba en los portadores de la *religión natural*, vivirían todavía en el seno de la naturaleza, interactuando así con una totalidad puramente abstracta en la que sus formas de reflexividad reflejarían directamente las fuerzas de la naturaleza. Su comportamiento sería, por lo tanto, *natural*, por así decirlo. Sujeto y objeto no se caracterizan todavía por una identidad estructural, como ocurre más tarde en la *religión del arte*, pero sobre todo en la *religión revelada*, por lo que no puede darse en principio una identidad entre ambos. Estos pueblos, sus sistemas de gobernanza y sus religiones se encuentran fuera del ámbito en el que la historia adquiere relevancia filosófica, por el simple hecho de que, en este estadio de desarrollo, el *espíritu* aun no recaería sobre sí; se trata de una realidad de vida aún no determinado por el movimiento de la *razón*, sino por el *entendimiento*.

Claude Lévi-Strauss no ha sido el primero, pero sí el antropólogo más influyente quien señaló que en las culturas que han sido etiquetadas tradicionalmente como *primitivas* podemos encontrar formas de organización social, pero sobre todo sistemas clasificatorios de una complejidad que, si bien no es análoga a aquella de las ciencias modernas, es clara y significativamente

30 Ibid., p. 77/79.

31 Ibid., p. 142.

mayor a lo que muchos antropólogos los habían considerados capaces hasta entonces. Incluso las culturas de estructura más sencilla, como los *Nambikwara* que el antropólogo describió en *Tristes trópicos*³², organizan su dinámica de grupo por medio de relaciones de parentesco que se fundan en una lógica social laberíntica y difícil de descifrar, y las responsabilidades y tabúes que las acompañan no son en absoluto *naturales*. Siempre están justificadas y reglamentadas religiosa y mitológicamente, y provienen de un esfuerzo intelectual motivado por la necesidad de organizar la dinámica del grupo de la manera más eficiente. También la familia nuclear, que Hegel parece haber considerado como una especie de forma básica universal de toda organización social, es cualquier cosa menos universal. Encontramos casi tantos modelos de familia diferentes como culturas hay en el mundo. Turner demostró para el caso de las sociedades *Ge* y *Bororo* de la Amazonía brasilera que el ordenamiento parental y sus dinámicas reproductivas se encuentran en una relación de mutua correspondencia, calificando a estas culturas como *sistemas dialécticos*³³. Los *Ge* y *Bororo* no constituyen en modo alguno una excepción.

Todas las formas de organización humana se caracterizan por una compleja mediación de conceptos, es decir, todas las culturas del presente y del pasado viven y vivieron en una *totalidad concreta*, y en función de una *moralidad*. Ninguna cultura se encuentra única y exclusivamente confrontada con las fuerzas naturales de su entorno ecológico. Todos los sujetos se desenvuelven en un contexto que es determinado tanto por fuerzas naturales y sociales. Los sistemas clasificatorios, las cosmogonías, el universo mitológico, y especialmente los sistemas de parentesco, que norman las dinámicas reproductivas del grupo, están constituidos por objetos ideales institucionalizados que se encuentran en constante disputa. Cualquier sujeto humano, incluso aquellos pertenecientes a las sociedades menos complejas de las que tenemos conocimiento, se desenvuelve siempre en un entorno en el que fuerzas naturales y sociales confluyen, es decir, se desenvuelve en un ambiente en el que el sujeto se debate siempre consigo mismo. Y la reglamentación grupal y jerarquía social no solo se encuentra bajo constante examen, sino que requiere también una periódica renovación ritual, con la que el frágil orden humano busca la reconciliación con las fuerzas del entorno, concebidos como potencialmente hostiles y peligrosos. No nos hemos entonces con colectivos inmediatamente integrados a sus entornos ecológicos, o con *Naturvölkern*; este término constituye un auténtico oxímoron.

32 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Traurige Tropen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2012.

33 TURNER, Terence, "The Ge and Bororo Societies as Dialectical Systems" en MAYBURI-LEWIS, David (ed.), *Dialectical Societies. The Ge and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979.

Aunque no todas las sociedades “hacen” filosofía, refleja todo ser humano, consciente o inconscientemente, los conceptos que fundamentan su propia existencia. Y, tal como reconoció Lévi-Strauss, y como habían demostrado Mauss y Durkheim antes³⁴, estos son los conceptos mitológicos fundamentalmente orientados hacia la determinación de una división de trabajo específica, y con ello, siempre el resultado de una *eticidad*, a saber, una idea específica de libertad en constante disputa.

No se trata de una *eticidad* como la descrita por Hegel en su *Filosofía del derecho* con respecto a la modernidad, con una separación entre *sociedad civil* y *Estado* cuya interacción estaría mediada por una serie de instituciones sociales. En las sociedades sin estado no existe tal mediación, debido a que las esferas de producción y consumo se encuentran directamente enlazadas, es decir, sus miembros están integrados en una *dinámica reproductiva* unificada, a pesar de toda fragmentación y subdivisión social (en grupos de parentesco, clanes, etc.). Sin embargo, la teleología de la subjetividad moderna ya puede discernirse en sus inicios en esta división social del trabajo, en la que los diseños cosmológicos, que son adaptados con relativa flexibilidad a las cambiantes circunstancias políticas que resultan de las pugnas de poder intragrupal entre los diferentes grupos³⁵, constituyen el marco societal que restringe potencialmente la libre iniciativa de cada individuo y de cada subgrupo. Trazar en detalle este desarrollo sería la tarea de una antropología de la historia universal.

Y esta idea de libertad, si bien se define en gran medida en relación a las fuerzas ecológicas, tal como hemos visto en las líneas anteriores, no se forma exclusivamente en relación al ecosistema, sino también siempre en relación a un orden grupal determinado, en el que se atribuye a diferentes individuos o subgrupos mayores o menores libertades.

Todos los grupos humanos viven en una realidad conceptualmente mediada, lo que implica también que ésta esté discursivamente constituida, a pesar de que diferentes culturas presentan diferentes grados de complejidad de esta mediación. Hegel, por obvias razones, no pudo saberlo. La institucionalización de una ciencia antropológica empezó solo después de su muerte. Hoy en día, en cambio, la reconstrucción de una *historia universal* no puede prescindir de los aportes de la antropología, si es que quiere hacer justicia a las aspiraciones del propio Hegel, quien señaló que

el único pensamiento que la filosofía trae consigo es el simple pensamiento de la razón, que la razón gobierna el mundo, que por lo tanto las cosas también sucedieron razonablemente en la historia del mundo.³⁶

34 MAUSS, Marcel y DURKHEIM, Émile, *Primitive Classification*, Routledge, London, 2009.

35 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología Estructural II*, Siglo Veintiuno Editores, México D. F., 1979.

36 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 20.

Esta afirmación es un reto para pensar la historia en dos direcciones. En primer lugar, no debemos comprender la historia como un simple encadenamiento arbitrario de acontecimientos, y debemos aspirar a elaborar su núcleo racional. Sin embargo, seguir consecuentemente esta apreciación de Hegel demanda de nosotros sacar también la conclusión inversa de esta afirmación; pues primero habría que demostrar si la historia es realmente razonable y en qué medida lo es. Y puesto que se trata de una *filosofía de la historia* y no de la simple *historiografía*, sólo podría tratarse de esclarecer, también mediante la representación histórica, cuál es esa *razón* que pretendemos identificar en la historia, y que «por tanto, sólo debe resultar de la contemplación de la propia historia universal»³⁷. Y la literatura antropológica forma parte del material que la filosofía está obligada a husmear, superando así una visión limitada y eurocéntrica de la racionalidad humana, lo que no constituye, como he intentado demostrar arriba, una invitación al relativismo cultural.

5. Zonas más exteriores

A pesar de su desconocimiento etnográfico, Hegel no alude nunca a una característica racial o somática que impidiera de plano a los pueblos de Asia, África o América de participar en la *historia universal*, sino al hecho de que determinados ecosistemas exigirían a veces más y a veces menos concesiones a las sociedades humanas que se asientan en ellos:

La naturaleza se opone al espíritu como algo cuantitativo, cuyo poder no debe ser tan grande como para que éste pueda erigirse como omnipotente. En las zonas más exteriores, el hombre no puede moverse libremente; frío y calor son aquí demasiado poderosos para que el espíritu pueda construir un mundo para sí mismo [...] el hombre debe dirigir constantemente su atención hacia los resplandecientes rayos del sol y la helada escarcha.³⁸

Y son, en última instancia, estas circunstancias ecológicas las que crean una realidad de vida en la que la humanidad «no tiene la visión de su propia voluntad, sino de una voluntad que le es de todas formas ajena»³⁹.

¿Y no es esta «voluntad que le es de todas formas ajena» justamente la fuerza de los demás fenómenos ecológicos con los que los grupos animistas se ven obligados a negociar la ejecución de su propia dinámica reproductiva? ¿Estos animales que las sociedades amazónicas reconocen como actores en

37 Ibid., p. 22.

38 Ibid., p. 107.

39 Ibid., p. 143.

pie de igualdad, justamente porque su comportamiento, su voluntad, es determinante para la propia actividad vital?

A pesar de las importantes lagunas en su conocimiento etnográfico y el chauvinismo eurocéntrico que, sin duda, caracterizan ciertos pasajes de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel demuestra una asombrosa sagacidad antropológica; una cultura debe ser valorada en función de la totalidad de las fuerzas presentes en un entorno dado.

Esto nos permite concluir que las sociedades animistas no operan con un concepto preciso de naturaleza, tal como se ha cristalizado en nuestra tradición occidental, y ciertamente no con un concepto tan restringido como aquel empleado por Descola. No obstante, podemos encontrar en estas sociedades una lógica análoga a aquella que ha determinado, y aún sigue determinando, nuestra propia concepción de naturaleza, a saber, como aquella esfera de la realidad cuyos fenómenos mantienen cierta autonomía con respecto a nuestra *actividad vital*; una esfera compuesta por fenómenos cuya función aún no se encuentra determinada por el trabajo humano.

Naturaleza es un concepto genérico para todo aquello que no participa directamente en nuestro contexto civilizatorio; en el caso de Hegel, eso incluía a lo que hoy en día llamaríamos ecosistemas, pero también a los *Naturvölker*, y en el caso de las sociedades animistas, a una gran variedad de animales y también a los pueblos vecinos potencialmente hostiles. Cultura no es entonces el opuesto dicotómico de naturaleza, tal como supone erróneamente Descola, sino simplemente una naturaleza humanizada por medio del trabajo colectivo; nuestra *segunda naturaleza*. La situación intelectual en la que se encuentran los pueblos de la Amazonía y del Ártico pareciera asemejarse más bien a la descrita por Mauss con respecto a los pueblos de Polinesia y Melanesia, quienes ejecutan un complejo sistema de intercambio, y quienes «no tienen noción ni de vender ni de préstamo, pero, sin embargo, llevan a cabo operaciones jurídicas y económicas que cumplen las mismas funciones»⁴⁰.

La presencia de una gran cantidad de animales y plantas exteriores al contexto civilizatorio delimitado por las obligaciones mutuas, esta red de reciprocidad que constituye la segunda naturaleza de las sociedades animistas, presupone un espacio exterior a éste. Y sólo el peligro latente de situarse fuera, de caer afuera de esta red de reciprocidad, obliga al cumplimiento de las diversas obligaciones mutuas. Aunque las sociedades animistas no operan con un concepto preciso para este espacio exterior, descansa la congruencia de su cosmología enteramente sobre la existencia de este *afuera*; una congruencia claramente visible para nosotros, a pesar de que la ontología animista no parece haberse apropiado de esta interdependencia dialéctica entre el propio contexto civilizatorio y un mundo natural más allá de la interacción social. Naturaleza es

40 MAUSS, Marcel, *The Gift*, op. cit., p. 42.

aquella dimensión de la realidad que se caracteriza por una relación negativa con respecto al trabajo social, y al igual que las sociedades modernas, aspiran las animistas a una apropiación de ésta. Debido a que la *actividad vital* de las sociedades animistas depende de su capacidad para intercalar la propia dinámica reproductiva con una multiplicidad de dinámicas ecosistémicas, es decir, de una división de trabajo entre el colectivo humano y los distintos agentes ecosistémicos, es solo lógico que este *hecho social* sea concebido en los términos de una negociación social.

El objetivo de la humanización de ciertos animales por el *pensamiento chamánico* no es la creación de una abstracta comunidad de solidaridad⁴¹, sino, muy por el contrario, hacer a éstos conmensurables para la dinámica social y reproductiva del colectivo, a saber, para su integración a la división de trabajo social. La *razón chamánica* es, al igual que la *razón ilustrada*, un recurso intelectual para la dominación de las fuerzas de la naturaleza.

La sociedad moderna y animista no se diferencian, por lo tanto, por la presencia o ausencia de una concepción dicotómica de la realidad que dividiera a ésta en cultura y naturaleza; sin la sensación de una esfera exterior al propio contexto civilizatorio sería inconcebible racionalizar la propia realidad de vida como una interacción social. Que la propia realidad sea concebida como un *hecho social*, como una división de trabajo en la que participan una serie de plantas y animales, implica la existencia de una realidad exterior a esta colaboración negociada. Lo que diferencia a las sociedades animistas de las totemistas o modernas es *dónde* trazan esta línea divisoria entre el propio contexto civilizatorio y el mundo exterior, y la consciencia con respecto a la gravedad de esta distinción. Que las propias sociedades no sean conscientes de esta operación lógica y no la hayan fijado conceptualmente no quita el hecho de que, para nuestro análisis antropológico, esta división sea claramente concebible. También las sociedades animistas presuponen silenciosa o inconscientemente una esfera de la realidad que cumple «las mismas funciones» que aquello que en nuestra cultura se denomina naturaleza; no lo saben, pero lo hacen.

Conclusiones

La influencia del estructuralismo y posestructuralismo en las ciencias sociales latinoamericanas, especialmente en la Antropología, trajo consigo una concepción fundamentalmente errónea de la lógica dialéctica, y no solo para Lévi-Strauss⁴², sino también para Descola, la dialéctica pareciera consistir en

41 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas Caníbales*, Katz Editores, Buenos Aires, 2011.

42 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Das Wilde Denken*, op. cit.

una ordenación de los fenómenos del mundo en pares de términos aparentemente contrarios (dicotómicos). Contradicciones surgirían únicamente entre términos, y no entre el universo conceptual y la realidad de vida de los distintos pueblos, con lo que la diversidad cultural, que caracteriza nuestra forma de vitalidad, llegó a ser sinónimo de una multiplicidad de ontologías mutuamente inconmensurables, y no como el resultado del despliegue de una única racionalidad humana en una diversidad de contextos.

Debido a algunos pasajes ciertamente problemáticos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel se ha convertido en una figura innumerable en las ciencias sociales latinoamericanas. En lugar de releer los escritos de Hegel a la luz de la literatura antropológica actual, más bien se ha vertido toda la filosofía hegeliana como el proverbial bebé con el baño en una especie de acto reflejo. Sin embargo, como he intentado demostrar, sus escritos pueden contribuir a sacar a la luz importantes ideas antropológicas. En lugar de equiparar directamente las culturas con sus sistemas de pensamiento, la reconstrucción de la dialéctica entre los colectivos humanos y los ecosistemas que habitan puede contribuir no sólo a una mejor comprensión de las sociedades estudiadas por la ciencia antropológica, sino sobre todo a una comprensión ampliada de lo que solemos llamar *razón*, y que siempre es el resultado de un acto de pensar concreto. Hegel actualiza la antigua certeza del Parménides, de que el *pensar* y el *ser* son una y la misma cosa, sólo que esta identidad se establece por medio de una compleja mediación. La “destrucción del objeto”, es decir, la integración de una cantidad creciente de fenómenos ecológicos a las dinámicas reproductivas de las distintas culturas constituye el mecanismo determinante para el establecimiento de esta identidad. Como los últimos estudios paleoantropológicos y antropológicos demuestran, no puede la *historia universal* alzarse con la aparición del Estado⁴³. La genealogía de la razón humana es más compleja que la que las fuentes historiográficas en tiempos de Hegel permitían estimar. Cómo llega a coincidir en distintas culturas el *pensar* con el *ser* es una cuestión que la Antropología puede recapitular mediante ciertas herramientas que la filosofía Hegeliana le da a la mano, y la filosofía, a su vez, no puede mantenerse indiferente ante esta cuestión en un mundo en el que Europa ha dejado de ser el único punto de fuga. Que sea justamente Hegel el que nos permite apreciar mejor esta diversidad no es menos que una auténtica *astucia de la razón*.

43 GRAEBER, David y WENGROW, David, *Anfänge*, op. cit.

Bibliografía

- BERTRAM, Georg W., *Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Reclam Verlag, Stuttgart, 2017.
- DESCOLA, Philippe, "Varieties of Ontological pluralism", en CHARBONNIER, Pierre, SALMON, Gildas, SKAFISH, Peter (eds.), *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*, Rowman and Littlefield International, London, 2017.
- _____, *Más allá de la naturaleza*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2012.
- _____, "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", en SURRALLÉS, Alexandre y GARCÍA HIERRO, Pedro (eds.), *Tierra Dentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhague, 2004.
- _____, *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ediciones Abya-Yala, 1988.
- GRAEBER, David y WENGROW, David, *Anfänge*, Klatt-Cotta, Stuttgart, 2022.
- GROSS, Daniel, 1975, "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin", en *American Anthropologist*, 77 (3), 1975, pp. 526-54.
- HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2022.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2020.
- HORNBORG, Alf y HILL, Jonathan, *Ethnicity in ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*, University Press Colorado, Colorado, 2011.
- ILIÉNKOV, Evald, *Lógica Dialéctica*, 2Cuadrados, Madrid, 2022.
- LATHRAP, Donald, *El Alto Amazonas*, Instituto Cultural Runa, Iquitos, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Traurige Tropen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2012.
- _____, *Antropología Estructural II*, Siglo Veintiuno Editores, México D. F., 1979.
- _____, *Das Wilde Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973.
- LUKÁCS, Georg, *Der junge Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973.
- MAUSS, Marcel, *The Gift*, Routledge Classics, 2002.
- MAUSS, Marcel y DURKHEIM, Émile, *Primitive Classification*, Routledge, London, 2009.
- MEGGERS, Betty, *Amazonía: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*, Siglo Veintiuno Editores, México D. F., 1999.
- ROOSEVELT, Ann, *Mountbuilders of the Amazon*, San Diego Academic Press, 1990.
- _____, *Panama: Prehistoric Maiz and Manioc subsistence along the amazon Orinoco*, New York Academic Press, 1980.

- SAHLINS, Marshall, *On the ontological scheme of Beyond Nature and Culture*, en *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014, pp. 281–290.
- TOMASELLO, Michael et. al., “A new look at infant pointing”, en *Child Development*, 78, 2007, pp. 705–722.
- TURNER, Terence, “The Ge and Bororo Societies as Dialectical Systems” en MAYBURI-LEWIS, David (ed.), *Dialectical Societies. The Ge and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas Caníbales*, Katz Editores, Buenos Aires, 2011.

**Consideraciones sobre la dialéctica
del mito desde el pensamiento de José
Carlos Mariátegui y Hegel¹**
**Considerations on the Dialectics
of Myth based on the Thought
of José Carlos Mariátegui and Hegel**

ERNESTO RUIZ-ELDREDGE MOLINA

Universidad de Poitiers, Universidad Goethe de Fráncfort, Centro
Marc Bloch de Berlín

ALEXEY WEISSMÜLLER

Universidad Goethe de Fráncfort, Universidad de Potsdam

1 Versión abreviada. Ensayo terminado de redactar el 02 de julio del 2020.

Resumen: José Carlos Mariátegui (1894-1930) fue un pensador marxista peruano quien no solamente contribuyó de manera genuina a una comprensión de la realidad peruana a partir de su estructura económica, sino que también reflexionó acerca de las condiciones subjetivas de la revolución, tomando en serio la psicología y los imaginarios que se presentan en la vida social de las masas. Una categoría que le ayudó a pensar esto es precisamente la categoría de mito. Con el fin de llevar a cabo un análisis del todavía poco estudiado concepto de mito que se encuentra en la obra de José Carlos Mariátegui, reconstruimos, en primer lugar, la comprensión específica de Mariátegui acerca del mito, considerando a su vez sus aspectos problemáticos. Al hacerlo, nos concentramos, en un segundo momento, en la constitución material del mito. Finalmente, confrontamos el concepto de mito sostenido por Mariátegui a la exposición que de él hace Hegel. Veremos que la conceptualización de Mariátegui es propia a una filosofía enfrentada no solo a la revolución sino también a la barbarie y al desencantamiento del mundo, afinidad y complemento con las teorizaciones de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer. Al culminar este proceso, evaluamos hasta qué punto el mito de Mariátegui defiende la dialéctica hegeliana contra sí misma y reanuda la discusión entre la dialéctica especulativa y la negativa con respecto a los problemas de la práctica política.

Palabras clave: José Carlos Mariátegui, mito revolucionario, dialéctica hegeliana, dialéctica negativa.

Abstract: José Carlos Mariátegui (1894-1930) was a Peruvian Marxist thinker who not only made a genuine contribution to an understanding of Peruvian reality based on its economic structure, but also reflected on the subjective conditions of revolution, taking seriously the psychology and imaginaries that are present in the social life of the masses. One category that helped him to think about this is precisely the category of myth. In order to carry out an analysis of the as yet little studied concept of myth found in José Carlos Mariátegui's work, we first reconstruct Mariátegui's specific understanding of myth, while considering its problematic aspects. In doing so, we focus, in a second step, on the material constitution of myth. Finally, we confront Mariátegui's concept of myth with Hegel's exposition of it. We will see that Mariátegui's conceptualisation is proper to a philosophy confronted not only with revolution but also with barbarism and the disenchantment of the world, in affinity with and complementary to the theorisations of Walter Benjamin, Theodor Adorno and Max Horkheimer. At the culmination of this process, we assess to what extent Mariátegui's myth defends the Hegelian dialectic against itself and reopens the discussion between speculative dialectics and negative dialectics with respect to the problems of political practice.

Keywords: José Carlos Mariátegui, Revolutionary myth, Hegelian Dialectics, Negative Dialectics.

José Carlos Mariátegui¹ (1894-1930) fue un pensador marxista peruano cuyo legado se plasmó no solo a través de su obra escrita sino también de su actividad política revolucionaria. El mismo año en que publicó su obra más importante, los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en 1928, fundó el Partido Socialista del Perú que más tarde se denominaría Partido Comunista del Perú. Mariátegui puede ser concebido como el tipo de hombre “pensante” y “operante” que él mismo reivindicaba como uno de los legados de la Revolución Rusa, de Lenin y de Trotsky², pues nunca renunció a ver consubstanciados su pensamiento teórico y su obra política, por ejemplo al fundar también la Central General de Trabajadores del Perú, al dotar de un programa al partido que fundó³, o al teorizar los principios del Frente Único.

Pero Mariátegui no sólo contribuyó de manera genuina a una comprensión de la realidad peruana a partir de su estructura económica. También reflexionó con ahínco acerca de las condiciones subjetivas de la revolución, procurando tomar en serio la psicología y los imaginarios que se presentan en la vida social de las masas. Una categoría que le ayudó a pensar esto es precisamente la categoría de mito. Con el fin de llevar a cabo un análisis del todavía poco estudiado concepto de mito que se encuentra en la obra de José Carlos Mariátegui, procederemos en tres momentos. En primer lugar, reconstruiremos la comprensión específica de Mariátegui acerca del mito, considerando a su vez sus aspectos problemáticos. Al hacerlo, nos concentraremos, en un segundo momento, en la constitución material del mito. En un tercer

- 1 O “Juan Croniqueur”, pseudónimo que adoptó Mariátegui al publicar su primer artículo, a la edad de diecisiete años, en el diario *La Prensa* de Lima, para el que trabajaba ya desde hacía tres años como “alcanzarejones”.
- 2 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La filosofía moderna y el marxismo”, en *Defensa del marxismo: Polémica revolucionaria, Obras completas*, Vol. 5, Lima.
- 3 Ver: MARIÁTEGUI, José Carlos, *Ideología y política, Obras completas*, Vol. 13, Lima.

momento, confrontaremos el concepto de mito sostenido por Mariátegui a la exposición que de él hace Hegel. Intentaremos mostrar así cómo el concepto de mito, recobrado de esta manera, tiene importantes consecuencias en la relación entre la unidad y la diferencia, entre la parte y el todo. Veremos que la conceptualización de Mariátegui es propia a una filosofía enfrentada no solo a la revolución sino también a la barbarie y al desencantamiento del mundo, en afinidad y complemento con las teorizaciones de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer. Al culminar este proceso, estaremos en condiciones de evaluar hasta qué punto el mito de Mariátegui defiende la dialéctica hegeliana contra sí misma y reanuda la discusión entre la dialéctica especulativa y la negativa con respecto a los problemas de la práctica política.

I. Mito, representación y religión

El estatus tradicional del mito suponía una narración fabulosa y atemporal, que recurría con frecuencia a toda clase de símbolos e imágenes con el fin de representar aspectos de la realidad natural y humana de algún modo universalizables. Su principal rol social fue, por lo general, netamente educativo y cohesionador. Si bien históricamente se supuso un abandono progresivo de ese tipo de mito dando lugar al despliegue de una racionalidad lógica, comunicable, apta para el conocimiento del mundo y su modificación consciente, las teorizaciones acerca de la mitología no desaparecieron, y, por el contrario, cobran una nueva fuerza y sentido en el pensamiento moderno. En la modernidad, en efecto, la proliferación de una suerte de inquietud por el mito formará parte no ya de un puro asunto de creencia, sino de una indagación teórica acerca de los límites de la razón. Así, Kant comprenderá que la “mitología” juega un determinado papel para la conciencia humana, y para Sorel los mitos llegarán a ser instrumentos de contenido falso, pero movilizados de la gran masa moderna. Como se sabe, además, el mito llegó a ser, a despecho o no de sus genuinos teóricos, utilizado en las experiencias políticas más sombrías de la historia moderna, el fascismo y el nazismo. Se declinarán así dos comprensiones distintas del mito en su aprehensión política: una comprensión romántica, propia de la modernidad burguesa, en la que el mito aparece como un retorno a la naturaleza; y, no necesariamente menos reaccionaria, el mito como instrumento para la movilización de las masas⁴.

Ahora bien, una característica tal vez compartida entre el mito tradicional y el mito de la crítica a la razón moderna sea la separación radical entre el

4 Para una reconstrucción de los orígenes intelectuales de estos dos sentidos del mito político en el siglo XX, véase MINELLI, Sara, “Qu’est-ce qu’un mythe en politique? Quelques remarques sur l’histoire d’une relation ambiguë”, *Trajectoires*, 13, 2020.

plano de la representación y el del curso de la realidad natural y social. Así, la noción de “verdad” o “verdades” estaría en las antípodas del mito y no podría serle atribuida. La concepción de Mariátegui acerca del mito bebe sin duda de todas estas y más variantes teóricas y filosóficas, mas no se reduce a ninguna de ellas, y logra, a nuestro juicio, producir una interpretación singular. En esta primera parte de nuestro ensayo intentaremos reconstruir dicha concepción mariateguiana en relación con algunos de sus interlocutores y a partir de algunos de sus principales aspectos y problemáticas.

Consideremos, para ello, en primer lugar, que en un contexto de convulsión social, como el que vivieron, salvando las distancias temporales, tanto Hegel como Mariátegui⁵, se vuelve notoria la falta de un conjunto de pautas tanto teóricas como prácticas que señalen un posible sentido de la vida social, opuesto al sentido dominante en la tradición que va entrando en declive. En adelante, dicho declive podría partir la historia en dos: una nueva realidad pugna por liberarse de la vieja realidad. Sin embargo, para lograr este tramonto, la fe y la creencia tienen un rol importante que cumplir. Ahora bien, si la creencia y la fe pueden responder ante la falta de orientación, a partir de la modernidad ilustrada también será un hecho social el que ambas se vean progresivamente abandonadas, cuando no directamente desacreditadas. Una parte importante de la vida social en la modernidad manifestará poco aprecio por dichas actitudes o disposiciones anímicas. Así, forma parte del *ethos* filosófico moderno y racionalista, el oponerlas a la racionalidad, y ciertamente no le han faltado motivos: basta recordar aquí el amplio historial de inquisiciones, persecuciones, oscuras alianzas, guerras y fanatismos, todo cuanto ha podido ser de algún modo insuflado o aceptado por todo tipo de creencias religiosas.

Empero, para Mariátegui, “[l]a crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia”⁶. Con miras a la transformación de la sociedad, ningún insumo teórico o espiritual puede ser mezquinado⁷ ni quedar en sí mismo inalterado. La religión, destaca el pensador peruano, ha ocupado un lugar importante en procesos históricos. Es lo que nos muestra en su ensayo titulado “El factor religioso”: a diferencia del catolicismo, la religión incásica no tuvo una

5 La corta vida de Mariátegui se detuvo en 1930, lo que ciertamente impidió que conociera fenómenos tales como el nazismo y sus campos de exterminio, además del fracaso de la experiencia socialista en varios países del mundo, pero sí conoció –y de cerca– todo el proceso de aparición y formación del fenómeno fascista en Italia, la crisis de la democracia parlamentaria, etc., sobre los que elaboró agudos ensayos y conferencias.

6 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El factor religioso”, en *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, Obras completas*, Vol. 2, Lima, p. 162.

7 “Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista”, MARIÁTEGUI, José Carlos, “La filosofía moderna y el marxismo”, op. cit., p. 39.

dimensión propiamente metafísica, sino principalmente moral, razón por la que no pudo resistir eficazmente ante el Evangelio cristiano, el cual prometía un reino y una vida ultraterrenos; el decisivo papel ideológico jugado por la Iglesia católica en el proceso de la conquista es igualmente abordado en su singularidad; finalmente, la configuración del Estado peruano como atrasado (“semifeudal”), respecto del desarrollo capitalista norteamericano, lo interpreta en directa relación con el papel que jugaron el catolicismo español y el protestantismo.

Además, la religión no puede seguir siendo entendida como simple hecho institucional, ni siquiera meramente ritual. Para él, “[e]l concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad”⁸. La significación del sentimiento religioso parece alcanzar en Mariátegui un sentido más elevado que el que cobraba ante la filosofía de las luces, como, por ejemplo, en Kant para quien Dios es un postulado de la razón práctica, un objeto metafísico incognoscible, con lo que lo convertía solo en un ideal regulador de la acción humana y no en parte de su experiencia, dejando de ser, por tanto, fundamento de la ley moral. Significación sin duda más elevada también que en el materialismo vulgar, que pretendía reducir todo fenómeno ideal, incluido el religioso, a un mero *epifenómeno*⁹, o incluso más elevado que el materialismo de Feuerbach, para quien la esencia humana se encontraría falsamente proyectada en imágenes celestiales y ultraterrenas. Si bien Marx bebió de la fuente feuerbachiana, radicalizándola incluso a través de la frase —ya un lugar común en la época— según la cual “la religión es el *opio* del pueblo”, él mismo indicaba la ambigüedad de este “opíáceo”: revela, por un lado, la inversión del mundo material trastocado en imágenes erróneamente divinizadas, que a su vez cobran un poder sobre dicho mundo. En esto, Feuerbach indicó el camino de la crítica *irreligiosa*. Empero el efecto opíáceo según Marx no menoscaba por sí mismo la causa de aquella ilusión: “la religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu”¹⁰.

Es este otro aspecto del fenómeno religioso que Mariátegui destacará entre sus ensayos, oponiéndose así al entonces vetusto espíritu positivista que había pretendido elevar a rango de *fundamentum inconcussum* su propia idea de ciencia, razón y progreso. En otras palabras, Mariátegui se interesó por un aspecto ‘irracional’ que, sin embargo, se encontraba presente, antes que en cualquier elucubración teórica, en la configuración social misma. Nos interesa aquí entender en primer lugar qué es lo que, en el marco de esta crítica antipositivista del pensador peruano, se puede entender por mito y mística; por qué

8 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El factor religioso”, op. cit., p. 162.

9 “Los nervios, he ahí el hombre entero”, solía decir el materialista francés Cabanis.

10 MARX, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-44), trad. Analía Melgar, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2004, p. 50.

Mariátegui le atribuyó tanta importancia, y cuáles son las consecuencias más notables de la teorización que hace Mariátegui acerca del mito.

Si hemos dicho que Mariátegui destacó el aspecto dinámico del fenómeno religioso, no podemos pasar por alto el sentimiento de rareza que esto puede despertar considerando que se trata de un pensador “marxista-leninista convicto y confeso”¹¹, que por consiguiente suscribe a lo que se ha conocido como el materialismo dialéctico. Como veíamos más arriba, por lo menos en 1843-44 Marx revelaba una comprensión más fina que la del materialismo ilustrado y el de su época, al reconocer la base material a la que respondía la religión. Podemos, sin embargo, recordar esta vez un texto de “madurez” de Marx, cuando su crítica se vuelve menos “especulativa” al contar ya con los resultados de un laborioso y pormenorizado estudio de los elementos de la economía política. Se trata de una célebre nota a pie de página en *El Capital*, en la que, luego de esbozar lo que debería ser el enfoque del “único método materialista, y por consiguiente científico”, Marx escribe:

(...) hasta toda historia de las religiones que se abstraiga de [su] base material, será acrítica. Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, *desarrollar* las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones [*ihre ver-himmelten Formen zu entwickeln*]¹².

La historia de las religiones que pueda preciarse de ser *crítica*, debe, según Marx, atender a la base material que consiste en las relaciones sociales de vida del hombre y sus procesos de producción. Es esta la única forma de penetrar hacia el “núcleo terrenal” de la religión. Así como el enfoque materialista de las ciencias naturales no puede estar divorciado del “*proceso histórico*”, de igual manera al estudiar la religión no se la puede concebir como un producto abstraído de la base material. En otras palabras, las “sutilezas metafísicas” de la religión no constituyen un mundo aparte que tenga un correlato material externo, como si se tratase de representaciones flotantes por encima del objeto representado. Esto es lo que se puede notar especialmente en el texto original, que no se habla de “formas divinizadas *correspondientes* a las condiciones reales de vida imperantes”¹³, sino de *sus* formas divinizadas¹⁴. Estas

11 Se refirió a sí mismo de esta forma en los *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 62.

12 MARX, Karl, *El capital*, t. I, vol. 2, trad. Pedro Scaron, Siglo veintiuno editores, 2009, p. 453, nota 1.

13 El subrayado es nuestro.

14 Cabe subrayar que Marx no habla aquí realmente de formas “divinizadas”, en un sentido propiamente religioso, sino de formas “celestializadas” (*verhimmelt*). El sentido literal refiere al resultado de un proceso de idealización o glorificación que conduce ‘hacia arriba’ despegándose del “núcleo terrenal” (*irdisches Kern*).

formas tumefactas con las que se ve asociado el fenómeno religioso no constituyen un mundo aparte, pues, hasta cierto punto, dichas formas se encuentran *ahí*, entre la base material de una época determinada. De manera que, en la concepción materialista de madurez de Marx, perdura la comprensión acerca de la religión que ya manifestaba en textos de juventud.

Ahora bien, si Marx expresaba una comprensión no simplemente laicizante del fenómeno religioso, y no reducía su punto de vista al del ateísmo de los enciclopedistas franceses, tampoco llegó a afirmar explícitamente una tesis acerca de la importancia del mito y de su uso en los procesos políticos decisivos para una época. Incluso podemos llegar a encontrar en otro autor una referencia importante a la mística en la actividad política. Se trata esta vez de un texto de Walter Benjamin (1892-1940):

(...) hay que tener en cuenta que a este movimiento [del partido comunista] le son propios ciertos elementos místicos, si bien de un tipo completamente distinto. Desde luego es aún más importante no confundir estos elementos místicos, pertenecientes a la corporalidad [*Leiblichkeit*], con los religiosos¹⁵.

Para Benjamin, la férrea disciplina de los comunistas con frecuencia debe ser entendida como la puesta en práctica de un racionalismo exacerbado, debido a la elaboración de programas, planes, proyecciones, etc., con exactitud matemática, cuyo fin exclusivo es el de garantizar la consecución del propósito revolucionario. Esto no puede ocultar, sin embargo, que un elemento que está en juego también es la mística de los comunistas, aunque enseguida subraya que es fundamental no confundir esta mística con un tipo de sentimiento religioso, el cual, podemos sobreentender, estaría ligado al poder alienado de instituciones eclesiales. En una vena marxista, Benjamin distingue aquí religión y religiosidad, atribuyendo a los comunistas la segunda. Su enfoque, sin embargo, es fundamentalmente descriptivo por cuanto refiere aquí a lo que es y lo que ha sido históricamente, sin destacar su necesidad en aras de un proceso de transformación de la vida social. En sentido estricto, Benjamin no llega a recomendar una fe, solo la constata.

Aquí podemos reconocer la singularidad de Mariátegui, para quien el mito “es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo, no debemos negligir ni subestimar”¹⁶. Él no solo constata el rol y el efecto del mito en culturas pretéritas, ni, como Marx, la ambigüedad del sentido opiáceo de la religión (que sea una ilusión a desechar, pero que dicha ilusión tenga un motivo

15 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Akal, Madrid, 2005, p. 708.

16 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Prólogo a *Tempestad en los Andes*” (1927), en VALCÁRCEL, Luis E., *Tempestad en los Andes*, Perú, 1927.

terrenal), o, como Benjamin, la mística exhibida en la acción militante, sino que destacará la mística como elemento fundamental del acto y deseo revolucionario en la civilización capitalista, lo que consecuentemente exigirá de él no contentarse con la recomendación de una fe o mito popular, sino también *proponer* una fe, un mito revolucionario. El mismo año en el que funda el Partido Socialista Peruano, de forma osada y controvertida, Mariátegui afirmó:

[p]oco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que “la religión es el opio de los pueblos”. El comunismo es esencialmente religioso¹⁷.

Aquí resulta notable que Mariátegui, revelando el carácter religioso del comunismo, desbarata la crítica vulgar que desmerecía el comunismo por no ser más que una “nueva religión”. Mariátegui no impugna lo que se puede oponer al comunismo a modo de crítica, sino que lo afirma críticamente. A partir de lo que hemos logrado exhibir de los textos de Marx y Benjamin, podemos encontrar en este controvertido pasaje de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* la singularidad del pensamiento de Mariátegui, que no anula la “filiación” con el corpus originario (en este caso, el marxismo), sino que lo desarrolla. Esto mismo precisamente: el desarrollo de una concepción o pensamiento es lo que no podría entender apeándose a la letra de Marx, pero alejados de su espíritu. El pasaje antes citado de *El capital* de Marx y aun el texto de Benjamin nos descubría una comprensión de las formas divinizadas [*verhimmelten Formen*] o tumefactas que difería de un materialismo reduccionista. Se trataba de un progreso en la comprensión materialista del fenómeno religioso. En ellos, sin embargo, todavía no quedaba del todo claro que hubiera un uso recomendado o no del mito y la mística en el proyecto de superación del orden establecido. Ya en la filosofía hegeliana, la religión es finalmente, dentro del proceso mismo del espíritu absoluto, una esfera limitada, dependiente de un soporte, por muy supremo e inmaterial que este fuera (la idea de Dios), pues resultaba todavía del orden de la representación¹⁸, que es al fin y al cabo una abstracción de múltiples determinidades del espíritu (*Geist*). Así, la religión para Hegel permanece una esfera destinada a ser remontada en nombre de una reconciliación del espíritu que solo podría ocurrir en la experiencia del concepto, esto es, en la esfera del pensamiento puro que se piensa a sí mismo, la filosofía. Podemos decir que, para la línea de un materialismo reduccionista, el vacío o laguna antes referida debe conducir a un cierre de la

17 MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 264.

18 Para una interpretación que pone el acento sobre la singularidad del momento de la religión en el espíritu absoluto hegeliano, cf. BOURGEOIS, Bernard, “Statut et destin de la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit*”, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 55, 2007, pp. 313-336.

teoría y, por tanto, también de la acción política. Para Mariátegui, sin embargo, el mito y la mística son un ingrediente fundamental para la levadura espiritual necesaria en el proceso de renovación de la sociedad entera. Al hacer justicia a la representación de la ilusión de las masas, Mariátegui también dialectiza el concepto. De ahí que dirigiera una crítica a quienes quisieran medir la fervorosa entrega a la actividad revolucionaria a partir de lo que al fin y al cabo eran envejecidos instrumentos mitológicos¹⁹:

[l]a inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito²⁰.

Mariátegui se ocupa, por tanto, de una dimensión inédita desde este mismo enfoque materialista, realizándolo él mismo. No por ello se reduce la dimensión religiosa al estado previo de la fuente teórica, ni tampoco el origen teórico se reduce a la nueva dimensión que se ha abierto: ni alejamiento religioso del marxismo, ni marxismo religioso, sino desarrollo del marxismo en su dimensión espiritual. Para Mariátegui es importante incorporar al “dogma” la “herejía” del análisis crítico, activo y viviente. Como hemos visto, se basa en el pensamiento de Marx, asumiendo a su vez la necesidad de un “retorno al sentido original de la lucha de clases”²¹ –que Mariátegui cree encontrar en Sorel. El proceso creativo que opera el pensamiento de Mariátegui no es el de un devenir heraclíteo en el que el germen de origen perduraría como tal e inalterado en sus tallos, sus frutos, etc., sino que dicho devenir se muestra aquí también hegeliano, por cuanto su desarrollo se lleva a cabo a través de negaciones intransigentes que pueden asimismo reafirmar la idea viva y móvil de una tradición²².

Así, Mariátegui escribe que “la experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar la razón”²³. En efecto, una tradición filosófica y cultural como la del racionalismo hizo hincapié en el rol fundamental de la

19 “La Ciencia, la Razón, el Progreso, fueron los mitos del siglo diecinueve (...)”, MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 260.

20 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, op. cit., p. 22.

21 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El proceso a la literatura francesa contemporánea”, en *Defensa del marxismo*, op. cit., p. 105.

22 Véase MARIÁTEGUI, José Carlos, “Heterodoxia de la tradición” (1927), en *Peruanicemos al Perú. Obras completas*, Vol. 11, Lima, 1978.

23 MARIÁTEGUI, José Carlos, *El Alma Matinal...*, op. cit., p. 18.

Razón como facultad para entender y modificar el mundo. Según los aportes de la “filosofía contemporánea”²⁴ a la que alude Mariátegui, el cartesianismo se desvinculó de las concreciones encarnadas de la realidad, contentándose, como en operaciones matemáticas, con pruebas ideales de su conocimiento del mundo. Él ha hecho de la ciencia moderna el paradigma exclusivo de la metafísica. Pero fundamentalmente, el racionalismo, al igual que sus correlativos escepticismo y relativismo, omite el elemento subjetivo de la realidad humana. La moderna crítica de la razón buscará precisamente poner en cuestión estos procesos que nivelan el mundo exclusivamente según sus aspectos cuantitativos. Mariátegui es en este sentido también un crítico de la racionalidad de la civilización burguesa, a la que opondrá una fuerte subjetividad combativa, nutrida por el mito de la revolución social.

Mas todavía, ¿qué relación podemos encontrar entre el pensamiento de Mariátegui y los motivos propios a una metafísica de la historia? ¿Se encuentra acaso en su obra una filosofía de la historia y una teleología?

Al referirse a la necesidad del mito, Mariátegui, parafraseando a Schopenhauer, recuerda que el hombre es “un animal metafísico” que no puede colmar su inquietud vital con los resultados –inestables, cuando no ultra-técnicos– de la ciencia moderna. De igual manera, la conceptualidad filosófica moderna, aunque en resuelto acompañamiento de la experiencia científica, no puede captar la energía del hombre involucrado en las tareas de su tiempo. La Razón y la Ciencia se quedan a mitad de camino, en cuyo resto el hombre habrá de transitar abrazando la emoción de su tiempo.

En esta crítica a los ideales de la filosofía decimonónica, Mariátegui converge con la “filosofía contemporánea”: el mito positivista perdió fuerza durante el siglo XIX y dejó de servir al progreso social; sus ideales de racionalidad y científicidad suscitaron primero el escepticismo y dieron pase, luego, al advenimiento de una filosofía relativista. Ambas filosofías, escéptica y relativista, tienen dificultad para encontrar su camino. Al fin y al cabo, como escribe el poeta Henri Frank²⁵, “la Razón no es el universo”. A ojos de Mariátegui, por más que la relativización filosófica resulte un aporte conceptual significativo frente al positivismo y al escepticismo decadente de la sociedad burguesa, resulta ella misma insuficiente para conmover a la masa:

este lenguaje relativista no es asequible, no es inteligible para el vulgo. El vulgo no sutaliza tanto. El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no

24 Mariátegui lo dice sin duda pensando en Bergson, pero no solo en filósofos de profesión: está pensando también en el periodista Sorel, en el dramaturgo Pirandello, en el poeta Henri Frank, etc.

25 Citado por MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, en *El Alma Matinal Y Otras Estaciones Del Hombre*, p. 20.

la cree absoluta y suprema. Es en vano recomendarle la excelencia de la fe, del mito, de la acción. Hay que proponerle una fe, un mito, una acción²⁶.

Al ser desalojados en su pretensión a convertirse en absolutos, los ideales positivistas de Razón, Ciencia y Progreso, o los de su correlativa “revolución liberal: la Libertad, la Democracia, la Paz”, dejan lugar para ideales que estén en sintonía con las vibrantes emociones de la época. En esto, Mariátegui coincide también sorprendentemente con Hegel, aunque en un sentido inverso. No solo por cuanto a la filiación de un pensador, y en realidad, de todo hombre, con su época²⁷ —lo que probablemente ya se había convertido en lugar común para la teoría social del siglo xx. Para Hegel, la filosofía no es profética, pues tiene su centro de gravedad en la experiencia, que es siempre experiencia *pasada*, por tanto, experiencia de la efectividad [*Wirklichkeit*] histórica²⁸. En otras palabras, para el filósofo alemán, la racionalidad es siempre racionalidad *histórica*, esto es, racionalidad consumada. Para Mariátegui, intelectuales y filósofos no lograron captar la emoción de la época, sencillamente porque su trabajo residía en la codificación de los hechos de modo ulterior a su efectua-ción. El trabajo intelectual siempre es, ante la actuante creación de las masas, *postfestum*²⁹. De manera que no carece de sentido afirmar que, acorde con la necesidad de un mito social, Mariátegui esté aquí pensando en la necesidad de algo así como una subjetividad profética (después de todo, *Amauta* —el título de la revista que fundó Mariátegui y que quedaría en la memoria colectiva como su propio sobrenombre— puede significar en quechua no solo maestro u hombre sabio, sino también profeta). Por lo pronto, constatemos que aquí la inversión de Hegel efectuada por Mariátegui no significa la cancelación de aquel, sino más bien su realización, lo que es también su validación.

Entonces, si la emoción de la época, que es aquí la emoción revolucionaria, es la que puede saciar el ánimo insondable del hombre, si puede, en pocas palabras, llenar un vacío, ¿podría ser que al esgrimir esto Mariátegui esté incurriendo en una hipostatización de la dimensión de la “falta” en el hombre,

26 Ibid., p. 19.

27 En un célebre pasaje, Hegel escribe: “[e]n lo que respecta al individuo, cada uno es desde luego *hijo de su tiempo*; así también la filosofía es *su tiempo captado en pensamientos*”, HEGEL G. W. F., *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca de Grandes Pensadores de Gredos, Madrid, t. II, 2010, p. 14.

28 Cf. *ibid.*, p. 15.

29 “La misma filosofía que nos enseña la necesidad del mito y de la fe, resulta incapaz generalmente de comprender la fe y el mito de los nuevos tiempos. ‘Miseria de la filosofía’, como decía Marx. Los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria. ¿Supieron acaso los filósofos de la decadencia romana comprender el lenguaje del cristianismo? La filosofía de la decadencia burguesa no puede tener mejor destino”, MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, *op. cit.*, p. 23.

la misma con la que pretendería trascender toda determinación histórica humana? ¿Podría acaso hablarse de una “falta” paradójicamente sustantiva, inherente a todo ser humano, a la que responda el mito mariáteguiano? Es a lo que parece apuntar aquella definición que recuerda Mariátegui, según la cual el hombre es un animal metafísico, cuya vida no puede carecer de una “concepción metafísica”, y que esta sería precisamente el mito. A pesar de esta constatación, creemos poder responder por la negativa, antes bien señalando que la pregunta a plantearse —y que en cierto modo ya es la justificación de nuestra negativa— sería: ¿quién es, en suma, el “hombre” en *El hombre y el mito*?

Para poder aportar una respuesta, es importante resaltar que para Mariátegui no se trata de presuponer una *finitud* ínsita al hombre y a su pensamiento. En efecto, uno de los rasgos del pensamiento de Mariátegui es que la idea verdadera parece siempre reunirse con la idea aproximativa; es lo que nos revela la singular interpretación que tiene acerca del surrealismo³⁰. Para él, los escritores son los portavoces de su tiempo. Esto lo lleva a entender que el surrealismo es mucho más que un fenómeno literario: se trata de una “protesta del espíritu” contra el hecho de que el realismo burgués “nos alejaba en la literatura de la realidad. La experiencia realista no nos ha servido sino para demostrarnos que solo podemos encontrar la realidad por los caminos de la fantasía”³¹. No es que el pensador deba caer en las garras de una fantasía ilimitada en franco divorcio con la “realidad”, sino que se apoya en la fantasía para encontrar la realidad³². De modo que, lejos de menoscabar el sentido del verdadero realismo socialista en la literatura, el surrealismo coincide con él en su propósito, aunque lo hace por vía propia: alejarse de la realidad para llegar mejor a ella.

La “convicción matinal”, de la que habla Mariátegui, característica de la emoción revolucionaria, aquella disposición del hombre por superar los más grandes desafíos de su tiempo, tiene que ver con la creencia en una verdad *absoluta*. Esto desde luego resulta problemático desde el punto de vista de la actividad intelectual, que concibe a la realidad en un devenir histórico, en cambio permanente. Precisamente, si algo pudo extraer Marx de la filosofía hegeliana, de acuerdo con Mariátegui, es la comprensión de la realidad en sus conflictos internos, en sus fluctuaciones y sus antagonismos a lo largo del tiempo. En breve, la lección que el marxismo habría tomado de Hegel sería su idea de *dialéctica* y, por consiguiente, también su comprensión de la historicidad del ser en general.

30 Véase MARIÁTEGUI, José Carlos, “La realidad y la ficción” (1926), en *El Artista Y La Época, Obras completas*, Vol. 6, Lima, p. 23.

31 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La realidad y la ficción” (1926), op. cit., p. 23.

32 No se trata tampoco de sobredimensionar el rol de la fantasía. El sentido justo de la ficción es crear una nueva realidad para el hombre. Pues “[l]a fantasía no tiene valor sino cuando crea algo real. Esta es su limitación. Este es su drama”. Ídem.

¿Cómo la crítica teórica de la sociedad capitalista, emprendida por Mariátegui a inicios del siglo XX, cristalizándose en una idea del mito de la revolución, puede comprender y movilizar no solo una cuestión de fe, creencia o mística, sino sobre todo una convicción en una *verdad absoluta*, válida *sub specie aeternitatis*? ¿No es precisamente aquello que, en primer lugar el materialismo anticlerical, y luego el materialismo marxista –al que Mariátegui decididamente suscribe–, buscaría rechazar?

II. El mito, ¿un *no man's land* para la teoría de la sociedad?

Durante el siglo XX, en diversos episodios y en distintas latitudes se ha podido constatar la ausencia de la emoción revolucionaria descrita por Mariátegui. Al perderse la fuerza de la subjetividad politizada, quedó sin duda un enorme vacío que podía ser suturado por todo tipo de organización mortífera y decadente. La reflexión de Mariátegui acerca del mito puede entenderse en oposición a esta ausencia subjetiva y a este panorama convulso.

Recordemos, en primer lugar, que de lo que habla Mariátegui, aquí en línea directa con las reflexiones de Sorel, es del mito *revolucionario* y no del mito a secas. Se trata pues, de un mito estrechamente vinculado con un aspecto político: es un elemento dinámico y animador de las grandes movilizaciones de masas. Se trata de la expresión de aspiraciones sociales que se traduce en movilización social. Como hemos dicho, la preocupación por el mito surge en relación con el intento de colmar la ausencia de subjetividades politizadas a través de una conciencia colectiva y la firmeza de sus principios, aportándoles una finalidad.

No se puede, empero, dejar de problematizar el uso mismo de la idea de mito según Mariátegui en la crítica teórica de la sociedad, y menos aún en sus exigencias prácticas. En efecto, los riesgos que conlleva la aceptación del papel del mito en la sociedad, tanto en pensamiento como en acción, no son menores: el abandono de instancias conscientes; la asunción ecléctica de principios lógicos, éticos y políticos, contradictorios entre sí; la tendencia a la irreflexividad, la propaganda y la demagogia; la proclividad a la manipulación de las masas a través de una liberación frustrada de energía libidinal, etc.; todo cuanto puede constituir una forma regresiva del mito. De hecho, la enunciación misma del mito en cuanto tal supone necesariamente el mantener también una posición exterior respecto al mito efectivo, lo cual nos permite reconocer, como observa Mariátegui, su relatividad, y, por tanto, su fragilidad. Así, una versión de la instrumentalización regresiva del mito puede ser la interpretación del mito soreliano por el jurista nazi Carl Schmitt, quien creía encontrar en aquel una elaboración del decisionismo estatal, correspondiente a la sustancia “pueblo”, que considera, por ello, una potente herramienta para la

superación del parlamentarismo y la democracia liberales hacia una verdadera democracia. En ese sentido, escribe Schmitt, “forma parte, necesariamente, de la [verdadera] democracia, primero, la homogeneidad y, segundo –en caso necesario–, la separación o aniquilación de lo heterogéneo”³³.

La reflexión crítica respecto de las formas regresivas en modo alguno fue ajena a Mariátegui, quien no solo reconoce el carácter relativo de cada mito humano, incluido el propio mito revolucionario, sino que tuvo preclara conciencia de la ambigüedad de la crítica al mito anticuado. A este respecto, resulta ilustrativa su crítica a lo que considera un mito burgués por excelencia: el mito de la democracia. Para el amauta, la democracia es “la forma política del capitalismo”. No se trata, desde luego, de una caracterización *ahistórica* acerca de esta forma de organización política, sino que la ‘democracia’ designa ahora “El Estado demo-liberal-burgués”³⁴.

Mariátegui ha explicado la decadencia de este sistema político llamado “democracia” por una falla en la idea misma de democracia que veía plenamente vinculada con su realización histórica, esto es, su realización en el marco del capitalismo. El diagnóstico de Mariátegui partía de un síntoma muy palpable en aquel contexto histórico: tanto los fascistas (en cuya experiencia se inspiraría Schmitt) como los revolucionarios, descalificaban la “vieja democracia” en la medida en que ambos propugnaban “métodos dictatoriales”. La razón de los revolucionarios residía en que, explica Mariátegui, los distintos poderes del Estado no servían ya a ningún tipo de mediación eficaz entre las fuerzas productoras de la sociedad: la burguesía y el proletariado. El parlamento perdía su autoridad en la medida en que no podía intervenir con eficacia en el papel de intermediario entre las fuerzas que ya entonces aseguraban la producción económica en la sociedad. Los inicios del siglo xx se encontraban, pues, predeterminados por pulsiones históricas ya incontenibles: existía la necesidad histórica de una nueva organización política mucho más adecuada a la “nueva realidad humana”, esto es, de un nuevo mito que hiciera justicia a la “nueva estructura económica de la sociedad”. Este era el diagnóstico de la situación política y cultural que daba Mariátegui a inicios del siglo xx, lo que da cuenta de que la concepción que tiene acerca del mito revolucionario le permite precisamente distinguir entre un mito que está en crisis, en decadencia, y un mito naciente, portador de esperanza en una liberación real.

Veamos con mayor detalle algunos “puntos muertos” o escollos a los que podría conducir una filosofía del mito.

33 SCHMITT, Carl, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 22-23.

34 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La crisis de la democracia” (1925), en *El Alma Matinal y Otras Estaciones Del Hombre De Hoy*, op. cit., p. 32.

Menos de dos décadas después de la muerte de Mariátegui, los pensadores Adorno y Horkheimer elaboran la *Dialéctica de la Ilustración*, obra sin duda duramente determinada por los efectos de la barbarie. Ahí entienden el mito como una figura de aquello que pretende permanecer igual a sí mismo, ajeno a lo diverso, extraño y desconocido; una figura de aquello que se ubica por tanto en un más allá del tiempo histórico. Por esta misma razón, el mito es un instrumento de escamoteo de lo “no-idéntico”, y que de esa manera excluye toda posible utopía de reunión no coercitiva de lo no-idéntico. “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”³⁵, escribieron. La concepción del mito de Adorno y Horkheimer apunta así a señalar, no la inviabilidad del mito, sino su propia falta de autoconciencia a propósito de la violencia irracional contra lo no-idéntico, que se puede desprender de ello. De ahí que el mito no se salve del malestar de la civilización ilustrada, pues aquel no es impermeable a la lógica de dominio de esta.

A pesar de ser claramente un enfoque crítico acerca de lo que caracteriza al mito en la civilización, aquí se revela una interesante afinidad con el diagnóstico que había dado Mariátegui acerca de la relatividad del mito, la cual, según él, había sido señalada por la filosofía contemporánea. Los pensadores francforteanos precisamente constatan a mediados de los años 40 el sucumbir de la creencia mística ante “la crítica demoledora”³⁶ de la Ilustración. Se trataba pues, de un enfoque distinto en torno al mito, que conducirá a Horkheimer y a Adorno a subrayar incansablemente la importancia de la actividad teórica entendida como autorreflexión crítica de la razón. Se trata de una reflexión posible a partir de los eventos históricos que, instalados en la palestra de la historia, constituyeron una regresión tal que no podía dejar sombra de duda sobre la amalgama de la racionalidad con su propia autodestrucción. Sin una crítica teórica fortalecida, el núcleo de la racionalidad seguiría siendo burguesa, esto es, inherentemente autodestructiva.

Ahora bien, en la noción específicamente mariáteguiana, el mito es el que da el sentido y valor a la vida del hombre (siendo el “hombre iletrado” la más nítida expresión material de esta necesidad, sin que no obstante queden realmente excluidos del mito intelectuales y filósofos³⁷). Esta idea se resume en

35 HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 35.

36 *Ibid.*, p. 66.

37 Tal como indirectamente lo deja entrever esta cita, la necesidad del mito se encuentra también, aunque con distinta reacción, entre los intelectuales: “[e]l impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra, mejor que el literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate”. MARIÁTEGUI, José Carlos, “La lucha final” (1925), en *El Alma Matinal...*, op. cit., p. 27.

que “[s]in un mito la existencia del hombre no tiene *ningún sentido histórico*”³⁸. La revolución social es el sentido histórico de la “nueva generación”, según Mariátegui, y esta es tanto consecución metódica y proyectiva como la irrupción de una nueva temporalidad. Lo muestra un comentario crítico que hace a la obra de Rainer Maria Rilke, “último poeta del romanticismo finito”, que considera carente de “épica revolucionaria” y marcado por el “lirismo puro”. Nos deja ver, en primer lugar, de qué manera los sentimientos y la individualidad pueden ponerse en relación con la dimensión histórica, más allá de una suerte de relativismo historicista. Mariátegui encuentra en Rilke una poesía lograda únicamente por la experiencia personal, olvidando lo siguiente:

[e]l poeta sumo no es solo el que, quintaesenciados, guarda sus recuerdos, convierte lo individual en universal. Es también, y ante todo, el que recoge un minuto, por un golpe milagroso de intuición, la experiencia o la emoción del mundo. En los períodos tempestuosos, es la antena en la que se condensa toda la electricidad de una atmósfera henchida³⁹.

Mariátegui concibe la fuerza del mito a partir de la irrupción radical desde lo singular que quebranta el tiempo del mero *continuum* o tiempo unilineal, y, a su vez, lo intenta concebir en el horizonte de la revolución social. Con el mito, no deja de consubstanciar intuición y método. Pues, mientras que en los análisis de Benjamin, Adorno y Horkheimer, el propósito es sobre todo el desarticular críticamente el poder de la ideología de quienes detentan el poder económico, cultural y político en la sociedad precisamente también a través de sus mitos, lo que Mariátegui no deja de subrayar es la necesidad de una fe o mística propia a los oprimidos y subalternos, con plena conciencia del avance contrario de una subjetividad regresiva en el panorama convulso en el que se encuentra.

Si, como hemos dicho, el mito mariáteguiano es el mito de la revolución social, cabe destacar ahora que, al hablar del “hombre”, Mariátegui no parte de una definición esencialista u ontológica de la existencia humana, allende a toda determinación espacio-temporal. Este último enfoque pertenecería más bien, en términos de Mariátegui, al mito burgués de un hombre universal abstracto y ahistórico. La oposición al mito burgués —que en el contexto de Mariátegui es especialmente el mito fascista— la tiene fundamentalmente gracias al mito revolucionario. Para él, no se trata de postular un sentido trascendente a la historia y fuera del mundo social. Su presupuesto material es precisamente el antagonismo social, basado en la división de la sociedad en

38 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, op. cit., p. 19 (el subrayado es nuestro).

39 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Rainer Maria Rilke” (1927), en *El Artista Y La Época*, op. cit., p. 125.

clases sociales. Es así como su pensamiento se inscribe plenamente en la crítica social. Mariátegui escribió:

La emoción revolucionaria [...] es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales⁴⁰.

En consonancia con proyectos filosóficos más tardíos, Mariátegui logra captar una pérdida de centralidad del “Yo” que puede ocurrir en medio de —y gracias a— ciertas emociones⁴¹. Comprende el carácter “acontecimental” de la emoción revolucionaria, la cual quiebra el entendimiento de determinada situación histórica trayendo al mundo *verdades* no contempladas previamente por el entendimiento de dicha situación⁴².

Una lectura atenta de los textos en los que Mariátegui se ocupa de forma más explícita acerca del mito revolucionario, nos revela que, para él, el mito es la expresión espiritual de aquellas condiciones materiales que constriñen al individuo miembro de la masa. Así, por ejemplo, en el canto de Eugène Potier (la Internacional), Mariátegui interpreta el sentir popular y proletario a partir del anhelo de “la lucha final”⁴³. De aquel canto que llama a hombres y mujeres a alistarse a la “lucha final”, podría decirse que comparte el punto de vista de una filosofía de la historia positivista y burguesa, según la cual la historia de la humanidad ha de llegar a un estadio último y supremo, el de la racionalidad humana que alcanzó su zénit en el capitalismo. La filosofía positivista de la historia sería, en última instancia, la forma filosófica del Apocalipsis bíblico. Pero, según la interpretación de Mariátegui, habría que decir de dicho canto —y la ilusión que lo caracteriza— que tiene tanto de positivista y burgués como de dialéctico y de revolucionario. Pues el carácter “finalista” del mito mariáteguiano está lejos de perecer ante una suerte de crítica spinozista contra el finalismo. El carácter definitivo que el hombre contemporáneo atribuye al combate que libra no tiene que ver con una irracionalidad esencial a su ser, ni a su tendencia natural a la superstición escatológica. En la concepción que Mariátegui tiene del hombre, este siempre se encuentra recorriendo un itinerario, con pausas más o menos cortas o prolongadas, pero al fin y al cabo deteniéndose solamente para volver a partir. El alma matinal es más el alma

40 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, op. cit., p. 22.

41 En esta línea también, el francés Georges Didi Huberman señala incluso que ya en el siglo XVI el vocablo *émotion* indicaba el inicio de una sublevación.

42 Véase en especial: BADIOU, Alain, *L'Être et l'Événement*, Éditions du Seuil, Paris, 1988. También desde la fenomenología posthusserliana se ha valorado el concepto de lo acontecimental como aventura temporal, se puede ver a este respecto: ROMANO, Claude, *L'événement et le temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

43 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La lucha final”, op. cit., p. 23.

de aquel que está pasando por un umbral, que la disposición anímica de un pueblo elegido para concluir la historia humana. Y, sin embargo, cada itinerario describe un tipo de autoconciencia particular, y si se trata de los desposeídos, oprimidos, explotados, estos no pueden, las más de las veces, resolver el curso de la historia para recién entonces echarse a andar. Mariátegui escribió:

[n]ada sabe [el hombre iletrado] de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio. Su instinto lo desvía de la duda estéril. No ambiciona más que lo que puede y debe ambicionar todo hombre: cumplir bien su jornada⁴⁴.

La ambición de “cumplir bien su jornada”: he ahí la base material que quiebra aquella exigencia puramente intelectual según la cual, quienes encarnen el mito revolucionario deben concebir la relatividad del mismo. El vulgo, que no alcanza a reconocer los límites de su más grande ideal, atribuye a éste un carácter absoluto. Aquí no se puede dejar de notar una afinidad con la filosofía de la historia hegeliana, si es que rescatamos a esta última de cierta crítica posthegeliana: el “fin” de la historia, lejos de ser la última página del drama humano, no es sino el acabamiento de un ciclo del espíritu, que ya mismo se ha desplegado en otro nuevo curso de la historia⁴⁵. El espíritu hegeliano llega para partir de nuevo.

Sí hay, pues, una filosofía de la historia en Mariátegui, pero que ha dejado de ser escatológica, justo como lo que Mariátegui describió acerca de la cultura incásica: la religión de los incas consistía en una concepción sobre todo moral y poco metafísica que no propugnaba realmente una vida ultraterrena. La concepción mariáteguiana del mito nos permite afirmar que la contribución del pensamiento del amauta a la teoría crítica de la sociedad no podría ser entendida en términos de una elaboración de un “sistema filosófico de interpretación histórica”⁴⁶. Este no podía ser su propósito. Su contribución se puede entender tal vez en los términos que él mismo utilizara al referirse a “una nueva y sagaz filosofía de la historia” que “nos propone otro concepto: ilusión y realidad”⁴⁷. Así, Mariátegui escribió:

la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para

44 Ibid., p. 27.

45 Véase por ejemplo MARMASSE, Gilles, “Hegel y los desafíos de la historia”, trad. José Duarte Penayo y Ernesto Ruiz-Eldredge, en *Iconoclasia. Investigaciones sobre y desde Marx*, Lima, 2018, pp. 280-300.

46 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La filosofía moderna y el marxismo”, op. cit., p. 36.

47 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La lucha final”, op. cit., p. 24.

la teoría humana en marcha, es la meta final. El mesiánico milenio no llegará nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva⁴⁸.

Llegados a este punto de nuestra reflexión, podemos decir que el centro neurálgico de la concepción del mito en Mariátegui, aquello que vivifica esta idea, es la parcialidad y partidismo que proviene de los que anhelan “cumplir bien su jornada”. Sobre ello volveremos hacia el final de este ensayo.

III. Herir la dialéctica del mito

Hegel hiere su propio concepto de dialéctica –al que habría que defender de él mismo– al no herirlo, sino encerrarlo en una suprema unidad libre de contradicción. *Summum ius summa iniuria*.

– Th. Adorno, “Skoteinos o cómo habría de leerse”⁴⁹

Para confrontar el concepto de mito sostenido por Mariátegui a la exposición que Hegel hace del mito, recurriremos aquí a Benjamin como *passer* entre ambas conceptualidades. Después de todo, como escribió Adorno en su *Caracterización de Walter Benjamin*, “la reconciliación del mito es el tema de la filosofía de Benjamin”⁵⁰. Enfrentar a Mariátegui con Hegel y Benjamin nos permitirá resaltar la comprensión anti-regresiva del mito mariateguiano.

En sus *Lecciones sobre estética*, Hegel trata de manera ejemplar la esencia del mito y su relación con el espíritu. Allí discute dos exposiciones acerca del mito. La primera exposición interpreta el mito como “meras historias exteriores” cuya actualidad siempre ya ha pasado y que, en ese sentido, son “meramente históricas”⁵¹. Pero lo contrasta con una segunda perspectiva:

[e]l otro punto de vista, por el contrario, no quiere conformarse con lo meramente exterior de las figuras y narraciones mitológicas, sino que pretende encontrar en ellas un más profundo sentido general⁵².

48 Ídem.

49 ADORNO, Theodor W., “Skoteinos o cómo habría de leerse” (1962/3), trad. Joaquín Chamorro Mielke (traducción modificada), e: *Tres estudios sobre Hegel, Obra completa*, vol. 5, Ediciones Akal, Madrid, 2012.

50 ADORNO, Theodor W., “Caracterización de Walter Benjamin” (1950), trad. Carlos Fortea (traducción modificada), en *Sobre Walter Benjamin*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, p. 18.

51 HEGEL, G. W. F., *Lecciones de estética*, vol. I, trad. Raúl Gabas, Ediciones Península, Barcelona, 1989, p. 275.

52 Ídem.

En lo sucesivo, Hegel seguirá esta perspectiva que entiende el mito como “simbólico”, en la medida en que habite en él una “racionalidad interna” o “verdad interior”⁵³. ¿Pero cómo se puede determinar con mayor precisión esta verdad del mito?

En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel responde a esta pregunta con toda claridad. Allí, al abordar la filosofía platónica, explica que, en su función educativa, el mito tiene una necesidad solo condicional: “el mito forma parte de la pedagogía del género humano. Una vez que el concepto ha crecido, ya no lo necesita”⁵⁴. El mito es necesario porque educa a la especie humana para la realización del espíritu. De esta manera, sin embargo, no solo es una ayuda molesta, sino que está también dotado de su propio resplandor. Según Hegel, la forma mítica constituye incluso el “encanto” de los diálogos platónicos⁵⁵. Al mismo tiempo, para Hegel esta forma mítica tiene un defecto decisivo, a saber, su sensorialidad:

[e]l mito es siempre una exposición que hace uso de los sentidos. [...] Es una impotencia del pensamiento mismo que aún no sabe cómo sostenerse, cómo arreglárselas. La exposición mítica, como todas las exposiciones anti-guas, es la exposición donde el pensamiento todavía no es libre: es la impurificación del pensamiento por la forma sensorial⁵⁶.

El mito es, por lo tanto, constitutivamente un “todavía no”: todavía no libre, todavía no pensamiento puro, todavía no concepto. Según Hegel, su deficiencia sensorial se muestra, entre otras cosas, en el hecho de que no representa la misma universalidad y unidad de pensamiento, sino que sigue siendo una “fuente de equívocos”. Sin embargo, en su función educativa es una forma necesaria mientras el concepto no se haya realizado todavía, o, como dice Hegel, no haya “crecido” [*erwachsen*] aún. Así pues, Hegel y Mariátegui comparten la idea de que el mito es necesario como momento de desarrollo del concepto. El mito puede ser leído como un signo de la incompletitud de la razón en la historia. De esta manera, es un signo histórico negativo que, a diferencia del signo histórico en Kant, no indica el progreso de la historia de la humanidad, sino que señala la aún pendiente realización del espíritu⁵⁷.

53 Ibid., p. 276.

54 HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, trad. Wenceslao Roces (traducción ligeramente modificada), Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 151.

55 Ídem.

56 Ídem., traducción modificada.

57 Véase: KANT, Immanuel, *El conflicto de las Facultades*, trad. Roberto R. Aramayo, Alianza editorial, Madrid, 2003, p. 153.

Este significado del mito aparece en primer plano con más claridad aun cuando se le entiende, no como simbólico (como en Hegel), sino –apoyándonos en la distinción de Walter Benjamin– como alegórico. La distinción entre lo simbólico y lo alegórico no solo remite a una denominación diferente, sino a una temporalidad específica y a una relación específica con la totalidad. El símbolo es “totalidad momentánea” y, en este sentido, la “medida temporal de la experiencia simbólica es el instante [*Nú*] místico”⁵⁸. Por su parte, la alegoría es una exposición de la falsa apariencia de la totalidad y como tal tiene una “referencia [...] a lo fragmentario”⁵⁹. Representa una estructura a la que se le niega la capacidad de “encontrar en sí mismo lo que es el cumplimiento de su sentido”⁶⁰. Mientras que el símbolo expone un todo, la alegoría se refiere a la ausencia de un todo: “[...]a alegoría ve que la existencia está bajo el signo de la ruptura y de la ruina”⁶¹. Sin embargo, esta “renuncia a la idea de una totalidad armónica” no debe entenderse como una actitud negativa o regresiva que se opone a la realización de la totalidad y defiende lo fragmentario por sí mismo y hasta el final de los tiempos. Por el contrario, Benjamin entiende esta renuncia a la presencia y a la totalidad precisamente como la “tendencia progresiva de la alegoría”⁶². De esta manera, dicha renuncia corresponde a una temporalidad que se opone a la presencia mística del símbolo e insiste en una serie de momentos históricos en el sentido de una dialéctica de la historia natural. Así, en la medida en que el mito puede leerse como un signo histórico negativo, como una indicación del espíritu aún no realizado plenamente, de la totalidad que aún no ha ocurrido, puede ser descrito como alegórico.

Del carácter alegórico del mito se derivan importantes consecuencias para la cuestión de la práctica política. El hecho de que el mito no pueda encontrar el “cumplimiento de su sentido” en sí mismo significa que, para ser realizado, tiene que ir más allá de sí mismo. Esta es la dialéctica del mito: para ser él mismo, no puede seguir siendo el mismo. ¿Pero cómo pensar la salida del mito de sí mismo? En este lugar sistemático, toman contacto de manera especial el pensamiento de Mariátegui y Benjamin. Lo que en Mariátegui, como ya se ha mencionado, se plantea como la cuestión de una subjetividad profética, se encuentra en el Benjamin tardío como la cuestión de una dialéctica del despertar. Esto se ejemplifica con una explicación que ilustra la forma en que Benjamin, a pesar de todo su interés teórico por el surrealismo, al mismo tiempo apunta más allá de él:

58 BENJAMIN, Walter, *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, Obras, libro I, vol. 1, Abada Editores, Madrid, 2007, p. 382.

59 Ibid., p. 407.

60 Ibid., p. 447.

61 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 338.

62 Ibid., p. 339.

mientras que Aragon se aferra a los dominios del sueño, se ha de hallar [en este trabajo] la constelación del despertar. Mientras que en Aragon permanece un elemento impresionista –la «mitología»–, [...] este trabajo trata sobre la disolución de la «mitología» en el espacio de la historia⁶³.

En lugar de quedarse en los sueños o en el mito, Benjamin busca la constelación del despertar. Pero el despertar no es un estado despierto que se opone abstractamente al mito, sino que precisamente es el despertar *de* este mito. Así, por un lado, el mito es necesario como un momento. Por otro lado, solo es indispensable en la medida en que es necesario despertar *de él*. De lo contrario, se mistificaría el mito al perder su carácter alegórico, porque el carácter alegórico es lo que en él empuja más allá de sí mismo. Esto también puede expresarse de tal manera que dentro del mito hay una “antítesis entre alegoría y mito” que, según Benjamin, conduce al “abismo del mito” cuando el despertar del mismo falla⁶⁴. La dialéctica del despertar está así, por un lado, ligada al mito. Comparte esto con enfoques como el surrealismo o como la psicología analítica de Jung. Pero mientras el despertar persigue la llamada tendencia progresiva de lo alegórico, el surrealismo y también Jung, de acuerdo con Benjamin, toman una actitud regresiva y mistificadora: “Jung quiere mantener a los sueños alejados del despertar”⁶⁵. La dialéctica del despertar se dirige esencialmente contra esta persistencia del mito y apunta a superarlo como realización. En lugar de “dejarse acunar cansinamente en lo «onírico» o en la «mitología»”⁶⁶, trae a colación la constitución dialéctica del mito, el cual entre otras cosas consiste en el hecho de que, desde el principio, se encuentra relacionado con su propio despertar. De esta manera, podemos decir, en una variación de una frase de *Sobre el concepto de historia*, que el mito lleva consigo un “secreto índice” por el cual es remitido a su propio despertar⁶⁷.

¿Pero en qué consiste la dialéctica del despertar? La reconexión del despertar con el mito no se restringe al hecho de que este último esté precedido por un momento temporal que desaparece completamente después del despertar. En lugar de eso, el despertar como tal también se encuentra internamente relacionado con el sueño o el mito. No se trata, pues, de una espontaneidad desenfadada y activista, sino de una cierta manera de relacionarse con uno mismo, incluso de recordar:

63 Ibid., p. 460.

64 Ibid., p. 281.

65 Ibid., p. 488. Cf. también p. 474. Sobre la relación de la psicología jungueana y el fascismo, cf. p. 952 y ss.

66 Ibid., p. 992.

67 Cf. BENJAMIN, Walter, *Sobre el concepto de historia*, trad. Pablo Oyarzún Robles, en *La dialéctica en suspenso*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009, p. 40.

[e]l nuevo método dialéctico de la historiografía se presenta como el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos ‘lo que ha sido’ [*Gewesenes*]. (...) Recordar y despertar son íntimamente afines⁶⁸.

El despertar del mito no consiste en reprimirlo y sustituirlo por una conciencia anti-mítica, sino en recordarlo de determinada manera. Recordar el mito no significa permanecer en él y deleitarse con él (como Jung o el surrealismo), sino despertar de él. La dialéctica del mito corresponde a la dialéctica del despertar y viceversa, de modo que el mito y el despertar solo pueden entenderse en su mutua interpenetración.

Al mismo tiempo, ambos conceptos, mito y despertar, no están definidos religiosamente sino políticamente. Esto se muestra, por ejemplo, en el siguiente comentario de Benjamin: “[m]ientras haya un mendigo, habrá mito”⁶⁹. Esta cita nos recuerda ahora que Mariátegui no estableció la necesidad de la forma mítica en general, sino que defiende un mito muy específico, a saber, el mito de la revolución social. Por lo tanto, no se trata de un significado surrealista, arquetípico o mistificante del mito, sino de algo que se puede designar, en términos de Freud, como “los *sueños seculares* de la humanidad joven”⁷⁰. La realización aún pendiente de este mito como el despertar de él está ligada a las respectivas condiciones sociales concretas y a los momentos prácticos que tienen lugar en ellas. Se trata, retomando la ya citada formulación de Benjamin, de una disolución del mito en el espacio de la historia y “la política obtiene el primado sobre la historia”⁷¹.

Esta dialéctica entre mito y despertar está directamente relacionada con la forma en que Mariátegui entiende la tradición:

[p]orque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza⁷².

Lo que aquí se dice en general vale en particular para el mito. Permanecer fiel a la racionalidad mítica sedimentada significa superarla. Querer persistir en ella, por el contrario, significa prolongar una forma del pasado en un presente

68 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., traducción modificada, p. 394.

69 Ibid, p. 405.

70 FREUD, Sigmund, “El poeta y la fantasía” (1907), en *Obras completas*, vol. IX, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, p. 134.

71 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 394.

72 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Heterodoxia de la tradición” (1927), op. cit., p. 117.

sin fuerza. La fuerza del mito reside en su no-identidad. Esta no-identidad se refiere a la temporalidad del mito como un pasado que no puede detenerse en ningún presente sin perderse a sí mismo, sino que más bien lleva en sí mismo un índice de futuro. En este sentido, Mariátegui escribe: “[q]uien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado”⁷³.

Pero, ¿cómo se relaciona exactamente esta dialéctica del mito y el despertar, con las ideas de Mariátegui acerca del mito?

Si en el mito mariateguiano hemos podido ubicar una filosofía de la historia no escatológica ni apocalíptica, que concibe en interacción dialéctica las categorías de ilusión y realidad, relativo y absoluto, resulta decisivo entender que dicha dialéctica, propia al mito, tiene por punto de partida el punto de vista *parcializado* de Mariátegui.

Sin duda alguna, en sus interpretaciones Mariátegui no se entregó a un ejercicio diletante. Su pensamiento, estrechamente ligado a la acción práctica, no excluye una noción de verdad. Esbochemos una nueva confrontación con la filosofía hegeliana para entender el sentido de la parcialidad que pone en práctica Mariátegui en su idea de mito, y cómo esta no es ajena a una noción de verdad objetiva sino que, por el contrario, la implica y la realiza.

El vocablo “parcialidad” remite a la noción de “parte”, y ésta última en Hegel cobra sentido en relación dialéctica con la noción de “totalidad”. El Todo es el principio unificador de las partes de un fenómeno: sin totalidad, solo tenemos partes yuxtapuestas. Ahora bien, lo que para Hegel constituye un pensamiento unilateral es lo que él llama “abstracción”. En un breve texto titulado “¿Quién piensa abstractamente?”, Hegel ilustra lo que sería un pensamiento abstracto. Al referirse al caso de un criminal juzgado por “el común de la gente” como *nada más* que un criminal, Hegel destaca enfáticamente: “[e]sto significa pensar abstractamente: no ver en el asesino más que esto abstracto, que es un asesino, y mediante esta simple propiedad anular en él *todo remanente de la esencia humana*”⁷⁴. No pensar abstractamente implicaría revelar una multiplicidad de aspectos: que el hombre juzgado por la plebe es también un “buen padre”, un hombre que paga sus deudas, un ciudadano ejemplar, etc. Abstraer es subsumir la totalidad de determinaciones de un fenómeno, por un solo aspecto del mismo. La exigencia de hallar la multiplicidad concreta plantea, sin embargo, una dificultad: quedarse en una sempiterna búsqueda de factores causales (que el individuo en cuestión fue golpeado en su infancia, que haya tenido una vida austera, etc.). El “mal infinito” que Hegel siempre recusa podría reaparecer como problema conceptual en la oposición dialéctica que Hegel establece entre lo unilateral y lo

73 Ibid., p. 119.

74 HEGEL, G. W. F., “¿Quién piensa abstractamente?”, en *Ideas y Valores*, n° 133, 2007, p. 154. El subrayado es nuestro.

multilateral. ¿Acaso aquella plebe enardecida no podría ser suficientemente experta como para saber que aquel criminal lo era precisamente *a pesar* de ser un buen padre, un buen pagador, etc.?

El *leitmotiv* mariáteguiano según el cual sus juicios “se nutren de [sus] ideales, de [sus] sentimientos, de [sus] pasiones”⁷⁵ es bastante determinado como para permitirnos extraer algunas conclusiones en torno a esta noción dialéctica de lo abstracto y lo concreto. Mariátegui es un pensador que no oculta su identidad política e ideológica, y ofrece en cierto modo su propio autorretrato para anunciarnos con qué ojos ve el mundo. Esto, nos dice el amauta, en modo alguno debe ser óbice para recibir y asimilar juicios y propuestas teóricas provenientes de ángulos y posturas diversas. Por el contrario, de acuerdo con Mariátegui, sentar posición no es imponerse sino dar apertura:

[n]o he fundado “Amauta” para imponer un programa ni un criterio sino para elaborarlos, con el aporte de todos los hombres dignos de participar en esta empresa. (...) Traigo mis puntos de vista —ya bastante notorios, pues no disimulo ni escamoteo mi posición— pero quiero confrontarlos con los puntos de vista afines o próximos⁷⁶.

Ahora bien, si Mariátegui acostumbra advertir acerca de la posición ideológica y política con la que ve el mundo, esto no se debe a un mero perspectivismo, el cual podría conducir a una suerte de escepticismo.

Como hemos visto, el escepticismo y el relativismo, de acuerdo con Mariátegui, solo alcanzan a profesar una fe ficticia, intelectual, pragmática. Para el amauta, esta dificultad es propia a un momento de decadencia social; así, él encuentra en particular un vínculo directo entre la fe pragmática y relativista, demasiado débil, y el surgimiento del fascismo. Un ejemplo de este vínculo entre relativismo y fascismo lo encuentra Mariátegui en Pirandello, a quien describe como “un pequeño-burgués siciliano, carece de aptitud psicológica para comprender y seguir el mito revolucionario”⁷⁷:

Pirandello, relativista, ofrece el ejemplo adhiriéndose al fascismo. El fascismo seduce a Pirandello porque mientras la democracia se ha vuelto escéptica y nihilista, el fascismo representa una fe religiosa, fanática, en la jerarquía y la Nación⁷⁸.

75 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Advertencia”, en *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 13.

76 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Nota polémica a «El conflicto minero» por César Falcón”, en *Ideología y política*, op. cit., p. 299.

77 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La lucha final”, op. cit., p. 27.

78 *Ibid.*, pp. 26-27.

Este vínculo nos acerca a la explicación benjaminiana del fascismo como una revolución fallida. Pero no solo el fascismo surge como consecuencia de la débil fe pragmática del escepticismo. Pues, según Mariátegui, “de la crítica de este escepticismo y nihilismo, nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente”⁷⁹. Así,

[L]os revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco⁸⁰.

En textos como este, una lectura rápida podría convencernos de la imprecisión del pensamiento de Mariátegui en torno a la diferencia fundamental entre fascismo y revolución. A partir de ahí, si la parcialidad, como hemos sugerido, es un elemento esencial para comprender la categoría de mito en Mariátegui, no podría sino sucumbir ante la crítica de Hegel a la abstracción, asustando el tiro de gracia al mito revolucionario por su indistinción con el mito fascista. Una lectura más atenta nos permite entender que, por el contrario, nos encontramos aquí ante una distinción fundamental.

En efecto, una analogía no consiste meramente en señalar la similitud entre dos realidades o aspectos, sino también la diferencia: debe conducir a confrontar los sentidos. En este caso, Mariátegui no identifica a los revolucionarios con los fascistas. Los distingue, ciertamente indicando primero el aparente punto en común, aunque fuera solo como provocación: revolucionarios y fascistas se mueven en base a un mito. El mito los moviliza. En ellos “se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco”. La diferencia entre revolucionarios y fascistas está en el impulso, en el humor.

A mediados de los años 30, Walter Benjamin escribió que el fascismo consiste en la estetización de la política⁸¹; con él podemos agregar ahora, consistió en una mitologización de la política, a lo que Mariátegui responde politizando el mito.

Pero más allá de señalar la analogía entre el mito fascista y el mito de la revolución, debemos referirnos a las experiencias que registra Mariátegui, preguntándonos si hay en ellas un sentido de lo “alégorico”, esto es, un sentido fuertemente reflexivo acerca de las fisuras o heridas de la vida social, que tal vez complejicen la posibilidad de un mito tal como lo ha definido Mariátegui.

79 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Dos concepciones de la vida” (1925), en *El Alma Matinal...*, op. cit., p. 18.

80 *Ibid.*, p. 17.

81 BENJAMIN, Walter, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, en *Gesammelte Schriften*, Vol. I, p. 508.

Consideremos en primer lugar un extenso pasaje extraído de una carta dirigida a la célula aprista en México, en la que Mariátegui pone en cuestión el deseo de los miembros de dicha célula de crear un Partido Nacionalista. Este rechazo a la creación de un partido político provino del hecho de haber sido impulsado de forma unilateral por la célula aprista, violentando el carácter de Frente Único de una alianza con fines pragmáticos, inmediatos. Este texto nos sirve para ver hasta qué punto el mito mariateguiano no escapa a la alegoría, pues nos revela que hay, por parte de Mariátegui, una anticipación a la catástrofe. Atento a las fauces de la realidad histórica, a las pulsiones sociales y sus destinos, así como al modo en que todo esto se encarna en los hombres y sus proyectos, Mariátegui no profetiza aquí un futuro posible de liberación, que quebraría así la ley del tiempo causal dominante, sino que anticipa la barbarie como uno de los destinos que el retorno-a-lo-mismo impone en la civilización capitalista:

Creo que nuestro movimiento no debe cifrar su éxito en engaños ni señuelos. (...) He visto formarse al fascismo. ¿Quiénes eran, al principio, los fascistas? Casi todos elementos de la más vieja impregnación e historia revolucionaria que cualquiera de nosotros, socialistas de extrema izquierda, como Mussolini, actor de la semana roja de Boloña; sindicalistas, revolucionarios, de temple heroico, como Carridoni, formidable organizador obrero; anarquistas de gran vuelo intelectual y filosófico como Máximo Rocca; futuristas, de estridente ultraísmo, como Marinetti, Settimelli, Bottai, etc. Toda esa gente era o se sentía revolucionaria, anticlerical, republicana, “más allá del comunismo” según la frase de Marinetti. Y Uds. saben cómo el curso mismo de su acción los convirtió en una fuerza diversa de la que a sí mismos se suponían⁸².

El rechazo a la creación del Partido Nacionalista por violar el carácter de Frente Único de la organización nos permite ver también que Mariátegui no suscribe cualquier forma de unilateralidad y de espontaneísmo. Ese no es el espíritu de aventura que reivindica Mariátegui.

Así como en Benjamin el sueño (por tanto, el mito) del colectivo no es realmente reflejo de su base material, esto es, de las condiciones de vida del hombre, de la masa, del vulgo, sino que es su *expresión*⁸³, el mito mariateguiano es el que “reclama derecho”⁸⁴ sobre la liberación de todo lo que encadena la vida de las masas. El mito es la expresión de un mundo de explotación en el que los hombres se ven aherrojados al centro de trabajo, a la rutina laboral,

82 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Carta a la célula aprista en México” (16 de abril de 1928), en *Correspondencia*, t. II, primera edición, Lima, pp. 371-372.

83 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 397.

84 La expresión es de Benjamin en *Sobre el concepto de historia*, op. cit., p. 40.

al labrado de la tierra, etc., y con inversa capacidad de acceder al fruto de su actividad productiva. Estas condiciones coercitivas de vida son las más de las veces una hiperbolización de los límites del hombre de la masa oprimida, y que, en el colmo de la incompreensión, llegan a ser postulados por los intelectuales como su esencia *finita*. Pero el mito, que como se ha dicho es expresión de las condiciones materiales de vida, es igualmente una manifestación palmaria de que la representación del hombre como animal finito es inadecuada y caduca, pues el mito involucra al hombre en el combate por franquear los límites pretéritos. La fatalidad del mito de la revolución social es la de mostrar un posible despertar, y ello gracias al carácter absoluto que adquiere la fe redentora en los hombres que abrazan la emoción de su época.

Mariátegui vio, pues, de cerca, los orígenes del fascismo, y cómo el mito movilizador de masas ha jugado un papel contrario a los intereses de la revolución. Su experiencia le lleva a advertir una posible regresión incluso en quienes creen luchar por un mejor futuro para la humanidad. Las lecciones de Maquiavelo son excedidas por los eventos que la historia ha puesto en escena: es necesario entender, señala enfáticamente Mariátegui en esta carta, que los medios también pueden determinar los fines. El mito mariateguiano puede acusar un humor “análogo” al del fascismo, pues implica con frecuencia inquietud, beligerancia, y hasta “vivir peligrosamente”. Pero todas ellas son al fin y al cabo solo disposiciones anti-liberales. El mito revolucionario es más que eso: de acuerdo con Mariátegui, el mito revolucionario exige actuar con la verdad de principio a fin. Al respecto, no hay concesiones ni medias tintas.

Mas todavía, ¿de dónde proviene esta determinación del pensamiento de Mariátegui, y dónde lo vemos plasmado?

Criticando la tendencia al confinamiento de los intelectuales en “torres de marfil”, Mariátegui se refiere al poeta francés Baudelaire. Sobre Baudelaire, Benjamin escribirá, en el *Libro de los pasajes*, que su mitología solo es salvada por el elemento alegórico que hay en su poesía. En una vena similar, Mariátegui escribió:

toda la obra de Baudelaire está llena del dolor de los pobres y de los miserables. Late en sus versos una gran emoción humana. Y a estos resultados no puede arribar ningún artista clausurado y benedictino⁸⁵.

Podemos decir que, al igual que en Baudelaire, el elemento alegórico en Mariátegui proviene de su experiencia personal y política del “dolor de los pobres y de los miserables”, de su sensibilidad por las grandes emociones humanas latentes y manifiestas en su época. Este es el elemento que, en el mito, empuja más allá de sí mismo.

85 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La Torre de Marfil” (1924), en *El Artista Y La Época*, op. cit., p. 28.

Ahora bien, una las experiencias fundamentales en las que se plasmó la determinación del pensamiento de Mariátegui, esto es, la parcialidad característica del mito, es la teorización y creación del Frente Único en el Perú.

Dentro del frente único cada cual debe conservar su propia filiación y su propio ideario. Cada cual debe trabajar por su propio credo. Pero todos deben sentirse unidos por la solidaridad de clase, vinculados por la lucha contra el adversario común, ligados por la misma voluntad revolucionaria, y la misma pasión renovadora. Formar un frente único es tener una actitud solidaria ante un problema concreto, ante una necesidad urgente⁸⁶.

Se trata de una realización práctica de una dialéctica negativa: es el intento de formar unidades que no repriman ni excluyan la diferencia y la no-identidad⁸⁷. Esto es fundamental para la acción política mariáteguiana: el aglutinar y movilizar a las masas en un frente con miras a la abolición del capitalismo.

El mito de Mariátegui puede ser interpretado como una práctica no idéntica. En él lo no idéntico no es una categoría epistemológica o lingüístico-filosófica, sino que remite al hecho de que una forma de sociedad que puede ser realizada en la práctica precisamente todavía no ha sido realizada en la práctica. Aquí, sin embargo, surge una pregunta decisiva: ¿cuál es la relación entre el mito y el concepto, entre la alegoría y la totalidad? ¿Es el mito sólo un marco educativo, y educa al ser humano hasta que el concepto finalmente se cumple, o el mito sigue educando al concepto mismo? Para responder a esta pregunta debemos volver a la observación de Hegel según la cual el mito sigue siendo una “fuente de equívocos”. Hegel lo califica así al principio sólo en la delimitación negativa ante el concepto. Debido a su naturaleza sensorial, el mito no puede representar la misma generalidad y unidad que el concepto. El concepto suprime [*aufhebt*] esta sensorial falta del mito y así supera su ambigüedad. Ahora bien, si nos detenemos en esta declaración, perdemos el significado integral del concepto de *Aufhebung*. Si el concepto no se opone al mito de manera abstracta, sino que en realidad lo supera [*aufhebt*],

86 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El 1° de Mayo y el Frente Único” (1924), en *Ideología y política*, op. cit., p. 109.

87 Esta realización práctica de una dialéctica negativa se puede encontrar desplegada también en la concepción del espacio que subyace en la obra de Mariátegui. Lo que hizo el imperio Inca, según la interpretación que de él ofrece Mariátegui, al imponerse sobre comunidades locales, es poner en práctica una idea de Estado que no excluye la diferencia de dichas comunidades, pues las preserva en su singularidad y coexiste con ellas. Véase: LEMA HABASH, Nicolás, “The Problem of Enclosure in José Carlos Mariátegui’s *Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality*”, en BAKER, Peter, FELDMAN, Irina, GEDDES, Mike, LAGOS, Felipe, PAREJA, Roberto (eds.), *Latin American Marxisms in Context: Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, 2019, pp. 91-112.

entonces la unidad que presenta el mito no puede ser completamente diferente a la del concepto. En este sentido, el concepto corre el riesgo de volverse abstracto si no se deja “educar” por el mito. ¿Pero qué unidad representa el mito y dónde reside su ambigüedad? En otras palabras, ¿qué puede aprender el concepto del mito?

Como hemos intentado señalar, Mariátegui no se contenta con postular la necesidad de un mito: *proponer* un mito exige de él conocer de cerca lo alegórico, la *facie hipocrática* de la historia, esto es, los posibles destinos pulsionales aún de la más oscura entraña de la realidad humana. En otras palabras, está lejos de sostener un punto de vista ingenuo o excesivamente entusiasta acerca de la mitología política moderna, pues conoce bien su peligrosa ambigüedad, lo que le lleva a oponer las fuerzas de un lado a las resistencias regresivas del otro. La parcialidad de Mariátegui, como él mismo enfatizaba, tiene que ver no solamente con su “declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano”⁸⁸; se explica, además, de manera irremplazable y en coherencia plena con lo anterior, por la posición que asume por las masas oprimidas, explotadas, marginadas, dominadas, del Perú y del resto del mundo. A diferencia de la “totalidad” de la “esencia humana” presupuesta por la dialéctica de lo abstracto y lo concreto en Hegel, en Mariátegui encontramos un énfasis práctico y teórico por descubrir y realizar lo universal desde lo singular y particular, organizando lo alegórico del mundo, esto es, aquello que solo ha conocido hasta el momento las ruinas y miserias de la sociedad humana.

Así como años más tarde lo formularía Adorno, para Mariátegui la pretensión de acceder a lo particular por medio del Todo resulta ilusoria e ilegítima, pues la posesión de ese “Todo” es ficticia. No es posible, escribe Mariátegui,

fijar en una teoría [el] movimiento [del mundo contemporáneo]. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno⁸⁹.

Mientras Hegel dice ser “el combate mismo” (*der Kampf selbst*)⁹⁰, Mariátegui, hombre de fe y de acción, polemista y *agonista*, es un hombre cuyo principio confeso es combatir. Señala que en su época —la de la civilización capitalista entrada en un periodo de crisis insalvable— la inquietud latente y manifiesta ha dejado de ser racionalista: el hombre nuevo ha de adoptar el principio

88 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Advertencia”, en *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 13.

89 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Presentación” (1924), en *La escena contemporánea*, op. cit., p. 111.

90 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 1, *Werke*, t. 16, Suhrkamp, 1990, p. 69.

filosófico “combato, luego existo”⁹¹. Pues bien, ¿no podría ser acaso más *concreta* la ilusión ultraísta de poder ocuparse de tareas inmediatas –en el sentido que le da Mariátegui a lo inmediato– que el prurito hegeliano de creer que la mediación universal puede realmente desaparecer incluso al ser negada o renegada? La mediación *está* ahí. Un combatiente no puede siempre justificar su obra ante la historia rebuscando causas y fundamentos *ad infinitum*, previo a su combate.

Así pues, si bien como hemos visto en Hegel ya se esboza una dialéctica del mito, es solo con Mariátegui con quien ella monta realmente a la escena de la historia. De esta manera, con la dialéctica del mito en Mariátegui (apoyándonos en los aportes de Benjamin) hemos podido llegar a un campo concreto de teoría y acción política, que sin duda requerirá de nuevas investigaciones para profundizar en su sentido e interrogar su actualidad.

Reflexión final

El mito según Mariátegui nos ha permitido entender, primero en su fortaleza y luego en su fragilidad, que él mismo requiere ser dialectizado para no recaer en mitología reaccionaria, esto es, en el retorno permanente de lo Mismo. En sus distintas facetas (que incluyen una concepción del tiempo, del espacio y de las formas de organización política), el concepto de mito en Mariátegui implica una realización práctica de una dialéctica negativa. Ahí, el aporte de Hegel para mantener viva la dialéctica del mito es el de la fuerza del pensamiento como capacidad auto-reflexiva que permite esclarecer las fallas, los errores y los aciertos en el *combate* por una nueva configuración de la sociedad. El enfoque hegeliano puede, en ese sentido, aportar a una desromantización del mito. A su vez, y he aquí su fortaleza, la subjetividad profética subyacente al mito mariateguiano nos permite reactualizar la dialéctica (hegeliana) misma en la medida en que nos esclarece su sentido: ser negación radical del orden existente, esto es, sin concesiones a la reproducción de una “lógica” inherente, y de ese modo afirmar la llegada de un mundo nuevo, sin perder en radicalidad y ganando en liberación.

91 “La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: «Pienso, luego existo». Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa”. MARIÁTEGUI, José Carlos, “Dos concepciones de la vida”, op. cit., p. 17.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., “Caracterización de Walter Benjamin” (1950), trad. Carlos Fortea, en *Sobre Walter Benjamin*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995.
- _____, “Skoteinos o cómo habría de leerse” (1962/3), trad. Joaquín Chamorro Mielke (traducción modificada), en *Tres estudios sobre Hegel, Obra completa*, vol. 5, Ediciones Akal, Madrid, 2012.
- BENJAMIN, Walter, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, en *Gesammelte Schriften*, vol. I.
- _____, *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán, Obras*, libro I, vol. 1, Abada Editores, Madrid, 2007.
- _____, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Akal, Madrid, 2005.
- _____, *Sobre el concepto de historia*, trad. Pablo Oyarzún Robles, en *La dialéctica en suspenso*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, “Carta a la célula aprista en México” (16 de abril de 1928), en *Correspondencia*, t. II, primera edición, Lima.
- _____, “La filosofía moderna y el marxismo”, “El proceso a la literatura francesa contemporánea”, en *Defensa del marxismo: Polémica revolucionaria, Obras completas*, Vol. 5, Lima.
- _____, “Dos concepciones de la vida” (1925), “El hombre y el mito”, “La crisis de la democracia” (1925), “La lucha final” (1925), en *El Alma Matinal Y Otras Estaciones Del Hombre De Hoy, Obras Completas*, Vol. 3.
- _____, “La realidad y la ficción” (1926), “La Torre de Marfil” (1924), “Rainer Maria Rilke” (1927), en *El Artista Y La Época, Obras completas*, vol. 6, Lima.
- _____, “El 1° de Mayo y el Frente Único” (1924), “Nota polémica a «El conflicto minero» por César Falcón”, en *Ideología y política, Obras completas*, Vol. 13, Lima.
- _____, “Presentación” (1924), en *La escena contemporánea, Obras completas*, Vol. 1, Lima.
- _____, “Heterodoxia de la tradición” (1927), en *Peruanicemos al Perú, Obras completas*, Vol. 11, Lima, 1978.
- _____, “Advertencia”, “El factor religioso”, en *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, Obras Completas*, Vol. 2, Lima.
- _____, “Prólogo a *Tempestad en los Andes*” (1927), en Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Perú, 1927.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones de estética*, vol. I, trad. Raúl Gabas, Ediciones Península, Barcelona, 1989.
- _____, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- _____, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca de Grandes Pensadores de Gredos, t. II, Madrid, 2010.

- _____, “¿Quién piensa abstractamente?”, en *Ideas y Valores*, n° 133, 2007.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 1, *Werke*, t. 16, Suhrkamp, 1990.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- MARX, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-44)*, trad. Analía Melgar, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2004.
- _____, *El capital*, t. I, vol. 2, trad. Pedro Scaron, Siglo veintiuno editores, 2009.

Literatura secundaria

- BADIOU, Alain, *L'Être et l'Événement*, Éditions du Seuil, Paris, 1988.
- BOURGEOIS, Bernard, “Statut et destin de la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit*”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 55, 2007.
- FREUD, Sigmund, “El poeta y la fantasía” (1907), en *Obras completas*, vol. IX, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.
- MARMASSE, Gilles, “Hegel y los desafíos de la historia”, trad. José Duarte Penayo y Ernesto Ruiz-Eldredge, en *Iconoclasia. Investigaciones sobre y desde Marx*, Lima, 2018, pp. 280-300.
- KANT, Immanuel, *El conflicto de las Facultades*, trad. Roberto R. Aramayo, Alianza editorial, Madrid, 2003.
- LEMA HABASH, Nicolás, “The Problem of Enclosure in José Carlos Mariátegui's *Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality*”, en BAKER, Peter, FELDMAN, Irina, GEDDES, Mike, LAGOS, Felipe, PAREJA, Roberto (eds.), *Latin American Marxisms in Context: Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, 2019, pp. 91-112.
- MINELLI, Sara, “Qu'est-ce qu'un mythe en politique? Quelques remarques sur l'histoire d'une relation ambiguë”, *Trajectoires*, 13, 2020
- ROMANO, Claude, *L'événement et le temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.
- SCHMITT, Carl, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid, 2008.

artículos

**El joven Hegel y las sociedades
premodernas: barbarie y eticidad**

**The young Hegel and premodern
societies: barbarism and ethical life**

FERNANDO HUESCA RAMÓN

Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita
Universidad Autónoma de Puebla

Resumen: El joven Hegel influenciado por Rousseau y Herder llegó a un entendido crítico de la Modernidad capitalista que no colocaba al mundo civilizado por encima de modos premodernos de cultura, sino que admiraba su cohesión política y diversidad cultural y erótica. De este horizonte intelectual hegeliano se obtiene una crítica radical al cristianismo y a las pretensiones de superioridad de la civilización moderna frente a otros mundos de vida. En la evolución intelectual de Hegel la inserción de la economía política clásica marca un giro teórico que acaba en la concepción de madurez de la eticidad y del desarrollo civilizatorio. Hegel no dejará de ser un crítico tenaz de la sociedad capitalista y sus efectos coloniales y eróticos, pero abandonará su republicanismo de juventud, su posición herderiana frente a los mundos salvajes y bárbaros, y sus posiciones teológicas grecófilas.

Palabras clave: barbarie, eticidad, pueblo, cristianismo, economía política

Abstract: The young Hegel, influenced by Rousseau and Herder, arrived to a critical understanding of capitalist Modernity, which didn't place the civilized world above premodern modes of culture, on the contrary, he admired their political cohesion and cultural and erotical diversity. From this Hegelian intellectual horizon, one obtains a radical critique to Christianity and the superiority claims of modern civilization towards other life worlds. In Hegel's intellectual evolution, the insertion of classical political economy, implies a theoretical turn, which ends in the mature conception of ethical life and civilizatory development. Hegel will not cease to be a radical critic of capitalist society and its colonial and erotical effects, but he will abandon his youth republicanism, his Herderian position towards savage and barbarian worlds, and his graecophile theologic positions.

Keywords: barbarism, ethical life, people, Christianity, political economy

Por último, así como en el caso de un hombre extraordinario por su doctrina se pregunta también por las circunstancias de su vida, incluso por pequeños rasgos que no interesan cuando se trata de gente ordinaria, la persona de Jesús se hizo infinitamente más importante por la historia de su vida y por su injusta muerte, fascinando la imaginación y reteniendo la atención. Nos interesamos por los destinos extraordinarios de personas desconocidas y aun ficticias, con ellas sufrimos, nos alegramos, sentimos la injusticia cometida con un iroqués.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Positividad de la religión cristiana*

Desde inicios del siglo xx, en la época de Jena, la filosofía de Hegel es caracterizada como «barbarismo carnal», «salvajismo insondable», «oscuridad y confusión»¹; bajo estas caracterizaciones también está implicado Schelling (los dos filósofos todavía colaboran en estos momentos, en proyectos editoriales en común). «Misticismo siniestro»² es una caracterización que igualmente parece caer bajo Hegel y Schelling alrededor de la época de los Decretos de Karlsbad en 1819, ya cuando Hegel ha ido por el derrotero de su *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y la *Filosofía del derecho* (Schelling ha abandonado los caminos de la filosofía trascendental y se orienta hacia la filosofía del mito, la religión y lo inconsciente). Después de la muerte de Hegel circula la serie de leyendas ya conocidas alrededor de términos como «charlatanismo»³, «pseudociencia»⁴, «idolatría del Estado»⁵,

1 VIEWEG, Klaus, *Hegel, Der Philosoph der Freiheit*, C.H. Beck, München, 2019, p. 729.

2 Ibid., p. 457.

3 SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga y Paralipomena II*, Trotta, Madrid, 2009, p. 444.

4 Ibid., p. 498.

5 MISES, Ludwig, "Human Action", *A Treatise On Economics*, Fox and Wilkes, San Francisco, 1963, p. 832.

«afinidad electiva y correspondencia interior del Estado prusiano y de la doctrina hegeliana»⁶ y en el caso de muchos marxismos con excepciones como en Lenin y Raya Dunayevskaya, de «cubierta mística»⁷ por lo menos en lo que atañe a la lógica especulativa y el sistema, en el entendido de que el método «dialéctico»⁸ de Hegel en esencia podría ser recuperado y orientado en un sentido comunista. A esta serie de reservas críticas se suman recientes alrededor del «eurocentrismo»⁹ y una supuesta afinidad de la concepción sobre los géneros de Hegel con autores como Schopenhauer¹⁰.

En esta presentación se trata de una reconsideración sobre todo de estos últimos temas (en el entendido de que la apropiación marxista en sus recepciones más completas de la obra de Hegel entronca directamente con estas nuevas perspectivas críticas y políticas). Propongo la pauta metodológica de la recuperación de la totalidad de la obra de Hegel para su tratamiento científico; esto nos lleva a nuevas fuentes de reciente publicación como las Obras Completas en clave histórica y crítica (*Gesammelte Werke*) del Hegel-Archiv y a correspondientes traducciones como las realizadas, también recientemente, por José María Ripalda, un destacado conocedor y traductor de la obra del joven Hegel. En un sentido de reconstrucción histórica, propongo igualmente considerar a la figura de Herder, como una posible orientación importante para Hegel, en torno a su consideración de juventud sobre los pueblos indígenas de las Américas, sobre procesos coloniales como la Conquista y la evangelización, sobre la depredación inglesa de la India y sobre el concepto de barbarie en general. En este sentido, se puede proponer la tesis de que detrás del concepto de eticidad de Hegel (propriadamente desplegado hasta la época de Jena en el sentido histórico y materialista que implica una integración de la economía política y la totalidad de la Historia Universal como parte de la teoría

6 HAYM, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962, p. 357.

7 MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Das Kapital. Band I*, Dietz Verlag, Berlín, 1968, XXXI.

8 La atribución a Hegel de un método dialéctico pertenece a la tradición marxista: «Engels acuñó la expresión 'materialismo histórico'; Plejánov 'materialismo dialéctico' [...] En cuanto a Marx, prefería frases más precisas aunque más largas, tales como 'el modo de producción en la vida material', o 'base material' y 'el método dialéctico', o, simplemente, 'revolucionario'. En los primeros ensayos llama a su filosofía 'humanista'; más tarde 'comunista'; después 'internacionalista'; pero siempre 'revolucionaria'. No obstante, como una abreviatura para expresar lo que Marx había querido decir como 'base material', 'método dialéctico', 'la historia y su proceso', usaremos la expresión 'materialismo histórico' para designar a la concepción dialéctico-materialista y específicamente marxiana de la historia», DUNAYEVSKAYA, Raya, *Filosofía y Revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, Siglo XXI, México. D.F., 1977, p. 63.

9 Véase SÁNCHEZ MECA, Diego, "La condición del 'buen europeo': eurocentrismo y cosmopolitismo en Hegel y Nietzsche", *Archivos: Revista de Filosofía*, 2018.

10 SERMENT ROCHA, Andrea Ivette, "Desde la raíz: la misoginia a la luz de los filósofos", *Atenea Literaria*, Enero-Junio 2019, <https://www.anahuac.mx/iest/atenea-literaria/desde-la-raiz-la-misoginia-la-luz-de-los-filosofos>. [Consultado 30 de mayo de 2023].

social) se encuentran conceptos de Herder como *Volk* (pueblo¹¹), que obligan al filósofo de la historia a estudiar la particularidad de los pueblos de manera intensiva. Igualmente el cosmopolitismo abierto de Herder, así como el de Lessing, acogen una idea general de humanidad que no la subsume a un único armazón institucional ideal, como se propone en iusnaturalismos¹² como los de Kant y el primer Schelling. Más bien a la fecha, las ideas históricas de Herder y Lessing apuntarían a un aprendizaje compartido entre pueblos¹³, a una tolerancia a la diversidad, y a una consciencia histórica crítica. No se descarta que Kant y Fichte son igualmente fundamentales para el joven Hegel (esto es, el Hegel de las fuentes de Stuttgart hasta Jena) –conceptos como autonomía de la voluntad y crítica a la positividad se encuentran presentes también en la evolución teórica de Hegel hacia el concepto de eticidad. Se puede agregar, siguiendo una hipótesis explorada ya de manera extensa por Lukács¹⁴, que la economía política marca una nueva inspiración y tendencia científica en Hegel, que es en gran medida responsable del abandono de su republicanismismo de juventud y de su tensa reconciliación con la Modernidad. Está aquí implícito que la obra de juventud y madurez de Hegel se puede interpretar como la continuidad de una filosofía crítica hacia los despotismos ideológicos e institucionales de la modernidad capitalista y como una base metodológica para la concepción materialista de la historia de Marx –ésta es a final de cuentas, la vertiente de la apropiación de Hegel que proponen marxistas humanistas u ortodoxos como Raya Dunayevskaya y Lukács.

- 11 «Todas sus invocaciones al *Nationalgeist* (una expresión acuñada probablemente por Friedrich Karl von Moser) y sus otros muchos sobrenombres – *l Geist des Volkes, Seele des Volkes, Geist der Nation, Genius des Volkes*, y el más empírico *Nationalcharakter*– son intentos de hacer hincapié en lo que es nuestro, no de ellos [...]», BERLIN, Isaiah, *Vico y Herder*, Cátedra, España, 2000, p. 233.
- 12 Véase BOBBIO, Norberto, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, Fondo de cultura económica, México, 1996.
- 13 «Tan solo un poco de familiaridad con estas obras y el propio sentimiento nos muestra que estos autores siempre conformaron sus obras a partir de la naturaleza misma, y que ellos mismos recolectaron las experiencias que nos manifiestan. A partir del estudio de su constitución estatal y del sistema de su educación aprendemos, todavía, que los conocimientos de cada uno estaban lejos de 'la fría erudición libresca, misma que / con signos muertos solamente se nos imprime en el cerebro'; como llama Lessing en su *Natán* a la suma de las palabras sin concepto, con las cuales nuestras cabezas desde la juventud fueron llenadas, y a partir de las cuales en gran medida se sostiene nuestro sistema de pensamiento. La formación de su espíritu se derramaba necesariamente también en sus escritos. Sus producciones tanto de naturaleza visible como ética son, por la misma razón, más sensibles y, así, más fáciles y vivas para captar; en investigaciones abstractas, tanto en objetos morales como metafísicos, vemos siempre el curso que tomó su especulación, y cómo se parte de experiencias y se trazan las conclusiones a partir de las observaciones, y se sigue construyendo a partir de éstas», HEGEL, G. W. F., *Frühe Schriften I, Gesammelte Werke Band 1*, herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler, Düsseldorf, 1989, p. 52.
- 14 Véase LUKÁCS, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 3a ed., Grijalbo, Madrid, 1972.

Alrededor de la barbarie en la formación intelectual de Hegel se puede ofrecer el siguiente esquema: primero se presenta una noción muy rudimentaria sobre lo bárbaro como lo primitivo y lo opuesto a la formación cultural libre y bella (esencialmente la concepción aristotélica), luego una noción histórica más precisa, que apunta a los modos de vida de los pueblos nórdicos que aplastaron y sustituyeron a los romanos en la hegemonía política europea, luego una noción teórica crítica que apunta hacia la lógica de la Modernidad y sus procesos contradictorios (lo cual lleva a concepciones como la ‘barbarie de la reflexión’ que se encuentran en Vico¹⁵ y Schiller¹⁶)—hasta aquí llega el horizonte de las fuentes de juventud en Hegel—, y finalmente, la concepción que se puede encontrar en las fuentes hegelianas de madurez, donde en términos progresivos en la historia la barbarie implica falta de consciencia de la libertad humana, una propensión material hacia la lucha violenta entre los pueblos, antes bien que a su interacción y cooperación económica, y una organización social en gentes, antes bien que en estamentos o clases sociales¹⁷. Éste es un interesante punto de posible transición y continuidad con la posición teórica del Marx tardío de las notas etnológicas y de su continuidad en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, y la apropiación de este horizonte de parte de Raya Dunayevskaya; bajo esta pauta materialista, la barbarie implica una organización social tribal con la correspondiente propiedad colectiva de la tierra y los factores de producción, un juego matrimonial no monogámico y no heteronormado, y reglas de herencia del patrimonio colectivistas antes bien que privadas; la historia de las luchas de clases y de la sociedad patriarcal comenzaría propiamente hablando aquí, en la época de Solón en Grecia, de Rómulo en Roma¹⁸ y de la Colonia y la Encomienda en México.

- 15 «Esta es la situación en la que viven los hombres, aunque físicamente vivan todavía reunidos en tropel, ‘viven como bestias inhumanas en una suma de soledad de espíritu y de sentimiento, sin que apenas dos puedan ponerse de acuerdo porque cada uno sigue su propio placer o capricho.’ Los seres humanos deshumanizados por lo que con una frase muy afortunada llama ‘el barbarismo de la reflexión’ (la barbarie della riflessione): ‘con una fiereza vil, con halagos y abrazos’ sucumben finalmente a su debilidad y corrupción. La sociedad se despedaza; guerras espantosas, tanto de aniquilación mutua como contra enemigos extranjeros, destrozan sus miembros, la civilización se derrumba, los hombres se dispersan, las ciudades desaparecen; sobre sus propias ruinas aparece de nuevo la selva. De ese modo, un ciclo se completa a sí mismo y otro nuevo comienza», BERLIN, Isaiah, *Vico y Herder*, op. cit., p. 103.
- 16 «Pero el hombre puede oponerse a sí mismo de dos maneras: o bien como salvaje, si sus sentimientos dominan a sus principios; o bien como bárbaro, si sus principios destruyen a sus sentimientos. El salvaje desprecia la cultura y considera la naturaleza como su señor absoluto; el bárbaro se burla de la naturaleza y la difama, pero es más despreciable que el salvaje, porque sigue siendo en muchos casos el esclavo de su esclavo», SCHILLER, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Madrid, 1990, p. 135.
- 17 Véase HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.
- 18 Véase MARX, Karl, en KRADER, Lawrence (ed.), *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum Assen, Amsterdam, 1974.

Con respecto a la primera posición teórica, valga el siguiente fragmento escolar de Hegel (*Acerca de la religión de los griegos y romanos*) de la época de Stuttgart:

Los humanos, incapaces de pensar, si no es a base de imágenes sensibles, no tardaron en hacerse imágenes corpóreas de la divinidad con arcilla, madera o piedra, cada uno según el ideal que tenía del más terrible Ser; de ahí las monstruosas figuras de los dioses en pueblos bárbaros, sin sensibilidad para lo bello y carentes de las artes. Era inevitable que cada uno le pusiera a su Dios también un nombre especial¹⁹.

Dentro de las murallas atenienses hay esculturas antropomorfizadas, espacios públicos para la presentación de obras dramáticas, una filosofía como reflexión no utilitaria sobre el cosmos y una cultura estética refinada que permite el ejercicio creativo del ocio creativo para un sector de la sociedad (el sector no-esclavo). Se extraña aquí precisamente la sensibilidad histórica de Herder hacia mundos de vida premodernos y no-occidentales; por ejemplo en su *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* se dice lo siguiente alrededor del infantil y paternal «principio oriental»: «El espíritu humano recibía las primeras formas de sabiduría y de virtud con una sencillez, con un vigor y altura, que en la actualidad –digámoslo francamente– no tiene ningún parangón en nuestro frío mundo filosófico europeo.»²⁰ Herder ofrece ya en el siglo XVIII una crítica hacia la concepción ilustrada sobre el «despotismo oriental», una noción que llega todavía hasta la obra temprana de Marx y el famoso tema del «modo asiático de producción»²¹ –de nuevo, en el caso de Marx, con la apropiación de la antropología de Morgan se da una sustitución de este concepto por la exposición materialista de modos tecnológicos, de gestión matrimonial y testamentaria y de organización social.

Bajo la pauta herderiana y su intensiva búsqueda de la particularidad y especificidad de los pueblos en torno a su vida económica y cultural, fuera de

19 HEGEL, G. W. F., *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, Fondo de cultura económica, Madrid, 2014, p. 396.

20 HERDER, Johann Gottfried, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Biblioteca Filosófica, España, 2007, p. 32.

21 Raya Dunayevskaya, fundadora del marxismo humanista, lectora, traductora y divulgadora de Hegel y de Marx, y tenaz expositora y crítica de la historia de la filosofía marxista asevera al respecto del tema: «No hay una idea de Marx peor interpretada que la que se refiere al 'modo de producción asiático': como si aquél hubiese permanecido eternamente estancado mientras la producción capitalista no cesaba nunca de 'avanzar', incluso en el 'socialismo'. En realidad, Marx no consideró nunca que en el modo oriental de producción hubiese exclusivamente 'atraso'. A diferencia de 1847, cuando escribió el *Manifiesto comunista*, sabiendo poco de Oriente y exaltando a las revoluciones burguesas que derrotaban 'las murallas chinas de la barbarie', en la década de 1850 Marx se expresó con desdén, indignación y absoluta oposición a la sociedad occidental y a las guerras del opio que ella desató sobre China. Exaltó también la gran rebelión de Taiping», DUNAYEVSKAYA, Raya, *Filosofía y Revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, op. cit., p. 83.

Occidente habría figuras y modos de organización social que contrastan con los europeos, y pueden ser modelos alternativos y hasta más humanizados en torno a la libertad; para este tema, valga el siguiente fragmento hegeliano de los ensayos históricos de Berna:

No hay ejemplo más conmovedor, más reconfortante que esta simplicidad de costumbres, cuando aún es general en un pueblo, cuando todo es igual de santo para soberanos y sacerdotes como para todo el pueblo; es lo que hace feliz a la gente de los mares del sur, quizá también lo que hizo felices a los peruanos antes el conflicto entre Atahualpa y Huáscar. Pero cuando un estamento —el gobernante o el sacerdotal, o ambos a la vez— pierde este espíritu de simplicidad que, habiendo fundado sus leyes y ordenamientos, los animaba hasta entonces, no solo está irremisiblemente perdido, sino que con toda seguridad el pueblo queda condenado a la opresión, la deshonra, el envilecimiento (por eso ya la separación en estamentos es peligrosa para la libertad, pues puede generar un ‘esprit de corps’ que enseguida se opondrá al espíritu del todo)²².

Que la división del trabajo, a pesar del resultado del aumento cuantitativo en la producción de riqueza material, es empobrecedora vitalmente, es parte fundamental del argumento histórico herderiano, un tema que es igualmente patente en Schiller (en sus *Cartas sobre la educación estética*), por la influencia de Rousseau. Herder ofrece en su filosofía de la historia un esquema de desarrollo evolutivo que habla de nacimiento, infancia, juventud y madurez de la humanidad como especie, esquema que es apropiado por Hegel en su filosofía de la historia y la correspondiente tesis de la transmisión y renovación cultural que se da a partir del contacto, no poco violento, entre pueblos. Sobre la inclusión del cristianismo en la historia política de los pueblos, Hegel declara en su escrito sobre la positividad de la religión cristiana:

A la religión cristiana se le ha hecho objeto tanto de reproche como de elogio por haberse adaptado a los más variados códigos de conducta, idiosincrasias y constituciones. La corrupción del Estado romano fue su cuna; la religión cristiana se hace hegemónica cuando este imperio se hallaba en decadencia, y no parece que haya detenido su caída; al contrario, esta le permite extender su territorio, presentándose a la vez como la religión de los exquisitos romanos y griegos, inmersos en los vicios más abyectos y esclavizados por ellos, y la de los bárbaros más ignorantes, salvajes, pero también los más libres²³.

22 HEGEL, G. W. F., *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, op. cit., p. 45.

23 *Ibid.*, p. 473.

Es un punto teórico importante en Herder que no es posible eternizar una forma de gobierno y modo de vida social, por más que un estadista como Justiniano se esfuere en preservar la unidad cultural con una mezcla abigarrada de producciones y legados de otros pueblos, ahí donde desde dentro ya se ha desatado el germen de la ruina: «no hay entusiasmo capaz de conjurar otra vez el genio de una nación, después de que se ha desvanecido»²⁴. Por otro lado, el viejo Hegel, en su abandono del republicanismo de Rousseau y su lectura del presente a partir de la economía política, no puede ya considerar al pasado bárbaro como más libre que el Mundo Moderno²⁵, tan solo por el hecho estructural mínimo de que en la sociedad bárbara se presenta la institución de la esclavitud. En ese sentido el motivo kantiano de la autonomía de la voluntad se entremezcla en el joven Hegel con el motivo herderiano de la evolución de la humanidad y el contacto y transmisión cultural entre los pueblos:

El surgimiento de todas las sectas en la Iglesia cristiana durante la Edad Media o en tiempos más recientes se basó en individuos que se sentían con derecho a ser sus propios legisladores, pero que habían nacido en tiempos de barbarie o en una clase popular condenada a la brutalidad por sus soberanos [...] siempre se sostuvo el inalienable derecho humano de darse leyes desde la propia intimidad de cada uno²⁶.

Se podría decir que Herder esgrime una cierta dialéctica histórica que implica el desarrollo de la humanidad por contradicción y a la necesaria ruina de lo viejo para el surgimiento de lo nuevo, y una necesidad de estaciones o pasos evolutivos para llegar a un cierto tipo de meta progresiva de respeto y preservación de la vida humana, como valor absoluto; en Herder, Hegel y también en Marx y Dunayevskaya, entonces, se presenta la tesis de la necesidad de la barbarie como estadio evolutivo, y como punto de conexión de una humanidad primitiva, esencialmente simiesca –en el sentido de la antropología de Darwin y sus continuadores–, con una humanidad presente, que tiene una u otra idea, sobre la dignidad de la persona y su necesaria salvaguarda institucional:

Del curso tomado por el desarrollo del género humano con anterioridad a Abrahán, de este importante período en el que la barbarie que siguió a la pérdida del estado de naturaleza intentaba por diversos caminos recuperar

24 Ibid., p. 333.

25 «El considerar a los pueblos barbáricos como libres es un error, lo mismo con la Edad Media», HUESCA, Fernando, *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*, Biblos, Buenos Aires, 2021, p. 52.

26 HEGEL, G. W. F., *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, op. cit., p. 227.

la unidad destruida, de ese curso, digo, solo nos han quedado pocos y oscuros vestigios²⁷.

Que conforme más nos remontamos al pasado humano, menos encontramos vestigios materiales –como herramientas– e ideológicos –como mitologías y tratados filosóficos– para estudiar científicamente, es una tesis que, de nuevo, hermana en la dimensión teórica a Herder, Hegel, Morgan, Marx y Engels. Se podría decir que es hasta Darwin que se tiene una metodología de estudio para ese primer horizonte histórico humano, algo que nutre el ensayo de Engels sobre la evolución humana (*El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*)²⁸; la explicación naturalista del bipedismo y la concomitante liberación de la mano humana para el desarrollo y perfeccionamiento de herramientas es una parte fundamental de la concepción materialista de la historia, lo que complementa las posiciones idealistas de Herder²⁹ y Hegel³⁰ al respecto de la antropología.

Herder puede enseñar a Hegel cómo era el mundo de vida de la «horda de bárbaros»³¹ que asoló las ciudades medievales; interesantemente la fórmula «barbarie de los tiempos»³² es una fórmula de la *Nueva ciencia* de Giambattista

27 Ibid., p. 463.

28 Véase ENGELS, Friedrich, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Colofón, Ciudad de México, 2018.

29 En su filosofía de la historia Herder habla de un «Creador», alrededor de la Naturaleza y del ser humano, no obstante sus exposiciones antropológicas detentan momentos materialistas y evolucionistas: «En una palabra: el hombre apareció en una tierra habitada. Todos los elementos, pantanos y ríos, arena y aire, estaban ocupados o se fueron ocupando con criaturas y gracias a su arte divino de la astucia y el poder tuvo que conquistarse un lugar para su dominio. La forma en que lo hizo es la historia de su cultura, en la que figuran los pueblos más rudos; la parte más interesante de la historia de la humanidad. Me limitaré a una sola observación: que los hombres al lograr poco a poco el dominio sobre los animales, aprendieron lo más de ellos mismos. Eran destellos vivos del entendimiento divino, de los cuales el hombre, en vistas a la comida, modo de vivir, indumentaria, habilidad, arte y actividades, atrajo a sí los rayos de una esfera mayor o menor. Cuanto más lo hizo, cuanto más claramente, cuanto más inteligentes fueron los animales que encontró, cuanto más se acostumbró a ellos y en paz o en guerra vivió en confianza con ellos, tanto más ganó su formación; y la historia de su cultura resultó, por lo tanto, en gran parte, zoológica y geográfica», HERDER, Johann Gottfried, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959, p. 53.

30 En las *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo* de Hegel, en la antropología, parece remitirse la pregunta por el origen empírico de la especie humana a la historia natural, considerándose al carácter espiritual humano como universal y compartido de manera generalizada: «Lo siguiente es la diversidad de razas humanas. Por cuanto respecta a ésta, podemos preguntar si las distintas razas proceden de una pareja o si tienen orígenes diversos. Esta pregunta no es de tipo filosófico, sino histórico, y carece de interés filosófico. El hombre es hombre: para el concepto de hombre, su ascendencia es la misma», HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II*, Thémata, Madrid, 2019, p. 101.

31 HEGEL, G. W. F., *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, op. cit., p. 243.

32 «Por lo cual Jaime Cujas halla en sumo grado idóneas todas las expresiones de la más elegante jurisprudencia romana para significar la naturaleza y propiedad de nuestros feudos;

Vico que podría haberse transmitido a la filosofía alemana³³. Lo importante de esta tesis hasta el presente es evidenciar lo contradictorio de la evolución humana y la permanencia de vestigios del pasado en el mundo presente —a la manera del psicoanálisis de Freud y de la posición humanista que se encuentra en Rosa Luxemburgo y su famoso y problemático³⁴ lema «socialismo o barbarie»³⁵; Vico, Herder y el joven Hegel enseñan a criticar y matizar el optimismo ilustrado y la autocomplacencia ideológica de la civilización moderna y su insensibilidad hacia la diversidad cultural y hacia los modos violentos en que discursos humanistas como el cristianismo, se han insertado en las sociedades humanas:

La historia de la religión objetiva desde el surgimiento del cristianismo nos muestra qué poco ha logrado ella de por sí sin las correspondientes instituciones de Estado y de gobierno, qué poco ha conseguido dominar la corrupción de todos los estamentos, la barbarie de los tiempos, los prejuicios groseros de los pueblos. Adversarios de la religión cristiana que, con

sin que ni siquiera *Grocio* acertara a ver su causa, pues él estima que el *Derecho Feudal* sea nuevo derecho de las gentes de Europa, siendo que así es en realidad *derecho antiquísimo en Europa renovado por la última barbarie de los tiempos*, VICO, Giambattista, *Principios de una Ciencia Nueva en Torno a la Naturaleza Común de las Naciones*, Volumen I, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1941, p. 137.

- 33 Berlin declara sobre la vigencia del legado de Vico en Alemania en el siglo XVIII: «Es difícil creer que Hamann y su discípulo más cercano, Herder, no hicieran más que una lectura superficial de la filosofía de la historia de Vico, y que lo hiciesen incluso después de haber elaborado su propia teoría; o que el único vínculo entre Vico y el joven Herder (cuyas ideas centrales poseen un parecido asombroso con las verdades en la *Ciencia nueva*) estuviera mediatizado por el discípulo de Vico, Cesarotti, con aquellos comentarios sobre Homero con los que Herder estaba familiarizado y quizás con el recuerdo de una vaga mención hecha por Thomasius acerca de Vico. Podría perfectamente ser de esta forma; existen aún pocas pruebas dignas de ser consideradas como tales para ofrecer otra conclusión. La influencia de un pensador sobre otros es, a veces, indirecta; y los orígenes y aparición de una nueva concepción de la sociedad y de la evolución social que alcanzó su apogeo con la escuela histórica alemana, a pesar del laborioso trabajo de Meinecke y sus discípulos, sigue a la espera de ser analizada.» BERLIN, Isaiah, *Vico y Herder*, op. cit., p. 117.
- 34 «Si tuviera que modificar las dramáticas palabras de Rosa Luxemburgo con relación a los nuevos peligros que nos esperan, sumaría a 'socialismo o barbarie' la frase 'barbarie si tenemos suerte' —en el sentido de que el *exterminio de la humanidad* es un elemento inherente al curso del desarrollo destructivo del capital. Y el mundo de esa tercera posibilidad, más allá de las alternativas de 'socialismo o barbarie', solo tendría cucarachas, que soportan niveles letales de radiación nuclear. Este es el único significado racional de la *tercera vía del capital*», MÉSZARÓS, István, *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*, Pasado y Presente XXI, La Habana, 2005, p. 74.
- 35 «Decía Engels: 'La sociedad burguesa se encuentra ante un dilema: o avance hacia el socialismo o recaída en la barbarie.' ¿Qué significa 'recaída en la barbarie' en el nivel actual de la civilización europea? Hasta ahora hemos leído todas esas palabras distraídamente y las hemos repetido sin presentir su terrible seriedad. Una ojeada a nuestro alrededor en este momento muestra lo que significa una recaída de la sociedad burguesa en la barbarie. La guerra mundial; ésta es la recaída en la barbarie. El triunfo del imperialismo conduce al aniquilamiento de la cultura [...]» LUXEMBURG, Rosa, *La crisis de la socialdemocracia*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2006, p. 18.

un corazón lleno de sensibilidad humana leyeron la historia de las Cruzadas, del descubrimiento de América, de la actual trata de esclavos, y no solo esos hechos brillantes en los que la religión cristiana jugó en parte un papel destacado, sino ya simplemente la cadena entera de la depravación principesca y de la vileza de las naciones –adversarios, digo, porque les sangraba el corazón–, no podían sino llenarse de amargura y odio contra la religión cristiana; mientras que los defensores de esta atribuían esa amargura y odio a una maldad diabólica del corazón, a la vez que apelaba[n] grandilocuentemente a la pretendida excelencia y utilidad universal, etc. de los doctores y servidores de la religión³⁶.

Ya se han ensayado propuestas de afinidad entre la crítica al cristianismo del joven Hegel y la concepción de lo dionisiaco y la genealogía de los valores en Nietzsche³⁷; en las fuentes de juventud hegelianas abundan los comentarios críticos a los modos violentos y brutales en que se implantó el cristianismo en Europa y las Américas: «¿También habría razón para estar especialmente orgullosos de Carlo [magn]o por haber convertido a los sajones, o del proselitismo español en América, o del predicador de los judíos [Stephan] Schulze o de propagar la mayor gloria de Dios?»³⁸ –pregunta polémicamente el joven Hegel, apuntando hacia lo formal y exterior de las misas pontificiales y a la desatención de la protección efectiva de la vida humana que se da en la historia del cristianismo³⁹; «los españoles en América, y aún hoy su Santa Inquisición, se sienten llamados a castigar y vengar con el asesinato estos crímenes de lesa majestad contra la divinidad»⁴⁰ –declara el joven Hegel, apuntando a la necedad y el fanatismo moral que implica el tratar de imponer la propia convicción religiosa sobre el Otro, y a la torpeza de creer que es «deber nuestro promover la honra de Dios»⁴¹–;

y así, después de siglos de barbarie y años caracterizados por los ríos de sangre vertidos en defensa de este derecho a la propia fe, se habría disfrutado de ver reconocido nítida, explícita y solemnemente en los acuerdos

36 HEGEL, G. W. F., *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, op. cit., p. 46.

37 Véase DÍAZ GALLARDO, Jorge, "La modernidad vista a través del joven Hegel y el Nietzsche del nacimiento de la tragedia", *Resonancias. Revista de Filosofía*, (8), 2020, pp. 70-86.

38 HEGEL, G. W. F., *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, op. cit., p. 55.

39 «Lo que sí puede hacer es proveer para que cualquier de sus posibles beneficiarios llegue a estar en condiciones de conocer [los beneficios]; en tal caso debe quedar encomendado al arbitrio de cada uno que aproveche esa oportunidad –aplicar la imposición o el castigo sería pretender imponer el bien con violencia, como los españoles en América o Carlomagno en Sajonia.» *Ibid.*, p. 217.

40 *Ibid.*, p. 189.

41 *Ídem.*

internacionales un artículo fundamental del contrato social, un derecho humano irrenunciable por el hecho de incorporarse a cualquier tipo de sociedad que sea⁴².

Finalmente, en torno a la cuestión erótica y la historia del patriarcado, las fuentes previas a la *Fenomenología del espíritu* muestran puntos críticos relevantes, adicionales a la conocida defensa de Antígona como arquetipo de la rebeldía política (algo reconocido por Judith Butler⁴⁶) y a la tal vez no tan conocida defensa de Hegel de la Banda Sagrada de Tebas como ejemplo de homoerotismo político⁴⁷; las notas históricas de Berna dan cuenta de un contraste vital y erótico entre el Mundo Griego y el Mundo Moderno, y los aforismos de Jena, de una manera de interpretar el homoerotismo griego en un sentido muy distinto de la lamentable homofobia de Engels en *El origen de la familia*⁴⁸ y su igualmente lamentable contribución a la cerrazón patriarcal en el socialismo real:

A las mujeres griegas se les proporcionó, en las *bacanales*, un campo libre para desahogarse. Después del agotamiento del cuerpo y de la imaginación venía una vuelta tranquila al círculo de los sentimientos comunes de la vida tradicional. La ménade salvaje era, en el resto del tiempo, una mujer razonable. Allá brujas, aquí ménades; allí el objeto de las fantasías consistía en visiones diabólicas, aquí en un Dios bello coronado con las hojas de la vid; allá, en unión social con lo anterior, la satisfacción de envidias, de odios, de sentimientos de venganza, aquí nada más que un goce aumentando hasta el frenesí; allá una progresión de ataques de locura hasta el desarreglo total y definitivo del espíritu, aquí una vuelta a la vida común;

42 Ibid., p. 215.

43 Ibid., p. 473.

44 HEGEL, G. W. F., *Die Philosophie der Geschichte, Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*, Wilhelm Fink, München, 2005, p. 60.

45 Véase BOTURINI, Lorenzo, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*. Porrúa, 2007.

46 Véase BUTLER, Judith, *El grito de Antígona*, El Roure, Barcelona, 2001.

47 «Una suerte de jovialidad subjetiva se muestra en el hecho de que se consideraba que la llamada Banda Sagrada, que formaba el núcleo de la armada tebana, estaba constituida por amantes», HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, 1986, p. 326.

48 «Pero la degradación de las mujeres se vengó en los hombres y también los degradó, hasta que se hundieron en la repugnancia de la efebofilia (*Knabenliebe*) y degradaron a los dioses como a sí mismos por medio del mito de Ganimedes», ENGELS, Friedrich, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Karl Marx – Friedrich Engels Werke Band 21*, Dietz Verlag, Berlin, 1962, p. 67. Si Engels hubiera matizado y dirigido su crítica erótica a la forma-prostitución y al despotismo sexual, el socialismo real podría haberse ahorrado la represión sexual hacia militantes homosexuales como Eisenstein.

allá, la época no veía este frenesí disfrazado como una enfermedad, sino como un ultraje sacrílego que sólo podía expiarse en la hoguera, aquí la necesidad de tantas fantasías femeninas era algo sagrado, y a sus erupciones se dedicaban fiestas sancionadas por el Estado, dándoles así la posibilidad de perder su nocividad⁴⁹.

«Toda una serie de locrios se ahorcó por causa de muchachos esquivos. La efebofilia griega (*griechische Knabenliebe*) todavía se comprende bien poco. Yace ahí un noble desdén de la mujer, y apunta al hecho, de que un dios ha de nacer de nuevo.»⁵⁰

Más allá del concepto de «espíritu del pueblo», de «nación», de Herder, y su vigencia en el joven Hegel, se encuentra el concepto de eticidad y su correspondiente inclusión de la economía política y la historia económica. Tesis de David Ricardo alrededor de la teoría del valor y del capital, recuperadas en la filosofía del derecho hegeliana (sobre todo en el semestre de 1819/20⁵¹), como «este consumo no ha de permanecer meramente como lo negativo, el consumo es también el medio para la producción», «los trabajos que el individuo produce deben constituir de manera conjunta el valor de lo que él consume.», «tanto como es necesario para una subsistencia, tanto debe uno trabajar en un día. Esto es distinto de acuerdo al pueblo», «el Estado consume mucho sin que él produzca algo del mismo tipo»⁵² dan cuenta de la necesidad de considerar a lo económico como una totalidad de flujos termodinámicos entre la tierra y la sociedad, y como un proceso de interconexión entre la producción de medios de producción y la producción de medios de consumo. Igualmente, la tesis ricardiana de que la distribución propiamente hablando implica una pregunta por el reparto del producto del trabajo nacional entre distintas clases sociales, y una respuesta estructural en términos de proporciones de ingresos, no para individuos, sino precisamente para clases sociales. Cuando en las lecciones sobre la filosofía de la historia de 1830/31 en torno a la moderna sociedad hindú se establece que la mitad de la riqueza producida queda en manos del «soberano», mientras que la otra mitad se destina al cubrimiento de los «costos» de la producción agraria, a la «subsistencia de los agricultores», a los «funcionarios», al «juez», a los «supervisores acuícolas», al «brahman», al «herrero», al «carpintero», al «lavador», al «barbero», al «médico», a la «bailarina», al «músico» y al

49 HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1978, p. 174.

50 HEGEL, G. W. F., *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 540.

51 Véase HUESCA, Fernando, *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*, op. cit.

52 HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho (Semestre de invierno de 1819-1820) (Manuscrito Ringier)*, trad. Fernando Huesca Ramón, Akal, Ciudad de México, 2022, p. 182.

«poeta», se está apuntando precisamente a lo que Ricardo e igualmente Marx entienden como distribución.

A manera de conclusión y en eco del uso crítico⁵³ del término «barbarie», sirva el siguiente fragmento de correspondencia con Schelling, en torno a la vigencia de la barbarie en el presente y su relación con procesos de opresión y esclavitud:

Lo siento por Fichte; o sea que las jarras de cerveza y los floretes patrióticos han prevalecido sobre la fuerza de su espíritu; quizás hubiera conseguido más si, dejándolos en su barbarie, se hubiese propuesto solo lograr silenciosamente un grupito selecto. Pero de todos modos es ciertamente una vergüenza el modo en que los pretendidos filósofos les han tratado a él y a Schiller. ¡Dios mío! ¡Qué hombres de la letra y qué esclavos sigue habiendo entre ellos!⁵⁴

Bibliografía

- BERLIN, Isaiah, *Vico y Herder*, Cátedra, España, 2000.
- BOBBIO, Norberto, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, Fondo de cultura económica, México, 1996.
- BOTURINI, Lorenzo, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*. Porrúa, 2007.
- BUTLER, Judith, *El grito de Antígona*, El Roure, Barcelona, 2001.
- DÍAZ GALLARDO, Jorge, “La modernidad vista a través del joven Hegel y el Nietzsche del nacimiento de la tragedia”, *Resonancias. Revista de Filosofía*, (8), 2020, pp. 70-86.
- DUNAYEVSKAYA, Raya, *Filosofía y Revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, Siglo XXI, México. D.F., 1977.
- ENGELS, Friedrich, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Colofón, Ciudad de México, 2018.
- , *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Karl Marx – Friedrich Engels Werke Band 21*, Dietz Verlag, Berlin, 1962.

53 En la *Constitución de Alemania* se presenta otra interesante instancia del empleo crítico de la barbarie en torno al análisis de la historia de Europa: «En la larga vacilación de Europa entre la barbarie y la civilización (*Kultur*), en esa transición, el Estado alemán no ha dado el paso completo, sino que, vencido en las convulsiones de este tránsito, los miembros se han disociado hasta la completa independencia y el Estado se ha disuelto. Los alemanes no han sabido encontrar el término medio entre opresión y despotismo – al cual llaman monarquía universal– y la completa desintegración.» HEGEL, G. W. F., *La constitución de Alemania*, Aguilar, 1972, p. 147.

54 HEGEL, G. W. F., *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, op. cit., p. 159.

- HAYM, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962.
- HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho (Semestre de invierno de 1819-1820) (Manuscrito Ringier)*, trad. Fernando Huesca Ramón, Akal, Ciudad de México, 2022.
- _____, *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II*, Thémata, Madrid, 2019.
- _____, *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, Fondo de cultura económica, Madrid, 2014.
- _____, *Die Philosophie der Geschichte, Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*, Wilhelm Fink, München, 2005.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.
- _____, *Frühe Schriften I, Gesammelte Werke Band 1*, herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler, Düsseldorf, 1989.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, 1986.
- _____, *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- _____, *Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1978.
- _____, *La constitución de Alemania*, Aguilar, 1972.
- HERDER, Johann Gottfried, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Biblioteca Filosófica, España, 2007.
- _____, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959.
- HUESCA, Fernando, *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*, Biblos, Buenos Aires, 2021
- LUKÁCS, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 3a ed., Grijalbo, Madrid, 1972.
- LUXEMBURG, Rosa, *La crisis de la socialdemocracia*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2006.
- MARX, Karl, en KRADER, Lawrence (ed.), *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum Assen, Amsterdam, 1974.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Das Kapital. Band I*, Dietz Verlag, Berlín, 1968.
- MÉSZARÓS, István, *Socialismo o barbarie, La alternativa al orden social del capital*, Pasado y Presente XXI, La Habana, 2005.
- MISES, Ludwig, “Human Action”, *A Treatise On Economics*, Fox and Wilkes, San Francisco, 1963.
- SÁNCHEZ MECA, Diego, “La condición del ‘buen europeo’: eurocentrismo y cosmopolitismo en Hegel y Nietzsche”, *Archivos: Revista de Filosofía*, 2018.
- SCHILLER, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Madrid, 1990.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga y Paralipomena II*, Trotta, Madrid, 2009.

SERMENT ROCHA, Andrea Ivette, “Desde la raíz: la misoginia a la luz de los filósofos“, *Atenea Literaria*, Enero-Junio 2019, <https://www.anahuac.mx/iest/atenea-literaria/desde-la-raiz-la-misoginia-la-luz-de-los-filosofos>. [Consultado 30 de mayo de 2023].

VICO, Giambattista, *Principios de una Ciencia Nueva en Torno a la Naturaleza Común de las Naciones*, Volumen I, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1941.

VIEWEG, Klaus, *Hegel, Der Philosoph der Freiheit*, C.H. Beck, München, 2019.

reseñas

Hegel, Georg W. F. 2022. *Creer y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Fichte y de Jacobi*

Ed. bilingüe de María del Carmen Paredes Martín.

Salamanca: Ediciones Sígueme

ISBN: 978-84-301-2127-4

Presentación, traducción, notas y comentario
de María del Carmen Paredes Martín

LUIS PARIS

CONICET, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina

luis.paris@ucsf.edu.ar

El artículo *Creer y saber (Glauben und Wissen)* de Hegel, perteneciente al período de Jena, fue publicado por primera vez en 1802 en la *Revista crítica de filosofía (Kritische Journal der Philosophie)* de Tubinga. Además de las versiones castellanas anteriores, las de Jorge Aurelio Díaz (Hegel 1994, 2017) y las de Vicente Serrano (Hegel 2000, 2007), ahora los lectores hispanoparlantes disponemos también de la encomiable edición bilingüe –con la ventaja que esto comporta– preparada por la Dra. María del Carmen Paredes Martín y publicada por Ediciones Sígueme. Como es sabido, la traductora tiene una vasta trayectoria académica: fue catedrática en la Universidad de Salamanca y actualmente es presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Cuenta con más de 100 publicaciones entre artículos, reseñas, colaboración en obras colectivas y libros. Asimismo, se ha especializado en distintos campos de la filosofía, cabe resaltar en esta ocasión su dedicación al idealismo alemán y al pensamiento de Hegel en particular.

El texto de Hegel propiamente dicho viene precedido en este caso por una sucinta presentación de la Dra. Paredes Martín y seguido de un valioso comentario de la editora. La presentación sitúa el escrito en la vida y obra de Hegel. Destaca la importancia actual del tema y brinda información sobre la primera publicación y la fuente utilizada para esta edición. Mientras las versiones de Díaz y Serrano se basan principalmente en la edición de Lasson, en esta oportunidad la traductora sigue la edición crítica (*Gesammelte Werke*). El comentario filosófico contribuye, de esta manera, al esclarecimiento del ensayo.

La estructura de la obra de Hegel en sí está conformada por: 1) una introducción, en la que el autor plantea y enmarca la cuestión; 2) un desarrollo tripartito donde Hegel pasa revista a las tres filosofías de la reflexión de la

subjetividad, a saber: la filosofía de Kant, la de Jacobi y la de Fichte, y desde ellas toca tangencialmente otros pensadores; y 3) por último, lo que se supone debiera ser la conclusión, aunque conforme a la edición crítica no se indica explícitamente tal como sí ocurre en cambio con la introducción (*Einleitung*) (cf. Hegel 2015, 412)¹. En cuanto al contenido filosófico de *Creer y saber*, a continuación haremos un breve comentario.

El escrito de Jena, cuyo tenor es bien crítico, tiene como telón de fondo la oposición fe-razón desatada abiertamente por la Ilustración. Para tomar dimensión de la importancia del tema, años más tarde, en el *Prólogo a Hinrichs*, Hegel describirá la disputa entre fe y razón como «la más desdichada escisión» (2013b, 89), y en las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* asegurará que: «una contradicción del pensamiento respecto de esta fe es, por tanto, la escisión más dolorosa en las profundidades del espíritu» (2014, 47). No obstante, en la introducción de *Creer y saber* el autor plantea que la antigua oposición entre razón y fe se ha trasladado ahora al interior de la filosofía. Ciertamente, esto se verifica muy bien en las filosofías de la subjetividad, las cuales constituyen una suerte de correlato de la subjetividad protestante (cf. Ginzo 2000, 105, 133). Estas filosofías «afirman que todas las determinaciones del pensamiento son modos subjetivos, por lo que nada en absoluto podría decidirse sobre la verdad objetiva ... pues el pensar en general no llega al ser» (Hegel 1972, 248). Empero, otra característica definitoria de las modernas filosofías de la subjetividad es que ellas, «además del subjetivo afirman aún poseer otro saber, el cual no es producido por el pensar, un saber inmediato, fe, intuición, revelación, anhelo por un más allá o algo semejante» (*idem*). Así las cosas, este otro saber (¿objetivo?) sí alcanzaría de algún modo el ser verdadero: «detrás de lo subjetivo, de lo aparente, todavía hay una verdad que es sabida de otro modo que pensando» (*idem*). Entonces, por un lado, las filosofías de la subjetividad, al presuponer el dualismo moderno «pensar - ser», dejan lo absoluto por fuera de la autolimitación del pensamiento, y por ende, fuera del conocimiento racional, pero por otro, aunque descartan el conocimiento racional de lo incondicionado, dichas filosofías admiten, no obstante, una aproximación al mismo por otros medios. Con otras palabras, la razón (*Vernunft*) es rebajada a entendimiento (*Verstand*) al no tener otro objeto más que lo finito y subjetivo —lo que explica el carácter *reflexivo* de estas filosofías—²,

- 1 Aunque las páginas finales de esta edición reseñada (cf. Hegel 2022, 268-273) están separadas mediante asteriscos, sin embargo, debido al rótulo superior «*La filosofía de Fichte*» que oficia de encabezado de página y se prolonga hasta el final, no queda claro si estas páginas finales han de ser consideradas aparte, a modo de conclusión de todo el opúsculo, tal como es de esperar, o si por el contrario forman parte de la sección C dedicada a Fichte.
- 2 En las lecciones sobre *Logica et Metaphysica* Hegel identifica directamente la reflexión con el conocimiento finito (cf. Paredes Martín 2022, 286). La reflexión (*Reflexion*) hegeliana presenta varias aristas, pero por lo pronto es la operación propia del *entendimiento* en contraste

mientras que lo infinito e incondicionado queda reservado al ámbito de la fe. De ahí que estas *filosofías de la subjetividad*, más allá de sus diferencias, pueden ser consideradas *filosofías de la fe* (*Glaubensphilosophien*) (cf. Vélez León 2021, 24). En efecto, Kant había escrito en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe» (B XXX). El propio Hegel sostuvo: «el filosofar tan difundido entre nosotros, no logra salir de los resultados kantianos, es decir que la razón no puede reconocer ningún verdadero valor, y con respecto a la verdad absoluta hay que remitirse a la fe» (2013a, 80). Conforme a las *Lecciones sobre historia de la filosofía*: «según Kant ... Dios sólo puede ser creído» (2011-13, 3: 457). A su vez, en la *Carta a Fichte* escribe Jacobi: “es generalmente sabido que Dios no puede ser conocido, sino solo creído. Un Dios que pudiera ser conocido no sería Dios” (1996, 483). A propósito de Jacobi comenta Hegel: «al hombre le es dado solo el sentimiento y la conciencia de su ignorancia de lo verdadero, solo el presentimiento de lo verdadero en la razón, que solo es algo subjetivo general, y solo instinto» (2022, 15). Igualmente, «según Fichte, Dios es algo inconcebible e impensable; el saber no sabe nada más que nada sabe y tiene que huir hacia la fe» (*idem*). Además, para Fichte: «por el hecho de concebir algo, este algo deja de ser Dios. Y todo supuesto concepto de Dios es necesariamente el concepto de un ídolo» (*ap.* Hegel 2011-13, 3: 477). En síntesis, Hegel desaprueba el agnosticismo fideísta de las filosofías de la subjetividad porque limitan el conocimiento al ámbito finito y consideran a la razón impotente por sí misma para conocer lo absoluto, relegándolo exclusivamente al dominio de la fe. El filósofo alemán deja entrever así la necesidad de una nueva racionalidad capaz de superar las limitaciones del entendimiento.

Otro aspecto relevante del artículo es la crítica dirigida a la metafísica de la finitud. La misma se aplica tanto a la metafísica de la objetividad, vale decir, a la metafísica del entendimiento, como a la metafísica de la subjetividad, esto es, a las modernas filosofías de la subjetividad: «el puro ser, lo mismo que el puro pensar —una cosa absoluta y una egoidad absoluta—, son por igual la finitud convertida en algo absoluto» (Hegel 2022, 37). Pero resulta que para Hegel «lo finito no es lo que existe, no es un subsistente» (1984-87, 1: 200). El carácter absoluto que puede revestir lo finito (*das Endliche*) no es más que apariencia (*Schein*), pues lo finito no es de suyo autónomo (*selbständig*), sino algo puesto (*gesetzt*) por el entendimiento, y por tanto subjetivo (cf. Hegel 2008, § 25). No se trata de la nihilidad de lo finito sino de la irrealidad de su independencia

con la actividad racional, esto es, la especulación (*Spekulation*). En efecto, Hegel distingue dos tipos de racionalidad: el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*). Aquél es la forma finita y reflexiva del pensamiento (*Gedanke*), produce solamente determinaciones finitas, abstractas y las fija como subsistentes. La razón, en cambio, constituye el pensamiento infinito o especulativo. Por otro lado, el «principio de la especulación» (*Prinzip der Spekulation*) es enunciado en la *Differenzschrift* como «la identidad del sujeto y el objeto» (Hegel 2010, 4).

(*Unabhängigkeit*) o subsistencia (*Bestehen*). Con todo, frente a este realismo de la finitud, más tarde Hegel propondrá explícitamente un idealismo de la finitud: «esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello *idealismo*» (2008, § 95). En la *Ciencia de la lógica* el filósofo considera que «la filosofía es [idealismo] tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto» (2013a, 195). El idealismo queda definido por Hegel en estos términos: «La proposición que lo *finito es ideal*, constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente» (*ibid.*, 194), pues «lo finito no es lo real, sino que lo es el infinito» (*ibid.*, 188).

En otro orden de cosas, la tan comentada «muerte de Dios» de *Creer y saber*, representa una constelación simbólica relacionada con la defunción de la metafísica de la finitud y la ausencia de la divinidad (*Gottlosigkeit*), y ésta última ya sea en la forma de agnosticismo o bien como ateísmo. En efecto, sentencia Hegel: «lo más singular de las filosofías dogmáticas, así como de las religiones de la naturaleza, tiene que desaparecer» (2022, 273). Por «filosofías dogmáticas» léase principalmente: la metafísica de la objetividad o dogmatismo del ser y la metafísica de la subjetividad o dogmatismo del pensar (*cf.* Hegel 2022, 269). Por «religiones de la naturaleza» es probable que Hegel se refiera al deísmo ilustrado (*cf.* Hegel 1984-87, 2: 367, 532). Por otro lado, el *agnosticismo*, –entendido como negación del conocimiento racional de lo absoluto– constituye una preocupación transversal del pensamiento hegeliano; por poner un ejemplo, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* según el manuscrito de 1821 escribirá Hegel: «la doctrina de que no podemos saber ni conocer nada de Dios se ha vuelto modernamente una verdad aceptada totalmente, un asunto resuelto, una especie de prejuicio» (Hegel 1984-87, 1: 5). En cuanto al *ateísmo*, éste vendría a ser el paroxismo del «sentimiento en el que descansa la religión de la época moderna, [a saber:] el sentimiento de que Dios mismo ha muerto» (Hegel 2022, 273). A este respecto, la alusión de Hegel al sentimiento de la religión moderna hace inevitable la remisión a los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher mencionados en *Creer y saber* (*cf.* 2022, 197). Efectivamente, la religión no es para el teólogo de Breslavia asunto de la razón sino de la intuición (*Anschauung*) y del sentimiento (*Gefühl*). Curiosamente, cuando Hermann Timm leyó la mentada obra de Schleiermacher expresó: «Dios ha muerto, viva la religión» (1978, 29). En este sentido, no cabe duda que para Schleiermacher es posible una religión atea: «una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios» ([1799] 1990, 82). Finalmente, es preciso subrayar tanto el carácter crucial como transitorio de la muerte de Dios hegeliana: «únicamente desde esta dureza [la de la ausencia de Dios] ... puede, y tiene, que resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento» (2022, 273). El verbo

«resucitar» (*aufstehen*) evoca una nueva concepción de lo divino e inspira a pensar la muerte de Dios no como definitiva, sino como instancia dialéctica negativa y decisiva que abre paso a una nueva metafísica racional positiva. Esta nueva metafísica postmetafísica, que a su vez es lógica, no es una onto-teología del entendimiento sino de la razón.

Por lo demás, *Creer y saber* constituye una excelente y recomendable prefación para adentrarse en la magna obra de Hegel.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- HEGEL, Georg W. F. 1972. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Ed. Johannes Hoffmeister. Berlín: De Gruyter.
- _____, 1984-87. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 vols. Ed. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza.
- _____, 1994. *Creer y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas, como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Norma.
- _____, 2007. *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, 2ª ed. Ed. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____, 2008. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.
- _____, 2010. “Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling”. Trad. María del Carmen Paredes Martín. En *Georg W. F. Hegel*, vol. 1, 1-109. Madrid: Gredos
- _____, 2011-13. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. 3 vols. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2013a. *Ciencia de la lógica*. Trad. A. Algranati y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- _____, 2013b. *Escritos sobre religión*. Ed. Gabriel Amengual. Salamanca: Sígueme.
- _____, 2014. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Ed. G. Amengual. Salamanca: Sígueme.
- _____, 2015. “Glauben und Wissen”. En *Hauptwerke in sechs Bänden*, vol. 1 (Jenaer kritische Schriften, eds. Harmut Buchner y Otto Pöggeler, 315-414). Hamburg: Meiner Verlag.
- _____, 2017. *Creer y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la plenitud de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Nueva edición revisada. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Católica de Colombia.

_____, 2022. *Creer y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Fichte y de Jacobi*. Ed. bilingüe de María del Carmen Paredes Martín. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Bibliografía secundaria

- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio. 2000. *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones.
- JACOBI, Friedrich H. 1996. *Cartas al Mendelssohn y otros textos*. Trad. José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de lectores.
- PAREDES MARTÍN, María del C. 2022. Comentario filosófico a *Creer y saber*, de Georg W. F. Hegel, 275-339. Ed. bilingüe de Paredes Martín. Salamanca: Sígueme.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. (1799) 1990. *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*. Trad. Arsenio Ginzo. Madrid: Tecnos.
- TIMM, Hermann. 1978. *Die Heilige Revolution. Das Religiöse Totalitätskonzept Der Frühromantik: Schleiermacher-Novalis- Friedrich Schlegel*. Frankfurt am Main: Syndikat Verlag.
- VÉLEZ LEÓN, Marcela. 2021. “Creer” y “saber”: un debate entre Kant, Jacobi y Hegel. *Philosophical Readings* XIII.1: 23-27. DOI: 10.5281/zenodo.4071915

