

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

¹ PRE-PRINT VERSION. Forthcoming in *Antítesis : Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos*, « Hegel sobre y desde las Américas », ed. Ana Miranda Mora, n°6, 2023.

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 colonality 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.

Key words: 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 eurocentrismo², el racismo³ o la esclavitud⁴. 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 el debate interroga la *función* de las posturas euro-céntricas o racistas de Hegel al interior de su sistema filosófico⁵. 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 el

² Cf. Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History* (New York: Columbia University Press, 2002); Teshale Tibebu, *Hegel and the Third World: the making of eurocentrism in world history*, 1st ed (Syracuse: Syracuse University Press, 2011).

³ Cf. Robert Bernasconi, «Hegel at the Court of the Ashanti», en *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett (New York: Routledge, 1998); Alain Casimir Zongo, «L'oubli hégélien de l'Afrique», *Hegel-Studien* 46 (2012): 65-78; Amady Aly Dieng, *Hegel et l'Afrique noire: Hegel était-il raciste?* (Dakar: Codersia, 2006); Benoît Okolo Okonda, *Hegel et l'Afrique: thèses, critiques et dépassements* (Argenteuil: Cercle herméneutique, 2010); Patricia Purtschert, «On the limit of the spirit: Hegel's racism revisited», *Philosophy and Social Criticism* 36, n.º 9 (2010): 1039-51; Franz Knappik y Daniel James, «Exploring the Metaphysics of Hegel's Racism: The Teleology of the 'Concept' and the Taxonomy of Races», *Hegel Bulletin*, 2022, 1-28.

⁴ Cf. Andrea Long Chu, «Black Infinity: Slavery and Freedom in Hegel's Africa», *Journal of Speculative Philosophy* 32, n.º 3 (2018): 414-25.

⁵ Para una metareflexión sobre las lecturas contemporáneas de Hegel en relación a estas temáticas, cf. Rocío Zambrana, «Hegel, History, and Race», en *The Oxford handbook of philosophy and race*, ed. Naomi Zack (New York: Oxford University Press, 2017), 251-60; Franz Knappik y Daniel James, «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>.

horizonte de la afirmación hegeliana de la libertad⁶. Por otro, existen trabajos que intentan en cambio pensar las implicaciones epistemológicas y sistemáticas que ligan la filosofía política hegeliana al orden colonial-imperial⁷.

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 de una *no-asimilación*

⁶ Cf. William Walsh, «Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History», en *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, de Zbigniew Pelczynski (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 172; Daniel Mollendorf, «"Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit", *History of Political Thought* 13, n.º 2 (1992): 243-55; Joseph McCarney, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History* (London/New York: Routledge, 2000); Sandra Bonetto, «Race and Racism in Hegel – An Analysis», *Minerva*, n.º 10 (2006): 33-64; Andrew Buchwalter, «Is Hegel's Philosophy of History Eurocentric?», en *Hegel and History*, ed. Will Dudley (New York: SUNY Press, 2009), 87-110.

⁷ Alision Stone, «Hegel and Colonialism», *Hegel Bulletin* 41, n.º 2 (2020): 247-70; Shannon M. Mussett, «On the Threshold of History: The Role of Nature and Africa in Hegel's Philosophy», *APA Newsletter* 03, n.º 1 (2003): 39-46; Adam Hutchinson, «Raced Recognition: Hegel, World History and the Problem of Africa», *APA Newsletter* 8, n.º 1 (2008): 5-10; Patricia Purtschert, *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2006).

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 industria⁸.

⁸ 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. Hamburg, Meiner, 1968-2022, p. 195, §246. De ahora más 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 civil⁹. 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 económica¹⁰.

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 comentadores 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 comentadores 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 de otros pueblos, debido a su lógica interna, no ofrece más que la postergación

⁹ GW 26/1, p. 501.

¹⁰ GW 14/1, p. 196, §248.

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 problema¹¹.

No hay dudas que esta lectura, que es compartida por numerosos intérpretes¹², 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” hegeliano¹³, como quienes ven en Hegel indicios, aunque tímidos, de una perspectiva radicalmente crítica del capitalismo¹⁴. 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 consciencia 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 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*]¹⁵.

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

¹¹ Frank Ruda, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie der Rechts* (Konstanz: Konstanz University Press, 2011), p. 44.

¹² Cf. Angelo Narváez León, *Hegel y la Economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2019), 172-75; Slavoj Žižek, *Less than Nothing* (London/New York: Verso, 2012), p. 243.

¹³ Jorge Dotti, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. (Buenos Aires: Hachette, 1983).

¹⁴ Por ejemplo, Cf. Paul Giladi, «The Dragon Seed Project: Dismantling the Master's House With the Master's Tools?», en *Hegel and the Frankfurt School* (Routledge, 2020).

¹⁵ GW 14/1, p. 195, § 247.

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 de *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*]¹⁶ 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 marítimo¹⁷, reflejada en la cultura inglesa como ápice del nuevo modelo imperial. Se trata de pensar de qué modo una 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 superior¹⁸. El impulso aventurero de la subjetividad colonial forma el dispositivo que permite conectar al individuo –que ha perdido la eticidad substancial, pre-

¹⁶ GW 14/1, p. 195, § 246.

¹⁷ GW 26/1, p. 503.

¹⁸ “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.

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 propio¹⁹. 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 su exteriorización como principio ordenador de la totalidad global.

No podemos entonces adscribir a la idea –como hace por ejemplo B. Bourgeois²⁰– 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 de su espacialidad²¹. La expansión colonial no es la mala “indiferencia que se repite [*wiederholende Einerleiheit*]”²², sino el agenciamiento de una formación histórica *definida* por su aspiración globalizadora.

¹⁹ GW 11, p. 79.

²⁰ Bernard Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel* (Paris: Vrin, 1991), pp. 20-21.

²¹ 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.

²² GW 11, p. 81.

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 sociales²³. En lo que sigue, veremos cómo Hegel distingue un tipo específico de colonialismo —imperial, reformada 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, 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

²³ 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. David Harvey, «The Geography of Class Power», *Socialist Register* 34 (1998): 49-74. Ver también la reconstrucción de A. Narváez y R. Quirós a partir de Harvey, Cf. Angelo Narváez León y Rodolfo Quiroz, «Mare Vestum, Mare Nostrum: Consideraciones para una geografía política en el pensamiento hegeliano.», *Revista de Estudios Hegelianos* 3 (2013): 20-45.

americana está por supuesto marcada por la búsqueda del saqueo de las riquezas del continente, pero la acumulación no es industrial y 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*]²⁴, 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*]²⁵.

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 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

²⁴ Cf. GW 27/2, p. 1210.

²⁵ GW 26/1, p. 504.

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 comerciantes²⁶. 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 internacional, sino en la tarea compartida de la civilización del mundo que se ejerce necesariamente a través de diferentes entidades estatales²⁷. 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,

²⁶ “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.

²⁷ Cf. GW 14/1, p. 270, §333.

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 barbaros ²⁸.

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 eclesiástica 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 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

²⁸ GW 27/3, p. 1141.

familia como institución organizadora de la inmediatez afectiva y sexual del individuo. Al voto de pobreza se opone el trabajo que estructura el tejido de la sociedad civil industrial. Finalmente, el mandato de obediencia a la iglesia es superado por la autoridad del Estado, que consume 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 consume 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 consume 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 terrestre²⁹, en una relación frontalmente negativa con la realidad mundana. Los mandatos eclesiásticos se imponen mutilando la lógica propia del

²⁹ GW 27/1, p. 101.

desarrollo espiritual, social y económico de la sociedad civil³⁰. 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 europea³¹. 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 culturas³². 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 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

³⁰ 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.

³¹ Cf. GW 27/1, p. 71; GW 27/2, p. 510; GW 27/3, p. 822; GW 27/4, pp. 1205-1206.

³² GW 27/3, p. 822.

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 Inglaterra³³.

Vemos así que existe una suerte de autosublimación de la matriz civilizatoria del colonialismo moderno. Este último logra una estabilidad que el modelo 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 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 condición³⁴. 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

³³ GW 26/1, pp. 501-502. En el mismo sentido, Cf. GW 26/2, p. 757, p. 996.

³⁴ 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.

federados se separan, otros se reúnen nuevamente y todas estas transformaciones se hacen a través de revoluciones militares³⁵.

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 independentistas³⁶. Estos –“surgidos de la mezcla entre la sangre europea con la de los americanos y los africanos”³⁷– son, por un lado, la prueba de que solamente “la sangre europea” está detrás de la pulsión de emancipación³⁸, 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 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 sociedad³⁹, 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 pueblos⁴⁰. Claro está, hay formas suficientes en América del Sur, pero

³⁵ GW 27/4, p. 1209.

³⁶ 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).

³⁷ GW 27/3, p. 823.

³⁸ GW 27/4, p. 1206.

³⁹ GW 27/3, p. 824.

⁴⁰ GW 27/3, p. 824. Está 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

no protegen. No están fijadas por las verdaderas actitudes [*Gesinnungen*]. No se encuentra aquí todavía el lugar para una constitución republicana calmada y sólida⁴¹.

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 norteamericanos⁴² o a la población de la India⁴³, 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 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 [*herrschend sind*]⁴⁴”.

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 borrar, 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

independencia, la abolición o “los principios cristianos”–, cuando se despega 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.

⁴¹ GW 27/4, p. 1211.

⁴² GW 27/3, p. 822; GW 27/4, p. 1210.

⁴³ GW 27/1, p. 79; GW 27/2, p. 510.

⁴⁴ GW 25/1, p. 38.

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 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 *Hegel after Derrida*, editado por Stuart Barnett. New York: Routledge, 1998.
- Bonetto, Sandra. «Race and Racism in Hegel – An Analysis». *Minerva*, n.º 10 (2006): 33-64.
- Bourgeois, Bernard. *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris: Vrin, 1991.
- Buchwalter, Andrew. «Is Hegel's Philosophy of History Eurocentric?» En *Hegel and History*, editado por Will Dudley, 87-110. New York: SUNY Press, 2009.
- Dieng, Amady Aly. *Hegel et l'Afrique noire: Hegel était-il raciste?* Dakar: Codersia, 2006.
- Dotti, Jorge. *Dialéctica y Derecho. El proyecyo ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette, 1983.
- Giladi, Paul. «The Dragon Seed Project: Dismantling the Master's House With the Master's Tools?» En *Hegel and the Frankfurt School*. Routledge, 2020.
- Guha, Ranajit. *History at the Limit of World-History*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Harvey, David. «The Geography of Class Power». *Socialist Register* 34 (1998): 49-74.
- Hutchinson, Adam. «Raced Recognition: Hegel, World History and the Problem of Africa». *APA Newsletter* 8, n.º 1 (2008): 5-10.
- Knappik, Franz, y Daniel James. «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, 1-28.
- Long Chu, Andrea. «Black Infinity: Slavery and Freedom in Hegel's Africa». *Journal of Speculative Philosophy* 32, n.º 3 (2018): 414-25.
- McCarney, Joseph. *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History*. London/New York: Routledge, 2000.
- Mollendorf, Daniel. «“Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit». *History of Political Thought* 13, n.º 2 (1992): 243-55.
- Mussett, Shannon M. «On the Threshold of History: The Role of Nature and Africa in Hegel's Philosophy». *APA Newsletter* 03, n.º 1 (2003): 39-46.
- Narváez León, Angelo. *Hegel y la Economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2019.
- Narváez León, Angelo, y Rodolfo Quiroz. «Mare Vestum, Mare Nostrum: Consideraciones para una geografía política en el pensamiento hegeliano.» *Revista de Estudios Hegelianos* 3 (2013): 20-45.
- Okonda, Benoît Okolo. *Hegel et l'Afrique: thèses, critiques et dépassements*. Argenteuil: Cercle herméneutique, 2010.
- Purtschert, Patricia. *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2006.
- . «On the limit of the spirit: Hegel's racism revisited». *Philosophy and Social Criticism* 36, n.º 9 (2010): 1039-51.
- Ruda, Frank. *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie der Rechts*. Konstanz: Konstanz University Press, 2011.
- Stone, Alision. «Hegel and Colonialism». *Hegel Bulletin* 41, n.º 2 (2020): 247-70.
- Tibebu, Teshale. *Hegel and the Third World: the making of eurocentrism in world history*. 1st ed. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.
- Walsh, William. «Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History». En *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, de Zbigniew Pelczynski. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Zambrana, Rocío. «Hegel, History, and Race». En *The Oxford handbook of philosophy and race*, editado por Naomi Zack, 251-60. New York: Oxford University Press, 2017.

Žižek, Slavoj. *Less than Nothing*. London/New York: Verso, 2012.

Zongo, Alain Casimir. «L'oubli hégélien de l'Afrique». *Hegel-Studien* 46 (2012): 65-78.