



América en el pensamiento de Hegel

Admiración y rechazo

Autor:

Casalla, Mario Carlos

Tutor:

1985

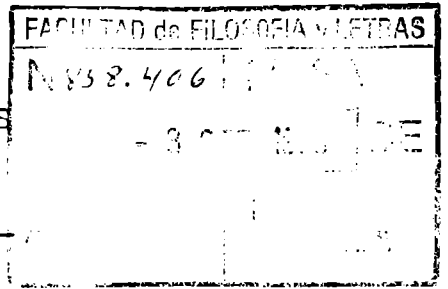
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



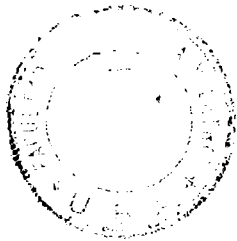
Tesis 1-3-28

UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES
Facultad de Filosofía y Letras
Depto. de Filosofía



AMERICA EN EL PENSAMIENTO DE HEGEL

Admiración v rechazo



MARIO CARLOS CASALLA ✓

Buenos Aires

1985

hace ya diez años -al publicar un libro sobre Heidegger que propone una "lectura culturalmente situada" de ese autor, desde una perspectiva latinoamericana-, aludía a mi propia preocupación filosófica en estos términos : se trataba, de "la encarnación del pensamiento en la cotidianidad y la de ésta en la dimensión de la historia". Justificaba esta opción -que en lo institucional acarrea más inconvenientes que ventajas, al menos en la Argentina de los últimos treinta -- años-, "no por haber optado por determinada escuela filosófica sino, antes bien, por la necesidad -primero personal y luego comunitaria- de comprenderme a mí mismo, al pueblo de que formo parte y a la civilización que ese pueblo integra". El origen de ese libro sobre Heidegger (Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un estudio sobre M. Heidegger. Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1977), había sido una tesis de licenciatura en Filosofía -presentada en esta misma Facultad- bajo la denominación "Heidegger y el problema de la metafísica".

Ahora, dieciséis años después, presento como trabajo de doctorado esta tesis sobre "América en el pensamiento de Hegel". Puedo reiterar que el itinerario filosófico no ha variado : la encarnación del pensamiento en la cotidianidad y la de ésta en la dimensión de la historia. El "material" de este trabajo es ahora Hegel; el método - el mismo : el intento de un diálogo desde nuestra situación, una lectura culturalmente situada. Soy consciente de las dificultades de lo que propongo, no sólo por mis limitaciones personales y la aridez del tema, sino porque no es usual una relectura situada de la tradición filosófica europea-occidental. A no ser que se entienda por -- tal el simple hecho de la localización geográfica del que así escribe. Se trata, por el contrario, de leer desde una situación, desde un pro-yecto que -respecto del pensamiento de origen- es esencialmente otro. Alteridad que no implica prejuicios iniciales de valor, pero sí aparición de diferencias que tornan y posibilitan un auténtico dia-logo (algo imposible en el seno de la totalidad universal cerrada, o en la ideología de lo simple "universal sin más"). "América" es aquí ese "otro", desde donde buscamos un diálogo con lo dicho y con lo implícito en la filosofía de la historia de Hegel.

Por entender que se trata de una perspectiva de análisis que es necesario ir fortaleciendo y precisando, (lo cual, a su vez, está indisolublemente ligado a la madurez e identidad cultural de esta -- América que, como "Nuevo Mundo", aludía Hegel), es que afirmamos de este trabajo lo mismo también que, hace diez años, dijéramos de su antecesor : "Por supuesto que la tarea me sobrepasa -tanto en calidad como en cantidad- tengo plena conciencia de ello y a medida que pasan los años muchos más, pero le encuentro un sentido al habérmela planteado... es simplemente un jalón en ese camino y en ese círculo de problemas; por ende, precario, parcial y apenas mojón de una etapa. El principal valor que le reconozco es el de plantear algunas cuestiones que yo no vi reflejadas en la bibliografía sobre este mismo

autor. Por lo tanto su objetivo estaría cumplido al incitar al desarrollo de estas cuestiones, superando sus iniciales planteamientos". Y el pensamiento filosófico de Hegel sobre América -oscilante entre la admiración y el rechazo- es particularmente incitante para seguir recorriendo ese camino.

El encuentro con el tema

Como siempre ocurre, la selección del tema es una opción. Una elección que, de plantearse correctamente, implica tanto la profundización de un camino ya seguramente recorrido (en este caso, Hegel), como el desarrollo y enriquecimiento de la propia formación filosófica. En este caso, esto es también palmariamente así. Tomamos por primera vez contacto con el tema en el año 1970 -mientras nos desempeñábamos como investigador del Instituto de Filosofía de esta Facultad-, a través del sugestivo artículo de Ortega "Hegel y América". Más por casualidad que por alguna otra vía. El nos llevó a releer lo que Hegel había escrito sobre América en sus Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal. Simultáneamente, nosotros habíamos iniciado nuestro estudio y publicaciones en el ámbito de la filosofía latinoamericana. Ambas cosas llegaron a coincidir y, a nuestro siempre renovado interés por la filosofía de Hegel, se agregaba ahora un "desde donde" diferente.

El tema de lo americano en la Filosofía de la Historia de Hegel (reducido a la "Geografía", dentro de su monumental esquema de comprensión del devenir histórico universal!) nos parecía totalmente sugerente. En esas pocas páginas Hegel hablaba de nosotros mismos, decía cosas sustantivas y altamente polémicas y, sin embargo, fuera de ese trabajo de Ortega, no había sido aceptado por filósofos latinoamericanos el desafío de comprender críticamente ese aspecto del sistema hegeliano. Me pareció oportuno ponerme a trabajar y creí también que, desde ese punto olvidado y minúsculo del "sistema", era posible volver (situadamente) sobre la totalidad de su filosofía. No tanto por el tema en sí mismo, sino por los implícitos culturales y especulativos que en él estaban contenidos. "Natural" acaso para un europeo, pero de ninguna manera así para sus lectores latinoamericanos.

El primer resultado de esa relectura lo volcamos en un cursillo de pocas clases dadas en el Instituto de Filosofía de esta casa, en el año 1972 : "La dialéctica Nuevo/Viejo Mundo en la Filosofía de la Historia de Hegel". La cantidad y calidad de los cursantes voluntarios nos ratifican que allí había un punto filosófico que nos era de interés y proximidad cultural. Tres años después lo repetimos -ahora ya como seminario cuatrimestral- en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta. El éxito se repitió y la búsqueda de material bibliográfico complementario (a nivel histórico, científico, social y económico) fue tarea de todos aquellos años.

Desde el año 1976 -en que fuimos cesanteados de la cátedra universitaria- la tarea se recogió a la soledad de la investigación, en ---

Salta. En el año 1977, la Revista de Filosofía Latinoamericana (No. 5/6, Ene-Dic 1977, págs. 111 a 142) recogió el primer fruto escrito de esta investigación : nuestro artículo "La filosofía hegeliana de la historia : presentación y crítica". Al regresar a Buenos Aires - en el año 1980, pensamos la actual redacción y presentación como tesis de doctorado ante esta Facultad.

Sin embargo, decidimos que lo fuese sin alterar la fidelidad a aquella perspectiva en la que, trece años atrás, se nos había presentado el tema : una relectura situada de las observaciones de Hegel acerca de nosotros, en tanto "americanos". Inevitablemente y dada las taxativas afirmaciones del filósofo prusiano, esa relectura habría de ser crítica. Y lo es. Sin embargo, se trata de una crítica que acompaña también una extraña ambigüedad que ponemos de manifiesto en la comprensión hegeliana de lo americano. Ambigüedad que lo lleva al filósofo a admirar -en cierta medida- a lo americano (como continente "nuevo" y cargado de posibilidades, frente al hastío de la "vieja Europa"); pero "novedad" que también, paradójicamente lo lleva al final y racional rechazo de lo americano (en tanto "inmadurez" que la dialéctica no puede perdonar). Extraña actitud que no sólo es común con algunos de sus contemporáneos europeos, sino que -y esto es súmamente interesante- hace mella en la propia conciencia de toda una generación de americanos. Doble interés para nosotros.

Un plan de trabajo

Se comprenderá entonces que no se trata en este caso de una tesis - sobre el íntegro sistema hegeliano, ni de un trabajo sobre su Filosofía de la Historia en general, donde lo americano quedaría "encuadrado" y reducido acaso al capítulo "final". Las dos primeras cosas ya están hechas y la acumulación bibliográfica ya supera, en cientos de veces, a los escritos del propio Hegel. Se trabajo en ello, incluso, mejor en Europa que en esta América Latina (siempre "pobre", como diría el mismo Hegel, respecto del "modelo"). En cambio, nadie hará por nosotros este análisis crítico de lo americano en el sistema -- especulativo acaso más grande del pensamiento europeo moderno. El interés europeo por este tipo de cuestiones -en la creciente bibliografía hegeliana- será siempre marginal o anecdótico. Es comprensible que así sea, tanto como lo es la necesidad de que la filosofía latinoamericana salga de ese mismo interés secundario por el tema. ¿Qué mejor para nosotros que devolver al centro de la escena a aquellas pocas páginas en que Hegel se refiere a los americanos y, desde ellas, tratar de releer situadamente el resto del sistema (al menos en el nivel de lo histórico-universal)?. Por ello la parte sustantiva de este trabajo (Cap.III.: "El Nuevo Mundo : admiración y rechazo" está referida a lo americano en esa filosofía de la historia y a una confrontación, muchas veces, entre aquella teoría hegeliana y la propia realidad americana. Sin embargo, hemos incorporado lo "general"

de la filosofía hegeliana, que nos era imprescindible para ubicar nuestro tema, en un capítulo inicial (Cap.I.: "El marco general de la Filosofía de la Historia de Hegel"). Luego fuimos al marco específico y mayor de lo "geográfico" (Cap.II.: "Los fundamentos geográficos de la historia universal"), porque se definen allí las líneas filosóficas, culturales y geopolíticas que luego serán aplicadas al "caso americano". Desembocando así, fundamentalmente, en lo que señalamos como centro de nuestro interés : la comprensión hegeliana de lo americano. Adviértase también, que se trata de lo americano en Hegel (y de las opciones especulativas y cultural que ello le despierta en el interior de su sistema); y no a la inversa : del ya clásico tema de la "influencia de" Hegel o su filosofía en América. Hablamos de lo americano en Hegel y no de Hegel en América. Esta puntualización -aunque menor- tiene su importancia a la hora de seleccionar fuentes, bibliografía y orientaciones en la investigación.

Finalmente, dos palabras sobre el método expositivo de esta investigación. En todos los casos se ha expuesto, en primer lugar, lo que Hegel dice textualmente, pasando luego a la correspondiente exégesis crítica (tanto intra como extra europea, según corresponda). Se ha procurado, en todos los casos, realizar un análisis siempre contextualizado evitando las opiniones rápidas sobre frases o teorías fuera de contexto. Se consigna, al final del trabajo, una bibliografía sobre aspectos de esta problemática que nos resultó de utilidad para comprender las múltiples facetas que están supuestas en la misma.

INDICE GENERAL

Título I: EL MARCO GENERAL DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HEGEL.

- 1 marco histórico de las lecciones hegelianas sobre la Historia.
- 1 marco especulativo de la filosofía hegeliana de la Historia.
- 1 concepto de "mundo espiritual" y de "espíritu" según Hegel.
- los "contenidos" de la historia universal.
- 1 "fin último" de la historia universal".
- Algunas primeras observaciones críticas sobre la filosofía hegeliana de la historia.
-) Reducción del proceso histórico universal a la racionalidad.
-) La justificación racional del devenir histórico: progreso y libertad.
-) La fatalidad de los pueblos en el proceso histórico: necesidad del colonialismo.
-) A propósito del papel "purificador" de la Filosofía.
-) La contraposición entre "alteridad" y "libertad": eliminar al Otro.
-) La supresión intencional del movimiento dialéctico.
- una imagen sin distorsiones: todo Hegel.

título II: LOS FUNDAMENTOS GEOGRAFICOS DE LA HISTORIA UNIVERSAL.

- sentido general de los estudios geográficos: la conexión del Espíritu con la naturaleza.
- líneas fundamentales de la "filosofía de la naturaleza" de Hegel.
- 1 clima y su importancia en la vida del espíritu.
- importancia de la "tierra" en el desarrollo del proceso civilizatorio.
- los factores geográficos y la conformación del Estado.
- críticas observaciones críticas a propósito de la "geografía" de Hegel.
-) Ambigüedad de la posición hegeliana respecto de un "determinismo" natural.
-) Contraposiciones entre la "filosofía de la naturaleza" de Hegel y la ciencia de su tiempo.
-) Crítica de la "teoría de los climas" como factor de organización histórica.
-) El juicio histórico como forma de la proyección de valores.

título III: EL NUEVO MUNDO: ADMIRACION Y RECHAZO

Descripción geográfica del Nuevo Mundo.

Debilidad de la cultura y la naturaleza americana.

Superioridad del criollo frente al indígena.

Inferioridad del indígena americano.

La inmigración.

Comparación entre América del Norte y América del Sur.

Comparación de América del Norte con Europa.

América, tierra del porvenir.

Balance general: admiración y rechazo.

Ultimas observaciones críticas: la dialéctica Viejo/Nuevo Mundo.

- A) A propósito de la presunta "inmadurez" de América: de la geología a la geopolítica.
- B) Hegel repite las tesis de Buffon sobre la "debilidad" congénita de la naturaleza americana.
- C) El desprecio por el indígena americano: antecedentes y consecuencias.
- D) El mito de la "inmigración progresista".
- E) El rechazo de lo español y la admiración por Inglaterra: otro pilar de la filosofía de Hegel.
- F) La utilización del "protestantismo" como forma de discriminación histórica.
- G) Lo "nuevo" y el "futuro": dos ambigüedades de la filosofía de Hegel.

BIBLIOGRAFIA ✓

- I). Sobre Hegel : obras parcialmente relacionadas con esta investigación o su filosofía de la historia en general.
- II). Sobre historia de América: 1.-) Algunas fuentes y cronistas de interés para esta investigación; 2.-) Algunas obras de autores contemporáneos.
- III). Sobre América y lo americano, en algunas obras de filósofos latinoamericanos contemporáneos.

Capítulo I

EL MARCO GENERAL DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HEGEL

Durante su vida Hegel publicó sólo cuatro grandes obras y un conjunto diverso de artículos y opúsculos en diarios y revistas de época. La primera es la Fenomenología del espíritu (Phänomenologie des Geistes), terminada en octubre de 1806 durante la batalla de Jena contra las tropas napoleónicas y publicada al año siguiente; la segunda fue La Ciencia de la Lógica (Wissenschaft der Logik) compuesta entre 1812 y 1816; la tercera constituyó La Enciclopedia de las ciencias filosóficas publicada en 1817 mientras se desempeñaba como docente en la Universidad de Heidelberg; la última, cuatro años más tarde, y es la que le acarrea los problemas políticos y el distanciamiento social que acompañaron a los últimos años de su vida, la Filosofía del Derecho de 1821. Estos cuatro títulos, amalgamados entre sí y sintetizados en Enciclopedia, están lejos, no obstante, de reflejar toda la riqueza de la producción hegeliana (aunque cualquiera de ellos individualmente le hubieran valido el justo lugar que hoy ocupa en la historia de la filosofía occidental). Los escritos sobre filosofía de la historia que aquí precisamente nos preocupan no fueron publicados por Hegel ni redactados en su totalidad por él mismo. Sus Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal, a las que Hegel les dedicara casi diez años de labor docente, recién vieron la luz en 1837 (seis años después de su muerte) y se debió a una iniciativa de recopilación de su discípulo Eduard Gans. Contó para ello con un manuscrito original del maestro - fechado el 8 de diciembre de 1830 - que comprende la denominada "Introducción General" de la posterior edición y el resto trata de reconstrucciones a partir de apuntes de los alumnos asistentes en los diferentes cursos y trozos aislados del mismo Hegel sobre distintos temas. Sin embargo la extensa Introducción de 1830 se compagina perfectamente con las Lecciones y habla a las claras de la intención del filósofo, hacia el fin de sus días, de describir una obra sobre Filosofía de la Historia. A partir de aquella edición de Gans, Karl Hegel edita una segunda en 1840; que se reimprime en 1848 aunque con muchas erratas. Esta segunda edición de Karl Hegel es la considerada canónica -por las numerosas adiciones que tiene respecto de la primera- y constituye la base de la reedición que hizo Brünstler^{hace} en 1907 y la posterior de Lasson, de la que José Gaos toma

la traducción al castellano y que nosotros utilizamos para las citas en este trabajo (Hegel. Filosofía de la Historia Universal. En adelante FH.). Se trata de una obra medular para la relectura de todo el sistema especulativo Hegeliano y sus ideas apenas si habían sido compendiadas en la Enciclopedia de 1817. (1)

1.- El marco histórico de las lecciones Hegelianas sobre la Historia

En octubre de 1818 Hegel es nombrado profesor titular de la Universidad de Berlín para ocupar la cátedra dejada vacante por la muerte de Fichte cuatro años atrás. Allí ejercerá la docencia hasta su muerte. Al respecto comenta Rene Serreau, que lo hace "desplegando una considerable actividad no sólo como profesor -dicta diez horas de cursos semanales, sino también como encargado de múltiples tareas, presidiendo mesas examinadoras, pronunciando discursos, redactando informes oficiales, incluso ocupando durante un año el rectorado. Sólo se da descanso en las vacaciones, durante las cuales emprende, a veces, largos viajes, el último de ellos en 1827 a París". (1 A). Muchas de esas horas de trabajo fueron dedicadas a Filosofía de la Historia, especialidad de la que Hegel profesó numerosos cursos entre 1820 y 1830.

Su trabajo en el terreno de la Filosofía de la Historia es paralelo con sus preocupaciones en el terreno del Derecho y de la Religión. Su Filosofía del Derecho y sus Lecciones sobre Filosofía de la Religión son elaboradas, simultáneamente, con el dictado de cursos sobre Filosofía de la Historia. Es que Historia, Religión y Derecho forman en Hegel un sólido sistema que remata toda la especulación inicial y la concretiza, alcanzando aquel estadio de lo "universal concreto" que ya apuntara en la Fenomenología. Se trata además de un período vitalmente activo; en 1822 viaja por Bélgica y los Países Bajos; en 1827 se reencuentra con Goethe; poco después viaja a París donde se entrevista con Victor Cousin y, en 1829, al ser elegido rector de la Universidad se produce su reencuentro con Schelling. Todo ello se da dentro de una década sumamente rica en el ámbito socio-cultural europeo que bien vale la pena recordar, en grandes rasgos, como mar-

co a nuestra exégesis de la obra. En el primer nivel (social) se vive un clima de agitación y revolución en Nápoles, Lisboa, Madrid y Alemania, lo que es seguido de violentas represiones policiales en España, Portugal y Prusia. En América James Monroe proclama el 2 de diciembre de 1823, la doctrina que lleva su nombre ("América para los americanos"); mientras que Gran Bretaña siempre atenta al recambio imperial -reconoce la independencia política de México, Colombia y Argentina. En el propio continente europeo Grecia proclama la suya.

En el terreno de lo cultural, Ampère publica su Electrodinamismo y Faraday ensaya sus trabajos. John Stuart Mill edita sus Elementos de Economía Política; Víctor Hugo, Cromwell y Hernani y Comte el comienzo del Curso de Filosofía Positiva. Beethoven, en la cumbre del movimiento romántico, da a conocer la Novena Sinfonía y Champollion revoluciona la arqueología con el desciframiento de los primeros jeroglíficos egipcios -la piedra de la Roseta-.

Por supuesto que todo ello influía sobre Hegel y servía de importante telón de fondo a sus concepciones del devenir histórico mundial; mucho más si se recuerda su fina sensibilidad para con lo político, su continuado ejercicio del periodismo y su participación en ciertas esferas de opinión de la Corte prusiana. De allí un recuerdo suyo repetido en múltiples ocasiones: "la lectura de los periódicos es una especie de plegaria matinal realista". Hegel, individuo de su tiempo, la practicó con lealtad y rigor especulativo.

.- El marco especulativo de la filosofía hegeliana de la Historia.

La Filosofía de la Historia Universal de Hegel debe ser leída dentro del marco total de su sistema en la que cobra pleno sentido y al que, a su vez, contribuye a fundamentar y concretizar. Ese "sistema" -acaso nunca mejor empleada esta denominación en el campo de la filosofía- tiene su introducción en la Enciclopedia del Espíritu, su culminación en la Lección preliminar y su exposición sintética en la Introducción a la Filosofía. Sin embargo este triángulo central se ve reforzado por los pilares constituidos por la Filosofía de la Historia Universal y la Filosofía del Derecho: en ellos el sistema se concreta (

tido que el propio Hegel da a este término) y se inserta en la cotidianidad. Es suficientemente conocido que el Estado (objeto de la Filosofía del Derecho) y el devenir histórico (temática de la Filosofía de la Historia Universal) juegan un papel medular en la filosofía hegeliana. En la primera de estas obras -remate de una serie de inquietudes que se remontan al escrito juvenil La constitución de Alemania, escrito en 1802 y publicado recién en 1893- se deja sentado que el Estado (momento superador de la familia y la sociedad civil como formas básicas de agrupamiento humano) constituye la más alta realización social, el "reino de la libertad concreta" y que, sólo en él, el hombre alcanza la más alta moralidad. Por su parte, la Filosofía de la Historia Universal, es la exposición dramática (la "verdadera teodicea") por la cual "aquello que es" (la esencia) se erige como tal; el "desplegarse concreto" de la categorías en el tiempo y la plasmación de éstas en la historicidad.

Dado que el objeto de este trabajo es la exposición y exégesis del concepto de "América" y "lo americano" en la filosofía de la Historia de Hegel, deberá dispensárenos por no extendernos acerca de la totalidad de su sistema filosófico. No obstante nos remitiremos a él -realizando las aclaraciones del caso- cuando nuestra temática así lo requiera. Esperamos con esto aportar a la bibliografía sobre este autor ya que, si bien son numerosas las exposiciones generales sobre su filosofía y ciertos aspectos de sus temas más frecuentados, no puede decirse lo mismo acerca de la intención que ancla nos ocupa. El papel que América y lo americano desempeña en la Filosofía de la Historia prácticamente ha sido ignorado tanto por los estudiosos europeos como por los propios americanos. Si bien respecto de los primeros dicha actitud resulte comprensible no lo es tanto en el caso de nuestros coterráneos. Curiosamente aquellas páginas donde Hegel habla de nosotros mismos, se han perdido en el anonimato de lo más general y, salvo anecdóticamente, se carece aún de una adecuada exégesis de las mismas. A la luz de intentarlo es que pretendemos en este caso, obviar la íntegra exposición del sistema filosófico hegeliano. Por lo tanto algo hemos dicho ya sobre ello en otro lugar y a él remitiremos lo general. (2).

Abocados va al estudio de la Filosofía de la Historia Universal, a un l

marco especulativo general para la comprensión de América y lo americano en la misma, nos lo proporciona un breve repaso de su "Introducción General" (que, como dijimos, se debe a la pluma del propio Hegel). Ello nos implica un breve análisis de las siguientes cuestiones en su pensamiento: 1) el concepto de "mundo espiritual" y de "espíritu"; 2) el "contenido" de la historia universal y 3) el "fin último" de dicho acontecer.

3. El concepto de "mundo espiritual" y de "espíritu" según Hegel.

El concepto de Espíritu representa el coronamiento del sistema hegeliano, con él llegamos al núcleo central de su pensamiento, ya que en el Espíritu la Idea completa su despliegue, se concretiza y alcanza el nivel de la Autoconciencia. Recién ahora podemos hablar con propiedad de Razón y de Ciencia ya que, como se anunciaba en la Fenomenología (VI), "La Razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad (Realität) y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma". Pues bien, el Espíritu (Geist) es el "contenido" de la historia universal y el desarrollo de ésta su "realización". El reino de la historia universal es el "mundo espiritual" y, "dado que lo sustancial es el espíritu y su evolución", es desde él desde donde habremos de avistar la "naturaleza". (3)

A su vez el hombre será entendido, en esta filosofía hegeliana de la historia, como "naturaleza humana" constituyendo, más allá de sus variaciones circunstanciales, un "tipo universal" ("en el rostro más desfigurado -dirá Hegel- cabe aún rastrear lo humano"). El hombre es propiamente "la unión del espíritu con la naturaleza" y en la visualización de este "tipo universal" humano radica el "interés objetivo" de la historia universal. Aclarado así el contenido, el sujeto y el interés objetivo de la historia universal según Hegel (espíritu-hombre-tipo universal humano), puede éste desarrollarse sobre el denominado "fin último" de la historia universal. Al respecto adopta cada el vamos una postura teórica. Una ("...nos da cuenta de la historia universal según su fin último") define el "fin" como "aquello que es querido en el mundo" y establece "la idea de la libertad humana" como lo que es menester entender

en ese gran teatro que es lo histórico. Lo hace en un párrafo de singular precisión y belleza que resulta oportuno recordar literalmente:

"Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios sólo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es lo que filosóficamente denominamos la Idea. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana".
(FH, 36)

La historia universal es, entonces, el progreso en "la idea de la libertad humana" y sus aparentes marchas y contramarchas no son sino los medios de que se vale dicha idea para concretarse como espíritu. Esto es, al mismo tiempo, la realización de lo humano -tanto a nivel individual como social- y la trascendencia de éste en dirección de lo divino: arquitecto y razón última del devenir de los tiempos. La historia, hegelianamente concebida, es una dialéctica perfecta en la cual la realización de lo inmanente se efectúa a partir de un plan trascendente y éste alcanza su máxima perfección con aquéllo. Hegel resuelve así -al menos en el plano del concepto- la dicotomía entre lo "interior" y lo "exterior" (entre la "inmanencia" y la "trascendencia" en el terreno de lo histórico) en que habían incurrido algunos de sus predecesores y abre una etapa cualitativamente diferente en la historia de la filosofía. Lilo genera buena parte del horizonte de reflexión de la filosofía contemporánea, aunque por cierto no la agota, y suve a nuevas y fecundas polémicas.

Desde esta perspectiva discrepamos entonces con aquellos comentaristas del filósofo prusiano que pretenden ver en su obra sólo una filosofía de la "razón" privada, en nuestro entender, a su parte de su filosofía misma. Como ejemplo de esa distorsión por el silencio y la omisión de Juan José Echegaray, según la cual: "La filosofía hegeliana es el rechazo de toda trascendencia, el anhelo que el hombre se limite a permanecer en la immanencia y a"

salir de ella. No hay otro mundo, no hay cosa en sí, no hay trascendencia" (4). La filosofía de Hegel es "rigurosa" sin dejar de ser "trascendente" y rechaza el concepto kantiano de "cosa en sí" sin caer, por ello, en el círculo cerrado del materialismo.

Retomando nuestro hilo de exposición, corresponde que nos enfrentemos ahora con el mismo concepto de Espíritu. En su Filosofía de la Historia Hegel lo explicitará en la "Introducción General" (págs. 36 a 43) que ahora nos ocupa, aunque dejando aclarado que se trata de su "definición abstracta" ya que la "concreta" será el desplegarse global de la marcha histórica (en la cual aquél recibe su determinación). Cuatro son los caracteres que Hegel atribuye al espíritu en esta Introducción a su Filosofía de la Historia: el espíritu como "autoconciencia", como "libertad", como "actividad" y como "pueblo". Veremos sucesivamente cada una de ellas.

El espíritu como "autoconciencia". La primera nota distinta del espíritu es su capacidad para "tenerse a sí mismo como objeto"; en ello consiste, según Hegel, "la existencia del espíritu". Dicho "tenerse" se da como una actividad del pensamiento, por la cual éste sabe "de algo que es" en la misma medida en que es "conciencia de sí mismo". Es decir, la conciencia del espíritu es siempre auto-conciencia. Por ello podrá afirmar ya en la cúspide de su peculiar idealismo: "Así es como el espíritu llega a un contenido. No es que encuentre su contenido, sino que se hace su propio objeto, el contenido de sí mismo" (37). A su vez esta auto-conciencia se da en el espíritu bajo tres diferentes estadios: el sentimiento, el impulso y el pensamiento -constituyendo, esta última, en la forma más acabada-. El sentimiento, es un saber subjetivo que culmina en la dicotomía entre un mundo exterior y otro interior; el impulso nace para superar la dicotomía anterior ("restablecer la unidad", dirá Hegel), pero culmina en un hacer del sujeto al o "exterior" en cuanto implica un dirigirse a un objeto exterior en un mundo interior. El impulso es "algo sensible", "algo que se da en el mundo exterior" y "constituye, en general, la esencia del mundo exterior". Su esencia sólo se da en la forma de la autoconciencia del hombre "no dirigido al exterior"; la autoconciencia del hombre "dirigido al exterior" es el mundo exterior. Hegel, *op. cit.*, págs. 36-37.

sabe de sí mismo y esto lo diferencia del animal, El pensamiento pone el contenido en lo simple, y de este modo el hombre es simplificado, esto es, convertido en algo interno, ideal. O mejor dicho: yo soy lo interno, simple; y sólo por cuanto pongo el contenido en lo simple, hácese universal e ideal" (FH,39). Mediante esta operación, el hombre conoce "lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos" y es capaz de obrar según fines y determinarse según lo universal. Esto nos coloca ya sobre la segunda noción de espíritu.

El espíritu como libertad. Como autoconciencia pensante el espíritu es "libertad" lo que, en Hegel, quiere decir "tener el centro en sí mismo", en virtud de lo cual todo tender-hacia es siempre un retorno y enriquecimiento de mí mismo. El espíritu así concebido, "No tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo" (a diferencia de la materia que "tiene su sustancia fuera de sí") (FH, 37). El corolario de esto es una cierta imagen de la libertad que, como veremos más adelante, merece una exégesis crítica: "Soy libre cuando estoy en mí mismo".

El espíritu como "actividad": El espíritu no es una entelequia teórica o metafísica sino, por sobre todas las cosas, una práctica. Taxativamente afirmará Hegel: "La actividad es su esencia, es su producto y así es su comienzo y también su término". El espíritu es el perfeccionamiento constante de la libertad y en ese salir-retornando-a-sí-mismo alcanza la plenitud de su existencia (la Historia Universal no es sino el relato de esa práctica).

El espíritu como "pueblo". Con este último concepto de espíritu tocamos el meollo del problema histórico ya que en la historia, según Hegel, "no tenemos que habérmolas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo" (FH, 41). Dicho "espíritu del pueblo" (Volksgeist) es la autoconciencia máxima que el espíritu puede lograr en un determinado momento histórico, la máxima riqueza de un momento determinado. Pero, como tal "singularidad" y por el carácter de esencial "actividad" que //

le es propia a la vida del espíritu, está condenada a ser superada por el incontenible avance de éste. No obstante, "los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo" y "el individuo existe en esa sustancia"; más aún: "Ningún individuo puede trascender esa sustancia; puede sí distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Sin embargo dicho "espíritu del pueblo" no está reñido con lo universal pues se trata en verdad del "espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe" (FH, 42). Como se verá, una vez más Hegel ejerce aquí su dialéctica integradora y amalgama -en una unidad superior- los conceptos aparentemente contradictorios de "individuo", "pueblo" y "universal" y apunta además dos advertencias fundamentales que nos resultarán de suma utilidad para posteriores análisis:

"Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él".

"la conciencia de un pueblo determinado es la conciencia de su esencia" (FH, 42 y 43).

Imbuído del espíritu de su época, Hegel elevaba al nivel de la conceptualización filosófica aquella frase de su condiscípulo del seminario de Tübingen: "Feliz el hombre que extrae su alegría y su fuerza de la prosperidad de la patria" (Hölderlin. Hyperión).

4. Los "contenidos" de la historia universal.

Hemos visto hasta ahora que la "sustancia" de la historia universal es el espíritu y su evolución; ahora bien, en la misma **I**ntroducción General de la obra que estamos considerando, Hegel da un paso más y define a dicha historia como "la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a saber lo que es en sí" (5). El término "exposición" debe ser tomado aquí en un doble sentido: por un lado, la historia universal es "exposición" en el sentido de "relato" de las alternativas de la Idea en el devenir Espíritu; por otro, es el "exponerse" (salir fuera de sí) del Espíritu para lograr su absolutez. A su vez, esto último se sucede como drama donde los distintos grados de autoconciencia alcanzados, van generando cortes y períodos en el largo camino del acontecer histórico. Son las formas concretas que el Espíritu va adoptando en

marcha hacia la absolutez. A su vez, esto último se sucede como drama donde los distintos grados de autoconciencia alcanzados, van generando cortes y períodos en el largo camino del acontecer histórico. Son las formas concretas que el Espíritu va adoptando en su marcha hacia la absolutez. En el capítulo II, 1, c de la Introducción que comentamos a su Filosofía de la Historia Universal, Hegel menciona suscintamente tres grandes etapas en la autoconciencia del Espíritu: Oriente, Grecia y las naciones germánicas. De los primeros dirá textualmente:

"Los orientales no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay un capricho que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es sólo un capricho, barbarie y hosquedad de la pasión. o también dulzura y sedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este uno es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano" (FH, 44)

Como se advertirá se trata de la forma más rudimentaria y elemental de la autoconciencia del Espíritu y, como tal, dejada atrás por el proceso civilizatorio occidental. La segunda forma concreta de la autoconciencia es Grecia, el mundo griego. A él se referirá en estos términos:

"La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los griegos: y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos, sólo supieron que algunos son libres, más no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano" (FH, 44).

La forma más rica de la autoconciencia se dará para Hegel en un tercer momento que identifica con el mundo germánico, su mundo. Del mismo dirá:

"Sólo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza." (FH, 44)

Como se advertirá toda una concepción del devenir histórico que, al concretizarse en fechas y nombres, se torna aún más polémica y digna de ser meditada. Pero es en realidad en el capítulo III de la "Introducción Especial" a su obra, donde desarrolla más en extenso esa peculiar división de la historia universal y la mecánica de su desarrollo. Allí, bajo el título de "División de la Historia Universal", apunta algo que resulta un primer toque de alerta para nuestro intento de comprender la ubicación y significación de América en su elaboración filosófica:

"La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal" (FH, 215).

Dado que aporta una mayor precisión a este marco general de su doctrina como preliminar al escrito sobre el Nuevo Mundo, damos a continuación un esquema-síntesis de la comprensión hegeliana del devenir histórico mundial tal cual se expresa en el apartado citado.

	Nivel socio-político	Nivel ideológico
MUNDO ORIENTAL (infancia)	<ul style="list-style-type: none"> - relación patriarcal (sumisión a un poder onmímodo) - el jefe de la familia es la voluntad de los individuos - reino a-histórico (no varía por <u>su</u> evolución) - el soberano es un dios-hombre. - Tres formas de lo anterior: el imperio chino-mongol (despotismo teocrático); la India (aristocracia teocrática); Persia (monarquía teocrática) 	<ul style="list-style-type: none"> - conciencia inmediata de una espiritualidad exterior y sustancial. - reino de la <u>intuición</u> (relación inmediata con el objeto sin distinciones reflexivas) - oposición entre el espíritu que domina y la naturaleza que se le opone

pasaje al otro momento: - contradicción entre la individualidad y el espíritu

- sumisión del individuo

"Resolverla es la misión de Occidente"

<p>MUNDO GRIEGO (adolescencia)</p>	<p>- "reino de la hermosa libertad" - lo anterior se da a la manera de "una obra de arte", donde "lo sensible sustenta lo bello y la expresión de lo espiritual".</p>	<p>- principio de la individualidad (libertad subjetiva). - Más esa "individualidad" se desarrolla en una "realidad inmediata", en virtud de la cual la "unidad sustancial" encabeza la libertad subjetiva. - Pero dicha "unidad" como lo universal es <u>ingenua e inmediata</u></p>
--	---	---

pasaje al otro momento: - "es el mundo de las más graciosas - pero más efímeras - flores". Condenado, por ende, a la muerte.

- Se da allí la máxima contradicción entre los principios del individuo y el de la voluntad general que se resuelve precariamente en una mera unidad inmediata.

El nuevo momento se acercará por la toma de conciencia de la precariedad de esa unidad y la búsqueda de una solución diferente.

<p>MUNDO ROMANO (edad viril)</p>	<p>- "Un <u>Estado</u> como tal es el fin a que sirven los individuos, para el cual los individuos hacen todo". - Participación "abstracta" de los individuos en ese Estado (universalidad formal abstracta). - "no hay alegría, retozo, sino dura y amarga labor".</p>	<p>- Dicotomía y sumisión universal/particular. - Nace "la persona" - Nace "el mundo del derecho formal, abstracto, del derecho de propiedad". - Transformación del "todo" en un átomo disperso de "personas". Violencia e imposición - Unidad formal: formal.</p>
--	---	--

pasaje al otro momento: -por "la lucha de la universalidad abstracta con la individualidad".

-Intento de superar la contradicción entre imperio profano/imperio espiritual.

-Dentro de esto último se computa, como fallida, la experiencia del "mundo mahometano" ya que no logra "una organización racional de la conciencia".

<p>MUNDO GERMANICO (ADULTEZ)</p>	<p>-Conciliación de la Iglesia con el Estado. -Conciliación del individuo con el Estado.</p>	<p>-Reconciliación del imperio profano con el sagrado: cristianismo. -"reino de la libertad concreta"; o sea, reconciliación de lo particular con lo universal</p>
--	---	---

Por supuesto que todo este esquema es apenas una síntesis de las muchas páginas dedicadas por Hegel a su división de la historia universal. Si de un lado pone de manifiesto el encuadre ideológico de la concepción hegeliana del acontecer histórico (con detalles muy sugestivos a los que más adelante prestaremos atención); por otro, servirá de marco de referencia cuando hablemos acerca de América y lo americano en su pensamiento.

5. El "fin último" de la historia universal.

Hegel, retomando la fuerte motivación kantiana en este sentido (6), culminará con este planteo su visión teleológica de la historia universal. La historia universal responde a un "fin último" y, desde éste, es posible advertir su unidad y su necesidad. Se supera así lo que denominará la "censura subjetiva" o "negativa" como visión de la historia universal, la que se pierde en las aparentes contradicciones o injusticias, sin lograr el acceso a esa unidad ordenadora y justificadora del proceso. Con ella será inflexible al calificarla en estos duros términos:

"Cabe, sin duda, representarse, respecto de las cosas particulares, que muchas son injustas en el mundo. Habría, pues, que..."

que censurar en los detalles de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa. Nada tampoco es más fácil de censurar, sentado plaza de sabio. Esta censura subjetiva, que sólo se refiere al individuo y a sus defectos, sin conocer en él la razón universal, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse grandemente, ya que acredita de buena intención hacia el bien de la comunidad y da la apariencia de buen corazón.... Es señal de máxima superficialidad el hallar por doquiera lo malo, sin ver nada de lo afirmativo y auténtico" (FH, 56 y 57)

Lo que ocurre es que a la "censura subjetiva" le está impedido el acceso a "lo afirmativo y auténtico", pues esto forma parte de otra visión de la historia universal -superadora de dicha deficiencia- que es capaz de acceder a ese "mundo espiritual" que constituye la verdadera sustancia de lo histórico. Lo afirmativo y auténtico forma parte del reino del espíritu universal, mientras que la "censura subjetiva" permanece en el resbalizo terreno de lo particular y contingente. A esta otra visión del proceso histórico, la denominará Hegel "visión filosófica" y la describirá en estos términos:

"...la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su ~~representación más concreta es Dios...~~ La ~~evolución filosófica~~ es que sobre el poder del bien de Dios, no hay ningún poder que le imponerse; es que Dios tiene razón siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna al mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan es la historia universal. Comprender ésta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad" (FH, 57).

Esta "visión filosófica" de la historia universal es la propuesta hegeliana.

na para su lectura. Quizás en ninguna otra parte esté más claro y sencillo la arquitectónica de su pensamiento; como también, quizás en ninguna otra parte encierre tanta peligrosidad, tanta riqueza y pobreza simultánea que requiera ser meditada. Las reflexiones sobre América serán una buena oportunidad para ello. Demos ahora un paso más y apuntemos que la adopción de dicha "visión filosófica" de la historia universal, lo lleva a Hegel, a ensayar una definición de "filosofía" acorde con las necesidades de comprender el acontecer histórico:

"La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón" (FH, 58).

Desde esa "perspectiva filosófica", la historia universal es la historia del progreso de la libertad, de la justicia, del bien y de la moralidad y la "filosofía" el instrumento esencial para su relato como una totalidad espiritual. Dejémoslo así sentado y oportunamente volveremos sobre ello. Lo que corresponde ahora, retomando el hilo central de este apartado, es precisar aquello que Hegel denomina "fin último" de la historia universal. Dicho "fin" no será otro "que el Espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo ese saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente". Es decir que el mencionado "fin" (la autoconciencia del espíritu), debe ser leído desde una doble dimensión: teórica y práctica; ya que presupone dos niveles distintos e interrelacionados: por un lado, un objetivo teórico-metafísico (la autoconciencia); por otro, un objetivo práctico-político (el Estado como plasmación moral del espíritu absoluto). Hegel rompe, de este modo, tanto con la tradición de una filosofía aséptica descriptiva o puramente contemplativa, como con cualquier pragmatismo histórico desprovisto de un contenido o fundamentación esencial. Realizar lo ideal es realizar lo real y por ello, en el final del sistema, puede afirmarse aquello de que "todo lo racional es real y todo lo real es racional" (7).0, como se afirmará expresamente en la Filosofía de la Historia; "El espíritu

que no se determina es una abstracción del intelecto. La manifestación del espíritu es su autodeterminación; y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados e individuos" (FH, 89). En esta afirmación se entrecruzan las dos líneas de lectura posibles y necesarias de la filosofía hegeliana de la historia: por un lado la "determinación" del espíritu hacia su absolutez; por otro, las "manifestaciones" concretas en camino hacia aquella "determinación". La primera supone la triada espíritu subjetivo-espíritu objetivo-espíritu absoluto que la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas de 1817 sintetiza magistralmente. Corresponden como contenidos, al primero de estos estadios, el "alma", la "ciencia" y el "espíritu" (objetos ellos, respectivamente, de la antropología, la fenomenología y la psicología, disciplinas ellas del "espíritu subjetivo"); en el segundo caso (espíritu objetivo), seguiremos a éste a través de sus manifestaciones: la historia, el derecho, las costumbres para culminar con el "arte", la "religión" y la "filosofía", en cuanto instrumentos del "espíritu absoluto".

La segunda línea de lectura nos remite a todas las consideraciones hegelianas en torno al derecho y a la sociedad, pilares de su pensamiento lítico. Por cierto que ese pensamiento ha ido evolucionando desde su juventud hasta su madurez -lo que escapa a los límites de exposición de este trabajo dedicado específicamente a un tema de su filosofía de la historia- pero, en grandes rasgos, podría sintetizarse en esta sola frase de Hegel: "La idea universal se manifiesta en el Estado" (FH, 88). Este es, a su vez, la forma más acabada de relación entre los hombres y, en ese sentido, punto final de la triada familia-sociedad civil-estado.

La "familia" es la primera realización del espíritu social, la fuente primera de la moralidad y su función esencial es la educación de los niños. La "sociedad civil" (bürgerliche Gesellschaft) es la segunda forma de espíritu social: se trata de asociaciones humanas creadas por común de intereses los que, a la corta o a la larga, las enfrenta entre sí. subsisten como un orden totalmente exterior a la vida social, con una reglamentación formal y limitadas al círculo de sus necesidades e intereses. El tercer momento es el "estado" que para Hegel, como ya lo hemos dicho, constituye la más alta realización social; en él el hombre alcanza la

"moralidad concreta" y superadora de los dos momentos anteriores y el individuo logra realizarse plenamente en un todo que también se realiza. El fin de la historia -en su variante práctica- es la instalación de ese Estado el que, en el decir de Hegel, no corresponde con la forma republicana abstracta sino con una monarquía constitucional hereditaria. El fundamento de esto lo expresa en el parágrafo 279 de su Filosofía del Derecho al señalar: "La personalidad del Estado sólo es efectiva te real en tanto es una persona"; pero aclarando casi de inmediato: "no quiere decir que el monarca pueda actuar según le plazca; está ligado, por el contrario, al contenido concreto de las deliberaciones y, si la constitución está sólidamente establecida, con frecuencia no tiene más que firmar". Y esto porque "en una monarquía bien ordenada, el lado objetivo pertenece sólo a la ley; el monarca no tiene más que agregarle el elemento subjetivo, el "yo quiero".

Esto es lo general y lo que nos interesa de la filosofía política de Hegel a los efectos de una mejor comprensión del marco general de su filosofía de la historia, no obstante su pensamiento es mucho más rico y plagado de matices. La profundización de estas cuestiones nos remontaría a sus escritos de juventud (artículos publicados en el periódico filosófico de Schelling y un "Sistema de la Moralidad" que quedó inconcluso y sin publicar por el propio Hegel); a pasar por los cursos en Jena de los años 1806 y 1807, los que preceden inmediatamente a su Fenomenología del Espíritu; y llegar así a su última Filosofía del Derecho publicada en 1821 (la que lo torna definitivamente "sospechoso", tanto para los liberales como para los viejos conservadores de la Corte prusiana de su tiempo).

Ello es el activo central de este trabajo. Nosotros, por nuestra parte, retomaremos el concepto de "fin último" aplicado en la filosofía de Hegel a la historia. Además del mencionado "fin último de la historia universal", está el "fin último" de cada pueblo en cada momento de su historia, que se caracteriza en que la potencia real de un pueblo es su propia personalidad concreta, su "fin último" (1) que éste debe alcanzar en su conclusión por el "bien de la humanidad" (2) y el "bien de la naturaleza" (3). (1) "El fin último de la historia universal es el bien de la humanidad" (2) "El fin último de la historia universal es el bien de la naturaleza" (3) "El fin último de la historia universal es el bien de la humanidad y el bien de la naturaleza" (4)

la "educación". Más "alcanzado ese fin ya nada tiene que hacer en el mundo" (cf. PH, págs. 44 a 50). Es decir que hay una dialéctica inmanente a la vida de los pueblos en virtud de la cual estos, agotado su momento de riqueza y de servicio a la vida del espíritu, entran en agonía y finalmente mueren. Hegel describe esa dialéctica en cuatro pasos: 1) el "espíritu del pueblo" se objetiva, se hace "mundo"; 2) el "individuo" se forja en ese medio, creándolo y enriqueciéndolo él mismo; 3) se produce el declinar de ese mundo, el individuo se sienta a "gozarlo" y termina hundiéndose en la crisis que ello provoca (hablará aquí de la "anulación política" por obra de la "costumbre"); 4) ese pueblo queda "fuera de la vida de la Idea" y entonces "sirve de material a un principio superior, tornándose provincia de otro pueblo, en el que rige ese principio superior". Singular dialéctica que sintetizará de esta manera:

"El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica" (PH, 46)

Por cierto que también nos hallamos entonces en presencia de un concepto muy ambiguo que deberemos meditar críticamente. Para ello es menester que retomemos en su conjunto lo hasta aquí expresado respecto del "espíritu", los "contenidos" y el "fin último" de la historia universal y entablemos -superado el momento expositivo- un diálogo con ellos

6. Algunas primeras observaciones críticas sobre la filosofía hegeliana de la historia

Hasta ahora nos hemos limitado a exponer, en sus líneas fundamentales, el marco general de la filosofía hegeliana de la historia; y ello lo hacíamos como introducción al tratamiento específico de lo americano en su pensamiento. Ahora bien, dado que intentamos una exégesis crítica, basándonos en nuestra rica y concreta alteridad histórica, corresponde que desde ya vayamos sentando algunas primeras observaciones. Las mismas estarán referidas a ese marco general de su filosofía de

la historia y, oportunamente, serán retomadas en su aplicación específica a lo americano.

Es muy difícil no caer deslumbrado por la filosofía de Hegel. Su rigor su capacidad de síntesis, su vocación totalizadora, su absoluta confianza en la razón pueden llegar a deslumbrar de manera tal que, es muy frecuente, que el trato con su pensamiento no pase de la comprensión y exposición de sus ideas. Cuando esto se hace bien y de manera clara es ya un éxito, pues el solo acercamiento a "lo que dice Hegel" es, de por sí, una tarea árida. Pero, al mismo tiempo, la filosofía de Hegel (su "ciencia" como preferiría llamarla, para desligarla de la tradición que pretende superar), es una incitación a la reflexión filosófica de cuño creativo y ésta se diferencia de aquella señalada actitud frecuente, en tanto implica re-tomar y re-pensar aquello que "dice Hegel" para apropiárnoslos -sea de manera convergente o crítica- Además hacer nuestro el pensamiento de Hegel (ese apropiárnoslo con sentido creativo), implica siempre una actitud dialogante, donde la comprensión y exposición de su sistema vaya acompañada de la re-reflexión filosófica. Más concretamente -y aplicando su propia metodología- se trata de recuperarlo como momento positivo en el proceso de aquello que quiere ser meditado o sistematizado, en este caso el devenir histórico universal. A ello la filosofía hegeliana ha contribuido con una profundidad especulativa que no puede ser ignorada pero, su sola perspectiva, no alcanza para explicar en toda su riqueza ese proceso. La filosofía de Hegel requiere, a su vez, la incursión en dicho proceso en el que resultará integrada (como momento de reflexión) y superada por las nuevas necesidades que él mismo genera. Por supuesto que ello contraría, en cierta medida, la ortodoxia final del maestro que creía ya haber cancelado la dialéctica y realizado "el devenir ciencia por parte de la filosofía"; pero también es bueno recordar estas palabras de juventud escritas en la Fenomenología del Espíritu de 1801

"La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse". (Introd. pág. 11)

"Lo que importa, pues, en el estudio de la ciencia es el asumir el esfuerzo del concepto" (idem, pág. 39).

Elas son un incentivo para dialogar, para convergir y divergir y, a partir de esta riqueza generar una nueva concepción de aquello que es objeto de reflexión. Para ser consecuente con Hegel es menester no quedarse en "lo hegeliano" sino, dar el salto hacia lo que éste intentó exponer. Por supuesto que no es sencillo y ello por dos motivos porque es muy difícil estar a su altura especulativa (de las más altas en la historia de la filosofía occidental) y porque es muy fácil caer en lo que él denominara -y nosotros hemos expuesto más arriba- "censura subjetiva". No obstante vale la pena intentarlo. Si es cierto aquello de que "quienes piensan, aprenderán más a partir de las deficiencias nuestro intento acaso tenga un sentido.

Quisiéramos hacer ahora algunas primeras consideraciones críticas respecto del marco general de la filosofía hegeliana de la historia. A los efectos de una mejor comprensión, le daremos a las mismas forma enumerativa por problemas.

A) Reducción del proceso histórico universal a la racionalidad.

Hemos visto como Hegel, en su afán de sistematicidad, conecta perfectamente su "filosofía de la historia" con la lógica, la fenomenología y toda su obra teórica. Esta no es sino el teatro de operaciones del "espíritu" o, mejor aún, las formas concretas, mediante la cual la Idea se transforma en Espíritu Absoluto. El círculo es perfecto y concuerda con todas sus opciones metafísicas y ontológicas -a punto tal que uno no pueda dejar de sentirse atraído por esa unicidad- pero, ¿qué encierra propiamente esto? Nosotros pensamos que un sucesivo esquema reductivo que presenta tres aspectos destacados: 1) la identificación del Espíritu con la Razón; 2) la sumisión de la Naturaleza a la Razón así espiritualizada y 3) la proyección de esa razón espiritualizada en potencia universal del proceso histórico.

Lo primero, el proceso es racionalización de la vida espiritual, es decir a la luz del sentido de ella toda actividad que pretenda su fin

su "devenir ciencia por parte de la filosofía". En efecto, se repite en él, aquél proceso de sumisión de la Fysis y del Logos a la Idea que se inicia en los griegos (Platón y Aristóteles) y culmina en la metafísica moderna de la subjetividad (Descartes, Kant y el idealismo alemán). Podrá objetárenos que la Razón hegeliano-dialéctica no es lo mismo que la kantiana o aristotélica; de acuerdo, no es eso lo que nosotros afirmamos, lo que sí decimos es que su operatoria de la racionalidad se mueve dentro del mismo horizonte que el de la trayectoria metafísica anterior. La Razón invade y disuelve en ella -mediante una dialéctica que Hegel le atribuye con su "esencia" y describe en todos sus pasos- tanto la vida de la Naturaleza (Fysis), como la del Espíritu (Logos). Por lo demás esta observación es nueva, la hicieron en su momento Kierkegaard y Nietzsche y, a partir de ella, montaron su voluntad de filosofar (aunque por cierto, sus "soluciones planteen nuevos problemas). Cuando Nietzsche, en El ocaso de los ídolos (de 1.888), dice: "Todo lo que los filósofos han manejado desde hace milenios, fueron momias de conceptos; nada real salió vivo de sus manos", está polemizando con Hegel y con toda esa tradición racionalista que en Hegel culmina y se sintetiza. Por eso es su antípoda en la concepción del papel de la Filosofía y del filósofo: "Mi elección final, la de convertirme en filósofo, fue realmente un acto de profunda cobardía. En primer lugar tenía miedo de jamás alcanzar la grandeza de un Wagner; y, en segundo lugar, no admitía ser el segundo violín de nadie, ni siquiera de Dios" (8) Para Nietzsche, la Filosofía es el triunfo del "concepto" sobre la "vida" es decir (como lo desarrollará agudamente en aquella obra sobre los ídolos y en la más juvenil sobre el espíritu de la tragedia) de la razón sobre la naturaleza. Todo ello remata en una inversión que Hegel hubiera considerado con desprecio:

"Nuestra salvaje naturaleza se recrea lindamente con nuestra naturaleza, con nuestra intelectualidad"

Está también el danés Soren Kierkegaard, quien condena al intelectualismo hegeliano con no menos pasión: "El filósofo construye un palacio de ideas pero vive en una choza". Frente a aquél espíritu racionalizado deficiente la especificidad de lo vivido y considera imposible de cancelar aquella figura de la "conciencia infeliz", descrita en la Fenomenología, así como

de querer coincidir siempre consigo mismo sin poder lograrlo nunca del todo la esencia de lo humano (y lo denominará, fundacionalmente, existencia) pocos años de la muerte del filósofo prusiano Kierkegaard señalará cáusticamente:

"Si Hegel hubiese escrito toda su Lógica y manifestado en el prefacio que esta obra únicamente era un experimento puramente intelectual, en la cual, por lo demás, no se incluía toda posibilidad, sería Hegel el mayor pensador que ha existido. ¡Ahora es cómico!"

Por cierto que ambos rechazos (Nietzsche y Kierkegaard), son extremos y también merecen ser meditados pero lo que queremos señalar, trayéndolos a comparación, es la resistencia que aquel racionalismo hegeliano despertó ya en su propia época. Lo importante de observar es esto: la racionalización del espíritu y de la naturaleza, operada en el sistema hegeliano, es una opción metafísica ambigua que tendrá sus consecuencias prácticas al considerar, en su Filosofía de la Historia Universal, el papel que América y lo americano desempeña en la misma. El resultado saltará a la vista: América será estudiada en la "geografía" y reducida a lo menos sustancial del "mundo espiritual" (el pasado o el futuro). Como pasado es "prehistoria" del espíritu absoluto y, como futuro, queda fuera del estudio del filósofo pues a este "no le interesa hacer profecías".

Lo segundo que apuntábamos, siempre en relación con ese esquema reductivo que se aprecia en el marco general, era la sumisión de la Naturaleza a ese espíritu racionalizado. Esto también es peligroso pues, si bien es cierto que se busca superar la idea de la naturaleza como pura alteridad objetiva, cae en otro prejuicio: la disolución de lo natural en lo racional. Y esto presenta varios inconvenientes: 1) impide la aproximación y caracterización de la esencia misma de lo "natural" (aunque ambas deban hacerse a través de la mediación racional); 2) suprime la alteridad positiva y fecunda de la naturaleza (lo "otro" de lo humano; amén de lo "divino") y abre las vías a la consideración del mundo natural como un mero depósito de "materias primas" a disposición de la "voluntad de poder" individual.

minada del hombre. Seríamos muy ágilino que la "civilización técnica e imperial-planetera" lleva, en nuestros días, al punto del desastre ecológico. Milán, aunque más especulativamente, lo natural en lo racional es una opción extrema que plantea tantos inconvenientes como el "objetivismo" busca evitar.

Lo tercero que, finalmente, señalábase era la proyección de esa razón espiritualizada en patrón universal del proceso histórico. Esto es una consecuencia práctica de las dos opciones anteriores e implica una crítica a la idea hegeliana de "universalidad". Utilizando la razón de su tiempo. (que a pesar de los intentos hegelianos es siempre un "particular"), Hegel se arma de una lanza formidable con la que ejerce el juicio histórico. Pueblos enteros y magníficas civilizaciones (el Oriente, por ejemplo) quedarán fuera de "La vida del espíritu" por el solo motivo de no coincidir con lo que debe entenderse -según él- por espíritu o razón. Nosotros hemos ya señalado, en un trabajo anterior, a esta universalidad trascendente a las situaciones que se imponen dondequiera como "verdad", como una universalidad abstracta imperial que debe ser revisada. Para ello apuntábase el concepto de universal situado (muy distinto de la "universalidad concreta" hegeliana). Los diferenciábase en estos términos: la "universalidad abstracta" ("concreta", según Hegel) es "el resultado de la proyección de un individual improvisado y autoerigido en "universal" mediante cualquier artilugio -en general, la guerra-"; mientras que lo "universal situado", "no es otra cosa también que un "particular" solo que reconocido como tal, totalizado y abstrahido hacia lo absolutamente Otro que lo alimenta y reclama. Una universalidad que, haciéndose permanente y eternamente (y no "imperialmente") recoge al "individuo y lo recibe en su seno supraindividual" (6). Pregábase a su vez que "Este último concepto de "universalidad... se tiene que ver con el tan mentado por una sociedad que produce la guerra y sobre ella edifica su "saber" y sus doctrinas". Y que Hegel justifica y requiere la guerra como elemento vital e indispensable de lo histórico, está claro y con todas las letras en la Filosofía de la Historia Universal. Y por si pudiera considerarse a ésta como una muestra fragmentaria de su pensamiento, recitémosnos al apartado B de la fenomenología del Espíritu ("autoconciencia", y muy especialmente al punto A del mismo que ha sido ya llamado dialéctica del amo ///

del esclavo"); o, más lejos aún, a aquel juvenil e inconcluso System der
ttlichkeit del período de Jena, citado por Hippelitte como antecedente de
última Filosofía del Derecho, donde dice que la guerra, que "pone en jue-
la vida del todo", es una condición de la "salud ética de la vida de los
eblos". La paz puede llegar a frustrar la vida de una nación, mientras que
mpara a la guerra con "la agitación producida por los vientos (que) prese-
a las aguas de los lagos de pudrirse" (10).

La justificación racional del devenir histórico: progreso y libertad

Dado el carácter fuertemente teleológico (e incluso, escatológico)
n que Hegel presenta su dialéctica histórica, todo "momento" de dicha his-
ria universal es justificado y recuperado por "el fin último" hacia el cu-
proceso de los tiempos se halla inexorablemente encaminado. De manera que
el supremo interés de la historia universal es la consecución de ese "fi-
dos los pasos dados son "positivos" y, más aún, "necesarios" (en tanto mo-
ntos o instrumentos de que se valió la Idea para realizarse como Espíritu
soluta). Estamos aquí en presencia de otro motivo hegeliano que merece se-
ditado. Es derivación directa de lo anterior ya que, si la historia es el
inado del "mundo espiritual", todo es en ella necesario y justo y su derr-
o un continuo progreso de la libertad. Viene aquí bien recordar un párraf

El mito del eterno retorno de Mircea Eliade:

"Nos permifimos subrayar, además, que el "historicismo" fue creado
y profesado ante todo por pensadores que pertenecían a naciones
para las cuales la historia jamás fue un terror continuo. Esos
pensadores quizá hubiesen adoptado otra perspectiva si hubiesen
pertenecido a naciones señaladas por "la fatalidad de la historia"
En todo caso, quisiéramos saber si la teoría según la cual todo
lo que sucedió esta "bien" justamente porque sucedió habría
podido ser abrazada alegremente por los pensadores de los países
bálticos, de los Balcanes, o de las colonias"

to le cuadra perfectamente a Hegel. Su justificación racional del aconte-
r histórico universal es, una vez más, producto de su experiencia históri-
, de su Volksgeist y, de manera tal, difícilmente aceptable o generalizable
ca otras perspectivas. Sólo desde un espíritu triunfante, o presuntuoso

ctorioso (que Hegel identifica con las "naciones germánicas"), es posible ver aparecer todo el proceso histórico como un progreso continuo de enriquecimiento humano y espiritual. Para Hegel resulta muy cómodo reducir al nivel de "censuras subjetivas" o "negativas" aquellas posturas que no coinciden con la suya pero, convengamos, que se trata de un recurso poco sólido. Que la historia no es el eterno progreso de la libertad y la felicidad humana pueden testificar -con su propia existencia- hombres y pueblos enteros de todas las latitudes de nuestro planeta. ¿No es forzar mucho las cosas, hacer fincar esa infelicidad en una presunta incapacidad de ver la totalidad y percibir en ella "el camino del espíritu"? Ello no significa negar de plano el progreso y la evolución histórica, sólo que es posible discrepar con respecto al sentido y los valores que Hegel cree descubrir en él. Este será otro punto de capital importancia cuando nos refiramos a América y lo americano en el pensamiento. La historia universal es mucho más sutil y flexible en este aspecto y hasta suele burlarse de los teóricos de la felicidad infinita; al que un dialéctico no debería descuidar.

La fatálidad de los pueblos en el proceso histórico: necesidad del colonialismo.

Cuando en el apartado 5 de este mismo capítulo desarrollamos el concepto de "pueblo", apuntamos la dialéctica fatal que Hegel le atribuía a los pueblos. Un pueblo es como un organismo viviente: nace, se desarrolla y muere, ya muerto, sirve de alimento a otro pueblo (o lo que Hegel llama "transformarse provincia de otro pueblo en el que rige un principio superior"). Esto puede bien surgir de una contemplación objetiva de la historia universal, no obstante, discutible al ser elevado al rango de principio y juzgado como una necesidad "espiritual". Es cierto que en muchos casos de la historia universal las cosas pueden haber ocurrido así pero, hacer de ello una necesidad ontológica antes que una negación que debe ser superada es algo demasiado ambiguo.

Lo que ocurre es que esto es el resultado lógico del concepto que Hegel maneja de "pueblo" en su Filosofía de la Historia. Este no es sino un "momento" o un "instrumento", en ambos casos de la marcha de la Idea en el devenir del Espíritu Absoluto. Dicho concepto es puramente instrumental: el "pueblo" es un instrumento del que se sirve el Espíritu para alcanzar su "absolutes".

la historia, hegelianamente concebida, los pueblos mueren por y para el espíritu y éste alcanza su propia vida sobre aquellas muertes. Así el espíritu histórico será una especie de Dios fatal que se alimenta de sus propios hijos; Hegel llamará a esto "el ardid de la razón", en virtud del cual "la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño". Y esto se fundamenta en este párrafo de su Filosofía de la Historia que no podemos pasar críticamente por alto:

"El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten unos a otros y como tal deben sucumbir. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece... Los individuos (los pueblos) son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos" (FH, 81)

que hemos remarcado en esa cita nos abre hacia dos problemas: el de lo "universal concreto" y el de la "guerra". Ambos los hemos enunciado ya en el apartado A de este mismo parágrafo. Vuelven ahora a aparecer y a justificarse lo que allí dijéramos. El "universal concreto" hegeliano lejos de reafirmar lo "particular" lo niega, lo mata; de allí que aquellas lecturas ampliamente benévolas del Aufheben (superación), deban ser tamizadas desde esta nueva perspectiva. La universalidad hegeliana es trascendente e imperial y supone necesariamente, la guerra. La violencia es inherente a la historia y la fundamenta.

En el tema de la "guerra" alcanzamos la arquitectónica de su universalidad. Como hemos señalado, el tema le preocupaba a Hegel desde el momento mismo que defendió su tesis de habilitación en Jena (1801) y comenzó a ejercer docencia en esa Universidad. Del año siguiente es su inconcluso Sistema de la Moralidad Social y ya en él se postula a la "guerra" como necesaria para la salud de los pueblos y de la Idea. El argumento de entonces es el siguiente: un pueblo es un "individuo" histórico, con su propio genio y su pro-

vitalidad, y por esta causa se opone a otros pueblos, a otros "individua-
les". Si bien durante un tiempo la relación entre "individualidades"
de ser de "coexistencia", en un momento dado terminará por imponerse la
guerra como forma de preservar aquel ser individual. Así la guerra no nace
nariamente de circunstancias histórico-sociales, ni del presunto odio en-
tre pueblos, sino de una primaria necesidad ontológica: conservar la liber-
tad. Por la guerra se es libre y se conserva la libertad. O, con palabras
de Heidegger, "el espíritu se defiende contra el hundimiento del ser
auténtico en el ser allí natural y conserva y eleva el sí mismo de su con-
ciencia a la libertad y a su fuerza".

En esta obra, de 1906, la guerra también ocupa un lugar central en la lucha
por la Autoconciencia. En el capítulo IV se la desarrolla extensamente. "A-
unque los argumentos cambian pero sigue siendo central la idea de identi-
ficación de la guerra con la libertad. Suscintamente los motivos son éstos:
1) Lo específicamente humano está dado en el logro de la "autoconciencia"
(conciencia-de-sí), 2) Para la producción de ésta es menester pasar de la
"contemplación" al "deseo", ya que la primera sólo revela al objeto y no al
sujeto; mientras que en el "deseo", el hombre que contempla es vuelto sobre
sí mismo, 3) el deseo lo impulsa a la "acción" que pueda satisfacerlo y ésta
siempre negación, destrucción o transformación del objeto deseado; 4) lo
específicamente humano está en que el hombre es "deseo de otros deseos" y
que el hombre es capaz de arriesgar su vida en función de su deseo (mientras
que el animal padece deseo de "cosas" y su deseo básico es la autoconserva-
ción); 5) el deseo humano es siempre un "deseo de reconocimiento" y por ello
es capaz el hombre de arriesgar la vida; culminando esta conciencia de sí en
la lucha (guerra) a muerte por el reconocimiento de parte del otro. Ahora
bien, dado que todos los hombres no poseen la voluntad de luchar hasta la
muerte por su deseo, de ello surge siempre un vencedor (el Amo) y un venci-
do (el Esclavo). El Señor domina al Esclavo y lo obliga a trabajar para él y
de privilegio lo gana porque ha sido capaz de arriesgarse por su libertad
propia. Los hombres se transforman en esclavos cuando son incapaces de
ganar la guerra y en ésta radica, según Heidegger, la esencia de la autocon-
ciencia y de la libertad. (11).

Finalmente, entonces, lo mismo que en el Sistema: la guerra es un "bien" ne-
cesario. Finalmente la guerra también es abordada en la Filosofía del Derecho
1921 (cf. párrafo 324 y edición 325-326). Aquí será justificada
como el único medio para resolver los conflictos entre los Estados, adhiriendo

el valor moral de obligar al individuo a sacrificarse por una causa superior y experimentar la vanidad de los bienes terrestres. Es decir que el fenómeno de la "guerra" cumple en el sistema hegeliano un triple papel: 1) permite a un pueblo preservar su individualidad y lo sacude de la nefasta autonomía espiritual (según el Sistema de Moralidad Social de 1802); 2) otorga la esclavitud a unos y el Señorío a otros (Fenomenología del Espíritu 1807) y 3) resuelve el conflicto con los Estados e infunde en el individuo la conciencia de sacrificio y desinterés (Filosofía del Derecho de 1821). En cualquiera de estos casos, es un elemento indispensable de la universalidad, de la perfección moral y de la vida espiritual. Por eso afirmamos que esos conceptos hegelianos, pueden y deben ser revisados críticamente; sobre todo si apuntamos a una superación del universo ideológico de la modernidad burguesa, a un repensar nuestra historicidad con caracteres propios y a un ejercicio renovado de la labor filosófica.

Lo último que nos queda por señalar en este apartado es lo que hemos denominado una suerte de justificación ontológica del colonialismo en la filosofía hegeliana de lo histórico. Esto tiene que ver con aquella mencionada dialéctica fatalista inmanente a la vida de los pueblos de la que hemos hablado anteriormente. En efecto, después que el "espíritu de un pueblo" se ha objetivado o transformado en "mundo" y que el "individuo" se ha forjado y enriquecido por él, sobreviene la "anulación política" y la "costumbre".

Esto es el resultado de una decadencia en la creatividad de los individuos que conforman ese pueblo los que se detienen a "gozarlo" y terminan hundiéndose junto con él -en la crisis y posterior muerte política. Ahora bien, ¿qué consiste propiamente ésta?: aquí el pensamiento de Hegel vuelve a mostrarse en desnudez. Ese pueblo quedará "fuera de la vida y de la idea" sirve de material a un principio superior, tornándose provincia de otro mundo, en el que rige ese principio superior". La historia universal es, en esencia, la lucha entre pueblos "inferiores" y pueblos "superiores" y estos últimos reducen a los primeros como "provincias" (colonias). Y todo ello justifica, por lo tanto, que aquel no quedar "fuera de la vida y de la idea". Una vez más el Espíritu opera despóticamente y genera entonces, relaciones despóticas entre los individuos y entre los pueblos. El colonialismo será entonces otro recurso del espíritu en su marcha hacia la absolutez; le asegura que "nada se pierde en el proceso y le permite comprender los sucesivos liderazgos cultura-

s, la expansión permanente de los pueblos "superiores" y en inexorable desplazamiento de otros considerados "inferiores". Dado que lo histórico evoluciona hacia un "fin último", la relación colonial le otorga, paso a paso, los "instrumentos necesarios". Por supuesto que en esta idea Hegel no está solo. Tiene sus antecesores y sus continuadores -de los más distintos tipos ideológicos y políticos-. Es muy frecuente escuchar este tipo de argumentos históricos y políticos en los círculos intelectuales europeos en todas las épocas (tanto de la denominada "derecha", como de la "izquierda") y tendremos oportunidad de probarlo al hablar más detenidamente de lo americano. Por ahora nos permitimos volver a recordar aquella división que hace Eliade en la cita que introdujimos en el apartado B de este mismo párrafo: hay naciones para las cuales la historia fue "un terror continuo" y otras que han ejercido ese "terror". Es muy difícil congeniar las visiones de unas y de otras; además generalmente son estas últimas las que escriben historia y entonces, por supuesto, aquel "terror" no lo es tanto y que no es justificable "racionalmente". Por un momento uno puede llegar a creer que las nociones de amor, paz y fraternidad son una utopía; pero también es cierto que las utopías han desempeñado siempre un papel precursor para el advenimiento de lo nuevo.

A propósito del papel "purificador" de la Filosofía.

Cuando analizamos las páginas que Hegel dedica a "el fin último de la historia universal" (punto 5 de este mismo capítulo), apuntamos que él establece la posibilidad de una doble visión, por un lado, lo que denominamos "censura subjetiva" o "negativa" (que no logra jamás totalizar el proceso histórico y permanece en "lo aparentemente negativo"); por otro, la "visión filosófica" del acontecer histórico, que sí logra dar el salto a la totalidad y justificar el proceso como fundado en la razón. Con motivo de fundamentar esta última postura, Hegel adelanta un concepto de "filosofía":

"La filosofía no es, por tanto, un consuelo; el algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón" (FH, 58)

esto quisiéramos referirnos ahora. Hegel otorga aquí a la filosofía tres

nciones: purificación, remedio y reconciliación. Más a poco que reflexio-
mos sobre todas y cada una de estas actitudes, se observará que las mis-
s encierran un fuerte peligro para la labor filosófica: la transformación
la Filosofía en Ideología; es decir de un saber objetivo (con vocación
"ciencia" según el propio Hegel), en un saber interesado, fragmentario
encubridor.

varios lugares de su obra el filósofo prusiano había señalado la nece-
dad de que "la Filosofía debe cuidarse de ser edificante", de expurgar
s "filosofemas" impresos en ella, de diferenciarla de otras áreas del sa-
r e incluso de la llamada "filosofía popular" (12), por eso esto llama
ora la atención. Más aún en la Fenomenología del Espíritu el respeto al
senvolvimiento mismo de lo real, sin aditivos ni interferencias, había
do el motivo central de su Prólogo e Introducción (en ello consistía, prá-
camente, esa actitud "fenomenológica" que buscaba fundar). Aquella afir-
ción de la Filosofía de la Historia la contradice grandemente. Si a la
losofía le caben como tareas: "purificar lo real", "remediar la injusticia
arente" y "reconciliar con lo racional", ¿qué ocurre entonces con lo real
smo?. Sin lugar a dudas que resulta más bien enmascarado que descubier-
por la labor filosófica; obtenemos así una realidad purificada, remedia-
y reconciliada, que tiene más que ver con la subjetividad de quien la
ensa, que con su esencia. Y ello es lo que muchas veces ocurre en la fi-
sofía de Hegel; intuiciones y totalizaciones geniales, son realizadas
sde ópticas parciales o francamente ideológicas -el caso de América se-
patente-. Por supuesto que no estamos pensando, como contraposición, en
denominada "objetividad pura" (imposible en el caso de una subjetividad
stórica y situada como lo es la humana); pero de allí a elevar al rango
estilo filosófico, caracteres propios del saber ideológico, representa
paso sobre el que debemos estar advertidos. Y si es cierto aquello de
e "la Filosofía debe cuidarse de ser edificante", no le cabe la parcia-
dad del purificar, remediar y reconciliar lo real; antes bien -y siendo
nsecuente con la actitud dialéctica del propio Hegel- le correspondería
presar "el movimiento de lo real" sin interferencias ni prejuicios de
nguna naturaleza. La totalización que así se logre, superaría la preca-
edad del saber ideológico.

La contraposición entre "alteridad" y "libertad": eliminar al Otro

Las tensiones son tan claras como ésta en el pensamiento de Hegel. Por un lado la Idea para devenir Espíritu Absoluto requiere de "lo otro", lo reclama o necesita para concretizarse. Sin alteridad no hay exteriorización y retro-movimientos ambos que constituyen la dialéctica de la autoconciencia; pero por otro lado, ese "otro" es muchas veces presentado como el límite de la libertad, como aquello que perturba ese sereno reposar del yo en sí mismo. Determinaciones de Hegel, que hemos citado en el curso del presente capítulo, indican esta ambigüedad:

"La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto...El espíritu (...) consiste justamente en tener el centro en sí" (FH, 37)

"Soy libre cuando estoy en mí mismo" (FH, 38)

De manera que, tanto para el espíritu como para mí mismo, lo otro termina todo ese inesencial y acaba por ser suprimido en un monismo autosuficiente para el que representa, en última instancia, un estorbo. Perturba al "centro" del espíritu (desequilibrándolo) y sacude el reposo del "mi mismo". Sin embargo, desde el punto de partida, fue necesario, ya que Hegel rompe el solipsismo del sujeto cartesiano y plantea, desde el inicio, al Otro como el mediador esencial para la constitución de mi yo (ya que el "yo" hegeliano no es algo dado, sino resultado de un proceso de constitución y reconocimiento). Sin embargo, al poco de cumplir su papel, es abandonado por aquel ideal de autosuficiencia que campea tanto en el espíritu como en la conciencia. El gran final es el Todo sin exterior, reposando en sí mismo y creciendo en profundidad.

Como de todo esto ha señalado Sartre -desde otra perspectiva- en El Ser y la Nada. Allí, cuando a raíz del problema del "prójimo", hace referencias a Husserl y a Hegel y a Heidegger, plantea respecto de Hegel esa recaída en un monismo de la Totalidad (sin alteridad y, paradójicamente, con plena "libertad"). Desde el principio la respuesta de Hegel al problema del otro, se le aparece a Sartre como "un progreso importante sobre la que propone Husserl", pues: "La exteriorización del prójimo no es indispensable ya, en efecto, para la constitución del mundo y de mi "ego" empírico (propuesta de Husserl), sino para la existencia misma de mi conciencia como conciencia de sí... El mediador es el otro

otro aparece conmigo, ya que la conciencia de sí es idéntica a sí misma y exclusión de todo Otro" (13). Con ello, nos dice, "el solipsismo parece intuitivamente fuera de combate". Sin embargo, la cuestión no será así. Trae acerca dos argumentos de peso: 1) el problema ontológico del Otro se reduce a términos de conocimiento, incurriéndose en lo que denominaré un "optimismo epistemológico"; 2) se incurre, a su vez, en la supresión de la pluralidad de las conciencias a favor de la unicidad de la Totalidad, lo que denominaré "optimismo ontológico". Lo primero lo expresaré en los términos

"Ciertamente, Hegel ha planteado la cuestión del ser de las conciencias. Estudia el ser -para-sí y el ser-para-otro y de cada conciencia como encerrando la realidad de lo otro, pero no es menos cierto que ese problema ontológico queda siempre formulado en términos de conocimiento. El gran motor de la lucha de las conciencias es el esfuerzo de cada una por transformar su certeza de sí en verdad... También aquí el conocimiento es medida del ser, y Hegel ni siquiera concibe que pueda haber un ser-para-otro no reductible finalmente a un ser-objeto" (14).

Se preguntará a continuación: "¿adónde nos lleva esa asimilación?", para responderse, a un "Yo-soy-yo, pura fórmula universal de identidad (que) a tiene en común con la conciencia concreta". El conocimiento, disuelve la alteridad ontológica en una unidad forzada y no real.

Segunda observación lo llevará a afirmar:

"Pero hay en Hegel otra forma de optimismo, más fundamental. Es lo que conviene llamar optimismo ontológico. Para él, en efecto, la verdad es verdad del Todo. Y se sitúa desde el punto de vista de la verdad, es decir, del Todo, para encarnar el problema del otro. Así, cuando el monismo hegeliano considera la relación de las conciencias, no se sitúa en ninguna conciencia particular. Aunque el Yo se entienda en sí mismo, esta verdad es o la verdad de todo lo que existe" (15). Como Hegel escriba que toda conciencia, si se relaciona con sí misma, es otra que el otro, se ha establecido en el todo, cuando las conciencias y las consideramos

punto de vista del Absoluto. Pues las conciencias son momentos del todo, momentos que son por sí mismos (unselbstständig) y el todo es mediador entre las conciencias. De ahí un optimismo ontológico paralelo al optimismo sistemológico: la pluralidad puede y debe ser trascendida hacia la totalidad. Pero, si Hegel puede afirmar la realidad de este trascender, ello debe a que lo ha puesto al comienzo. En efecto, ha olvidado su propia conciencia; él es el Todo, y, en este sentido, si resuelve tan fácilmente el problema de las conciencias, es porque para él no ha habido nunca verdadero problema a este respecto" (15).

Estas precisiones sartreanas contribuyen a apuntalar lo que afirmáramos: si Hegel puede eliminar tan fácilmente a "los otros" del acontecer histórico universal, ello se debe a que toma partido por el monismo del Estado degradándolos, en consecuencia, al mero papel de "instrumentos", de momentos en la vida de la idea", que quedan fuera de ésta cuando ella es capaz de reposar en sí misma. Al mismo tiempo en esto último finca su "libertad": paradójico estado, sin otros y sin facticidad.

La supresión intencional del movimiento dialéctico.

Lowenstein señaló acertadamente que el sistema hegeliano encierra una doble faz: por un lado es una reconciliación con la realidad existente, que juzga como lo verdadero y necesario; por otro, se opone a toda fijación en una situación determinada y reivindica el movimiento incesante y perpetuo de la dialéctica. Esto le valió el aplauso tanto de "conservadores" como de "revolucionarios"; para los primeros era el filósofo de la legitimación del statu quo, para los segundos, el defensor del cambio incesante. Así se organizan una "derecha" y una "izquierda" hegelianas; en los primeros la primera reivindicará las conclusiones prácticas de la dialéctica hegeliana, la "izquierda" tendrá un acento en el método dialéctico (16). En efecto, aparentemente, Hegel da por supuesto que el sistema encierra las fórmulas más variadas y contradictorias.

En efecto, he aquí algunos críticos como el mismo Hegel: "El método dialéctico, cualquiera que vuelva ahora sobre otro punto de vista, se convierte en un método de la razón voluntaria, del espíritu..."

lético.

Dos palabras antes sobre el sentido profundo de este término. Hegel, partiendo de Kant, conserva la distinción que aquél hacía entre entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft); sólo que en él estos términos encierran un sentido completamente diferente. Mientras que para Kant el "entendimiento" cumple funciones de síntesis de los materiales de la intuición sensible por medio de las "categorías" ligadas a los "principios" del entendimiento puro y, en ese sentido, es posible construir una ciencia válida del mundo fenoménico (y no así con la "razón"); para Hegel, el "entendimiento" es una forma inferior del conocimiento, caracterizada por la pura facultad de separar y oponer sin reconciliar. Lo que sí Hegel reivindica plenamente, a diferencia de Kant, es el concepto de "razón". Para el autor de la Crítica de la Razón Pura, ésta está condenada al fracaso (paralogismos y antinomias) como forma de conocimiento, pues pretende utilizar las categorías y los principios más allá de toda experiencia posible; entonces la forma mental funciona en el vacío, lo que no ocurre en el mundo fenoménico en que se aplica a una materia sensible que la torna inteligible. Para Hegel esto es un absurdo y llega incluso a burlarse duramente del intento de una crítica teórica de la razón pura (Kant), afirmando burlescamente en el parágrafo 10 de la Enciclopedia: "un examen del conocimiento sólo puede nacerse conociendo... Querer conocer antes de conocer es tan absurdo como aquel sabio consejo de un escolástico: Aprender a nadar antes de aventurarse en el agua". Tantos los "paralogismos", como las "antinomias" en que desemboca la razón kantiana (16), antes que mostrar supuestas imposibilidades de la "razón" sólo prueban, para Hegel, que los filósofos dogmáticos operan sobre nociones mal determinadas. En cuando a aquéllas últimas, hace notar que existen no sólo en los cuatro "objetos cosmológicos" de los que habla Kant, sino en la realidad toda; y en ella cumplen un papel positivo. Tanto las ideas como las cosas son contradictorias, dado que la "contradicción" pertenece al seno mismo del ser ("todas las cosas son contradictorias en sí mismas") y dichas "contradicciones" constituyen el "momento dialéctico" del pensamiento lógico y permiten el enlace entre la lógica y la ontología. En otras palabras: tanto la realidad como el pensamiento son contradictorias y se alimentan, viven y progresan por esa contradicción

La verdadera función de la razón es resolver esas contradicciones, superarlas e integrarlas en un nuevo y enriquecido punto de partida; lo que el "entendimiento" separa y opone, la "razón" unifica en una "totalidad concreta". Esta, a su vez, es un nuevo momento del desenvolvimiento (Entwickelung) que hace pasar al ser de un estado pobre y abstracto a un momento más rico y concreto. Con esto Hegel pretende superar no sólo a Kant, sino también al "idealismo subjetivo" de Fichte y al "idealismo objetivo" de Schelling. En ambos les opone su propia doctrina, esbozada en la misma "Introducción" de la Fenomenología del Espíritu, donde deja sentado que lo absoluto debe ser pensado no como sustancia (algo dado de antemano y misteriosamente), sino como sujeto, es decir como una totalidad viviente que se explica y comprende a sí misma en el proceso en que se constituye. Rechaza también la doctrina de la inmanencia de Spinoza -que tanta influencia había tenido sobre sus discípulos Schelling y Holderlin. La considera otra "filosofía sustancialista", fundada sobre el método matemático (al que sólo considera adecuado para el dominio de la cantidad pura); de ella no puede admitir que los atributos y modos estén dados simplemente en la sustancia. El universo spinoziano carece, a los ojos de Hegel, del desenvolvimiento dialéctico; es un mundo muerto y matematizado. Si bien Spinoza logra advertir que "toda determinación es una negación", no alcanza a ver que la verdadera fuente de progreso -tanto del ser, como de la razón- es la "negación de la negación". El Absoluto de Spinoza es una cosa, el de Hegel un proceso; como lo manifiesta condensadamente la expresión alemana Entwickelung, "desenvolvimiento" y una "evolución".

Pero realmente, lleva Hegel hasta sus últimas consecuencias ese concepto de "totalidad viviente" que tanto opone y pregona contra algunos de sus predecesores?. De atenernos a su Filosofía de la Historia Universal, no. Allí el proceso histórico es concebido dialécticamente (como "totalidad viviente"), pero sólo a nivel metodológico y expositivo porque en el plano más profundo de lo ontológico la filosofía hegeliana de la historia es una escatología y, como tal, cancela la dialéctica. Para decirlo con una imagen: Hegel echa a andar la dialéctica de lo histórico pero la detiene cuando lo estima conveniente (concretamente en su tiempo y en su mundo).

desde ese instante final revisa la historia universal y la organiza según sus designios: elimina a unos, posterga a otros y justifica el conjunto como fundado en la Razón. Y todo ello como "obra y designio de Dios". Por ello en la "Conclusión" a sus Lecciones sobre la historia de la Filosofía -dictadas por última vez el 26 de marzo de 1830, nueve meses antes de su muerte- dice textualmente:

"Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que ahora ha logrado el Espíritu del Mundo deshacerse de toda esencia objetiva y extraña y comprenderse, por fin, como espíritu absoluto engendrando lo que es objetivo para él y reteniéndolo tranquilamente en su poder. (Con esta nueva época) termina la lucha entre la conciencia finita de sí mismo y la conciencia absoluta de sí mismo, que aquél (el espíritu) creía encontrar fuera de él" (17)

Por eso es comprensible que -como efectivamente lo hiciera- finalizara esos cursos deseándoles a sus oyentes "una vida buena y feliz".

Una imagen sin distorsiones: todo Hegel

A lo largo de todo este primer capítulo hemos expuesto, separadamente, el marco general dentro del cual se desenvuelve la filosofía hegeliana de la historia y formulamos algunas primeras observaciones críticas a su sistema. Y lo hemos hecho de esta manera sucesiva a los efectos de dejar perfectamente deslindada la exposición de la crítica. Lo primero buscaba introducirnos en "lo que dice Hegel" -de la manera más rigurosa y fiel posible-; y segundo, en como repercute eso "en nosotros" -un diálogo más creador en su pensamiento que nos permita ganar una cierta alteridad para el tratamiento de América y lo americano en su filosofía de la historia-. Ambos en momentos de una misma intención: aprehender en su esencia la complejidad del sistema hegeliano.

Desde ello queda claro que nuestras observaciones críticas no pretenden una destrucción (en el sentido negativo de este término) del sistema hegeliano, sino, antes bien, la manifestación de muchos puntos de su pensamiento que por lo común no son explicitados. Al Hegel creador de la dialéctica y autor de una Lógica incomparable en la historia de la filosofía occidental, es menester contrapesarlo con este otro que opina acerca de lo histó-

o y de la vida de los pueblos. Acaso ello nos devuelva una imagen menos llante, pero mucho más real. Se trata de dialogar con todo Hegel y no aquel fragmento de su sistema que se acomoda mejor a nuestras circunstancias. Al Hegel brillante, capaz de reconciliar los opuestos, de reinventar la temporalidad, con franca voluntad por lo concreto y su realización, piensa en la unidad de teoría y práctica y en las reconciliaciones de universal con lo particular y de lo sensible con lo inteligible, le hemos sacado otro aspecto. Alejados de todo maniqueísmo hemos buscado mostrar también reduce la espiritualidad y la naturaleza a lo racional, que de esa razón justifica ideológicamente el proceso histórico y aquella realidad inherente a la vida de los pueblos (el colonialismo), que otorga a la filosofía una tarea que -en cierta manera- violenta su esencia, incurre en un monismo ambiguo que termina por eliminar la alteridad que detiene la dialéctica cuando lo juzga oportuno. Pero su pensamiento una unidad inseparable de lo uno y de lo otro; ganado este concepto damos un paso más en nuestra aproximación a lo americano en su pensamiento. Lo que América será tratada en la "geografía" desarrollaremos antes el paso de ésta en su sistema de filosofía de la historia.

NOTAS AL CAPITULO I

1) La única traducción directa y confiable del alemán de las Lecciones sobre Filosofía de la Historia de Hegel, se la debemos al ilustre maestro José Gaos y es la que nosotros utilizamos en nuestras citas. Dicha traducción ha sido reproducida por cuatro casas editoriales, en diferentes períodos: en primer lugar, fue editada por la Revista de Occidente con prólogo de don José Ortega y Gasset, Madrid, 1928; en 1946, la misma traducción de Gaos y sus notas sobre ella, fue editada por Anaconda, Buenos Aires, 1946; fechada en Puerto Rico en el año 1953 y como coedición de Universidad de Puerto Rico-Revista de Occidente, ha otra reproducción de esa misma traducción, con un estudio preliminar de Adolfo P. Carpio; finalmente, Alianza Editorial, fechada en Madrid en 1980, acaba de editar esta obra de Hegel, utilizando la misma traducción de Gaos.

Hay otras dos traducciones, parciales y poco confiables, de la Filosofía de la Historia de Hegel en castellano. Una es del año 1970, se debe a José María Quintana, y fue editada en Barcelona por Editorial Zeus. La otra fue editada en Buenos Aires, en 1976 por Editorial Claridad y se trata de una traducción de Emanuel Suda (no contiene la "Introducción" y, en consecuencia, el apartado sobre "El Nuevo Mundo" que aquí nos interesa).

En nuestro caso, como dijimos, utilizamos la traducción de José Gaos, citada según la paginación de Anaconda y hemos tenido como referente original: Die Vernunft in der Geschichte (La Razón en la Historia), editada por J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955 (5a edición), título bajo el cual este editor alemán publicó la "Introducción a las Lecciones sobre Filosofía de la Historia", en la cual se encuentra el texto sobre "El Nuevo Mundo" que aquí nos interesa (págs. 198 a 212). Hemos también tenido a la vista la traducción al francés hecha por J. Gibelin (Ed. Vrin, París, 1946).

- 2) Serreanu, R. Hegel y hegelianismo. Eudeba. Buenos Aires, 1965. Pág. 7
- 3) Ver nuestro trabajo Crisis de Europa y Reconstrucción del Hombre. Un estudio sobre Martín Heidegger. Castañeda. Buenos Aires, 1977. Cap. I, punto 3 ("La realización metafísica: Hegel").
- 4) Las citas entrecomilladas en este apartado referidas a los conceptos de "mundo espiritual", "hombre" y "fin último de la historia" corresponden a la Filosofía de la Historia Universal de Hegel (FH) págs. 33 a 36 de la citada traducción de José Gaos.
- 5) Hippolite, J. Revue internationale de philosophie. París, 1952. Tomo VI. Afirmación luego recogida también en su obra Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel. PUF. París, 1953.
- 6) Las citas entrecomilladas de este apartado corresponden a Hegel en su FH, págs. 45 a 53.
- 7) Kant, I. Ver Filosofía de la Historia, artículo "Idea de una historia

universal desde el punto de vista cosmopolita". Nova. Buenos Aires, 1964. Pág. 39 a 57.

Las citas entrecomilladas de este apartado son de Hegel, FH, págs. 45 a 53.

Volvemos a remitir aquí al mismo apartado (I, 3) de nuestra obra sobre Heidegger.

Nietzsche, F. Mi hermana y yo. Santiago Rueda. Buenos Aires, 1969. Pág. 24. Para desarrollar más todo este punto remitimos a nuestros trabajos "Una introducción al vocabulario del pensamiento existencialista" (Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires. N° 408, año 1973) y a Crisis de Europa y Reconstrucción del Hombre. (Castañeda. Buenos Aires, 1977), capítulo I, punto 4 ("La disolución metafísica: Nietzsche").

Casalla. M. "Filosofía y Cultura Nacional en la situación latinoamericana contemporánea". En Revista Nuevo Mundo. Buenos Aires, T. 3, N° 1. Enero-Junio de 1973, pág. 47.

Cf. Hippolite. op. cit. pág. 93.

Para ampliar el desarrollo de esta "dialéctica del amo y el esclavo" en la Fenomenología del Espíritu, resulta de utilidad el texto ya clásico de Alexandre Kojève Introducción a la lectura de Hegel, Gallimard, París, 1947. También la obra de Pedro Laín Entralgo Teoría y realidad del Otro, Revista de Occidente, Madrid, 1968. Tomo I, cap. IV.

Cf. por ejemplo las Lecciones sobre la historia de la Filosofía. FCE. México, 1955. "Introducción", I, 52 a 97.

Sartre, J.P. El Ser y la Nada, Losada. Buenos Aires, 1966. Pág. 308. El tema que referimos se desarrolla en el punto III, del capítulo de la Tercera Parte de la obra ("Husserl, Hegel y Heidegger").

Sartre. Op. cit. Pág. 311

Sartre. Op. cit. Pág. 317. El subrayado de frases es nuestro; el de términos del autor.

Cf. Kant, I. Crítica de la Razón Pura. Victoriano Suárez. Madrid, 1960. Tomo II, Págs. 457 a 596 ("Dialéctica Trascendental", introducción y libros primero y segundo). Traducción directa de Manuel G. Morente.

Hegel. Op. cit. pág. III, 837.

LOS FUNDAMENTOS GEOGRAFICOS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Como lo hemos adelantado en el capítulo anterior Hegel estudia al "Nuevo Mundo" dentro de lo que denomina la "geografía", a la que considera una potencia espiritual de la naturaleza encargada de establecer las conexiones conceptuales entre el Espíritu y la Naturaleza (como "momento" de aquél). Hegel no vuelve a mencionarlo en todo lo largo de su Filosofía de la Historia Universal. Otro tanto ocurre en el caso del Africa. De manera que América y lo americano, sólo tienen para el filósofo prusiano un interés "geográfico" y, como tal, quedan fuera del interés del estudio histórico propiamente dicho. Para el Hegel "filósofo de la historia", América sólo interesa como "relación externa con Europa", de la que es "un anexo, que coge la población sobrante". Por ello podrá afirmar:

"América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está terminada de formar". (FH, 184).

De manera que, si queremos valorar integralmente este punto de su pensamiento, deberemos abocarnos a lo que denomina "el estudio de la conexión de la Naturaleza o los fundamentos geográficos de la Historia Universal". Ello se llevará de la "Introducción General" de su Filosofía de la Historia, a la "Introducción Especial" (págs. 153 a 228 de la edición castellana citada). Allí se establecerán "los fundamentos geográficos" desde los que se considerará la realidad del "Nuevo Mundo".

Para abordar los "Caracteres generales" de esa "geografía", desarrollará cuatro puntos fundamentales que expondremos en este capítulo: 1) las relaciones entre el espíritu y la naturaleza; 2) la importancia del clima para la libertad y el espíritu de los pueblos; 3) las relaciones entre el tipo de tierra y el grado de cultura y civilización que aquél es capaz de generar; y 4) las consecuencias de todo lo anterior para la conformación del mundo.

Al igual que en el capítulo anterior, a continuación de la exposición de las ideas de Hegel en todos estos tópicos, formularemos algunas observaciones críticas respecto de ellas.

Sentido general de los estudios geográficos: la conexión del espíritu con la naturaleza.

Después de haber Hegel demostrado que "la historia universal representa la idea del espíritu", deja también establecido que, no obstante, en cada pueblo particular rige un principio que lo determina y singulariza dentro del todo de la historia. Ese "principio particular de un pueblo existe al propio tiempo como una determinación de la naturaleza, como principio natura" (FH 164). Por este lado accedemos a lo que se denomina "la conexión entre lo espiritual y lo natural". Esta conexión es para ese pueblo "esencial y necesaria", aunque pierda ese rango y se transforme en "exterior" si se la compara con la universalidad del conjunto moral.

Un pueblo determinado es el espíritu situado "en la esfera de la finitud" es decir, de la naturaleza. Ello implica un desgaje de la totalidad y un ingreso en la "diversificación" ("pues la forma de lo natural es la diversificación"); más ello no es totalmente negativo, antes bien por eso los pueblos se manifiestan como singularidades. Como tal queda reencontrado, como "momento", en el largo camino de la Idea deviniendo Espíritu Abosoluto. A su vez, esa "singularidad", se expresa históricamente como nación que es la forma espiritual correspondiente a aquella contextura natural de la que hablábamos en un principio. Tenemos así un proceso que puede ser expresado sintéticamente de esta manera: el espíritu manifestado en la existencia se torna una singularidad ("estadio particular") que se expresa, entonces, en la naturaleza ("una particularidad natural") como nación ("la representación de un grado particular en la evolución del espíritu"). De esta manera logra Hegel "conectar" lo natural y lo espiritual en la marcha de la Idea en la historia, mostrando a ambos dentro del conocido juego de lo particular con lo universal. Este rico juego del espíritu extrañándose y recuperándose en la naturaleza, "nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico". A ella pertenecen dos aspectos conjuntos: por un lado, "la voluntad natural del pueblo o manera de ser subjetiva de los pueblos"; por otro, la forma como aquélla se presenta, es decir "como naturaleza exterior, particular". La "geografía" estudiará entonces, según Hegel, al hombre como "ser natural" y "sensible" (en consecuencia, no como "ser libre") y ello implica advertirlo bajo dos aspectos: como naturaleza subjetiva y como naturaleza externa.

La "geografía" ocupa entonces en el sistema hegeliano un lugar preciso:

El estudio del espíritu singularizado en la Naturaleza y la del hombre en cuanto ser natural. Su objetivo superior es poner de manifiesto los fundamentos naturales de la historia universal y, en cuanto tal, servir a aquella "visión filosófica" de la misma. Al respecto dirá Hegel:

"Por consiguiente, lo que hemos de considerar son diferencias naturales; que deben ser estimadas primeramente como posibilidades particulares, de las cuales se desprende el espíritu y de este modo ofrecen la base geográfica. No nos proponemos conocer el suelo como un local externo, sino el tipo natural de la localidad, que corresponde exactamente al tipo y carácter del pueblo, hijo de tal suelo. Este carácter es justamente la manera cómo los pueblos aparecen en la historia universal y ocupan un puesto en ella". (FH 165).

vuelve a reaparecer aquí la idea de tipo, que tanto interesa al espíritu totalizador hegeliano. Así como a nivel antropológico hablábamos de un "tipo humano" (que era posible visualizar "aún en los rostros más desfigurados"); hay también tipos naturales que se corresponden perfectamente con aquellas diferenciaciones de lo humano. Encontrarlos es establecer la conexión de la naturaleza con el carácter de los hombres" y ello es el área de la "geografía", espiritualmente entendida.

ahora bien, el problema que se plantea de inmediato es la forma de esa conexión. Podría pensarse en un determinismo natural sobre el espíritu, pero Hegel lo rechaza de inmediato y de plano:

"Tampoco debemos admitir una relación de dependencia, de tal modo que el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo. No debemos pensar al espíritu como algo abstracto, que recibiera posteriormente su contenido de la naturaleza" (FH, 166).

con ello salva la supremacía del espíritu, mostrando que esa "determinación natural" es también producto del espíritu; un "momento de la Idea" en el devenir espíritu. Al determinismo lo llama una "manera de pensar vulgar" y no puede admitirlo, pues le implicaría romper el arbotante de su sistema:

ue el espíritu es dueño y señor de su propio desenvolvimiento y que éste último-el movimiento del espíritu- es lo que configura y determina todas y cada una de las formas de la realidad (incluida la naturaleza).

sin embargo este claro principio conceptual, no lo será tanto al resultar concretamente aplicado al desenvolvimiento de la historia universal. Pero esta es otra ambigüedad del sistema hegeliano que pondremos de manifiesto en las consideraciones críticas correspondientes a este capítulo. Lo que corresponde ahora es que dediquemos algún párrafo a exponer, aunque sea muy brevemente, los grandes principios de la filosofía de la naturaleza de Hegel. Hemos hablado hasta ahora mucho de ese concepto y corresponde que lo carguemos con un contenido más sólido; por lo demás, también nos será de mucha utilidad para el tema central de nuestro trabajo.

Líneas fundamentales de la "filosofía de la naturaleza" de Hegel.

Las ideas generales sobre la Naturaleza que Hegel ha expresado, no han tomado la forma de una obra unitaria e identificable. Habla de ella-como "momento" del espíritu- a lo largo de todos sus libros y cursos pero, para encontrar algo más o menos sistemático, debemos recurrir a la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas de 1817. A partir de algunas páginas que en ella le dedicamos es posible reconstruir lo que se denomina su "filosofía de la naturaleza". Con razón ha advertido entonces Nicolai Hartmann que:

"Por eso no es extrañar que su filosofía de la naturaleza, su antropología y su psicología hayan tenido poca influencia, aun entre sus contemporáneos mientras que su filosofía del derecho, de la historia y de la religión continuaron viviendo en la posteridad" (1).

Más aún, es posible encontrar en ella abiertas contradicciones con el desarrollo de la ciencia de su tiempo- las que apuntaremos más adelante y ahora buscaremos presentar en grandes líneas.

En principio, la Naturaleza es para Hegel la Idea bajo la forma de la alteridad (Anderssein). Con sus propias palabras: "La naturaleza es la idea en su exterioridad". Es decir, que en el proceso natural la Idea ha roto su interioridad, se ha enajenado o exteriorizado, para retornar luego al nivel de la autoconciencia.. De manera que lo natural es un momento en el camino de la Idea hacia la conciencia de sí (Espíritu) y es desde esta espiritualidad en marcha que a Hegel le interesan los fenómenos naturales.

En este sentido la Idea exteriorizada en la naturaleza es pobre y esa pobreza impone límites al pensamiento filosófico el que, en ese terreno de lo natural, no puede deducirlo todo y debe limitarse a considerar la naturaleza como un sistema de grados que se suceden necesariamente los unos a los otros o otro, lo más rico, aquella dialéctica del concepto que preside ese desenvolvimiento, permanece interior a la Idea que reside en el fondo de la naturaleza. Los parágrafos 247 a 251 de la Enciclopedia plantean este límite epistemológico; y con razón dirá Hartmann al respecto "El poder de la razón y la potencia de la naturaleza son los dos aspectos de una trama universal que al estar adaptados entre sí, revelan juntos su sentido peculiar.

lososfía de la naturaleza tiene, pues, su centro de gravedad fuera de sí, e la naturaleza misma: lo tiene fuera de ella. La naturaleza es lo exterior propia esencia que, en cuanto concepto, únicamente llega a ser concebida o ella queda por detrás de éste y pasa a ^{su} ser otro: al espíritu". (2) merso en lo natural, Hegel distingue tres niveles de existencia que se enan en forma de ^{un} proceso de creciente "concreción" e "individuación": el del mecanicismo; el de la físico-química y el orgánico. El primero es el materia y el movimiento, el segundo, es el de los cuerpos y el tercero, la vida.

mundo del "mecanicismo" los elementos, exteriores entre sí, actúan por a- ión y repulsión. Esa exterioridad se manifiesta en dos "formas abstractas pacio y el tiempo. El espacio es la "entidad sensible no percibida por lo dos", el tiempo, adquiere la forma del devenir, donde "el ser que, en tan s, no es y en tanto que no es, es". Un "Cronos que engendra todo y destruy ropias producciones" (3). Del "Espacio" dirá a su vez, que es "cantidad pu esto que lo espacial es la primera expresión de lo natural, se desprende que la naturaleza " se inicia con lo cuantitativo".

n en el mundo físico-químico, comienza propiamente lo cuantitativo, ya que aspectos son aquí los que interesan de aquel mundo material, (ahora indiv zado en "cuerpos"). La luz, el sonido, el calor, la electricidad, serán en s motivo de atención. Se trata de un mundo de oposiciones y conciliacione es posible advertir esa "dialéctica natural" cuya forma más típica es la idad. La luz será la incipiente antítesis de la "oscura e inerte" materia e todavía pertenecé a ese reino, es análoga dentro de él a lo que el sabe el reino del espíritu.

nido-entendido como la oscilación de la materia-es un tránsito de la espa dad material a la temporalidad material.. Pero las formas superiores de e físico son el magnetismo y la electricidad ya que en ellos se realiza la l "polaridad": el vínculo de los opuestos entre sí, bajo la forma de una u

mundo físico termina en el quimismo, que es el último término de los proc físicos del cual adviene la vida y el acceso al mundo de lo orgánico. Dich " atraviesa las etapas del reino mineral, vegetal y animal y, en cada una , se concreta y perfecciona cada vez más.

neral es el reino del "organismo Objetivo", donde las formas parciales no n vida alguna y "sólo es viviente como un todo". El reino vegetal en camb da subjetiva", donde se da ya "un salir de sí y una desintegración en muc iduos", pero donde falta aún el ser-para-sí. El vegetal carece de selbsti erencia de sí mismo"). Esta se alcanza recién en el reino animal. El anim Sí-mismo y su aspiración es la autoafirmación y la autoposición; como ta nta de continuo fuerzas hostiles que debe combatir y superar, surgiendo a antimiento de inseguridad y de angustia que está siempre ligado a la vida hora bien, lo que le está vedado al animal es la relación con lo Otro: " l es el Sí mismo que es para el Sí mismo; es la unidad existente de lo sí que los atraviesa a ambos". Por ello el reino animal no es todavía "un sí nacional independiente" (ello recién se logrará con el hombre), sino que

determinado- hasta en lo más particular- por lo "exterior", a lo que bus-
captarse. El animal queda entonces sometido permanentemente a la contingencia
que también ocurrirá con el hombre en la medida en que éste es, en parte
animal) y el reino animal será el de lo contingente y lo enfrentativo y en
la muerte violenta es el destino de los individuos". Privado del acceso a
los y a la universalidad concreta, permanece en lo finito y "lo finito es
sí mismo contradictorio y, por eso, se suprime" (5).

En estos grandes lineamientos, la filosofía de la naturaleza de Hegel.
ella no contará mucho en su sistema y el único valor que el propio filósofo
reconocerá, será como analítica del condicionamiento de la vida hacia el
desarrollo de la conciencia y del pensamiento. Con razón señalará René Sei-
gnier, apoyándose en el parágrafo 248 de la Enciclopedia, que: "Contrariamente
a lo que se cree, (Hegel) no admiraba la mala Infinitud" del cielo estrellado, y le gusta
decir que las estrellas son "una erupción de granos luminosos en el ci-
elo". Y aunque la Tierra sea un minúsculo planeta subordinado al sol, no debe
de ser el "centro metafísico" del mundo, ya que es la morada del hombre,
el lugar del Espíritu. Y aún los más insignificantes y aberrantes productos
del pensamiento son, para Hegel, "de un valor infinitamente más elevado que
el curso regular de los astros o la inocencia inconsciente de una planta". (C
Sin embargo para nosotros todas estas observaciones de su filosofía de la na-
turaleza nos serán de mucha utilidad para comprender su posición respecto de
Europa y lo americano pues, no debemos olvidar, que América es cosa de la
naturaleza" y que se la estudia en la "geografía."

El clima y su importancia en la vida del espíritu.

Al analizar ese tipo de "conexión" entre lo geográfico y lo histórico y elimi-
nar la posibilidad de un determinismo natural" (ver punto I de este capítulo-
(I)), Hegel aborda el tema del "clima". También lo inicia por la crítica a e-
sta manera de "pensar vulgar" que atribuye al clima "efectos e influencias part-
iculares"; lo que quiere aquí demostrar es la superioridad del individuo frente
a la adversidad o benignidad de un clima determinado. Es otra manera de ver
y de plantear la supremacía de lo espiritual sobre lo natural; toma como
ejemplo a Homero:

"Así se habla mucho y con frecuencia del dulce cielo jónico,
que se dice ha producido a Homero. Seguramente este cielo ha contribuido no
sólo a la gracia de las poesías homéricas; pero la costa del Asia Menor ha
siempre la misma y sigue siéndolo, no obstante lo cual sólo ha salido un
poeta del pueblo jónico. El pueblo no canta; es uno sólo el que hace la poe-
sía; y si fueran varios los autores de los cantos homéricos, siempre tendrían
que decir que eran individuos. No obstante la dulzura del cielo, no han
sido capaces de producirse Homeros, especialmente bajo el dominio de los turcos.
El clima se determina en virtud de pequeñas particularidades; pero nada tiene
que ver con éstas, que tampoco ejercen ninguna influencia" (FH, 166).

El individuo creador y no el clima, es el númen de los cambios; además la referencia al "dominio de los turcos" tiene también un valor conceptual. Hegel recuerda con ello el yugo que pesó sobre el pueblo griego desde la toma de Constantinopla en 1453, hasta 1830; durante ese período Grecia fue ocupada y dominada por los turcos y el viejo imperio helénico que había logrado absorber la penetración romana (146 a.c.) sucumbió esta vez ante la potencia del nuevo invasor. Las guerras de los griegos contra aquéllos -culminadas-, en parte, en el año en que Hegel moría, fueron vistas con gran simpatía por todos los países de Europa occidental. Lo importante es aquí esto: no sólo el individuo creador es insustituible por cualquier clima -por propicio que éste sea-, sino que la organización político nacional (en ese caso coartada en Grecia por los turcos), tiene tanto o más influencia que los factores climáticos naturales. Otra manera de ratificar la primacía de lo espiritual.

Sin embargo el Clima tiene su "influencia" y Hegel la justifica apelando al desarrollo de la vida de la Idea, y de los pueblos históricos como parte de ésta. Dado que "en su primer despertar el hombre es conciencia natural inmediata en relación con la naturaleza", es incuestionable que se produce "necesariamente una relación entre ambos". La Naturaleza constituye entonces el primer obstáculo para que "el hombre pueda llegar a alcanzar una libertad interior"; y ese diálogo y enfrentamiento con la naturaleza es el primer paso en el camino hacia la libertad y la autoconciencia. El clima le interesa a Hegel sólo desde esta última perspectiva como momento de la lucha por la conciencia de sí; extrayendo esta primera conclusión:

... "... cuando la naturaleza es demasiado poderosa, esta liberación es difícil... su poder no debe ser tan grande que pueda considerarse como todopoderosa. Los extremos no son favorables para el desarrollo espiritual" (FH,167).

En favor de su tesis recuerda aquél pasaje de la Metafísica de Aristóteles (A.2 982,b), donde el maestro dice que, sólo cuando se encuentran satisfechas las necesidades básicas y elevada la vista sobre lo sensible puede el hombre dirigir su mirada hacia lo universal y más alto.

Este "principio especulativo" -de influencia decisiva cuando considerado a América en la historia universal-, lo llevará a eliminar algunas condiciones propicias para la vida del espíritu y a demostrar que otras sí lo son: las zonas cálidas son inapropiadas para la libertad humana y para el desarrollo de pueblos o civilizaciones importantes; éstas se desarrollan mejor en las regiones templadas septentrionales.

En las primeras tropezamos con aquella "naturaleza demasiado poderosa que dificulta la liberación de lo humano y el surgimiento de la conciencia en sí". En ellas, "el hombre se mantiene harto y embotado; la naturaleza lo deprime (y) no puede por tanto separarse de ella".

ta como ejemplos los hielos del extremo continental y el calor del Africa. Los refiere en estos términos.

"El hielo que hace encogerse a los lapones o el calor ardiente del Africa, son poderes demasiado grandes, para que, bajo su peso, adiera el hombre la libertad de movimientos y aquella riqueza que es necesaria para dar forma consciente a una realidad culta. En aquellas zonas la necesidad es incesante y no puede evitarse nunca; el hombre se ve constantemente forzado a dirigir su atención a la naturaleza". (FH, 168).

vida

lo le impide desarrollar su/espiritual, por lo cual Hegel concluye sin innóvase:

"Por eso las zonas cálida y fría no son teatro de la historia.

Estas regiones extremas quedan excluidas del espíritu libre, desde este punto de vista". (FH, 168).

va encontrar ese clima propicio, que sí puede ser "teatro de la historia", vamos dirigir nuestra observación hacia las "zonas templadas septentrionales": más concretamente a Europa. Aquí, el uso ideológico de la geología, biología y la botánica - que desarrollaremos más in extenso en nuestras consideraciones críticas- alcanza una de las cúspides del pensamiento hegeliano. Lo primero que hará, para fundamentar su juicio acerca de las zonas templadas septentrionales, será referirse a la autoridad de los griegos:

"En ella el continente forma un amplio pecho, como decían los griegos una síntesis de las partes del mundo" (FH, 168).

Al nombrarlo esta vez expresamente, vuelve a recurrir a Aristóteles. Esta vez se refiere a aquel pasaje de la Política (VII, 1327b) en que el estagirita dice que los países fríos y de Europa (otra cosa, para un griego de aquella época) están llenos de bríos pero son de poca inteligencia y de escasa capacidad organizativa, los del Asia exactamente a la inversa y, finalmente, los griegos, por su posición intermedia, resultan la síntesis de ambos. Es decir, tanto en Hegel como en Aristóteles, se da un salto de lo geográfico a lo espiritual: de lo que es naturalmente "intermedio", se deriva que es espiritualmente "sintético". Oportunamente volveremos sobre esto.

Quiendo con nuestra exposición, observamos que el otro argumento hegeliano (donde se repetirá también ese salto de la natural a lo espiritual) es lo eficaz del "desarrollo a lo ancho", sobre la "escisión" y "separación" de las puntas afiladas. Al respecto nos dirá:

"En esta formación se percibe la diferencia de que mientras en el Norte la tierra se desarrolla a lo ancho, en cambio, hacia el Sur, se escinde y deshace en varias puntas afiladas, como son América, Asia, Africa. Lo mismo ocurre con los productos de la naturaleza. En aquella parte septentrional, donde están conexas las tierras, ofrécense una serie de productos naturales comunes, que se explican en la historia natural; en cambio en las puntas afiladas meridionales obsérvasse el mayor particularismo.

Así en el aspecto botánico y zoológico, la zona septentrional es la importante; encuéntrase en ella la mayor parte de las especies animales y vegetales. En cambio, en el Sur, donde la tierra se escinde en partes puntiagudas, individualízanse más las formas naturales." (FH,168).

Esto último es una verdadera introducción en nuestro tema, ya que resulta uno de los argumentos decisivos para probar la "inmadurez" e "inferioridad" de lo americano. Además, por si se dudara que de ello sacará Hegel una consecuencia espiritual, recordemos aquel pasaje de la "Enciclopedia" donde se afirma categóricamente:

"las partes del mundo no están, pues, divididas por casualidad o por razones de comodidad, sino que se trata de diferencias esenciales" (Como dato acotemos que Hegel resucita, en todo esto, las teorías de Gottfried Reinhold Trevinarus (8), aunque extrapolando su doctrina: para Trevinarus, toda forma viviente es el resultado de fuerzas físicas que actúa sobre ella (y había aplicado esta tesis sólo a las plantas y a los animales); Hegel va un paso más allá, y aquello que había sido concebido en el reino vegetal y animal, lo lleva él primero a las partes geográficas del mundo y luego a las razas y pueblos que allí habitan.

4. Importancia de la "tierra" en el desarrollo del proceso civilizatorio

La "tierra" como factor de esta breve "geografía" hegeliana, tiene más importancia que el "clima". Lo dirá claramente el propio Hegel:

"La determinación más general, entre las que interesan a la historia, la relación entre el mar y la tierra" (FH, 168).

Esa relación mar/tierra, le permitirá distinguir "tres diferencias fundamentales", de las que extraerá las consecuentes derivaciones espirituales: / las altiplanicies sin agua, los valles surcados por ríos y las tierras litorales al mar.

A las primeras las caracteriza como "el elemento más determinado, fijo, diferente, cerrado, informe". El tipo de vida prevaleciente en ellas es el nomadismo, constituido por "un carácter dulce y suave", pero por un "principio flotante, vacilante". Se trata de pueblos que "no saben nada de los derechos que la convivencia engendra seguida con la agricultura". En las llanuras bajas "son impulsados al robo" y en las tierras altas se trata de "pueblos fuertes". Sus vidas se desenvuelven en un "estado de guerra exterior que los separa y los divide"; lo que ha desarrollado en ellos "la personalidad y un espíritu de independencia indomable e impávido, pero también un sentido de aislamiento abstracto".

Además, contrarían ciertos valores mínimos del mundo burgués (que Hegel puede dejar de extrañar): son "poco previsores y no acumulan para el invencible"; carecen de "relaciones jurídicas" y vacilan entre los extremos "de la hospitalidad y del robo". Como ejemplos de esta vida "nómada" - propia de las altiplanicies sin agua- cita a los árabes y a los mongoles y recuerda que-, a pesar de su ánimo en general pacífico, "caen de pronto, como una inundación devastadora sobre los países cultivados, y la revolución que ellos producen, no da más resultado que destrucción y soledad."

Los ejemplos más típicos de estos movimientos invasores, los encuentra en los pueblos impulsados por Gengis-Kan y Tamerlán.

Sigue luego la descripción de los tipos de territorios que denomina vales surcados por los ríos. Aquí encontramos ^{ya} un tránsito del nomadismo a sedentarismo, con la aparición de la agricultura; entonces "se fijan los derechos de la vida en común" y "surgen inmediatamente la inteligencia y la previsión". La agricultura tiene también un matiz espiritual que Hegel no puede dejar de destacar:

"La agricultura se rige por las estaciones del año; es una satisfacción particular e inmediata de las necesidades, sino una satisfacción sobre base ~~XXXXXX~~ general (FH,171).

Es decir que, en el pasaje del nomadismo al sedentarismo agrícola, hay también una progresión espiritual, una mayor predisposición para lo universal. Esto trae también como consecuencia la aparición de características sociales superiores a la del estado anterior: como es preciso inventar instrumentos, "surge la sagacidad de las invenciones y del arte"; la posesión firme, la propiedad y el derecho y, con ello, la división de clases. Rematando todo ello, en algo que Hegel destaca como hito del progreso: la "posibilidad de un gobierno central y esencialmente del imperio de las leyes". La forma de organización política serán ahora los grandes imperios y los Estados poderosos, citando como ejemplos el chino, el iraní y el egipcio.

Finalmente refiere Hegel las características de las tierras litorales, decir de aquellos lugares en que la tierra está en contacto con el mar. Sin embargo no basta que este contacto sea dado, sino que es menester que esa relación se "desarrolle claramente". Así cita los casos de Holanda, Polonia y Portugal que han sabido desarrollar una conciencia y una "relación marítima"; mientras que países como Alemania, Prusia y España, poseyendo similares posibilidades territoriales, no lo han hecho.

Para Hegel el mar es el elemento natural más rico, en relación con lo espiritual. A él se referirá en estos términos:

"El mar engendra, en general, una manera propia de vivir. Este elemento indeterminado nos da la representación de lo ilimitado e infinito; y el hombre al sentirse en esta infinitud, anímase a trascender lo limitado" (FH,173).

Y no sólo es capaz de acrecentar en el hombre esa vocación de totalidad (que ya, de alguna manera, la agricultura había iniciado), sino que "alta el valor" y lo invita "a la adquisición y a la ganancia". Y si tenemos en cuenta que, para Hegel, la capacidad de arriesgar la vida (el valor) es uno de los fundamentos claves de la libertad (recordar la dialéctica de Amo y del Esclavo), la relación con el mar fomenta en el individuo "conciencia de mayor libertad, de más independencia".

Finalmente el mar "incita a la astucia"- otra palabra cargada en Hegel de profundos contenidos espirituales, recuérdese cuando habla, por ejemplo de la "astucia de la razón"- . Por ello afirma que, en lo que a la relación marítima hace, "la valentía va unida esencialmente a la inteligencia."

El hombre debe aquí enfrentarse al mayor peligro que se expresa en "ese elemento líquido, en su blandura, en ese acomodarse a toda forma", por ello "la nave, cisne oceánico, que con sus movimientos raudos y sus curvas elegantes surca la planicie de las olas o dibuja en ellas círculos perfectos, es un instrumento, cuya invención honra no menos la audacia que la inteligencia del hombre (FH, 174).

Válganos aquí hacer también una acotación importante: en esto del mar y la conciencia marítima, Hegel es un importante precursor de la posterior doctrina geopolítica sobre la importancia del mar.

Cuando critica a aquellas concepciones "modernas" que "consideran al agua como elemento que separa" y a "los ríos como las fronteras naturales entre los pueblos" y, por el contrario, afirma "que no hay nada que una tanto como el agua" (FH, 172), está coincidiendo con el pensamiento de numerosos geopolíticos posteriores que han estudiado científicamente el problema (9). Como ejemplo de aquellas falsas concepciones respecto del agua, dice que se trata de "una afirmación falsa que los franceses impusieron durante las guerras de la revolución"; en cambio destaca, al respecto, la proverbial sabiduría inglesa. Sin embargo este es un tipo de conciencia y de relación que hay que saber ganar; "el caso de China es patético pues, a pesar de poseer un enorme litoral marítimo, para ellos el mar es la cesación de la tierra".

5. Los factores geográficos y la conformación del Estado

Ya hemos visto, en el capítulo anterior, de qué manera el Estado es para Hegel la más amplia concreción de la moralidad. Al final de estas consideraciones "geográficas" vuelve a tocar el tema; lo hace desde el punto de vista de "la dependencia esencial en que la vida de los pueblos se encuentra respecto de la naturaleza". Hemos visto que esta "dependencia no significaba "determinismo" pero, el "momento natural", es decisivo para el devenir histórico universal.

Del análisis de estos "fundamentos geográficos" de la historia, Hegel extrae como conclusión que:

"Los caracteres más acusados son el del principio de la tierra firme y el del litoral marino" (FH, 175).

Y ambos tendrán un papel decisivo en el grado de solidez empírica y moral de un estado. De éste nos dirá:

"El Estado de más alta formación une las diferencias de ambos principios: la firmeza de la tierra y el carácter errabundo de la contingencia en la vida marina". (FH, 175).

Como toda institución cumbre- en este caso de la vida social- el Estado es síntesis. Aquí, ateniéndonos a los dictados de la geografía, lo será de la firmeza y de la errancia; es decir del principio que aporta la tierra" y del carácter a que impele el "agua".

El estado ideal será aquél que une, a su conciencia territorial, una "relación positiva" con el mar. Por supuesto, pensadas ambas, como determinaciones espirituales.

Por lo demás, en cuanto a las relaciones entre los estados y el mar, Hegel no estaba sólo y su admiración por Inglaterra en ese sentido tiene su fundamento. Cuando el favorito de la reina Isabel, Walter Raleigh, afirmaba "Quien domina el mar, gobierna el comercio del mundo y de esa manera, la riqueza universal y finalmente llega a dominar el mundo mismo", no está alejado Hegel. Tampoco lo estaba el canciller de Jacobo I, Sir Francis Bacon, al decir: "El que domine el mar tiene gran libertad de acción y puede hacer la guerra en la forma que mejor le cuadre" (10). No nos olvidemos que la guerra es para Hegel una realidad vital para el desarrollo del Estado.

6. Otras observaciones críticas a propósito de la "geografía de Hegel. Como hicimos en el final del capítulo anterior, formularemos ahora algunas observaciones críticas; esta vez al respecto de la peculiar "geografía" hegeliana y de los "fundamentos geográficos" de la historia universal. Al igual que en el caso anterior, se trata de ir preparando el terreno para una exégesis crítica del papel que desempeñará el "Nuevo Mundo" en la filosofía hegeliana de la historia. Esta vez estamos va mucho más cerca de nuestro tema central, pues Hegel estudia a América en la "geografía" y de lo que ahora se trata es de poner de manifiesto su concepción de esta disciplina.

Una vez más lo fundamental será mostrar dos cosas: por un lado el fuerte matiz ideológico (enmascarador) del pensamiento hegeliano en este aspecto y por otro, que en todo esto Hegel no está sólo, tiene sus antecedentes y sus consecuentes. Como él mismo gustaría decir, reviste con matices propios el "espíritu de su época"; por cierto que con su originalidad y, muchos casos, con discrepancias o mutaciones.

Para poder realizar esto último -ubicar los antecedentes y consecuentes de la posición hegeliana y el espíritu de su época respecto de América- contamos con una recopilación historiográfica de indudable valor informativo. Nos referimos a la obra del italiano Antonello Gerbi, La disputa del Nuevo Mundo editada en su país en 1955 y reeditada en castellano -con el mismo título- en 1960. Curiosamente, es la obra de este europeo una paciente recopilación de la posición de sus coterráneos respecto de América y lo americano y una vehemente defensa de esto último. En realidad La disputa del Nuevo Mundo, como el mismo autor lo reconoce, es culminación de una serie de inquietudes nacidas en obras anteriores (La política del Settecento de 1928; Política del Romanticismo de 1932 y El Pecado de Adamo ed Eva de 1933); pero recién cuando este hombre del viejo continente se radica en América (Lima, Perú), a fines de 1938, siente "el estímulo" para ahondar su investigación.

Surge así un ensayo sobre el Perú (1941) y una primera versión de la obra que ahora mencionamos, Viejas Polémicas sobre el Nuevo Mundo de 1943.

La disputa del Nuevo Mundo, una obra de casi 700 páginas, constituye una fuente invalorable de datos y textos de la época para quien quiera estudiar las relaciones culturales, políticas e ideológicas entre el "Nuevo" y el "Viejo" mundo. Sus indicaciones, más las fuentes originales y principales comentaristas, nos ayudarán a comprender mejor a Hegel.

También como fuente historiográfica, puede resultar de interés recurrir a la selección de textos hecha por el francés Marcel Merle, bajo el título L'anticolonialisme européen, traducida al castellano y ampliada por Rober Mesa. Este texto parte desde las antípodas de la obra de Gerbi y, en cuanto tal, aporta nuevos datos y testimonios. En ambos casos resulta no obstante menester hacer pasar dicho material por el filo de la elaboración filosófica y relacionarlo con nuestro autor.

Hechas estas aclaraciones de ciertas fuentes historiográficas, pasaremos ahora a señalar algunas observaciones críticas a la "geografía" hegeliana.

A) Ambigüedad de la posición hegeliana respecto de un "determinismo natural"

Cuando expusimos las ideas de Hegel respecto de la "conexión" entre el espíritu y la naturaleza en el terreno de la historia universal y de la importancia del "clima" en la vida del espíritu (puntos 1 y 3 de este mismo capítulo), hicimos notar como rechaza, en el terreno especulativo, todo "determinismo natural". No podía ser de otra manera en una filosofía fuertemente espiritualista como la suya; no obstante, ese rechazo no está tan claro cuando pasamos al terreno de sus disposiciones prácticas. Cuando se trata del "clima" y de la "tierra" su "conexión" (palabra harto indeterminada) tiende a tomar el cariz de una suerte de "determinismo". Este no se manifiesta tanto sobre el espíritu mismo, sino sobre sus "instrumentos" históricos: el hombre individual, los pueblos y las distintas civilizaciones. Allí esa "conexión" se vuelve muchas veces "condicionamiento" y el valor de la creatividad personal o comunitaria queda reducida a un segundo plano por el "influjo de la naturaleza". Además su concepción de los elementos naturales es tan rígida que minusvaloriza el poder de la ciencia y de la técnica humana para transformar radicalmente dichos elementos y con ello el concepto mismo de "naturaleza" (a pesar de habitar una época que gestaba una verdadera revolución en ese terreno).

Cuando Hegel adscribe, sin fisuras, determinados tipos humanos, a determinadas situaciones naturales, lo hace con argumentos tales que mucho lo acercan a un cierto tipo de determinismo. Por lo demás, como muy bien lo han señalado numerosos comentaristas y filósofos, no debe verse una absoluta contraposición entre "determinismo" y "teleologismo" o "racionalismo". Una doctrina puede ser teleologista y racionalista (como de hecho lo es la hegeliana) y ser, no obstante, determinista. Henri Bergson, por ejemplo, -que tanto se ha preocupado dentro de la filosofía contemporánea por el problema- afirmaba que entre un determinismo estricto y un teleologismo estricto, no hay consecuencias diferentes: ambos afirman que hay un encadenamiento riguroso de todos los fenómenos y, por lo tanto, ni en uno ni en otro puede afirmarse la existencia de una auténtica libertad creadora. Además señalé también que, una de las características propias del determinismo

moderno, era su "universalismo": su voluntad de aprender ordenadamente todos los fenómenos del universo (algo que tampoco está ausente en Hegel).

Respecto de la compatibilidad entre "determinismo" y "racionalismo", bástenos recordar aquella afirmación del "Prefacio" a la Teoría analítica de las probabilidades de Laplace (obra escrita en 1820), donde aquél afirmaba: "Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la Naturaleza y la situación de los seres de que se compone, podría expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada. De manera que, la absoluta racionalización de lo real (esa "inteligencia que lo abarca todo"), es una de las bases del moderno determinismo. Y acaso ¿no era ese uno de los más caros sueños del saber hegeliano?.

B Contraposiciones entre "la filosofía de la naturaleza" de Hegel y la ciencia de su tiempo.

Acertadamente ha señalado Rene Serrau que, "la filosofía de la Naturaleza es la parte más débil del sistema hegeliano" (11), situación que Nicolas Hartman trata de justificar, en parte, al decir que "Al filósofo del espíritu, la naturaleza se le tenía que presentar necesariamente como el ser-fuera-de sí del espíritu, es decir, como algo subordinado", por ello a pesar de que en sus lecciones haya tratado prolijamente de filosofía de la naturaleza, ésta ha sido siempre una hijastra suya" (12).

Esta subordinación de la Naturaleza al Espíritu (y del saber específico acerca de ella, a la especulación filosófica) hace entrar a su "filosofía de la naturaleza" en colisión con muchas nociones científicas ya probadas en su tiempo; las que a pesar de ser Hegel un buen concededor de la ciencia de su tiempo, parecen ser ignoradas o pasadas por alto. De otra manera resultan inexplicables sus conceptos geológicos sobre lo anejo o lo santiaguado de las tierras, sus ideas acerca de los reinos de la naturaleza, su violento antievolucionismo, sus críticas a Galileo y a Newton su restauración de la teoría de los "cuatro elementos" en contraposición con la química científica ya encauzada por Robert Boyle.

Todo esto tiene, en nuestro entender, una sola explicación: la necesidad de adecuarlo todo a esa "vida del espíritu" ya probada de antemano. Con razón ha señalado al respecto el ya citado Serrau:

"Hegel poseía amplios conocimientos científicos y distaba mucho de despreciar la experiencia, pero sólo retenía sus aspectos cualitativos y descuidaba el aspecto cuantitativo, esa armazón matemática que desde Galileo y Newton dominó y llevó más a la ciencia. En su tesis "Habilitación para la cátedra de filosofía" que defendió en 1801, había demostrado que entre el mundo físico y el mundo del espíritu no podía haber otras conexiones, en el mismo año en su "Lección preliminar" refutaba su desafortunada deducción. (13).

Esa actitud para con los cuerpos celestes, se repite en todo su trato con la ciencia; si bien el mismo Serreau comenta que, "Esta desventura lo hizo en lo sucesivo más prudente; poco a poco atenuó sus ataques contra Newton en las diferentes ediciones de la Enciclopedia, y aconsejaba a sus estudiantes que no hicieran tesis sobre temas propiamente científicos". Curiosamente, el filósofo de la Ciencia, el que proclamaba la muerte de la "Filo-sofía" a favor de aquélla, desdeñaba en gran parte a la ciencia de su tiempo.

Para que no quede esto como una observación infundamentada, trataremos de apuntar ciertos conocimientos científicos revolucionarios de la época- o inmediatamente anteriores a ella- que Hegel refuta con su estilo especulativo. Por supuesto que se trata sólo de unos pocos aspectos, dentro de los límites que corresponden al presente trabajo.

Aquella idea hegeliana de que la "gravitación" es una tendencia de la materia a interiorizarse (a la subjetividad) entra en colisión con lo que Isaac Newton (1642-1727)- retomando ideas de Galileo- probara sobre mismo tema. Su famosa "ley de la gravitación universal" es de 1687 y, en buena medida, refuta lo que Hegel describía en su "mecánica". Además para éste, la teoría newtoniana de la gravitación universal había "oscurecido" la doctrina de Kepler (en cuyas tres leyes veía Hegel la mejor imagen de la "armonía universal"). De manera que, de atenernos a ellos, en el pasaje de la física Kepleriana a la newtoniana deberíamos ver un retraso en el progreso de la Física. :

En el terreno de la Química ocurre otro tanto. Aquí busca Hegel restaurar la célebre concepción antigua de "los cuatro elementos" aunque, es cierto, dándoles un sentido distinto. No obstante ello ocurría cuando Robert Boyle (1627-1691) ya había fundado esa disciplina con un sentido moderno. Este hijo de un noble irlandés, había publicado en 1661 un libro que se considera precursor: El químico escéptico, o dudas y paradojas físico-químicas. En ésta obra rechazaba no sólo las teorías alquimistas y de los cuatro elementos, sino también la de los médicos-químicos que seguía las huellas de Paracelso. A Hegel, (no obstante, le "sirve" mejor a sus "fines espirituales" seguir en lo antiguo y así lo hace. Incluso pasa por alto que ya alrededor de 1770 otro inglés, Enrique Cavendish había demostrado que el aire y el agua no eran elementos simples sino compuestos.

Cuando incursiona en la teoría de los colores vuelve a oponerse a Newton y al fenómeno de la descomposición de la luz y recae en la teoría goetheana: reduce la diversidad de la luz a la escala diferencial de lo claro a lo oscuro, porque ve en ella un cumplimiento de la ley de la polaridad, que tanto le había entusiasmado al analizar los fenómenos del magnetismo y la electricidad (en los que admiraba la "oposición y unión donde está la "unidad"). Una vez más, la primacía de lo especulativo sobre lo real.

el terreno de las ciencias biológicas su antievolucionismo es radical. En la Enciclopedia afirma con todas las letras que "Es totalmente vano imaginar que las especies están evolucionando poco a poco en el tiempo; las diferencias temporales no son de ningún interés para el pensamiento. Admitir lo contrario sería renunciar al principio que la Naturaleza es a-histórica (en contraposición al reino del espíritu); las especies son siempre las mismas y la única alteración puede consistir en la producción de aberraciones o monstruosidades". Si bien es cierto que la tesis evolucionista de Darwin es posterior a Hegel (1859), no lo es menos que uno de sus predecesores, Lamarck había dicho ya lo suyo en 1815. Mientras Hegel publicaba su Ciencia de la Lógica, aquél biólogo francés daba a la luz su Historia natural de los animales sin vértebras; y, seis años antes en 1809, formulaba sus hipótesis acerca de la herencia de las características adquiridas. En lo esencial ésta, que revolucionó el saber biológico de la época, decía que cuando a un animal lo somete a un cambio del medio en que actúa, adquiere nuevas características de hábitos y corporales que se transmiten a sus descendientes; y, más tarde, que al cabo de varias generaciones de ello puede resultar una nueva especie. Esto echaba por tierra la idea hegeliana de la inmutabilidad de las especies y del reino natural, pero Hegel pareció no advertirlo. Además por lo que de Lamarck se considerase insuficiente, estaban a su disposición las doctrinas del sueco Carl von Linné (1707-1778) y del francés Buffon (1707-1788). El primero en sus dos obras claves (Sistema de la Naturaleza y Filosofía Botánica) describió y clasificó los tres reinos, fundó el sistema de nomenclatura biológica aún vigente y formuló dos observaciones básicas que ya contrariaban, en esa misma época, la tesis hegeliana que el número de especies fue fijado necesariamente en el momento de la creación, y que le es dada a la ciencia la producción de plantas nuevas por el cruzamiento de especies distintas. De Buffon, a quien Hegel conocía y admiraba, sólo toma lo que le conviene; su desprecio por la naturaleza americana; dejando de lado aquella clara intuición de la relación estrecha entre el hombre y los animales superiores. Esto último no podía admitirlo, porque enjuiciaba su severo distanciamiento entre lo "animal" y lo "humano" que había establecido como momentos diferentes del "mundo orgánico". En el terreno de la Geología, también arremetió contra el saber de su tiempo. Rechaza toda teoría que intentara reconstruir los remotos anales de nuestro planeta y comprender el juego de fuerzas que había generado - a través de milenios - su estructura actual y adopta las antiguas tesis neptunistas y vulcanistas. Aún admitiendo que la tierra pueda haber sufrido grandes mutaciones, se burla de quienes encuentran algún interés en estudiar la sucesión de estratos geológicos (14). Recedita aquí su teoría de los cuatro elementos y dice, por ejemplo, que el basalto puede que tenga origen ígneo, pero que ello sólo significa "que pertenece al principio ígneo no que surgió por el fuego, como tampoco por el agua".

Recordemos que la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas - el texto donde afirman estas cosas - es de 1817 y que, ya en 1785, Jacobo Hutton había presentado a la Real Sociedad de Edimburgo su famosa hipótesis uniformitaria que desde entonces constituye la base de la Geología.

Más aún la publicó bajo el título Teoría de la Tierra y en ella declara que los procesos geológicos del pasado fueron iguales a los del presente y que la Tierra ha ido formando su actual estructura a lo largo de milenios. Ello no sólo contrariaba la tesis de Hegel al respecto, sino que conmovía en sus cimientos a aquella hipótesis teológica de que la Tierra actual había sido creada en unos pocos días (según la interpretación literal del texto bíblico, en boga durante cierto tiempo). Por supuesto que se trata sólo de unos pocos ejemplos, pero pensamos que son los suficientes como para demostrar el desfase entre la "filosofía de la naturaleza" de Hegel y la ciencia de su tiempo; y ésta no se debe tan sólo a una falta de información científica adecuada por parte del propio Hegel sino, antes bien, al reduccionismo espiritualista que campea en su concepción de lo natural. Hegel avista a la Naturaleza desde la pura óptica del espíritu y, como tal, rechaza el material empírico que la ciencia de su tiempo hubiera podido proporcionarle. Por supuesto que con esto último no queremos significar que la tarea filosófica deba quedar subordinada a la labor científica sino, simplemente, que es tarea de una verdadera razón dialéctica ponerlas en conjunción. Y Hegel ha reivindicado como propio ese estilo de filosofar.

C) Crítica a la "teoría de los climas" como factor de organización histórica.

En este problema de los "climas" y su presunto carácter determinante en la vida de los hombres, el pensamiento de Hegel se inscribe en una larga tradición que nace con los propios griegos y se extiende, incluso, más allá de él. Vale aquí lo que hemos señalado acerca del "determinismo" en el punto "A" de este mismo apartado. La esencia de estas "teorías de los climas" es establecer una correlación entre dos series variables; en un caso el contorno físico y en otro el humano. En mayor o menor medida - de acuerdo al grado con que se ejerza dicho "determinismo" - se pretenderá sentar que lo primero engendra - por distintas vías o maneras - lo segundo. En el pensamiento antiguo esto era casi un lugar común; durante la Edad Media tiende a suavizarse, para renacer con toda su fuerza en la modernidad. Repasemos brevemente esta historia "climatológica".

Ya en el siglo V A.C. Hipócrates escribía, en su Influencias de la Atmósfera, el Agua y la Situación, que "En la mayoría de los casos, se encuentra que el cuerpo y los caracteres humanos varían de acuerdo con la naturaleza de la comarca" (15). Y pasaba a describir las siguientes variedades: "tierra alta bien rielada y bien regada"; "suelo descarnado sin riego"; "tierra húmeda y pantanosa"; "tierra baja bien rielada y bien desecada". Para cada una de ellas él establecía como resultante, respectivamente, los siguientes caracteres: "cuerpos de complexión recia adaptados constitucionalmente a la resistencia"; "puesos carneos y de cabellos oscuros, con una complexión recia más que rubia y con el pelo blanco y lizo en la parte inferior"; "una constitución de elementos de individualidad, con una venida

cobardía y mansedumbre en sus caracteres" (16). Platón hace algo similar por boca de Sócrates, en República (435e/436a); allí divide las facultades del alma entre los pueblos y atribuye a las naciones septentrionales (tracios, escitas, etc), una fuerte pasionalidad, a los fenicios y egipcios, el ansia del lucro y a los griegos -¡no podía ser de otra manera!- el deseo de educarse y la filosofía. Algo similar ensaya Aristóteles en el párrafo ya citado de la Política (VII, 1327 b).

Antonello Gerbi, nos trae otros ejemplos del mundo latino: "Tito Livio repite, a propósito de los sammitas, que la raza es semejante al ambiente. Cicerón, en el De lege agraria, desarrolla el concepto de que las costumbres sufren más el influjo de la naturaleza circundante y de los medios de subsistencia que el influjo de la herencia. Y en Lucano se lee que los pueblos del Norte son indómitos y guerreros, mientras los del muelle Levante son débiles e ineptos para la guerra (Farsalia, VIII: 363-368)" (17).

En la Edad Media dejamos que estas teorías surran una pausa pues, la idea cristiana de la igualdad de los hombres ante Dios mitiga, en parte, la apelación a los factores climáticos. La división será ahora por otros motivos: la Fe; y al calor de ella se hablará de los "fieles" y de los "infieles". Volverá sin embargo a tomar impulso durante el Renacimiento -donde la teoría de los climas" del francés Jean Bodin es un ejemplo interesante (18)-, para manifestarse de inmediato en la época moderna. Ya en la Jerusalén Liberada (1581) Torquato Tasso decía: "La tierra muelle, alegre y deleitosa/produce habitantes semejantes a sí misma"; y bueno es recordar también la respuesta de la reina española Isabel la Católica a Cristóbal Colón -cuando éste le decía que en las Indias los árboles no echaban raíces por el exceso de lluvia y el tipo de tierra-: "En esa tierra donde los árboles no se arraigan, poca verdad y menos consistencia habrá en los hombres" (19). Una verdadera extrapolación a la tesis de las que el filósofo prusiano utilizará oportunamente al referirse al mismo tema.

Ya más cercano a H. M., en 1748, Hume publica su ensayo Acercas de los caracteres nacionales donde se vuelve a ensayar una doctrina de los climas. Allí dirá el filósofo inglés: "Hay alguna razón para pensar que

todas las naciones que viven más allá de los círculos polares o entre los trópicos son inferiores al resto de la especie" (20). Aunque cuando aclara la afirmación, no hace descansar todo en lo climático (como sí lo hará Hegel) sino en la "pobreza y miseria" de los habitantes del norte y en la "indolencia" de los del sur. Con posterioridad a Hegel, Carlos Marx también utilizará el argumento de la "pereza" para justificar la falta de "capacidad revolucionaria" del pueblo mexicano y el posible beneficio que podría reportar, en ese sentido, la invasión francesa y norteamericana. Ejemplos podría haber muchos más pero lo fundamental en nuestro caso es mostrar el uso intencionado que hace Hegel de la "teoría de los climas" en la historia universal y como, en esta tarea, se inscribe dentro de una tradición parecida, de fuerte contenido eurocentrista.

A los efectos de aportar otro fundamento más en este sentido, permítenos traer a colación las observaciones críticas que, sobre el tema hace Arnold Toynbee en su ya citado Estudio de la Historia. Nos referimos concretamente al capítulo sobre "La génesis de las civilizaciones" en sus puntos IV y VII. Allí el historiador inglés, alejándose de aquella mencionada postura hegeliana, aporta datos importantes para su crítica. Toynbee trata de responder allí a dos cuestiones -sobre las que ya mostramos la posición de Hegel-: 1) si el "contorno" da su carácter a un pueblo determinado; 2) si una "naturaleza débil y tenebrosa" es causa de un mayor florecimiento cultural. Hegel contesta a ambas -recordando a Aristóteles- por la afirmativa; Toynbee lo niega. Para este último tanto la "teoría de la raza" como la "teoría del contorno" fracasan porque es posible demostrar con ejemplos históricos concretos que lo que afirman no es universalmente válido y, por ende, tampoco necesariamente cierto. Y, en cuanto a lo segundo, hablará de "las virtudes de la adversidad", mostrando que son las situaciones geográficas más difíciles las que han producido las mayores respuestas creativas.

Sobre el "contorno" mostrará que "los ejemplos helénicos contrastan con la vida en el valle del Nilo inferior y la vida en la estepa euroasiática (21). Esta última ha producido un "tipo nómada" de civilización, pero "otras partes del mundo que ofrecen ambientes muy pec-

des nómades -las praderas norteamericanas, los llanos de Venezuela, las pampas de la Argentina y las tierras de pastos de Australia- no han producido sociedades nómades propias"; más aún "los primeros pioneros occidentales en esas regiones nunca habían sido estimulados por su contorno al nomadismo, sino que no habían encontrado mejor uso para estos paraísos nómades que utilizarlos como campos de caza". Nótese además que ninguno de estos casos citados por Toynbee son europeos, de donde el "nomadismo" no puede ser un fenómeno universalmente proyectable a cualquier "altiplanicie sin agua". En cuanto al fenómeno del riquísimo valle del Nilo inferior en el cual se desarrolló la magnífica civilización egipcia, Toyn encuentra que se repite sólo en un área vecina (el valle inferior del Tigris y del Eufrates), "Pero fracasa en el valle del Jordán, mucho más pequeño, pero semejante, que no ha sido nunca sede de una civilización" y también lo hace en el valle del Ganges inferior y en los del río Grande y el Colorado en los Estados Unidos.

En cuanto a la segunda de las cuestiones -si una "naturaleza fácil" puede ser aliciente de una gran civilización- Toynbee es categórico: los grandes procesos civilizatorios mundiales tuvieron que enfrentar, casi siempre, naturalezas no demasiado propicias (22). La cultura ha advenido antes que como resultado de una condición biológica superior o de un contorno geográfico favorable, "como respuesta a una incitación en una situación de dificultad especial que lo lleva (al hombre) a hacer un esfuerzo sin precedente hasta entonces".

Como se advertirá las antípodas de Hegel, pero bueno es recorrerlas a los efectos de colocar en su justo lugar las rotundas afirmaciones del maestro prusiano.

D) El juicio histórico como forma de la proyección de valores.

Así como en el punto anterior hemos querido advertir que la célebre "teoría de los climas" -a pesar de todo su arraigo en la cultura occidental- no es universalmente válida ni necesariamente cierta y que autores de prestigio contemporáneo la han objetado seriamente, otro tanto ocurre con las consideraciones hegelianas acerca de la "tierra".

Al respecto recordemos que Hegel divide tres tipos de posibilidades geo-

gráficas (altiplanicies sin agua, valles surcados por ríos y las tierras litorales) y asigna a cada una de ellas la posibilidad de un tipo determinado de desarrollo civilizatorio (nomadismo, agricultura, comercio). Ya en su propio siglo habían intentado algo parecido su compatriota Kar Ritter y el inglés Henry Thomas Buckle. Lo que nos interesa aquí destacar es ahora esto, ateniéndonos a la mecánica de pensamiento del propio Hegel: en toda su descripción del proceso civilizatorio va emitiendo juicios y valoraciones históricas que resultan de la proyección de los ideales del mundo burgués de su época, respecto del cual lo anterior es una cadena orientada hacia ello. Y seguiremos esta óptica en cuanto al problema de la "tierra" porque, desde el punto de vista científico-antropológico, son aquí también válidas todas las objeciones que ya hemos hecho a la "teoría de los climas".

El proceso civilizatorio es un desenvolvimiento que va desde el "nomadismo" al "estado" y en este último, como ya sabemos, encuentra Hegel la cima del desarrollo moral de un pueblo. Aquí también hará algo a lo que ya nos ha acostumbrado: comprender todo el pasado como prehistoria y juzgarlo como tal. Las organizaciones sociales anteriores (los "buenos salvajes") no serán observados objetivamente y en su originalidad, sino a partir de la proyección de categorías que no cuadran para su comprensión. Discrepar, por ejemplo, con el nomadismo porque "no saben nada de los derechos que la convivencia engendra", es casi tan infantil como el gesto del niño que castiga al mueble contra el que se ha golpeado. ¡Lo original del "nomadismo" es precisamente eso: la organización de la vida al margen del derecho urbano!. Pero Hegel elegirá un camino inverso: aproximarse a las diferentes experiencias históricas de la humanidad anteriores a su momento, proyectando sobre ellas los valores posteriores de la cultura burguesa del siglo XIX y juzgando desde ella a dichas expresiones. Así entonces, los pueblos agricultores serán superiores a los nómades por la existencia de las leyes, el ahorro, la sagacidad para inventar, la propiedad, la división en clases y la existencia de un gobierno central: y el gran valor de las tierras litorales se debe a que alientan el valor, incitan a la codicia y a la astucia y despiertan el espíritu mercantil. Valores todos ellos -como se advertirá sin mucho trabajo- in-

herentes a la civilización moderna que Hegel utilizará como universales sin más, entendiendo que sólo donde ellos se dan aparece la "verdadera cultura".

La consecuencia es clara: se elimina sin más el ser-propio de esos momentos históricos, negando así al conjunto del proceso de una enorme riqueza espiritual (algo similar a lo hecho con el Oriente que expulsó de la Historia con un sólo plumazo). Lo que queda es la "comparación" y los célebres "momentos" del progreso sostenido; aquella imposibilidad congénita a su sistema de pensar a lo otro como Otro.

Además, para finalizar, permítasenos mencionar otras dos hipótesis científicas- tan relativas como la hegeliana- que tienden precisamente a demostrar lo opuesto. Se dirigen al momento más "primitivo" de ese proceso el "nomadismo", y en ellas se presenta a este fenómeno como factor civilizatorio (antes que como primer eslabón de la pobreza). Nos referimos a los trabajos de otros dos alemanes: Friedrich Ratzel y Franz Oppenheimer. Ambos creen que los pueblos nómades fueron los creadores de las culturas primitivas y los verdaderos fundadores del Estado y de la sociedad compleja. Atribuyen a estos pueblos tendencia a la conquista -por necesidades de alimentación- con la consecuente explotación de la clase de los vencidos y la confiscación de sus riquezas; a partir de lo cual, pudieron convertirse en una "nobleza del territorio" que impulsaba las artes y las ciencias y compraban los servicios de cuantos hombres de talento producía una región. En su favor se recuerda que las grandes culturas del pasado parecen haber sido creadas por nómades conquistadores y que tres grandes procesos civilizatorios surgieron de "reservas nómades": del norte del desierto arábigo salieron los babilonios, los asirios y los caldeos, que conquistaron sucesivamente los valles del Tigris y del Eufrates; del mismo desierto arábigo partieron las emigraciones hebreas a las tierras del Cáucaso y las conquistas de los musulmanes y de las celtas del Asia Central salieron los medos persas e hindúes y, probablemente, la mayoría de los antepasados de los pueblos europeos. Por supuesto que todo ello tiene también su relatividad, pero nos resulta un buen dato para "calibrar" el noturdismo hegeliano. Y a quien quiera profundizar

dizar aún más esta crítica al eurocentrismo burgés -tan propia del siglo XIX- encontrará en la conferencia de Halford J. Mackinder, "El pivote geográfico de la Historia", una gran fuente de conocimiento (23). Y no podrá, precisamente, acusarse a sir Mackinder de americano resentido; antes bien, tenía su forma particular de ser europeo: era inglés.

NOTAS AL CAPITULO II

- (1) Hartmann, N. La Filosofía del Idealismo alemán. Ed. Sudamericana, Bs As, 1960. Traducción de H. Zucchi. Tomo II, Pág. 370. Para un desarrollo general de este tema en Hegel, puede consultarse, Tomo II, Cap. IV, punto 1 ("La filosofía de la Naturaleza y el Espíritu Subjetivo")
- (2) Hartmann, N. Op.cit. Tomo II, Pág. 377
- (3) Cf. Hegel. Enciclopedia. Parágrafos 254 a 258
- (4) Cf. Hegel. Enciclopedia. Parágrafos 362 a 368
- (5) Cf. Hegel. Enciclopedia. Parágrafo 85
- (6) Serreau, R. Op.cit. Pág. 36
- (7) Hegel. Op.cit. Parágrafo 339
- (8) Cf. Hegel. Enciclopedia. Parágrafo 393. Trevinarus es citado como fuente en numerosos pasajes de esta misma obra
- (9) Cf., en otras, la obra de J. Atencio Qué es la geopolítica, Pleamar, BsAs., 1965, Cap. VI ("El influjo geopolítico del mar"). Y para el lector interesado en ver cómo ha jugado la atracción por el mar en la historia argentina y latinoamericana, ver el libro de Pablo Sanz, El espacio argentino, Pleamar, BsAs, 1976
- (10) Las citas con de Atencio. Op.cit. Pág. 249
- (11) Serreau, R. Op.cit. Pág. 36
- (12) Hartmann, N. Op.cit. Tomo II, Págs. 370/371
- (13) Serreau, R. Op.cit. Pág. 36
- (14) Cf. por ejemplo, en parágrafo 339 y el 340 de la Enciclopedia.
- (15) Citado en la traducción de Arnold Toynbee de su Estudio de la Historia (Compendio). Ed. Emecé, Bs As, 1967. Traducción de L. Grasset. Tomo I, Págs. 72 y 73. Los textos de Hipócrates corresponden a los capítulos 13 y 24 de las Influencias...
- (16) El segundo tipo resultante -del "suelo descarnado sin agua"- fue omitido en la cita
- (17) Gerbi, A. La disputa del Nuevo Mundo. Ed. F.C.E., México, 1960. Traducción de Antonio Alatorre. Pág. 34
- (18) Cf. Gerbi, A. Op.cit. Págs. 33 a 37. La obra de J. Bodin es La Méthode de l'Histoire (1566). Traducción de J. Mesnard, París, 1942

Capítulo III

EL NUEVO MUNDO: ADMIRACION Y RECHAZO

En los dos capítulos anteriores hemos preparado el marco general desde donde abordar la concepción hegeliana de América y de lo americano. Corresponde ahora dedicarnos directamente a ella. Para ello hemos dividido el apartado "Nuevo Mundo", de la "Introducción Especial" a la Filosofía de la Historia Universal, en ocho párrafos correspondientes a otras tantas unidades temáticas: los temas de cada una de ellas se corresponden con los apartados de este capítulo. A su vez, continuaremos aquí esa división entre exposición y crítica que vinimos observando hasta ahora. Cerraremos luego este estudio con un balance general de la temática en el pensamiento de Hegel. Podrá allí advertirse lo que ya sugerimos en el título mismo del capítulo: la admiración y el rechazo que infunde lo americano en el pensamiento de Hegel; lo nuevo (América), ejerce en su dialéctica, tanto la desconfianza hacia la inmadurez, hacia la falta de concreción, como la fascinación del futuro, de la alternativa para la "fatigada Europa". Entre esos extremos girará su pensamiento.

1. Descripción geográfica del Nuevo Mundo.

Para Hegel la Tierra "se divide en el Viejo y el Nuevo Mundo" y justifica esta división en dos causas: una accidental y otra esencial. Accidentalmente hablando, "El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos". Nótese que África y Asia no son incluidas dentro de este concepto, es que -como bien lo señala Arciniegas en su obra América en Europa- si bien el tema de los "descubrimientos" es más viejo que los viajes de Cristóbal Colón ("nace con las Cruzadas"), producido el de América, éste "eclipsa a todos los anteriores, y las proyecciones insospechadas que ofrece dan al europeo un papel nuevo en la historia universal" (1).

El Asia era un misterio, pero nadie desconocía su existencia -a la que Marco Polo se encargó de develar-; África era la otra orilla: en cambio, lo realmente nuevo e insospechado era América. De aquí que Hegel, al año de la tradición de su tiempo, reserve el nombre de "Nuevo Mundo" sólo para América y para Australia. Más aún, América ejerce un influjo y un

incitación sobre el pensamiento europeo, que no habían producido ni África ni Asia (por más "nuevas" o exóticas que también fuesen para los continentales). También aquí es atinente el comentario del citado Arciniegas cuando nos dice que Europa y Asia "Eran dos mundos separados que nadie tenía interés en levantar" y que "Dentro de la idea del descubrimiento del Asia, no entraba en los cálculos del Papa su conquista, ni semejante ambición movió a otros soberanos. Se trataba sólo de fortalecer la línea de defensa de los cristianos para prevenir cualquier posible invasión". Más aún, recuérdese que el Papa Inocencio IV excomulgó a Federico I por promover la guerra con los pueblos del Asia y que, cuando envió a Fray Giuliano de Hungría como embajador ante los amenazadores tártaros, lo hizo en misión de paz y diplomacia: lograr el respeto mutuo y las buenas relaciones. En cambio, la "novedad" americana genera un comportamiento por completo diferente:

"No bien se abre la navegación al Atlántico, Europa se vuelca sobre el Nuevo Mundo. En cuarenta años se explora desde el Labrador hasta el estrecho de Magallanes; los conquistadores ignoran las civilizaciones indígenas, afirman el derecho de conquista, queman templos e ídolos, imponen la religión de Cristo. Tras las naves de bandera castellana llegan las de Portugal, Inglaterra, Francia, Holanda, Dinamarca. En las expediciones se encuentran italianos, griegos, alemanes, polacos...Se penetra por los grandes ríos al interior, en el norte o en el sur: Amazonas, Misisipi, Orinoco, El Plata, el Magdalena...Se escalaran los Andes, se contornea el Pacífico, se cruzan selvas y desiertos, miles de islas, se desafían las soledades de las papayas, los pájaros, la jungla, movidos por frenesí aventurero no van los exploradores solitarios, sino muchedumbres de europeos empujados por la huidiza tentación de los Dorados. Acabaron por seguirlos las mujeres. Entre todos, los españoles su que ponen la mira en los dorados: jallos que hasta la vieja europea cien los raras antenicas de Europa! ...Un deseo de que irse de la tierra, el agua, el aire, despartó no se a la qu mi ciones domidas. Falloa entró al Pacífico hasta que el agua

le llegó a las rodillas, y tomó posesión del mar en nombre del rey de España... La empresa fue tan espectacular, que ya no volvió a hablarse de los descubrimientos sino del descubrimiento. El de América hace que el de Asia se pierda en la bruma como un cuento chino, árabe, indú..."
Le aquí la novedad "accidental" de América. Veamos ahora la esencial. Al respecto nos dirá Hegel:

"Pero no se crea que la distinción (entre Nuevo y Viejo Mundo) es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios físicos y políticos" (FH, 175).

América es lo nuevo, en el sentido especulativo que adquiere este término en el proceso dialéctico: la tesis, lo inmaduro, lo que ha de ser superado por su propio desenvolvimiento.

En el aspecto geológico ocurrirá otro tanto. Acepta por un lado la hipótesis teológica de que América fue creada junto con el resto de las tierras ("No quiero negar al Nuevo Mundo la honra de haber salido de las aguas al tiempo de la creación, como suele llamarse"); pero, cuando la describe geológicamente, advierte que "revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen". En prueba de ello aporta dos argumentos: la juventud de la mayor parte de las islas ("ostentan el carácter de algo nacido hace poco tiempo") y los "enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho y se dilatan en inmensos pantanos". Veremos que con ello, Hegel suscribe ciertas teorías filosófico-geológicas en boga en su época para referirse a este aspecto estructural de lo americano; más adelante, en nuestras observaciones críticas, tendremos oportunidad de rastrear casi sus mismas tesis en la obra de Francis Bacon.

Continuando con su descripción geográfica, dirá que "América está dividida en dos partes que aunque unidas por un istmo, sin embargo no practican comunicaciones de tráfico". Y aquí también, pasará de lo accidental a lo esencial: esa América que parece contarse en dos, conceptualmente hablando, está en una sola en dos. El contraste entre la América del Norte y la del Sur — que desarrollaré más adelante in extenso — lo insinúa ya en estas primeras líneas: "El Norte hay tierras litorales rodeadas por ríos de montañas "que ofrecen en la más ventajosa base para los Estados libres norteamericanos, que en

pezaron allí a fundarse"; en cambio, el litoral del Sur es "estrecho y ofrece menos ventajas" (caso de Perú y Chile) y en el otro extremo, los grandes valles formados por el Orinoco y el Amazonas "no son apropiados para convertirse en países de cultura, ya que constituyen simplemente grandes estepas".

Es decir que América en su conjunto es inmadura y, dentro de ella, el Sur lo es aún más. Oportunamente extraeré de estos "fundamentos geográficos", conclusiones "espirituales" adversas al Cono Sur y a la civilización hispano-americana que en él se asentó.

2. Debilidad de la cultura y la naturaleza americana

En este terreno Hegel, después de aceptar en parte las tesis geológicas de que América, Europa y Africa formaron antaño un solo continente, expone su idea de la cultura americana. Ella se orienta en torno a lo que era común en la Europa de su tiempo:

"las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos" (FH, 176).

Pero en su interpretación de esa "pérdida" ya juegan los valores constantes de su filosofía de la historia: "se trataba de una cultura natural, que debía perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella". De lo que extrae una consecuencia radical y básica para su consideración de lo americano:

"América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente tanto en lo físico como en lo espiritual" (FH, 176).

Es decir que, si en el párrafo anterior nos decía que América era inmadura, ahora le agrega la denominación de impotente. Tanto ecológica como espiritualmente, América es inferior al resto del globo. Para probar este último aspecto recurre a una caracterización de la raza humana y de los animales en el Nuevo Mundo.

Su teoría de la raza indígena americana sigue la mejor tradición colonialista de su época:

"Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa" (III, 177)

Se trata de un perecer "al soplo de la actividad europea"; es decir al calor del espíritu. Sin embargo agrega dos argumentos de distinto orden uno para el Norte y otro para el Sur. En el Norte "bien se ve que no tienen fuerza bastante para incorporarse a los norteamericanos en los Estados libres", por lo tanto "han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos". en el Sur, en cambio, "han sido exterminados unos siete millones de hombres" y "los habitantes de las Indias occidentales han fallecido". Esboza ya aquí su tendenciosa teoría pro-inglesa que entenderá a la colonización del Norte como progresista e industrial y a la del Sur como una matanza generalizada; suscribiendo de esta manera, para el Sur, la "leyenda negra" antiespañola que Su Majestad británica se encargó de esparcir por toda Europa, como forma de justificar el desplazamiento imperial que avisoraba para el Nuevo Mundo. Más adelante veremos que este argumento alcanzará todo su esplendor. Además veremos que esta consideración hegeliana de la raza indígena americana se enlaza perfectamente con las tesis de Voltaire, de Raynal de De Pauw de Marmontel y, mucho más atrás todavía, con Aristóteles, Las Casas y Sepúlveda. Pero donde Hegel repetirá casi literalmente a un científico de su época es en su concepción de los animales americanos: aquí, con Buffon, formará un solo frente de descalificación y prueba de la inferioridad del Nuevo Mundo. Toda la artillería de Hegel irá apuntada, en lo zoológico, hacia la comparación y en ella América sale perdiendo. El Nuevo Mundo tiene fieras, pero éstas "aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos, más débiles, más impotentes". Otro tanto ocurre con los animales comestibles "no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del Viejo"; más aún, a pesar de sus grandes rebaños, "la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito" (FH, 176).

3. Superioridad del criollo frente al indígena.

Sólo un criollo humano se salva -aunque parcialmente- de aquella decrepitud general de lo americano: el criollo. De ellos dirá:

"Sólo estos han podido encaminarse al alto continente y salvarse de la inmundicia. Son los que dan el tono" (IV, 177)

Más aún, recuerda que son superiores a los indígenas y dice tener ya noticias de "los esfuerzos recientes hechos para formar Estados independientes". Y esto, por todo lo anteriormente señalado, sabemos que es para Hegel un síntoma de cultura desarrollada.

Ahora bien, cuando uno se pregunta ¿por qué ocurre así con los "criollos" no encontrará en el texto más respuesta que su descripción:

"han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses". Y esto es una pista. Si esos "criollos" son algo superiores a los indígenas y alientan ideas revolucionarias y una voluntad institucional, es porque por sus venas corre sangre europea y con ella, un poco de vida espiritual. Y, aunque parezca mentira, este sencillo argumento ha sido repetido con calor por cientos "criollos" americanos; ya tendremos oportunidad de ver los proyectos de Domingo F. Sarmiento de traer a su país "inmigración selecta" para mejorar la raza natural y de muchos otros que se mostraban favorables a un tipo de "cruza mejoradora".

Finalmente en este tema del criollaje, termina con una observación política:

"Los ingleses siguen por eso en la India la política que consiste en impedir que se produzca una raza criolla, un pueblo con sangre indígena y sangre europea, que sentiría el amor al país propio"

(FH, 177)

Y los ingleses son para Hegel maestros del modelo colonial -como Napoleón lo era en su política europea.

4. Inferioridad del indígena americano.

La superioridad absoluta del europeo en América y la relativa del criollo, exige una inferioridad: Hegel deposita ésta en los indígenas. Sus Fuentes son aquí "los descripciones de viajes" y los relatos de los misioneros.

El indígena no sólo es inferior frente al europeo y al criollo, sino incluso frente al negro. De estos dice que "son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas": que frecuentemente se transforman en "hábillos obreros y también religiosos, médicos, etc.". Incluye trae a colación el caso del Fr. Kincera "cuyos esfuerzos han dado a conocer la quinina a los europeos" y, como contrapartida, el relato de "un jinlés" que

cuenta que entre los numerosos indígenas libres que conoció "sólo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por abuso de la bebida" (FH, 178).

En lo que hace propiamente a aquellos habitantes originarios de América, desarrollará cinco argumentos en los que hará fincar su tesis de la inferioridad constitutiva: 1) su tendencia a "la sumisión, la humildad y el servilismo"; 2) su propia "estatura"; 3) su necesidad de ser tratados "como a menores de edad"; 4) su presunta "debilidad sexual" y 5) la falta de instrumentos materiales adecuados para mantener su libertad, "el caballo y el hierro". Agrupemos estos argumentos en tres tipos -espirituales naturales y militares- y analicemos cada uno por separado.

El primer tipo -espiritual- agrupa los argumentos 1 y 3: la tendencia a la servidumbre y la minoridad. De lo primero nos dirá Hegel:

"Léanse en las descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aún más frente al europeo" (FH, 177)

Recordemos aquí la "dialéctica del Amo y el Siervo" de la Fenomenología. Si el indio tiene esa tendencia a la servidumbre es por su falta de capacidad para jugarse la vida por su libertad (aunque también será propio, al respecto, el denominado argumento militar); en consecuencia esa libertad -aunque relativa- deberá venirle de afuera, de lo exterior. Aunque en esto también Hegel será escéptico: "Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. Los hemos vistos en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación" (FH, 177). Si alguna vez los indígenas se transformaran en hombres libres ello también será por iniciativa de los europeos (como de hecho ocurrió), pero esa libertad mal que les da los transformará en parias permanentes (como de hecho ocurre).

Esto se conecta perfectamente con el segundo argumento espiritual: la necesidad congnita del indígena. Así nos dirá Hegel:

"Las convenciones religiosas los han tratado como convenia, imponiendo su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos calculados para incitar y satisfacer, a su vez, sus necesidades... fueron enviados a vivir entre ellos y los impusieron, como a menores de edad las con-

paciones diarias que ellos ejecutaban-por perezosos que fueran-por respeto a la autoridad de los padres. Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños" (FH, 178)

egel está aquí haciendo referencia, como es obvio, a "los jesuitas y sacerdotes católicos...que lograron fundar un Estado en el Paraguay y claustrros en Méjico y California".

recupera además como positiva la tesis del mayorazgo. Aquella curiosa doctrina colonial -que comenzó a imponerse intelectualmente luego de la alarmante disminución de la población indígena- consideraba, precisamente, que los indios debía tratáreselos con la "preocupación de niños" y que quedarían bajo la tutela del conquistador "hasta alcanzar su mayoría de edad". Esta tesis era sutil y representaba un doble avance: por un lado frenaba el régimen devastador de la esclavitud, la mita y la encomienda; por otro, portaba un elemento más a la "legitimidad" de la conquista.

siguen luego los que hemos denominado argumentos naturales acerca de la inferioridad del indígena americano. En este caso se hablará de la "inferioridad en la estatura" y de su presunta "debilidad sexual". Lo primero será otro ejemplo típico de un común recurso hegeliano: proyectar de lo natural a lo espiritual; esta vez dirá: "La inferioridad de estos individuos es manifiesta en todo, incluso en la estatura" (FH, 177). De donde se desprende que el bajo porte sería una muestra de su propia chatura espiritual. Además -y como queriendo salvarse de presuntas objeciones etnológicas- recordará el caso de los gigantescos "patagones" del sur argentino (cuya estatura no era precisamente baja, sino que asombraba a todos los europeos que los conocían), diciendo: "Sólo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado del salvajismo y la incultura". Es decir: ¡cuando son bajos demuestran chatura intelectual y cuando no lo son, igual son salvejes!. En cuanto a lo natural retorna la ya mentada experiencia de las misiones o reducciones jesuíticas. Entonces nos afirma vagamente: "Recuerdo haber leído que, a media noche un fraile tomaba una columna para recordar a los indígenas sus deberes conyugales" (FH, 178). Y en esto sigue, casi al pie de la letra, el

Kant que sin embargo rechaza en el plano de lo especulativo. Decía el maestro alemán en un trabajo sobre Antropología que data del denominado período precrítico:

"El pueblo de los americanos no es susceptible de forma alguna de civilización. No tienen ningún estímulo pues carecen de afectos y de pasiones. Los americanos no sienten amor, y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos" (3)

Estas palabras de 1772-73 se repiten en otro ensayo de 1788 en el que se afirma que la raza americana, por efecto del clima, es "demasiado débil para el trabajo pesado, demasiado indiferente para realizar una cultura, muy por debajo de los mismos negros". Y, como bien lo documenta Gerbi, reaparecen en la versión definitiva de la Antropología de 1793, en la Metaphysik der Sitten del año anterior y en la tardía Geografía Física (4).

Queda finalmente el "argumento militar" para demostrar la inferioridad congénita del indígena americano frente a la cultura europea. Hegel lo expresará en estos términos:

"A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de los órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: el caballo y el hierro. Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota" (EH, 179).

La afirmación es, al mismo tiempo, realista y confusa. Realista en cuanto que aquí Hegel sí advierte una causa real de la inferioridad americana (aunque olvida señalar que además de ser los conquistadores "hombres de a caballo" y con armas de fuego, en muchos casos -por su tez, por su venir del mar y porque así lo señalaban algunas profecías- se los confundió con dioses"). Pero es confusa en cuanto atribuye a esta deficiencia tecnológica "la causa principal de su derrota". Seguramente ocurrirá lo mismo en cuanto a esta línea de argumentos porque, de lo contrario, implicaría una debilitación de aquella tesis ontológica de la impotencia espiritual. Pero de cualquier manera queda claro inmediatamente que, aun cuando incorporaron esos elementos, fueron en ello dependientes del incentivo extranjero:

"Los americanos propiamente dichos empiezan ahora a iniciarse en la cultura europea. Y allí donde han hecho esfuerzo por independizarse, ha sido merced a medios obtenidos del extranjero es notable la caballería de algunos, pero el caballo procede de Europa" (FH, 179).

Además, a pesar de reconocerles su "aspiración a la libertad", también es lapidario: "Sin embargo, todos estos estados indígenas, están ahora haciendo su cultura y no están aún a la altura de los europeos". De manera que parecería ser que, en el caso de América y lo americano, aquella dialéctica del señorío y servidumbre apuntada en la Fenomenología adquiere una dimensión de mucho mayor tragedia y gravedad que en la propia Europa.

5. La inmigración

Si el indio es inferior por naturaleza; si el criollo no ha desarrollado aún todas sus potencialidades y si "todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa", es lógico que Hegel repare en el fenómeno de la inmigración. A ésta la llama "población eficaz" y ofrece dos causas para explicar ese trasplante humano de Europa a América: 1) el "exceso de la población europea"; 2) las ventajas materiales que ofrece el Nuevo Mundo. El primero de los argumentos tiene una inmediata avalación estadística: entre 1800 y 1914 la población total de Europa creció, aproximadamente, de 194 millones de personas a 460 millones. Era un fenómeno que se venía produciendo sostenidamente desde varios siglos atrás. La primera gran explosión demográfica se produjo como resultado del tipo de sociedad creada por el Renacimiento, la Reforma y la denominada Revolución Comercial (entre el 1400 y el 1700): sólo en aquéllos tiempos "El número de habitantes de Italia e Inglaterra aumentó aproximadamente en un tercio durante el siglo comprendido entre los años 1500 y 1600. En el mismo período la población de Alemania creció, según se calcula, de doce millones a veinte millones de habitantes. En 1378 tenía Londres una población de cuarenta y seis mil personas, y en 1605 llegaba ya a doscientos veinticinco mil" (8). La gran explosión no obstante, se producirá en el siglo XIX y comienzos del XX, para disminuir a partir de 1914. Sobre este período es el que probablemente corresponde a la experiencia hegeliana - apuntará el Sr. Stoll-Laurie: "Entre la revolución francesa y la primera guerra mundial

creció en una proporción sin precedentes la población de casi todos los países civilizados. Algunos signos de este fenómeno se advertía ya en 1800, sobre todo en Inglaterra, donde ese aumento fue de alrededor de un cincuenta por ciento en la segunda mitad del siglo XVIII. Pero, en general, el aumento espectacular se produjo más tarde. Entre la batalla de Waterloo y el comienzo de la primera guerra mundial casi se cuadruplicó la población de Inglaterra y de Gales. La de Alemania aumentó de alrededor de veinticinco millones en 1815 a casi setenta millones cien años después. El número de habitantes de Francia se duplicó entre el derrocamiento de Napoleón y la guerra franco-prusiana, en tanto que la población de Rusia se elevó a más del doble en los cincuenta años que precedieron a 1914" (6)

Evidentemente Hegel vivió y escribió en medio de este sensible incremento poblacional, que fue acompañado de una creciente concentración urbana y de importantes fenómenos inmigratorios hacia las nuevas y prometedoras tierras del Nuevo Mundo. Incluso en su Filosofía de la Historia compara ese "exceso de población que ha ido a verterse a América" "con lo que hace tiempo hemos visto en las ciudades imperiales alemanas": la atracción de lo nuevo sobre las viejas y perimidas estructuras. Se trataba de grupos humanos -y éste es su segundo argumento- que en Europa emigraban de ciudad en ciudad y luego, muchos de ellos, optaban por América. Las migraciones internas europeas las explica por la búsqueda de los "fueros de comercio" de que gozaban varias ciudades y "porque muchos ciudadanos de esas ciudades, que habían hecho bancarota y que en la ciudad no podían ya volver al ejercicio honroso de sus oficios, establecieron en estas poblaciones vecinas, donde hallaban todas las ventajas que ofrecen dichos núcleos urbanos, como son la liberación de las cargas y deberes corporativos que se imponen en las viejas ciudades imperiales" (F", 179).

Esta lucha entre las modernas ciudades mercantiles alemanas (de las que toma como ejemplo en la relación: "Passa al caballero y verás al comerciante") y las viejas ciudades imperiales, las trasladó Hegel a la relación entre América (lo nuevo) y Europa (lo viejo). Toma como ejemplo al comercio y dice:

"En relación semejante hállase Norteamérica con respecto a Europa. Muchos ingleses han ido a establecerse a aquellas tierras, donde no hay las cargas ni los impuestos que pesan en Europa sobre el comercio y la industria; llevan allí toda la ventaja de la civilización y pueden, sin estorbo, practicar sus oficios" (FH, 179)

Desde este punto de vista América representa una ventaja y es superior a la vieja Europa pero, de inmediato, agrega Hegel la nota negativa:

"Estos territorios se han convertido de ese modo en lugar de refugio, adonde van a parar las barreduras de Europa"

La población europea que viene a América no es lo mejor, ni lo más "espiritual" pero, sin embargo, se transforman de inmediato -junto al criollo- en factor de progreso y civilización. En resumidas cuentas el proceso migratorio es doblemente favorable: para los europeos y para el Nuevo Mundo. Para los primeros, porque "han suprimido muchas cosas que en su patria resultaban constrictivas" y porque se trata de "un excelente refugio" para "aquellos que quieran trabajar con energía"; para los segundos, porque los inmigrantes "han llevado allá el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea". Oportunamente veremos, al estudiar más en profundidad este fenómeno en la realidad concreta americana, que también es necesario hacer aquí algunas observaciones a la doctrina hegeliana (7).

6. Comparación entre América del Norte y América del Sur.

Después de haber efectuado el análisis geográfico, biológico, geológico y racial del Nuevo Mundo (todo ello comparativamente a Europa), continúa Hegel con lo político y lo religioso. Esto tomará la forma de la confrontación entre el Norte y el Sur americano; al igual que en su análisis mundial saldrá ganando el Norte, pero éste -en tanto Norte-americano- quedará luego minimizado frente a Europa.

Las relaciones entre el Norte y el Sur serán de un "extraordinario contraste" y ello se expresa en las "dos direcciones divergentes en la política y en la religión". Previamente Hegel analizará lo que podrá ser denominado las causas básicas del "progreso" norteamericano y del "atraso" sudamericano. Lo primero lo descubre nuestro filósofo, apoyado en cuatro

pilares: el "crecimiento de la industria y la población"; la existencia de un "orden civil"; una atmósfera de "libertad" y la federación en "un solo Estado" y un único "centro político". En cambio al dirigir la mirada hacia el Sur descubre: que la precaria estabilidad está basada en el "poder militar"; que "su historia es una continua revolución" y que las uniones y desuniones políticas entre los estados (que también atribuye a "revoluciones Militares") es cosa de todos los días. Todo ello da un Norte constante y progresista y un Sur dislocado e infradesarrollado: la opción de su sistema por lo primero, es clara. Basta para fundamentarla filosóficamente remitirnos a todo lo que hemos desarrollado al principio de este trabajo como ideas básicas de la filosofía hegeliana de la historia. Lo que ahora Hegel aportará de nuevo para justificar esas diferencias serán, como hemos dicho, argumentos políticos y religiosos. En el último de estos planos lo fundamental será advertir las diferencias espirituales que han generado el protestantismo en el Norte y el catolicismo en el Sur. Al respecto será claro y tajante:

"La religión protestante generó en ellos (en el Norte) la confianza mutua: pues en la iglesia protestante las obras religiosas constituyen la vida entera. En cambio entre los católicos no puede existir la base de semejante confianza mutua; pues en los asuntos profanos domina el poder violento y la sumisión voluntaria; y esas formas llamadas constituciones constituyen tan sólo un recurso, que no protege contra la desconfianza" (FH, 16)

Desarrollar el porqué de esta oposición tajante entre catolicismo y protestantismo y sus consecuencias en la vida práctica de las comunidades, nos implicaría sumergirnos de lleno en la filosofía de la religión de Hegel. Si bien ello vuelve a escapar a los límites del presente trabajo, tampoco podemos dejarlo pasar totalmente por alto. En consecuencia, buscaremos en los pilares fundamentales de esa filosofía —difusa por cierto— los fundamentos de esta afirmación de su Filosofía de la historia. En él se combinan al respecto dos actitudes contradictorias: por un lado su profunda y constante preocupación por el "problema religioso"; por otro un cerrado anticatolicismo. Ambos nacen en su juventud como seminarista en Tübinga y ambos se desarrollarán a lo largo de toda su obra. Aquí el catolicismo protestante —en el que el joven Hegel ingresó en 1787,

a los 13 años de edad- era una verdadera caja de resonancia de los problemas teológicos de la complicada Alemania. Ya la ortodoxia luterana -que desde dos siglos antes había revolucionado al país-, era atacada en ciertos medios protestantes desde dos ángulos opuestos: el pietismo y los racionalistas. Los primeros oponían a las teorías teológicas el impulso místico del corazón (en el que veían la fuente de lo religioso); los racionalistas, en el otro extremo, buscaban eliminar del cristianismo todo lo sobrenatural o misterioso y se limitaban a considerar a Cristo como el simple predicador de una moral elevada. Estaban también los panteístas, los admiradores de Spinoza y los exaltadores del helenismo -entre ellos Holderlin, de gran amistad con Hegel; sin faltar naturalistas e inmanentistas. Hegel pasará allí cinco años (hasta 1793) fecha en la que luego de sostener su disertación frente al Consistorio, renuncia al oficio de pastor y se hace preceptor en Berna. Tengamos también en cuenta que su adolescencia también la pasó en un colegio religioso, el "Gymnasium illustre", en cuyas aulas permaneció entre 1780 y 1787. Las dos obras más importantes de este período son La Vida de Jesús y El Espíritu del Cristianismo y su Destino, que Mohl publicará en 1907 bajo el título Escritos teológicos de juventud (aunque tampoco debemos pasar por alto de escritos también sobre el problema religioso; el primero de un año antes de ingresar al Seminario, Sobre la religión de los griegos y los romanos el segundo, casi sobre su salida, Religión nacional y cristianismo). Este joven Hegel esboza en aquellos años una filosofía de la religión que combinaba el nacionalismo kantiano (Kant publica su obra La religión dentro de los límites de la simple razón, casi simultáneamente con la salida de Hegel del Seminario de Tubinga) y ciertas tendencias panteístas de cuño heleno (influencia de Holderlin). En este período "razón" y "mística" se asocian armónicamente, el sentimiento religioso es una forma del amor (al que va se interpreta dialécticamente) y la unión de Dios con el mundo se concibe como un lazo viviente. Estas ideas teológicas se afirman nuevamente en el ya citado Sistema de la Moralidad (preludio no de su adulta Filosofía del Derecho) en el que es posible leer: la concepción filosófica del mundo y de la necesidad, según la cual todas las cosas están en Dios y no existe ninguna individualidad en forma dis-

lada, se realiza perfectamente para la conciencia empírica, en tanto que toda manifestación particular de la actividad del pensamiento o del ser sólo toman su esencia y su significación en el Todo" (8).

Es en la década que va de 1821 al 31 (período berlinés), en la que sus ideas sobre el tema adquieren una forma definitiva y distinta de aquellos ensayos juveniles. De esta última etapa son los Principios de la Filosofía del Derecho y las Lecciones sobre Filosofía de la Religión: allí se postula que el objeto de la Religión es, en cierta forma, el mismo que el de la Filosofía: el Absoluto o Dios (sólo que la religión lo capta bajo la forma "sensible" y con "imágenes", es decir "representativamente"; mientras que la filosofía se mueve en el marco más adecuado del "concepto"). Pero ambas concuerdan "en la unidad de lo finito y lo infinito". Aquí Hegel se opone tanto a una "filosofía del sentimiento" (Jacobi y Schleiermacher), como a una "metafísica del entendimiento" (Kant y los wolfianos). Hay que superar esas concepciones "abstractas" de lo finito y lo infinito (y de su relación) y comprender que Dios "es el movimiento hacia lo finito y, por éllo, en cuanto supresión de lo finito el movimiento en sí mismo". Al mismo tiempo el cristianismo es la "religión absoluta" frente a otras "determinadas" o "particulares" (las "religiones de la Naturaleza" del Oriente y las "religiones de la individualidad espiritualidad", tales como el monoteísmo judío o el del Islam, el politeísmo griego y la religión romana). El cristianismo encarna la superación de lo anterior y el punto superior del problema religioso. Su valor supremo es la idea de encarnación, en la que se resuelve la unión de lo divino y de la naturaleza humana realizada en la persona de Cristo. Al igual que es posible -y esto a Hegel lo entusiasma- dar una interpretación especulativa a los dogmas cristianos (tarea propia de la Filosofía). Así la Trinidad representa los tres momentos que la Lógica distingue en el concepto (universal-particular-singular); el "pecado original" puede ser asimilado al descripto "estado de naturaleza" que se debe sobrepasar para alcanzar la "redención" y la "comunión" la unión mística del espíritu individual con el Espíritu Absoluto. Por su identificación con el cristianismo termina allí y no es transferible

al catolicismo. Además lo religioso está condenado a la superación por parte de la Filosofía (así como aquél superó al Arte). La admisión de Hegel por su compatriota Martín Lutero, señaló el camino de su rechazo al cristianismo. Al igual que aquél incansable luchador contra la Iglesia Católica (encarnación histórica del espíritu cristiano), Hegel veía en ella la corrupción teórica y práctica de aquellos sublimes principios del cristianismo. Victor Cousin relata como le dijo un día, frente a la catedral de Colonia donde se vendían medallas benditas, "¡Moriré antes de haber visto derrumbarse todo esto"! y cómo juzgaba que un "concordato sincero" entre religión y filosofía sólo era posible en el marco de la doctrina protestante. En sus cursos atacaba tan vivamente el ceremonial de la Iglesia Católica -a cuya dirección espiritual consideraba una mecanización de la inteligencia- y al dogma de la transustanciación, que ello motivó una queja colectiva del clero católico (9). En esto era tan vehemente como lo había sido Lutero con el dominico Tetzel cuando éste apareció en Alemania, en 1517, como vendedor de indulgencias.

Para Hegel la verdadera encarnación del cristianismo está en el dogma protestante y en el movimiento de la Reforma a la que denomina "el sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina"

Para ser consecuentes con la bibliografía básica de este trabajo, y a los efectos de ampliar este mismo tema, centrémonos en la concepción hegeliana del protestantismo y la Reforma tal cual la esboza en su Filosofía de la Historia. Para ello es menester que demos un salto hasta la cuarta, y última, parte y allí nos centremos en el capítulo tercero. El primer apartado del mismo lleva por título "La Reforma" y Hegel desarrolla algunas ideas que nos esclarecerán más al respecto de esa oposición Norte/Sur tomando como eje la religión. Allí, también, se habla de América. "El descubrimiento de América por lo anterior" que su descubrimiento "señaló en los siglos, a ellos o una vez la experiencia peculiar del mundo, que, en su esencia esencial, generó ese movimiento revolucionario en el terreno religioso. Sus palabras son éstas:

"La intimidad del espíritu germánico fue el terreno propio de la Reforma, y solamente de esta simplicidad y sencillez pudo surgir la gran obra. El principio de la libertad espiritual se había conservado aquí y aquí llevó a cabo la profunda revolución, partiendo del corazón simple y sencillito. Los demás pueblos habían salido al mundo, habían ido a América, a las Indias orientales, a adquirir riquezas, a fundar una dominación mundial, cuyo territorio debía circundar la tierra y en que el sol no se ponía". (FH, 782)

El protestantismo es entonces producto de la "soledad espiritual" del pueblo alemán no conquistador (a diferencia del catolicismo de España y Portugal al que se hace franca referencia) el que, aprovechando la reflexión que acompañaba a una situación tal, ajustando cuentas con el catolicismo refunda el cristianismo sobre el principio que nunca debió haber sido minimizado : la doctrina de la libertad. Por ella "el hombre natural (advierde) no es como debe ser, que necesita superar la naturaleza mediante su espiritualidad interna, que el intermediario entre el hombre y la esencia de su espíritu, Dios, no puede ser un más acá ---- sensible, que por lo tanto el ésto, la subjetividad infinita, es ---- decir, la verdadera espiritualidad, Cristo, no es presente ni real en modo alguno externo, sino que, como lo espiritual en general, sólo se alcanza por la reconciliación con Dios, en la fe y en el goce de Dios. Estas dos palabras lo dicen todo" (FH, 782). La interioridad ontológica alcanza en el protestantismo, según Hegel, su correlato religioso. A la luz de ello se burla, por ejemplo, de las Cruzadas : "El esto que la cristiandad había buscado antes en un sepulcro de tierra y piedras, lo halló este monje (Lutero) en el sepulcro más hondo de la absoluta identidad de todo lo sensible y externo, en el espíritu...."Lutero sería algo así como el Napoleón de la religión y ambos se sintetizarían en el saber superior de la Filosofía. Mientras que "la Edad Media era el reino del Hijo (y) Dios no alcanza la plenitud en el hijo, sino sólo en el Espíritu"; con la Reforma "comienza el reino del Espíritu, donde Dios

es conocido realmente como Espíritu... El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros no ha tenido, ni tiene otra obra que hacer que infundir este principio al mundo, pero de suerte que alcance la forma de la libertad y la universalidad" (FH, 785).

En cierta medida eso es lo que hicieron los inmigrantes sajones y protestantes en la América del Norte. De allí su grandeza, según Hegel, y la inferioridad de un Sur español y católico. Una vez más veremos, más adelante, que esto merece ser meditado y sopesado a la luz de una experiencia crítica.

Para finalizar este apartado se requiere que veamos ahora las diferencias políticas entre el norte y el sur americano. Lo primero es que "América del Sur fue conquistada, mientras que la del norte ha sido colonizada" (FH, 180). Esa diferencia entre "conquista" y "colonización" le sirve a Hegel para trasladarla al plano de las diferencias entre las metrópolis. Mientras que los españoles "se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos" y "los criollos que se hallaban a su vez bajo la influencia de los españoles europeos fueron impulsados por la vanidad a solicitar títulos y grados", generaron una Hispanoamérica injusta y atrasada: los ingleses, en cambio, "emigraron en busca de un lugar donde gozar de libertad religiosa" y formaron una civilización cimentada en "las necesidades, la libertad y el común que, basado en los átomos o individuos, construyó el Estado como simple protección exterior de la propiedad". Es decir, según Hegel, que el inglés desarrolló y el español oprimió y que, mientras que en el Norte floreció la industria y el principio de la individualidad, en el Sur sólo se persiguió el afán de lucro, la opresión y el vasallaje. A su vez ensaya una receta para estos males del Sur, donde queda en claro su pasión por el modelo inglés:

"Estos pueblos necesitan ahora olvidar el espíritu de los intereses locales y orientarse en el espíritu de la nación y la libertad" (FH, 181).

Cuando el filósofo prusiano escribió estas líneas, Su Majestad Británica estaba al borde de la guerra con España. En 1825 Canina le escribía a la ciudad de San Francisco "Los hechos están ejecutados, la caña está impelida. Ni queuno Arde-

rica es libre y si nosotros sentamos rectamente nuestros negocios ella será inglesa".

7. Comparación de América del Norte con Europa

El anterior ensalzamiento de Norteamérica sobre Sudamérica, se tornará ahora un ajuste de cuentas en el cual, la primera, saldrá perdedora al comparársela con Europa. Si el Norte resultó triunfador frente al Sur americano, no lo será tanto al comparárselo con el verdadero Norte (de cual es "imitación), el Norte europeo. Así el círculo se cierra y la porción más interesante de América, según Hegel, queda subsumida en el subdesarrollo general que le otorga su "inmadurez" frente al modelo. América queda entonces integralmente por debajo del Viejo Mundo.

Los argumentos son varios y de distintos calibres; los iremos viendo ordenadamente. El primero es institucional: "No deja de haber estados jurídicos y una ley jurídica formal, pero esta legalidad es una legalidad sin moralidad" (FH, 181/182). Ello comienza en el mismo Estado (republicano y presidencialista) basado en una "unidad subjetiva" (el presidente de turno "que sólo por cuatro años es elegido"); sigue por los dos valores "de continuo encomiados en la vida pública": "la protección de la propiedad y la casi total ausencia de impuestos". Esto lleva a la vida social hacia el más lato utilitarismo ("la preponderancia del interés particular, que si se aplica a lo universal, es sólo para mayor provecho del propio goce"); y termina en los propios individuos ya que "los comerciantes americanos tienen la mala fama de que engañan a los demás bajo la protección del derecho". Para fundamentar más aún esta primera serie de argumentos hegelianos -desde el interior mismo de su sistema- bastaría remitirnos a dos elementos claves, ya citados, de su última Filosofía del Derecho: 1) la forma ideal de gobierno es la monarquía constitucional y hereditaria (y no la República); 2) la función primordial del Estado es frenar el individualismo desenfrenado en función del interés general que dicho Estado (la "encarnación de la moralidad") no sólo ni debe minimizar. Como ambos puntos no se cumplen en la "institución" del Norte (o se hallan en una forma incómoda), frente a Europa, ésta "institucional" está inferior.

El segundo argumento de la comparación es religioso y tiene que ver con la de generación que el protestantismo ha hecho en América. Aquel "ole-

mento esencial de la confianza" que produjo la Iglesia Reformada de Lutero, en América del Norte se transformó en "la vigencia del sentimiento", puerta abierta al reino de "los más variados caprichos". En éste cada cual "pueda tener su propia concepción del mundo y, por tanto, también su propia religión": se cae así en "la división en tantas sectas que se dan a los extremos de la locura", en "el capricho" de cada comunidad o parroquia que "toman y dejan sus sacerdotes según les place" y en una religión "administrada según el parecer de cada uno". Todo esto contradice dos principios básicos que Hegel admira del protestantismo: 1) la Iglesia como "algo que subsiste en sí y por sí, con un sacerdocio sustancial y una organización externa"; 2) "esa unidad religiosa que se ha conservado en los Estados europeos, donde las disidencias se reducen a unas pocas confesiones" (FH, 182). En consecuencia, en esa Norteamérica "prometedora", la "tolerancia" ha llegado a niveles inadecuados y la "unidad religiosa" sufre un serio deterioro. El tercer gran argumento es la inmadurez política en que se desenvuelve, según Hegel, la vida norteamericana. Esta se manifiesta sobre todo a nivel del Estado y, de allí en más, en el resto de las formaciones sociales y la causa fundamental de ello es "que el fin general no está aún fijamente establecido". Carente de ese "fin general" (algo esencial en el sistema de pensamiento hegeliano), la vida política se desenvuelve en la lascitud y la inmadurez. El resultado inmediato es que: "Todavía no existe la necesidad de una conexión firme; pues un verdadero estado y un verdadero gobierno sólo se producen cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a que estaba acostumbrada" (FH, 182). Al faltar la necesidad de esa "conexión firme" entre el Estado y el resto de la sociedad, ésta tiende a buscar sus propios caminos al margen de la actividad centralizadora del Estado. Un ejemplo claro de esto lo ve Hegel en el fenómeno de la colonización del propio territorio norteamericano (los célebres "hombres"): "...América -dice- no está todavía en camino de llegar a semejante tensión, pues le queda siempre abierto el recurso de la colonización y constantemente acude una muchedumbre de personas a las lla-

nuras del Mississippi". De manera tal se posterga de continuo la formación de aquél estado de cosas capaz de fortalecer y crear un gobierno conductor de la vida social (diferencias de clases, riqueza y pobreza, burocracia, etc.) y ese recurso de migración interna funciona como una válvula de escape, gracias a la cual "ha desaparecido la fuente principal del descontento y queda garantizada la continuación de la situación actual". Para expresarlo en términos más gráficos: cuando alguien no está conforme, se hace colono y se va al Oeste adonde el brazo de la ley casi no llega.

Otras tres falencias básicas del estado norteamericano son para Hegel las siguientes: su carácter federativo; su situación geopolítica y la falta de solidez de su actividad económica. Como "Estado federativo" se encuentra en "la peor forma" para ejercer las relaciones exteriores y sólo su peculiar situación geopolítica "ha impedido que esta circunstancia no haya causado su ruina total" (un viejo argumento hegeliano ya presente en La Constitución de Alemania de 1802 y plenamente ratificado en su última Filosofía del Derecho; incluso el primero de estos escritos surge del temor político frente a una Alemania fragmentada en una multitud de pequeños estados soberanos). En cuanto a su situación geopolítica le falta a esa Norteamérica algún vecino capaz de incentivarla: "No tienen ningún vecino con el cual estén en relación análoga a la que mantienen entre sí los estados europeos; no tienen un Estado vecino del que desconfíen y frente al cual tengan que mantener un ejército permanente" (III, 183). Esto favorece, una vez más, aquella falta de tensión de la que recién habláramos. Canadá y Méjico "no son temibles" (incluso al primero, "no pudieron conquistarlo) y en cuanto a Inglaterra: "sabe desde hace cincuenta años, que le trae más cuenta una América libre que sometida" (¡sabía política de Su Majestad que aquí "no se le puede conocer!"). Ante la falta de peligro inminente el Ejército y el Estado se debilitan, y bien sabemos que los dos pilares sobre los que Hegel hace descansar la seguridad del Estado son: un ejército permanente y aguerrido (por aquella necesidad imperiosa de la "guerra" como motor de la vida de los pueblos y del devenir histórico universal) y fuertes finanzas nacionales que otorgan al Estado el ca-

rácter de regulador de la vida socio-económica. Además le reprocha, en este último aspecto, que siendo América "un país costero" y teniendo en consecuencia al comercio como su "principio fundamental" (algo de lo que hemos hablado en el segundo capítulo de este trabajo), no lo halla desarrollado debidamente. Y aquí, olvidando por completo la juventud de los Estados Unidos como nación independiente (1787), le reprocha que su comercio "no tiene aún la firmeza del comercio inglés"; que "carece todavía de crédito y de seguridad en los capitales"; que "sólo tiene por objeto los productos de la tierra y no géneros fabricados, artículos industriales" y que la vida campesina se desenvuelve en medio de "grandes incomodidades". Si se repara en que cuando Hegel escribía estas lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal (1822), recién hacían 35 años que los Estados Unidos habían organizado su vida política (su Constitución fue proclamada en 1787, mientras nuestro filósofo era alumno del Gymnasium con sólo 17 años), se verá que su verdadera intención es otra: probar la inferioridad frente a lo europeo, al que hace valer como modelo. Como hasta en el Norte de América -lo supuestamente más desarrollado- éste es imperfecto, la conclusión saltará a la vista: "Es un Estado en formación: no está lo bastante adelantado para sentir la necesidad de la realidad" (FH, 133). El argumento central de la supuesta "inmadurez" de lo americano queda aquí otra vez "probado", incluso apela esta vez a un dejo de ironía:

"Si hubieran existido aún los bosques de Germania, no se habría producido la Revolución Francesa. Norteamérica sólo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma" (FH, 134).

Sin embargo, como la comparación se hace ahora, ni ese "Norte" se salva.

5. América, tierra del porvenir.

En este apartado final, de las pocas páginas que se dedican al "Nuevo Mundo" en la Filosofía de la Historia, el pensamiento de Hegel se sintetiza y nos abre las puertas de su inmediata exégesis crítica. El texto podría expresarse en una fórmula simple:

"América es el país del porvenir...No, como país del porvenir,

América no nos interesa; pués el filósofo no hace profecías" (FH, 185)

Por supuesto que como todo en Hegel, ésta es una fórmula maravillosamente sintética que exige su desarrollo. A su vez dicho desarrollo nos implica dos niveles de abordaje: por un lado, desde los argumentos que él mismo da en esta Filosofía de la Historia; por otro, desde el conjunto de su sistema especulativo.

Desde la Filosofía de la Historia el no interés por América y por lo americano se explica con varios argumentos: es un país todavía deshabitado y "aún está en trance de formar sus momentos elementales"; es un simple "anexo que recoge la población sobrante de Europa"; "aún no está acabada de formar" y, finalmente, "es el país del porvenir". Esto último quiere decir:

"América, al ponerse en contacto con nosotros, había ya dejado de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar" (FH, 184).

Es decir: lo europeo destruye y modifica su pasado -a tal forma que éste deja de ser tal- y, simultáneamente, genera lo nuevo. Pero esto es una realidad apenas incipiente, de manera tal, que el drama de lo americano lo encuentra Hegel en un no-ser-ya y un no-ser-aún. América es un interludio entre el ser y la nada: en ella todo está en cierto sentido hecho y todo está por hacerse. Por eso sólo acierta a aventurar dos notas positivas y muy difusas: "En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur"; mientras tanto "Es un país de la nostalgia para todos los que están hastiados del pasado histórico de la vieja Europa". Apenas, recordando a la relación, una receta para no "aburrirse".

Para romper esa negatividad debería "apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal"; dejar de ser "el ojo del viajero que mira el reflejo de la vida ajena". Pero todo esto son suposiciones.

Al menos, lo que el filósofo profecía, y "el filósofo no hace profecías". Un tema como revisor de la historia universal es la de "la relación con lo que ha sido y con lo que es": como América ya no tiene pasado y todavía no tiene un presente propio queda, en consecuencia, sin

na de la filosofía de la historia. Por esto, de ella se habla en la "geografía", en los "fundamentos naturales" de aquélla. Y las pocas páginas que se le dedican finalizan con un juicio acerca de la Filosofía que todavía cierra más la cuestión: si en la Historia interesa el pasado y el presente; en ésta sólo se preocupa por lo eterno. La Filosofía es el estudio de "aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es, y es eterno: la razón. Y ello basta" (FH, 185). Y América no es Razon, sino Naturalana.

Esto nos vuelve sobre su segundo nivel de abordaje del Nuevo Mundo: su sistema especulativo. Bien sabemos que toda la dialéctica hegeliana puede ser interpretada como el pasaje de lo "universal abstracto" a lo "universal concreto" (pasando por el momento "negador" de lo "particular"). Esto es lo que Hegel denomina el desenvolvimiento (Entwickelung) por el cual se arriba a la totalidad concreta; la acción que expresa ese "desenvolvimiento" es Aufheben, riquísima palabra del acervo alemán que indica lo que en castellano diríamos, simultáneamente, como negar-conservar-superar. De manera que lo nuevo (en este caso América) expresa en la perspectiva del movimiento dialéctico, el papel de la tesis, de lo que debe ser negado para alcanzar una etapa cualitativamente diferente. Lo que niega es antítesis (Europa), la que a su vez cumplirá el papel positivo de abrir -lo así "negado"- hacia una síntesis (la Historia Universal), donde aquella tesis originaria alcanza su realización y madurez. Europa tiene entonces, respecto de América, una función civilizadora y sólo cumplida ésta podrá el Nuevo Mundo ingresar en el nacionalismo de lo histórico. Mientras tanto, respecto de este último conjunto, es lo particular, la naturaleza (Idea fuera de sí) que no ha alcanzado aún la madurez del Geist; sólo tiene interés en el conocimiento "geográfico", como aquél momento en que la relación con la Naturaleza era lo fundante. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, sólo es un episodio, una anécdota, una "determinación externa" que bien puede quedar atrás.

8. Balance en el: afirmación y rechazo

Si ahora -y a modo de una introducción a la correspondiente exposición crítica- quisiera en hacer un balance interno de la comprensión hegeliana

na del americano, nos encontraríamos con un rostro doble: de un lado la admiración; del otro el rechazo. No deberá extrañarnos mucho pues, como lo probaremos más adelante, se trata de una actitud bastante común en la conciencia europea de ese momento.

En Hegel, por el estilo dialéctico de su pensamiento, esto se combina admirablemente: aquello que admira es, simultáneamente, lo que rechaza. Tomemos sólo algunos pocos ejemplos: admira la voluntad independientista del criollo frente al indígena, pero de inmediato la minimiza atribuyéndola a la porción de sangre europea que corre por sus venas; admira el Norte y su protestantismo, pero advierte que se trata de un protestantismo degenerado y que aquellos Estados Unidos si bien sobresalen respecto de la América del Sur, no resisten la menor comparación con Europa; admira la libertad económica del nuevo continente y la oportunidad que significa para la fatigada Europa, pero previene que ello genera el desenfreno individualista; admira, por fin, la novedad de lo americano, pero la rechaza precisamente por eso. Es que la realidad de América violenta su concepción de lo universal y, al no poder pasarla por alto, se define por una figura que hará escuela hasta en ciertas elites intelectuales americanas: todavía no es; es una ilusión (un "reflejo" para usar sus propias palabras), algo que todavía navega en las turbulentas aguas de la Nada. Algún día será, pero ese día todavía está lejano, y no es seguro que llegue como esfuerzo y desenvolvimiento del propio Nuevo Mundo, sino más bien como una determinación exterior (la inmigración europea): lo que a su vez sellará para siempre su suerte: desarrollarse de acuerdo con el modelo y, por lo tanto, carecer en esencia de una tradición y un estilo. Lo que parece ser su acta de nacimiento, sería también su destino: "Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del Viejo Mundo y el reflejo de vida ajena". Como "eco" y "reflejo" lo americano irá logrando su ser, pero debemos ser pacientes y metódicos -para eso disponemos de un modelo-. Eran otros tiempos y otra situación. La vieja Europa, más o menos convulsionada, todavía no había entrado en su crisis radical: las nuevas tierras apenas si creían en las aguas y todavía un equilibrio ya posible (el sueño de Metternich, quizás pudiese restaurarse). En medio de ese mundo escribió Hegel su:

Lecciones de Filosofía de la Historia Universal y en ese medio -que acababa de salir de la Revolución Francesa del '89 y se encaminaba hacia ese otro horizonte que recién hoy entra en crisis-, reflexionó sobre América y lo americano. A su vez este "Nuevo Mundo" se hallaba también convulsionado por los cambios "independentistas" (en la mayoría de los casos un recambio de la metrópoli colonizadora), por las ansias de "desarrollo" (la Europa en América) y por el afán "modernista" que la sabia Inglaterra de Lord Canning levantaba como bandera frente al "atraso hispánico" (bandera que, como vimos, Hegel hace suya). Europa y América se rechazaban y se admiraban mutuamente: es sintomático recordar que en el mismo año en que ve la luz la Filosofía de la Historia de Hegel -1837-, en el Río de la Plata se fundaba el "Salón Literario" (en la trastienda de una librería de Buenos Aires). En esa noche de junio tres americanos pronunciaron sendos discursos cuyos solos títulos dan una idea del estado de cosas en ese lejano Nuevo Mundo: Marcos Sastre habló de una "Ojeada filosófica sobre el presente y la suerte futura de la Nación Argentina"; Juan María Gutiérrez se refería a la "Fisonomía del saber español: cual deba ser entre nosotros" y Juan Bautista Alberdi, destacándose por sobre el resto, indagaba la "Doble armonía entre el objeto de esta institución (el "Salón Literario") con la exigencia de nuestro desarrollo social y de esta exigencia con otra general del espíritu humano" (¡un título del cual Hegel se hubiera quedado admirado!).

Por supuesto "salones" similares ya habían tenido lugar en Europa, al influjo de la moda por lo "americano". Como no podía ser de otra manera París era su sede y dos mujeres sus anfitrionas: Josefina Tascher y Flore Tristán. La primera, que llega con Napoleón a emperatriz de Francia, era americana (nacida en las Antillas, Martinica) y la segunda descendía de un peruano limeño (10). El "salón" de Josefina era frívolo y "mundanal": el de Flore "revolucionario", en ambos se hablaba de América. También estaba el de la célebre Madame Stael que frecuentaron Miranda y otros americanos. En 1783 Antonio Vivaldi presentaba en Venecia -y luego por toda Europa- su ópera Montezuma y veinte años más tarde, Carl "junior" Czerny (director de la orquesta de Berlín por encargo del príncipe heredero Federico el Grande), estrenaba otra Montezuma esta vez con una vi-

riante digna de mención, el autor del libreto era el propio Federico (a lo redactó en francés, vertiéndolo al italiano -para su "mejor canto"- J.P. Tagliazucchi). No faltaron tampoco dos americanos precusores que se atrevieron a fundar en París una escuela para enseñar castellano a los franceses: Don Simón Rodríguez -que fue maestro del mismo Bolívar- y fray Servando Teresa de Mier, que luego se contó entre los precusores de la emancipación mexicana.

Sin embargo no debemos llamarnos a error: era "lo exótico", lo que debía ser espiritualizado (y esto la filosofía de Hegel lo explica con su característico rigor especulativo). y, en la otra orilla, los florecientes "salones" americanos, aceptaban -salvo raras excepciones- el designio: alcanzar el verdadero ser. En esto, el Facundo de Domingo Faustino Sarmiento (que podría ser leído como una "aplicación práctica" de la dialéctica hegeliana sobre lo americano), es súmamente expresivo. Como dialogando con la Filosofía de la Historia, hacia el final podemos leer:

"...los españoles no somos ni navegantes ni industriosos, y la Europa nos proveerá por largos siglos de sus artefactos a cambio de nuestras materias primas, y ella y nosotros ganaremos con el cambio; la Europa nos pondrá el remo en la mano y nos remolcará río arriba, hasta que hayamos adquirido el gusto de la navegación" (11)

Pero desarrollar el sentido profundo de este diálogo y los por qué de la concepción hegeliana de lo americano, nos exigirá el correspondiente diálogo crítico que detallamos a continuación.

10. Ultimas observaciones críticas: la dialéctica Viejo/Nuevo Mundo.

En este caso nuestras observaciones críticas están referidas concretamente a las páginas de la obra dedicadas a lo americano, pero todas ellas deben ser leídas a la luz de lo formulado para el marco general de la filosofía hegeliana de la historia (Capítulo I) y de los fundamentos geográficos de la historia universal (Capítulo II). Siguiendo al estilo ya propuesto dividimos estas observaciones en diferentes temas parciales.

(A). A propósito de la pregunta "involuntaria" de América: de lo geográfico a la geopolítica.

Hemos visto, en el punto 1 de este mismo capítulo, que Hegel atribuye a América ciertas "anormalidades" geológicas y estructurales y que de ellas deduce -en un verdadero adelanto geopolítico- consecuencias para la formación de los Estados y la cultura americana. Señalamos entonces que nuestro autor suscribía con ello ciertas teorías filosófico-geológicas de moda en su tiempo: concretamente advertíamos su parentesco con Francis Bacon -en su consideración de la Naturaleza americana- y cómo pasaba por alto conocimiento o descubrimientos elementales de la ciencia de aquellos años (esto último en el apartado 6, B del capítulo II). Quisiéramos ahora volver un poco sobre esas consideraciones.

La idea de que determinadas regiones de nuestro planeta están "condenadas geológicamente o que han sufrido catástrofes especiales que las han debilitado o que imposibilitan en ellas un desarrollo civilizatorio importante, se remonta a los orígenes mismos del pensamiento europeo-occidental. Como también es de muy antiguo la aplicación de esas doctrinas para la condena -más o menos masiva- de determinado tipo de culturas. Dado que Hegel recoge ese estilo para considerar a América y a lo americano, quisiéramos rastrear mejor esa filiación y sus supuestos especulativos. Aquí aparece como interesante la figura de Francis Bacon, no sólo por ser uno de los padres de la modernidad filosófica, sino también por su tremenda similitud con las consideraciones hegelianas. "El padre de la filosofía experimental" -como gustaba llamarlo Voltaire- que se proponía "las felices bodas del intelecto humano con la naturaleza de las cosas" habló, dos siglos antes que Hegel, de muchas cosas que éste retomara después en sus consideraciones sobre el Nuevo Mundo. (12).

Singular figura ésta Francis Bacon. Nació en Londres en 1561 y estudió en la muy prestigiosa Cambridge hijo de un alto funcionario de la corona, al fallecer su padre (cuando él tenía 17 años) debió empezar a trabajar para ganarse la vida. Desde entonces su objetivo fundamental fue conseguir algún puesto público que le permitiera subsistir y dárle tiempo libre para sus preocupaciones intelectuales. Así se combinan en él el político burocrático y ese "genio singular" hercúleo que lucha contra lo pedante y el espíritu renacentista moderno. Lo primero alcanza su cima en 1613 cuando

lo designan Lord Canciller; pero no habría de durar mucho esa "seguridad oficial": tres años después fue acusado de dejarse sobornar. Su defensa es tibia y sumamente endeble -admite haber recibido dinero de los litigantes, pero niega que eso haya influido en sus decisiones-; por supuesto se lo declara culpable y se lo condena a pagar una multa equivalente a doscientos mil dólares y a permanecer encarcelado en la siniestra Torre de Londres "a voluntad del rey". Para suerte del ex canciller, Jacobo I fue indulgente, le perdonó la multa y su encarcelamiento sólo duró cuatro días. De allí en más, en los últimos cinco años de su vida, lo que siguió fue el filósofo circunscrito al estudio y a terminar la tercera edición aumentada de sus ensayos. Como filósofo su perfil también es singular: por un lado se lanza a la gigantesca tarea de una "reforma total de las ciencias" pero -y he aquí otra similitud con Hegel- se margina y critica a la ciencia natural matemática de su época; por otro, ataca a la filosofía antigua y medieval -un saber que, al igual que nuestro filósofo prusiano, considera "la juventud" y no "la madurez" del conocimiento humano-. Toda esta tarea se concentra en su obra monumental Instauratio Magna, una de cuyas partes es el Novum Organum (editado en 1620) y la última de ellas la Sylvarum (de 1627), en la que reúne sus materiales para una "filosofía de la naturaleza". Pero lo que a nosotros propiamente nos interesa es su breve "utopía científica", Nueva Atlántida, editada también en el mismo año que el final de la Instauratio, porque en ella se habla de América. Más aún esa "Atlántida" es América: "the great Atlantis, that you call America". (13). Allí se da una "explicación" -pretendidamente científica- de esa "decrepitud" de lo americano a la que alude también Hegel. Lo que ha ocurrido, según relata Bacon, es que América "quedó totalmente destruída, y no por un gran terremoto...pues esta zona no es propensa a terremotos, sino por un diluvio o inundación particular; y así vemos que estas regiones tienen, en el día de hoy, ríos mucho más grandes y montañas mucho más altas, que ninguna parte del viejo mundo. Dicho diluvio no fue un simple diluvio, sino la inundación que provocara "tuvo una ley especial". En él se salvaron los hombres, los animales y las plantas sólo se salvaron los árboles. "Usos cuantos salvajes habitantes de las montañas que hubieron a las altas y frías cordilleras: esto explica que la población

americana sea escasa e inculta. Luego, con esos restos humanos, se volvió a poblar lentamente "el país", pero "como eran gentes simples y salvajes, no pudieron dejar a la posteridad escrituras, obras de arte, ni ningún indicio de civilización". Ello también explica la juventud de América y, por ende, su falta de desarrollo: "Así que no hay que maravillarse de la escasa población de América, ni de la rudeza e ignorancia de sus pobladores, puesto que debemos considerar a los habitantes de América como un pueblo joven". En su afán de ser preciso, Bacon nos cuenta que el Nuevo Mundo es mil años más nuevo que el Viejo, ya que fue ese el tiempo que el continente estuvo inundado.

Como se advertirá, a nivel de esta utopía renacentista, ya están casi todos los motivos hegelianos referidos a los aspectos físicos y políticos del Nuevo Mundo: escasa población, incultura, naturaleza todavía no acabada de formar y falta de madurez en todo lo atinente a lo americano. Hegel no alude a la leyenda del "diluvio particular", pero razona como si la conociera. Por lo demás, esa idea de atribuir a las aguas la degeneración de los hombres y de las cosas es vieja en el pensamiento occidental: recordemos lo que decía Agustín del "diluvio universal" en De civitate Dei; la presentación del continente que le hiciera Colón a la reina Isabel de España y ciertos argumentos de las Leyes de Platón. Gerbi, a su vez, apunta "una antigua leyenda americana, referida por López de Cómara (1584) y parafraseada por Montaigne", en ella ya se hablaba de América como un continente húmedo (¡con todo lo que de fantástico se cargaba a la "humedad" en la ciencia de la época!); con una naturaleza primitiva y desbordante. Si hasta todavía en pleno siglo XV resonaron argumentos de ese tipo y de los hegelianos, como es fácil comprobar revisitiéndonos a las muy difundidas Meditaciones Sudamericanas del conde ruso Keyserling. Por cierto que, como se habrá advertido, tanto en Bacon como en Hegel esos preludios geológicos sirven para "explicar" posteriores situaciones humanas y políticas. En el caso de éste último, es claro como salta de la geología a la política, tratando de mostrar cómo ha influido la peculiar constitución del espacio en la conformación de los estados americanos. Entonces lo que se atribuye aquí a otro mito célebre dentro del pensamiento europeo, lo que podríamos denominar el mito de la infancia del Norte.

A punto tal este es un mito típico del eurocentrismo que, como se sabe, la organización del propio mapamundi con el Norte (Europa) "arriba" y el resto "abajo" es su creación más gráfica. Por supuesto que, casi mágicamente, se tiende a pensar que lo que está "arriba" es superior y lo de "abajo" inferior. Nuestro filósofo lo aplica -como estilo- a la caracterización de lo americano, haciendo al Norte (los Estados Unidos) superior al Sur (Hispanoamérica), pero luego minimizándolo frente a la vieja Europa (el "verdadero" Norte).

Platón y Aristóteles ya utilizaban argumentos similares para justificar la primacía de la cultura griega frente a "los bárbaros"; la Farsalia de Lucano hará otro tanto en el mundo romano y, luego de cierta decadencia durante la Edad Media (a propósito de la idea de igualdad entre los hombres renacerá con todo vigor en la modernidad. Hume en su ensayo Acerca de los caracteres nacionales (de 1748) hablará de la "inferioridad de los habitantes de los trópicos"; Jean Bodin y toda otra serie de teóricos franceses pondrán de moda la idea del determinismo geográfico y toda esa tradición llegará -con leves matices- hasta bien avanzado el siglo XIX (y por supuesto hasta Hegel).

Debajo de presuntos "argumentos científicos", se monta toda una ideología (racista, en el fondo) que parte de la calificación de ciertas zonas del globo como "propicias" y de otras como "inapropiadas" para el desarrollo de la civilización y se termina en ciertas tesis del "destino manifiesto" -para utilizar una terminología geopolítica más moderna- que justifica tanto los excesos como las faltas. El pensamiento de Hegel no es ajeno a ello.

(B) Hegel repite las tesis de Buffon sobre la "debilidad" congénita de la naturaleza americana.

Es en este tema donde resulta claramente posible fichar la filiación del pensamiento hegeliano: su concepción de la flora, la fauna y la naturaleza en general americana, repite casi puntualmente los argumentos de un científico francés, el conde de Buffon. Muerto en el año en que Hegel ingresaba al Seminario de Tübinga (1792), había nacido en 1707 y su obra

-junto con la del sueco Linneo- signa las ciencias biológicas del siglo XVIII. Esta, al igual que la de Bacon, es monumental y pretende ser un compendio de prácticamente todas las ciencias, aunque tratará principalmente de los animales y del hombre; nos referimos a la Historia Natural que, en cuarenta y cuatro volúmenes, publicara en París y alcanzara vasta difusión por toda Europa.

Sin embargo, los especialistas en el tema, tienden a afirmar que más que de un creador se tratará de un recopilador y un excelente sistematizador; gran parte del material de su Historia Natural fue tomado de las obras de otros naturalistas y de los relatos de viajeros, que Buffon sintetizó, ordenó y animó con su peculiar estilo literario. También se afirma que su intuición científica fundamental fue el reconocimiento de la estrecha relación existente entre el hombre y los animales superiores -aunque sin aceptar, al igual que Hegel, las tesis evolucionistas y sus consecuencias. Pero nosotros nos centramos especialmente en sus consideraciones sobre la naturaleza americana ya que ellas se enlazan perfectamente con la posterior especulación hegeliana. Las obras completas de Buffon fueron editadas en París (según Richard) por Delangle Frères 1827/28 en 32 volúmenes y el conocimiento de su pensamiento se completa con el trabajo de P. Flourens Histoire des Travaux et des Idees de Buffon, editado también en París pocos años después. A. Gerbi realiza una interesante exégesis de Buffon en el primer capítulo de su obra.

El encuadre general del problema lo hace Buffon en estos términos -que bien vale la pena recordar textualmente por su posterior asimilación hegeliana-:

"Hay, pues, en la combinación de los elementos y de las demás causas físicas, alguna cosa contraria al engrandecimiento de la naturaleza viva en este Nuevo Mundo; hay obstáculos que impiden el desarrollo y quizá la formación de grandes gérmenes; aún aquellos que, por las influencias benignas de otro clima, han recibido su forma plena y su extensión íntegra, se encogen, se empequeñecen bajo aquel cielo avaro y en aquella tierra vacía, donde el hombre, en número **escaso, vivía espaf-**
cido, errante; donde en lugar de usar de - - - - -

ese territorio como dueño tomándolo como dominio propio, no tenía sobre él ningún imperio; donde no habiendo sometido nunca a sí mismo ni a los animales ni a los elementos, sin haber domado los mares ni dirigido los ríos, ni trabajado la tierra, no era el mismo sino un animal de primera categoría, y no existía para la naturaleza sino como un ser sin consecuencias, una especie de autómeta impotente, incapaz de reformarla o secundarla. La naturaleza lo había tratado más como madrastra que como madre..." (14)

Como se verá, todos los posteriores elementos hegelianos, están ya aquí explicitados : la inmadurez congénita de la naturaleza americana, lo despoblado del continente, la incapacidad de sus hombres para trabajarla y el triunfo final de aquélla sobre la cultura. Si hasta los dos ejemplos zoológicos aportados por Hegel para probar la inmadurez de la naturaleza americana (la impotencia de las fieras y la decadencia de los alimentos) están tomados casi literalmente de Buffon.

En el primero de los casos podemos leer del naturalista francés -- ideas como éstas : que el león americano "es mucho más pequeño, más débil y más cobarde que el verdadero león (subrayamos lo de "verdadero" para remarcar el ya clásico estilo comparativo); que "Los -- elefantes pertenecen al antiguo continente, y no se encuentran en el nuevo... ni siquiera se encuentra allí algún animal que se les pueda comparar ni por la talla, ni por la figura" (y quien se tiene con el "tapir brasileño", deberá advertir que "este elefante -- del Nuevo Mundo es del tamaño de una ternera de seis meses o de -- una minúscula mula"). Pasando luego a aberraciones tales como : No hay verdaderos monos en América" y a generalidades del tipo : "Las más grandes bestias de América son cuatro, seis, ocho y diez veces menos grandes que las bestias del continente antiguo". Para concluir con palabras que pudieron haber sido redactadas por el propio Hegel "La naturaleza viviente es, por lo tanto, mucho menos activa allí, mucho menos varia y hasta podemos decir que mucho menos fuerte". (15 Otro tanto ocurrirá con los animales domésticos y comestibles. Hegel dirá al respecto que "no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como

en el Viejo" y que hasta "la carne de vaca europea -a pesar de los rebaños americanos- es considerada allá como un bocado exquisito". Buffon era menos enfático un siglo antes : de los carneros dirá que "tienen en general la carne menos suculenta y menos tierna que en Europa" y que "entre todos los animales domésticos que han sido transportados de Europa a América, el puerco es el que ha prosperado del mejor modo y más universalmente". Afirmado taxativamente:

"Los caballos, los asnos, los bueyes, los corderos, las cabras, los cerdos, los perros, todos estos animales, digo - se han achicado allí; y... los que no han sido transportados, sino que han ido allá espontáneamente, en una palabra, los que son comunes a ambos mundos, como lobos, ciervos, corzozos, alces, son también mucho más pequeños en América que en Europa, y ésto sin excepción" (16)

Y por si alguien dudara del prestigio de que gozaban afirmaciones de este tipo, recordemos que el propio Kant admiraba el "espíritu filosófico" de Buffon -para lo cual basta remitirnos al parágrafo 890 de su Antropología. Pero un caso muy especial es el de los pájaros americanos : con ellos se ensañan notoriamente tanto Buffon como Hegel. Buffon no vacila en afirmar que "en América hasta los pájaros cantan mal" y explicaba ello por el clima húmedo y frío que influía sobre sus órganos sexuales y por las "desapacibles voces de los salvajes" que las aves tendían a imitar. Mientras que Hegel afirmará sin contemplaciones en la Enciclopedia : "cuando algún día ya no se escuchan en las selvas del Brasil los sonidos casi inarticulados de hombres degenerados, entonces muchos de los plumíferos cantores producirán también melodías más refinadas"

En cuanto a las afirmaciones de Hegel respecto de la "desaparición de la cultura americana" al "entrar en contacto con la europea", - sólo bastaría con refrescar algunos datos estadísticos para relativizar esta tesis del "soplo cultural", que nuestro filósofo busca sentar como verdad ontológica.

Más que la cultura americana -cuya existencia está perfectamente probada en el mundo precolombino- los que fueron eliminados fueron -

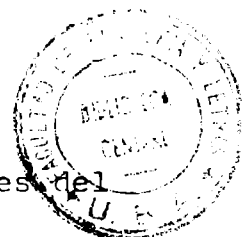
los mismos americanos.

Los trabajos mejor fundados de historiografía calculaban entre -- setenta y ochenta y ocho millones de habitantes la población de - los grandes imperios americanos antes de la llegada de los conquis- tadores : al cabo de un siglo y medio de colonización sólo quedaban apenas tres millones y medio. ;Y por cierto que sin hombres no hay cultura que resista! Como contrapartida convendría recordar que -- Humbolt calculaba en 5.445.000.000 de pesos el valor de los metales preciosos que pasaron de Hispanoamérica a Europa en el lapso de -- tres siglos; Becker y González establecen el valor de 1.557.308.475 maravedíes para la cantidad de oro, plata, piedras preciosas y otro tesoros ingresados en la Casa de Contratación entre 1.509 y 1.550. Entre los siglos XVI y XIX, Europa quintuplicó su existencia de -- oro y triplicó la de plata a expensas de América (algo que los teor- cos de la "acumulación originaria" suelen olvidar). Como se verá, - sobre la base de la muerte física y la exacción económica, es muy - difícil que haya cultura que resista; de donde la tesis espiritua- lista del "sopló de la actividad europea" debe ser puesta en su -- justo lugar.:

(C). El desprecio por el indígena americano: antecedentes y consecu- cias

Con esto se cierra el ciclo que se inició con la geología, siguió - con la flora y la fauna, incursionó en la cultura y, en cada uno - de esos momentos, buscó probar la "inmadurez", la "debilidad" o la "escasa significación" de América y de lo americano. Ahora le toca el turno al primitivo habitante de estas tierras, el indio, y en él Hegel se inscribirá dentro de la más ortodoxa línea anti-indigenist y pro-europea. Si algo rescató del criollo -aunque más no sea su - voluntad independentista-, nada le perdonará al indio y, en torno de éste, recogerá cuanta fantasía o injuria era propia en cierta Europa de esos momentos. Y tanto para uno como para otro, la consecuencia es clara : inmigración y exterminio como "factor de culturalización es decir, las reglas más claras del modelo colonial inglés.

De entre los múltiples antecedentes que es posible recoger en este sentido, permítasenos centrarnos en tres : Guillermo Raynal, Juan -



Francisco Marmontel y Cornelio De Pauw. Los tres son hombres del enciclopedismo y la Ilustración y todos ellos han escrito voluminosas obras sobre América de amplia difusión y polémica en la Europa de los siglos XVIII y XIX. Por las similitudes con argumentos hegelianos -algunas casi literales- es muy probable que estas obras puedan haber llegado a sus manos.

Guillermo T.F. Raynal (1713-1796) fue un francés educado en su juventud por los padres jesuitas al que, como historiador, se lo suele ubicar en la corriente "enciclopedista". Su voluminosa obra Historia filosófica y política del establecimiento y del comercio de los europeos en las dos Indias, corrió una suerte muy peculiar: una disposición del Congreso de 1779 la prohibió en Francia y ante un intento de violación de esto, es quemada en manos del verdugo al pie de la gran escalinata del Palacio de Justicia de París. Raynal debió huir de Francia, pero su obra circuló por el resto del continente. Al parecer sus compatriotas y opositores políticos la consideraban opuesta a los intereses de la colonización; sin embargo, de su lectura, se derivan diferentes posturas y el balance total sigue siendo problemático.

7 A)

Raynal suscribe -en cuanto a la naturaleza americana- las tesis de Buffon, a quien cita como autoridad en su obra. Coincide con él (y con Hegel) en la degeneración de los animales domésticos en América (toma como ejemplo las ovejas aclimatadas en México, a las que atribuye mala carne, mala leche y mala lana); recurre a la influencia de los factores climáticos (aunque en esto es algo más indulgente: el clima de Cartagena predispone a la degeneración, pero el de Chile es bendito por la Naturaleza) y, en cuanto a la estructura geológica del Nuevo Mundo, sus argumentos son puntillosamente idénticos a los de Hegel: "El espíritu se detiene -nos dirá- y ve, entristecido, como si se viera el orden y la simetría con que había hermoseado el sistema de la tierra".

El contemplador queda aún más descontento de sus sueños cuando se pone a considerar "la excesiva altura de las montañas del Perú...". Esto, unido a la diferencia de tamaño entre el océano Atlántico y el Pacífico, a los intensos trópicos, a los pantanos y a la ausencia de bosques:

"son otras tantas señales de un mundo naciente" (17 B)

Se trata propiamente de un "hemisferio en barbecho y despoblado", lo que "no puede anunciar sino un mundo naciente". Tesis que le permite explicar por qué "en el Antiguo Continente vemos el doble de especies animales que en el Nuevo; animales considerablemente más corpulentos, en igualdad de especies; monstruos más feroces y sanguinarios". Todo lo que lo lleva a exclamar: ";cuánto parece haber descuidado la naturaleza al Nuevo Mundo!". Como se advertirá están aquí ya presentes tres pilares básicos de posterior pensamiento hegeliano: 1.) la desarmonía estructural del continente americano; 2.) la degeneración de su flora y su fauna; 3.) su "juventud" en todos los sentidos. Veremos que también, su ideología respecto de los indígenas americanos; de éstos afirmará:

"Los hombres son menos fuertes, menos valerosos, sin barba y sin vello, degradados en todos los tipos de virilidad, débilmente dotados de ese sentimiento vivo y potente, de ese amor delicioso que es la fuente de todos los amores, que es el principio de todos los cariños, que es el primer instinto, el primer nudo de la sociedad, sin el cual los demás lazos ficticios carecen de fuerza y de duración" (18)

Como se advertirá, por delante de ese sensualismo radical que hace de lo sexual una especie de "primer motor" aristotélico, está ya el argumento de la falta de virilidad de los aborígenes. Hegel dirá, años más tarde, que en las misiones jesuíticas los padres debían tocar la campana "para recordarles sus deberes conyugales". Pero -ésto no es todo, sino que es un argumento más -clave sin embargo en una ideología de este tipo- para probar la mala juventud de lo americano:

"la indiferencia para con este sexo, al cual ha confiado la naturaleza el depósito de la reproducción, supone la imperfección de los órganos, una especie de infancia de los pueblos de América como la que vemos en los individuos de nuestro continente que no han llegado a la pubertad. Se trata, en el otro hemisferio de un vicio radical, cuya novedad se revela en esa especie de impotencia" (19)

Esto, al igual que en Hegel, justifica la doctrina del mayorazgo, ya que los "niños" deben tener un padre o un tutor que vele por ellos hasta "alcanzar la mayoría de edad" (esa "edad de la razón" que encandiló a todo un siglo de la vieja Europa). También justificó el trato que buscaron imponer ciertas corrientes colonizadoras de órdenes religiosas y la respuesta obtenida de los indios.

Sobre ésto último es interesante destacar algo : en su Historia Raynal también proporciona "argumentos científicos" para consolidar la leyenda antihispánica y destacar, indirectamente, los beneficios de otro tipo de colonización (algo también muy caro a Hegel). Esta vez el argumento es igualmente de origen sexual : la crueldad de los españoles pusieron en fuga a los indígenas, los tornaron feroces y éstos "resolvieron unánimemente no tener ningún comercio con las -- mujeres". Lo que lo llevará a concluir :

"esta triste conjuración contra la naturaleza y contra el -- más dulce de sus placeres, el único acontecimiento de tal -- índole que nos ha transmitido la historia, parece haber quedado reservada a la época del descubrimiento del Nuevo Mundo para caracterizar por siempre a la tiranía española... Así la tierra se vio doblemente mancillada, con la sangre de los padres y con el germen de los hijos". (20)

Sin embargo, paradójicamente, este singular Raynal terminaba sembrando ciertas dudas irónicas a favor del salvaje --cosa que Hegel sí no compartiría--.

Con clara influencia volteriana acaba preguntándose quien será más feliz, si ese salvaje impotente y degenerado o el hombre civilizado. Casi tan irónico como aquel momento del Cándido en que el fiel --- Cacambo le dice a los salvajes que van a echarlos en la olla y comé selos: "si nosotros no hacemos uso del derecho de comérselo, es -- porque tenemos maneras distintas de preparar buenos banquetes; pero vosotros no tenéis los mismos recursos que nosotros". Acaso sus contemporáneos no hayan tenido el oído suficientemente fino para las -- ironías de Raynal y por eso, tanto él como su obra, acabaron como -- acabaron; nuestro Hegel fue más circunspecto al respecto.

El caso de Juan Francisco Marmontel no es menos singular. También - educado por los jesuitas -en el Colegio de Mauriac-, su vida transcurrió entre 1723 y 1799. El escándalo proviene esta vez de su novela Belisario (de 1767), popularizada por la denuncia que el arzobispo de París -Cristóbal de Beaumont- realizó en su contra. Es sometida ante el Tribunal de la Censura de la Sorbona y la defensa encarada por Turgot y el propio Voltaire. Dado esos episodios, por curiosidad es traducida a casi todos los idiomas y hasta la misma Catalina de Rusia traduce al suyo el capítulo XV al que juzga "el más interesante". Específicamente referida a lo americano, podemos computar su obra Los Incas (de 1777) en la que la "denuncia contra el fanatismo religioso de los españoles" es casi un modelo en el abusado género. Gerbi, cáusticamente, la califica como una "obra en que se funden - o, mejor dicho, se mezclan el ideal de la tolerancia, la patética reivindicación de lo primitivo, el gusto de lo exótico, una lacrimosa apoteosis de los vencidos y sojuzgados y una teatral transfiguración del Héroe, de aquel noble y generoso guerrero, Pizarro, que queda consternado y espantado y "saisi de terreur et de compassion" cuando asiste por casualidad a un auto de fe"

Para Marmontel los indígenas son "en general débiles de espíritu y de cuerpo", pero adonde todas sus armas van dirigidas es contra lo hispánico y su proyecto colonizador. A los primeros en cierta forma los disculpa.- en tanto "infelices oprimidos"-, pero con los segundos es tajante. Como se advertirá, otro concreto antecedente moderno de Hegel. El antihispanismo de Marmontel será en éste la división tajante entre el Norte y el Sur americano, la desvalorización del catolicismo y la condena del Nuevo Mundo a un discreto segundo plano.

Pero, donde todos estos argumentos contra el hombre originario de América alcanzarán su cima, es en la obra de un holandés muy difundida en la época : Cornelio De Pauw. Estudioso de la Geografía, vive entre 1739 y 1799; luego de su ordenación como sacerdote en Gotinga, es enviado por el príncipe obispo de Lieja en calidad de representante - suyo a la corte de Federico II (allí, cerca del ambiente, que vivirá Hegel). Habilísimo diplomático, los prusianos trataron de captarlo

pero no aceptó, retirándose a Xantén donde poseía un privilegio - eclesiástico. Curiosamente dos de sus tres principales obras están relacionadas con el mundo extraño a Europa y su cultura : Investigaciones filosóficas sobre los americanos (Berlín, 1768/69); Investigaciones filosóficas sobre los egipcios y los chinos (Berlín, 1774). Una edición de sus "Obras Completas" fue publicada en París, formado 5 volúmenes y el 26 de agosto de 1792 se le concedió la ciudadanía honoraria francesa. Acerca del predicamento de De Pauw en la segunda mitad del siglo XVIII, es interesante el juicio de Kant en sus Reflexionen zur Anthropologie, que Gerbi recuerda en su obra. el parágrafo 890 es posible leer : "Aunque en De Pauw estuvieran - erradas o incorrectas nueve décimas partes, es encomiable y digno emulación el solo empeño que puso su espíritu en leer para pensar y no para leer pensamientos". Si se recuerda la clásica austeridad de Kant para los elogios, no puede dejar de reputarse este reconocimiento casi global.

Las Investigaciones filosóficas sobre los Americanos de De Pauw, llevan un subtítulo también significativo : "Memorias interesantes para servir a la historia de la especie humana". Sobre ella nos dirá -- Gerbi : "La obra está fechada en Berlín, en 1768 : lugar y año del más glorioso y triunfante enciclopedismo. El contenido no desdice de la portada. De Pauw es un típico enciclopedista, no tanto por sus frecuentes ataques contra la religión y contra los jesuitas, ni tampoco por la completa falta de pudor y el detallismo, que hoy se calificaría de "freudiano", de sus copiosas noticias acerca de peculiaridades y aberraciones sexuales, sino porque reúne en forma --- ejemplar y típica la más firme y cándida fe en el Progreso con una completa falta de fe en la bondad natural del hombre". (21).

Lo "interesante" de sus Memorias es su alto contenido ideológico - que ha llegado a hacer escuela (por vía "cultural") aún en muchos que no lo habían leído. De su amplitud temática, nosotros extraeremos lo referido al carácter de los americanos en consonancia con las afirmaciones hegelianas (aunque, por cierto, también coincidía De Pauw con las especulaciones del filósofo prusiano, de Buffon, de Bacon y de muchos otros, acerca de la misma naturaleza americana).

De Pauw va mucho más allá de Buffon al considerar a América y a lo americano : no se trata de "inmadurez" sino, lisa y llanamente, de degeneración. Aplicada esta tesis a los hombres, echará mano a dos argumentos que Hegel no podría dejar de admirar : 1.) Los americanos son seres esencialmente antisociales que "odian las leyes de la sociedad y los frenos de la educación"; 2.) Como "salvajes no saben que la cultura exige un sacrificio del desenfreno" y que "sin cultura no son nada". Y contra ellos no debe haber temor o compasión : "el menos vigoroso de los europeos los derribaba sin trabajo en la lucha aunque, como buen racionalista, odia las guerras innecesarias y clama por el "progreso", lo que lo lleva a aconsejar a sus conciudadanos "abandonar esas aventuras". Sin embargo todas sus Investigaciones son una incitación, tanto para la acción como para la imaginación afirma que con el clima de América los animales pierden la cola y que los perros no saben ladrar, que la carne de vaca se torna incomible y llega a comparar a los peruanos con los camellos, pues en ambos, los testículos habrían dejado de funcionar. Habla de hombre con el cráneo pirámide o cónico y de otros con cabeza "cúbica o cuadrada" y, sin inmutarse, describe al Cuzco como "un amontonamiento de casuchas, sin tragaluces ni ventanas" y a las escuelas de las ciudades imperiales precolombinas -donde las clases dirigentes eran iniciadas en el saber- como lugares "donde ciertos ignorantes titulados, que no sabían leer ni escribir, enseñaban Filosofía a otros ignorantes que no sabían hablar" (22). Y en ello, según De Pauw se agota lo americano, razón por la cual no puede sino finalizar lamentándose por el "espectáculo grande y terrible de ver a una mitad del globo tan castigada por la naturaleza, que en ella todo era degenerado o monstruoso". Hegel, años más tarde, propondrá ciertas soluciones, aunque sin abandonar ese fondo mixturado de buena voluntad y escepticismo que caracterizó a sus inmediatos predecesores.

Por sobre ellos, no podemos dejar de recordar cierto texto transcrito en un mural del famoso "Museo del Oro" de Bogotá (Colombia) que impacta al visitante, casi tanto como los tesoros que allí se exponen. De la antigua mitología continental -esa misma que De Pauw -- enseñó a repudiar a tantos europeos- se habían extraído estas ----

palabras : "Nuestro modo de vivir no es duro como la piedra, es con la vista penetrante en un cristal que traspasa. Así son nuestros hermanos y así son nuestros hijos. La estabilidad de un orcón no perdura pero la bondad y el calor del sol sí perdura, porque tenemos un cristal en nuestro ser". Cuando estas palabras fueron escritas, "Europa era apenas un proyecto.

(D). El mito de la "inmigración progresista"

Si la población autóctona de América -según Hegel- debe ser descartada como factor de cultura y evolución social y si el criollo aún no está en condiciones de asumir la libertad que va conquistando lentamente, el motor de dicho proceso será colocado en otro lugar : la inmigración europea. Hegel la considera, como hemos visto, la población eficaz, frente a la ineficacia congénita de los habitantes de ese Nuevo Mundo. No importa que él mismo la califique de "barredura de Europa"; lo que allá sobra o no encuentra su lugar en la sociedad pareciera destinado a conducir los destinos de América. Como se advertirá, este argumento no resiste -tanto en la teoría como en la práctica- demasiado análisis : teóricamente cumple el papel de denigrar una vez más al indio y al criollo, mostrando que sólo pueden ser acreedores de una evolución que les viene del exterior; y prácticamente, veremos, como estuvo más bien lejos de desempeñar ese papel- y éste último, patéticamente en el caso de la América del Sur-.

Por lo tanto las afirmaciones de Hegel respecto del papel "progresista" de la inmigración deben también ser pasadas por el tamiz de la crítica; lo cual, por cierto, no significa desconocer lo positivo -del aporte inmigratorio, pero ello sobre un trasfondo que Hegel no plantea : que América redifinió al inmigrante, tanto o más que éste a aquélla. La idea de una América "informe" (especie de "tabla rasa" donde se iría grabando el "conocimiento"), a la que la conquista y la inmigración darían "forma" es falsa; el resultado fue, más bien, otro: un crisol cultural donde se fundirían lo que aportó el europeo más lo que pudo sobrevivir de lo americano. En todo caso, un producto nuevo (en el sentido positivo de este término) que ya no podrá reconocerse en Europa como "europeo" y que renacerá de las ruinas de un

cultura más originaria. Pero ésto no pudo advertirlo Hegel en función de su postura cerradamente eurocentrista y precisamente es en ese proceso de mestización cultural donde está una de las condiciones más originales del "Nuevo Mundo". La realidad actual del Norte y del Sur americano son pruebas, más o menos innegables, de ese proceso y estaba ya esbozada en la época de los estudios hegelianos sobre filosofía de la historia; tanto el gigantismo de los Estados Unidos y del Canadá, como la realidad vital de las repúblicas sudamericanas, son algo distinto del modelo europeo y un nuevo elemento en el juego político internacional al que la vieja Europa -aquella que lo "aburría" a Napoleón todavía no ha comprendido del todo.

A los efectos de que las anteriores afirmaciones no queden como --- simples especulaciones, será conveniente que aportemos algunos datos concretos. Tomaremos el ejemplo de la América Hispánica, por sernos más próximo y aquel contra el que Hegel ha desatado sus mejores argumentos. Lo primero que allí podemos advertir es que -tanto en la etapa de la conquista, como en la de la ulterior colonización- efectivamente se trataba de "barreduras de Europa" como el propio Hegel las denomina. Las carabelas de los conquistadores fueron tripuladas por aventureros delincuentes o desesperados, antes que por progresistas caballeros de la industria y el comercio y los "hidalgos" que los conducían distaban mucho también de serlo. De manera que, desde sus inicios, la inmigración europea al Nuevo Mundo careció de aquella base social que Hegel le atribuye sin más; cumplió su papel, pero éste fue distinto de aqué en que se pretende ubicarla. Por cierto que la corona española controló la inmigración a América (ya en el segundo viaje de Colón, todas las personas que se embarcarían en las naves debían inscribirse en un registro: "porque se sepa las que van, e de qué calidad e oficio son cada una dellas") y que la Casa de Contratación de Sevilla tenía como misión vigilar y orientar la emigración a las nuevas tierras, pero -también lo es que ésta se "regulaba" de acuerdo con "las necesidades del reino". Acertadamente señala Richard Konetzke que "Estas medidas para la vigilancia de la emigración se aplicaron con mayor o menor -severidad según la necesidad que de inmigrantes tuvieran las colonias

Servían, por decirlo así, como esclusas para regular en beneficio -- público la corriente de inmigrantes"(23). Cuando aquéllas crecían --para proseguir la conquista o para reponer bajas-- las esclusas de la Casa de Contratación se abrían, liberalizándose los controles de salida y los datos personales, y "Tampoco debía seguir indagando acerca de si las personas respectivas podían representar fuerzas de trabajo útiles, puesto que en América, entendía el rey Fernando, se necesitaría bastante gente para la guerra" (24). Amén que, también por -- disposición real, el reclutamiento de emigrantes se hacía en las regiones más pobres y despobladas de la España de aquellos años (el país vasco, la montaña de Santander y Guipúzcoa) y que en los años 1528, 1529 y 1531, Carlos V, concedió una "licencia general" para que "se poblaran las Indias" y prácticamente pudieron partir todos los que lo desearan (la gran bandera era entonces azuzar la imaginación popular con las noticias de "grandes tesoros"). ¿No es acaso todo un símbolo que el valiente conquistador del Perú, era, en su país de origen, creador de puercos? Recién a partir del siglo XVII, en que la falta de pobladores en España inquietó a las autoridades, la emigración a América comenzó a moderarse. Pero, ¿qué queremos probar con todo esto? : que la dialéctica hegeliana entre "población eficaz e ineficaz" en el Nuevo Mundo (madre de la nefasta "civilización o barbarie"), no coincide con los hechos; y ello por dos motivos muy concretos : 1.-) que la primitiva emigración europea al Nuevo Mundo no fue organizada según esos cánones; 2.-) que los que efectivamente vinieron eran más bien refugiados o aventureros que hombres del "progreso" o la "evolución social". Como hemos dicho más arriba se trató, antes bien, de grupos humanos que debieron adecuarse, transformar o reprimir una realidad por completo diferente a la de sus orígenes sociales y culturales. Otro tanto ocurrió con las posteriores olas inmigratorias; esta vez con dos agravantes : debían competir con los criollos, que ya eran una realidad distinta de la del indio, y --contra su voluntad o deseos-- la "América ya estaba hecha". Algunos datos de lo que hace a nuestro país son suficientemente expresivos de esta situación : ya en 1774 de 6.083 habitantes censados en la campaña sólo eran propietarios de --

tierras 186; y en la propia Buenos Aires, con una población de 10.000 habitantes, había 141 propietarios. Los que habían llegado primero - habían arreglado "bien" las cosas; el resto lo haría cierta elite dirigente criolla. El primer paso en esta última dirección sería la famosa "Ley de enfiteusis" de Bernardino Rivadavia sancionada el 17 de abril de 1822 por la cual se establecía que "Las propiedades del Estado se .. no sólo para garantizar la deuda pública (empréstito inglés con la casa Baring Brothers) sino para hacerse de recursos extraordinarios". Por esta última vía, unas pocas familias son los primeros beneficiarios de esa necesidad del Estado argentino.

Entre 1854 y 1864 finaliza prácticamente el reparto de tierras públicas en la provincia de Buenos Aires -de entre las mejores del mundo- y en 1857 se supranta el régimen enfitéutico por la "ley de arriendo" por la que, el Estado -ya perfectamente controlado por una elite criolla que vivía mirando a Europa- reparte entre sus adictos fabulosas extensiones; lo que además cumplía el papel de permitirle financiar Buenos Aires la guerra contra las provincias (a las que despectivamente llamaba "los 14 ranchos") y arruinarlas centralizando el comercio exportador en el Plata. En 1882 las grandes compañías inglesas, favorecidas por las leyes, toman posesión de la Patagonia y luego manejan a su antojo la ley Avellaneda de colonización. El remate final se consuma con Roca, transformado el mismo en estanciero (en 1880 el gobierno nacional le dona 20 leguas cuadradas de tierra).

Consumado el reparto y asentados los propietarios recién entonces viene la ola inmigratoria : se necesitaban brazos para reemplazar, con mano de obra barata, al gaucho aniquilado en la "guerra de policía". La sangre de éste, como aconsejara Sarmiento, "sólo es buena para abonar la tierra". Los inmigrantes europeos -verdaderas masas humanas de pobrísima condición- debieron acomodarse a ese esquema : se hicieron "bolicheros" en la campaña, artesanos en las ciudades o arrendatarios de pequeñas parcelas en los grandes latifundios. Tanto no cambió la cosa que en 1930 sólo mil personas eran dueñas de la tercera parte de la provincia de Buenos Aires, o sea unos 100.000 kilómetros cuadrados. En ese lapso los liberales ilustrados de la generación del 80 se vol

vieron conservadores y toda esas transformaciones se interpretaron a la luz de la dialéctica hegeliana "civilización/barbarie".

A la luz de esta brevísima historia política del siglo XIX argentino debe entenderse el fenómeno inmigratorio. Por cierto que éste fue de tremenda importancia -entre 1853 y 1930 ingresaron al país 6 millones de extranjeros y el censo de 1914 establece una proporción del 30% de extranjeros para la población total argentina, la mayor parte de estos españoles e italianos-, pero, insistimos, debieron amoldarse a una situación que ya estaba creada (bástenos señalar que en su casi totalidad eran analfabetos y provenían de núcleos rurales pauperizados). Por cierto que luego el país los ganó para sí integrando a sus hijos -ya más arraigados- pero, en los comienzos, todos compartieron una dura lucha contra la pobreza. De donde el mito hegeliano de "la inmigración factor de cultura y progreso" no queda probado con los hechos concretos de nuestra historia nacional.

Sin embargo, curiosamente, fue recogido como ideología por las más diversas expresiones de aquella clase dirigente europeizada. Ya Sarmiento la llamará en su Facundo "el elemento principal de orden y modernización con que la República Argentina cuenta hoy" (aunque también bueno recordar que, ya viejo y culposo de sus excesos, decía "En Buenos Aires no está la Nación porque es una provincia de extranjeros") y -mientras fue presidente pensó seriamente en hacer del Chaco un territorio poblado de inmigrantes de habla inglesa (¡españoles jamás!), con medio para "mejorar la raza". También en el otro extremo del espectro ideológico dirigente, el mito tuvo sus defensores: Juan B. Justo -fundador del Partido Socialista Argentino- diferenciaba entre la "sociedad moderna, íntimamente vinculada al mercado universal" y lo que llamaba "la indiada" (masas del interior a quienes describía como "tropillas de votantes inconscientes que se llevan a encerrar en los corralones en vísperas electorales"). A lo primero asimilaba, ante todo, al inmigrante, en la figura del "chacarero"; y así afirmará "Las chacras de hoy van a dar en el futuro otra clase de electores"; para sintetizar su pensamiento con una afirmación que Hegel también podría suscribir si no fuera por la dificultad: "El peón de campo que no aspire construir una familia,

para lo cual necesita hacerse agricultor por su cuenta y pequeño gaderero, será siempre un ciudadano inferior, sin mentalidad propia. Sólo en la chacra es posible que el productor desarrolle su mentalidad. Por las chacras llegará el libro a nuestras pampas y entre montes, praderas y sembrados, aparecerá en ellas el jardín".

La coincidencia entre la "derecha" y la "izquierda" de esta elite dirigente americana -puesta, no obstante, a contramano de la América es tan grande que, casi un siglo más tarde, Héctor P. Agosti -a sazón uno de los principales dirigentes del Partido Comunista Argentino- decía, parafraseando a Sarmiento, que "la irrupción inmigratoria" creó en nuestro país "nuevos y fecundos hechos de cultura". Por cierto que, si por tales se entiende el traslado de las contradicciones propias de la vieja y cansada Europa finisecular, la cuestión fue así; pero si se miran las cosas desde otro punto de vista, fue un verdadero milagro de nuestra cultura nacional el haber alcanzado su estado actual de desarrollo y una muestra de su potencia el poder amalgamar elementos tan disímiles.

El tema daría para mucho más, pero vayan por ahora estas primeras observaciones críticas para relativizar la rigidez especulativa de los esquemas hegelianos. El punto siguiente, en que hablaremos de la admiración hegeliana por el modelo colonial inglés, servirá para -- completarlo.

(E). El rechazo de lo español y la admiración por Inglaterra : otro pilar de la filosofía de Hegel.

Así como la filosofía hegeliana de la historia, en lo que hace al Nuevo Mundo, tiene todo un trasfondo de peculiar ideología "científica" y de prejuicios de orden cultural, que ya hemos visto, lo mismo ocurre en el terreno de lo político. Al respecto Hegel es profundamente anti-hispánico y admirador del modelo colonial inglés : al primero le atribuye el atraso y la barbarie y a la "rubia albión", el progreso y la cultura. Inglaterra con su política de ultramar y la Francia imperial napoleónica -en los límites de Europa-, son sus -- amores políticos (aunque por cierto que sobre la base de una clara tendencia nacional alemana). Sin embargo tales "amores" son encontr

dos y por eso admira esas políticas en diferentes terrenos : para el Viejo Mundo el sueño de unidad, libertad y fraternidad napoleónico para el Nuevo, la astucia británica. Es que toda la vida intelectual y personal de nuestro filósofo está signada por esos fenómenos políticos : en Europa, la Revolución Francesa y sus consecuencias; en América, el recambio imperial inglés. Recordemos que sus Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal, el texto al que ahora nos estamos refiriendo, fue compuesto a lo largo de la década que va de 1821 a 1831 y que durante ella se produce concretamente el fenómeno a que aludimos en último término (1824, Inglaterra reconoce "independencia" de México, Colombia y Argentina). Una sola frase de aquella Filosofía de la Historia, da en el clavo del fenómeno que se estaba produciendo : "Inglaterra sabe desde hace cincuenta años, que le trae más cuenta una América libre que sometida". Es que una "América libre" es la de libre-comercio para las manufacturas inglesas que ya no tienen mercado interno u europeo (para lo cual era menester que desapareciera el férreo monopolio comercial hispánico con sus colonias, y ya a una escala más definitiva que la piratería y el contrabando); lo cual era el primer paso para hacerlas entrar, comercialmente, en el área de la libra (una moderna y, como el mismo Hegel se da cuenta, más sutil forma de sometimiento). Pero, a los efectos de visualizar mejor este transfondo político de las ideas hegelianas, es menester que volvamos un poco la mirada hacia aquella época -siempre en conexión con el desenvolvimiento intelectual de Hegel-.

Reparemos primero en el nivel interno, es decir en la política del Viejo Mundo. Casi toda la infancia y la adolescencia hegeliana (desde 1780 en que ingresa al Gimnasium illustre, hasta 1790 en que obtiene el grado de "Magister philosophiae"), está dominada por el fenómeno de la Revolución Francesa y su preparación doctrinaria; su primera juventud (desde 1793 en que se hace preceptor en Berna, hasta el 1800 en que sostiene su tesis de habilitación en Jena), será la época de la crisis de aquella Revolución y el meteórico ascenso de Napoleón al poder; la adultez (que comprende el período iniciado en 1801 como "privat dozent" en Jena, pasa por la dirección de la "Gazeta de ---

Bamberg" en 1807 y la dirección del Liceo de Nuremberg un año más -- tarde), será la época de la cumbre del poder napoleónico y de su dominio sobre casi toda Europa; finalmente, la vejez (que comprende los años de profesor titular en Heidelberg y Berlín y el rectorado en esta última universidad, es decir desde 1816 hasta su muerte en el 31 de octubre de 1841) es la etapa de la Restauración europea -al calor de la Santa Alianza y de las convulsiones sociales que, como reguero de otro tipo de pólvora, se extienden sobre todo el continente. Al mismo tiempo -y esto nos interesa de sobremanera- su adultez y su vejez estarán signadas por dos fenómenos de importancia para la política europea y mundial, que se harán sentir en toda su especulación histórica : a partir de 1810 comienza la insurrección general de las colonias españolas en América, e Inglaterra se prepara al asalto del vacío de poder dejado por España. Centrémonos un poco en esto último y comprenderemos mejor la índole de la admiración hegeliana por el modelo colonial inglés. Después que apareciera, en 1960, el libro del profesor Ferns Britain and Argentina in the Nineteenth Century (Oxford, At The Clarendon Press), la influencia de Inglaterra en los movimientos revolucionarios americanos del siglo XIX y su estrategia política para el Nuevo Mundo es definitivamente probada y documentada. Este canadiense, estudiante de la Universidad de Cambridge, se puso a estudiar desde 1938 las relaciones anglo argentinas utilizando toda la documentación reservada contenida en el Foreign Office; cuando su obra se publicó en castellano (Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX. Hachette, Buenos Aires), coincidiendo con su primer viaje a nuestro país, en 1966, quedó probado algo que ya venían desarrollando e investigando toda una serie de estudiosos argentinos desde muchos años atrás : que la obra emancipadora de España realizada por los prohombres de las nacionalidades latinoamericanas, fue sabiamente incitada y aprovechada por Su Majestad Británica para ocupar, comercial y financieramente, la vacancia política ibérica, cediendo la conducción visible a la elite revolucionaria criolla, a la que a su vez buscó manejar en su propio beneficio con diferentes resultados. Las palabras escritas por Raúl Scalabrini Ortiz casi cuarenta años antes, en su obra precursora Política Británica e el Río de la Plata encontraban ahora una ratificación casi oficial :

"Más influencia y territorios conquistó Inglaterra con su diplomacia que con sus tropas o sus flotas. Nosotros mismos, argentinos, somos un ejemplo irrefutable y doloroso. Supimos rechazar sus regimientos invasores, pero no supimos resistir a la penetración económica y a su disgregación diplomática... La historia contemporánea en gran parte la historia de las acciones originadas por la diplomacia inglesa" (25). Lo que pasa es que nuestro compatriota era --criollo y fue excluido de ciertos círculos oficiales y hasta debió soportar la calumnia por atreverse a llamar a la diplomacia inglesa "el resorte oculto de nuestra historia"; mientras que Ferns, estud y escribió en Londres, y lo suyo tiene casi el valor de una confesión.

Esta historia tiene fechas claves y, casi todas ellas, coinciden con la etapa de creatividad hegeliana; aunque también es cierta la afirmación de éste según la cual Inglaterra desde hacía un siglo estaba preocupada por ocupar el lugar de España en Hispanoamérica. Ya a fines del siglo XVIII estaban prefiguradas las dos caras de la moneda : una Inglaterra en plena revolución industrial que necesitaba mercados exteriores para sus productos textiles (había heredado de Francia y Holanda los privilegios sobre las "muselinas" de la India) y una América convulsionada que pugnaba por independizarse de España. Las figuras de Pitt y de Miranda bien pueden ser sus símbolos. El primero sintetiza perfectamente la consigna inglesa del momento : "Para Inglaterra : defender el comercio o perecer" . El venezolano Francisco Miranda encarna toda la ambigüedad política de la América de aquellos años : la búsqueda de la libertad por caminos que conducirían a otra parte. Con su cabeza latiendo de liberalismo europeo llega en 1790 a Londres y le propone a Pitt un "Pacto Solemne" por el cual "la América del Sud espera que asociándose a Inglaterra, estableciendo un gobierno libre y similar, y combinando un plan de comercio recíprocamente ventajoso, ambas Naciones podrán constituir la Unión Política más respetable y preponderante del mundo" (26). Y por cierto que no lo guiaban intereses particulares sino, más bien una peculiar confusión de valores y estrategias que fue bastante -

común en esa generación de americanos devotos de la Revolución Francesa; olvidaba que ésta fue el mejor resguardo del imperialismo mercantil inglés y que Su Majestad Británica, al compás de "La Marsellesa", insuflaba alegremente liberalismo externo y conservadurismo interno (algo que luego se repetiría con matemática precisión en las sucesivas potencias de turno). Pitt, por un momento, también dejó confundir y estuvo a punto de ordenar "expediciones libertadoras" a la América Hispánica; mas luego inauguró el estilo que habría de predominar : le ofreció a Jovellanos un convenio para la introducción de géneros ingleses y éste lo aceptó sin más. Cuenta que Miranda, decepcionado, dijo "¡He sido vencido por un tratado de comercio! " y la cuestión fue literalmente así. Sin embargo Miranda no se amilanó y ofreció sus servicios "libertadores" a los franceses primero y a los norteamericanos más tarde. Su fracaso fue rotundo.

En 1804 las cosas se ponen más negras para Inglaterra : Napoleón impone el bloqueo continental prohibiendo a Europa el comercio con la isla; lo cual acelera el interés de ésta sobre el mundo colonial americano. Ese mismo año entra en guerra con España y se alía con Austria y Prusia para aplastar a Napoleón (cosa que nuestro Hegel no dejará de lamentar en cuanto al destino de Europa. Es sabido que cuando las tropas francesas invaden Jena -mientras estaba en redacción la Fenomenología del Espíritu- festeja la invasión y canta la victoria napoleónica). Al año siguiente dos hechos de armas equilibran la balanza del poder mundial : Nelson derrota, en Trafalgar, a la escuadra franco-española e Inglaterra queda con el control de los mares y Napoleón hace lo propio con los austríacos y rusos en Austerlitz, y se adueña del continente. Tanto es así, que se dice que al saber la noticia de esta última batalla, Pitt enrolló un mapa de Europa que tenía sobre su mesa diciendo : "No lo necesitaremos, por lo menos por diez años" (27). El cálculo fue casi exacto. Durante esos años la estrategia inglesa para con América parece inclinarse por la lisa y llana intervención militar (invasiones a el Plata en 1806 y 1807 y financiamiento a los pla-

nes de Miranda sobre Venezuela también en 1806), pero luego vuelve a primar esa astucia que Hegel destacara ; el 1º de mayo de 1807 - un memorial del ministro de guerra Castlereagh pone las cosas en su lugar :

"Debemos actuar de manera acorde con los sentimientos y los intereses del pueblo sudamericano... debemos abandonar la esperanza de conquistar esta extensa región contra el temperamento de su población... si nosotros nos acercamos a ellos como comerciantes y no como enemigos, podríamos dar energía a sus impulsos locales y conseguiríamos abrogar las prohibiciones contra nuestro comercio. Que es nuestro gran interés."

El propio Ferns considera a ese "Memorial" como "la base de una -- centuria y media de política británica en Sud América". Además, las derrotas militares de famosos regimientos británicos en manos de los criollos llamaba también a la reflexión. El propio Beresford, derrotado en la segunda intentona contra Buenos Aires, escribe a Castlereagh :

"Quien (que sea inglés) basándose en los sentimientos de la gran masa del pueblo espere ayuda de ella para sus propósitos, no conoce al pueblo de Buenos Aires. Debe asegurársele (al pueblo) que el objeto de Gran Bretaña es darles independencia; aunque están decididamente inclinados a liberarse del yugo de España, son aún más hostiles a -- aceptar el de cualquier otra nación; al conquistarlos ata ríamos una piedra alrededor de nuestros cuellos" (28)

De donde, y por confesiones de un hombre de experiencia, se viene abajo otros de los presupuestos teóricos hegelianos : que la voluntad independentista de los criollos les viene del exterior y, en consecuencia, no están todavía maduros para la libertad en cuanto álito del "reino del Espíritu". Y tanto es así que, de allí en más su adminada Inglaterra se dedica a operar ideológicamente sobre -- las elites (sí pasibles de ese manipulo) y renuncian fráncamente

en lo que hace al conjunto del pueblo.

Con razón Scalabrini Ortíz diría en los años de cúspide de esa política británica sobre América : "Crear bases marítimas, instigar a unos estados contra otros, mantenerlos en mutuos recelos, impedir la unión de las dos fracciones continentales, la América del Norte y la América del Sur, tal es justamente la obra perniciosa desarrollada en silencio por Inglaterra" ; para recordar, a renglón seguido, aquella célebre afirmación de Lord Canning en carta a Granvill de 1825 : "Los hechos están ejecutados, la cuña está impelida. Hispano América es libre y si sentamos rectamente nuestros negocios ella será inglesa". Apreciación que resulta ratificada desde el otro extremo del espectro ideológico cuando don Federico Pinedo, firme defensor de los intereses británicos en nuestro país, confesara en 1971 : "Esta nación fue hecha con el capital extranjero. La ganadería argentina no hubiese existido sin los frigoríficos ingleses y norteamericanos ; Pero si el país les debe gratitud! Gente como --- Bunge y Born, Dreyfus, Baring, Bracht siempre identificaron los intereses de sus empresas con los del país" .

Mientras tanto este liberalismo a ultranza para las colonias, se tenía conservadorismo y restauración monárquica para la vieja Europa Metternich -el "canciller de hierro" que resulta triunfante en el Congreso de Viena, en que se reorganizó Europa luego de la derrota napoleónica- impone su célebre "sistema de alianzas" y entre 1818 1848 controla el panorama político continental. Sin embargo el costo social es alto y las represiones contra alzamientos populares constante. Hegel, admirador de la sutilidad inglesa en el exterior, sintió la dureza en su propia patria. Los estudiantes alemanes organizan sectas y sociedades secretas para seguir bregando por los ideales libertarios prometidos por la Revolución Francesa y la respuesta del canciller no se hace esperar : so pretexto del asesinato de dramaturgo Kotzebue (conservador extremo y espía de Rusia en Alemania), obliga a la Dieta Federal de la Confederación Germánica a aprobar un programa de medidas represivas conocidas con el nombre de - Decretos de Carlsbad (1819). Por éste se disponía que cada univer

sidad alemana fuese tutelada por un inspector del gobierno, se destituía a los profesores rebeldes, se disolvían las sociedades estudiantiles y se establecía una censura rigurosa para la prensa. Nuestro filósofo, en la plenitud de su carrera, ya era profesor en Berlín y nos cuenta Rene Serreau que su actitud osciló, desde una resistencia inicial férrea, a un silencio final semiconformista (según testimonios de su contemporáneo y alumno Michelet). El joven que en 1791, durante sus años de Seminario, plantó un domingo de primavera -junto a Schelling- un "árbol de la libertad" en los alrededores de Tubinga y que en 1817 se disgusta por los ataques contra su colega Fries (expulsado de la Universidad por haber expresado sus ideas liberales en la fiesta de Wartburg), termina bebiendo reservadamente una copa de vino con sus amigos todos los años al llegar el 14 de julio. Por supuesto que ello resulta comprensible e incluso su biógrafo Rosenkranz recuerda que, cuando uno de sus estudiantes fue encarcelado por exponer ideas opuestas a las oficiales, ya maduro acompañó a un grupo de sus camaradas en una barca a medianoche -con el riesgo de ser descubierto por el centinela- para decirle unas palabras de consuelo junto a la ventana de la celda. (29).

Pero retomemos el hilo central de nuestras observaciones. ¿Qué quisimos señalar con este sumario recuerdo histórico-político?; varias cosas, a saber : 1.-) que la anglofilia hegeliana para con el modelo colonial tiene una razón epocal atendible. Antes que provenir de puras especulaciones metafísicas, más bien, Hegel le da esta forma a lo que era el "humus" político de su momento histórico; 2.-) que su consecuente antihispanismo y antiamericanismo es lógica consecuencia de la anterior actitud; 3.-) que las denostaciones en las que incurre son también consecuencias de este prejuicio político. Como lo hemos venido señalando hasta ahora, la filosofía hegeliana de la historia requiere algo más que una hermenéutica filosófica tradicional. Es menester bucear en el contorno en que fue concebida porque en él es posible encontrar razones y argumentos de otro modo injustificables o incomprensibles en profundidad. Lo cual, por cierto, no implica un reduccionismo sociologista, tan -

descartable como el etéreo espiritualismo. Trátase de volver a enseñar eso que hemos denominado una "lectura culturalmente situada" y que ya hemos desarrollado con motivo de un estudio anterior sobre Heidegger. (30).

Finalmente otra breve observación sobre este mismo tópico, donde también es posible advertir que Hegel confunde los efectos con las causas. Nos referimos a su apreciación del "poder militar" en la América del Sur. Diferencia a ésta de la del Norte diciendo que en "las repúblicas sudamericanas... su historia es una continua revolución (que) Estados que antes estaban federados se separan, otros que estaban desunidos se unen, y todos estos cambios vienen traídos por revoluciones militares" (FH, 180). Sobre esto es necesario advertir 1.-) que esas asociaciones y disociaciones entre Estados latinoamericanos, antes que ser prueba de una supuesta inmadurez política, lo es de la habilidad de la ya descrita diplomacia inglesa para asentar y consolidar su poder hegemónico en el denominado Nuevo Mundo (para lo cual en múltiples ocasiones usó al Brasil, así como en Europa hizo lo propio con Portugal : ambos enemigos ancestrales de España); 2.-) que las "revoluciones militares" sudamericanas fueron -- desde sus inicios -- más que un factor de poder autónomo, instrumento de la lucha entre facciones políticas civiles que se valieron de lo militar como medio de dirimir el ejercicio del gobierno. Para no abundar demasiado con documentación sobre el tema, remitimos a las siguientes obras que lo prueban desde distintas ópticas ideológicas: Juan Alvarez, Las Guerras Civiles Argentinas; Alberto Methol Ferré, Geopolítica de la Cuenca del Plata. El Uruguay como problema; José María Rosa, La Guerra del Paraguay y Pablo Sanz, El Espacio argentino. En todas ellas es posible avalar aquello de que Hegel confunde los efectos con las causas. El autor citado en último lugar, apunta lo esencial al señalar : "La Guerra Social era el verdadero trasfondo de la Independencia, por eso, los sectores triunfantes que se hicieron del poder en los países recién independizados reprimieron durante y después de la guerra a esos sectores (los caudillos populares)" (31). Lo "militar" fue su instrumento, antes que la causa de

esa inestabilidad real señalada por Hegel para la América del Sur.

(F). La utilización del "protestantismo" como forma de discriminación histórica

En el punto 7 de este mismo capítulo hemos descrito de que manera Hegel, en la comparación entre América del Norte y la del Sur, utilizaba un argumento de tipo religioso para justificar diferencias o privilegios. Mientras que ese Norte (al igual que el europeo) es protestante, el Sur era católico; ello lo lleva a ubicar en el septentrión el "progreso y la industria" y para el resto reserva el atraso y la barbarie que atribuye a una consecuencia del espíritu católico e hispánico. Lo hace siguiendo un principio eminentemente moderno que enuncia bajo la forma de que "los distintos Estados se han dado la forma correspondiente a las distintas religiones" (FH, 181). Vuelve a hacerse aquí necesarias algunas observaciones críticas de estos principios teóricos.

Lo primero que salta a la vista, respecto de ese principio general, es una excepción que Hegel no podía dejar de tener en cuenta: su admirada Inglaterra. Esta fue un claro ejemplo de la manera como puede ocurrir exactamente lo inverso: que un Estado organice la religión en función de sus propios intereses. Cuando los Tudor se vieron en apuros para continuar su sucesión dinástica en el trono inglés (Enrique VIII había perdido a todos sus hijos varones en la infancia y su esposa Catalina de Aragón no le daba otros), apelaron al recurso de crear su propia iglesia -la Anglicana- a los efectos de facilitar el casamiento de Enrique con Ana Bolena. Primero se apeló al Papa solicitando la anulación del matrimonio y como éste demoró en contestar (único recurso que le quedaba para no maldisponerse con Carlos V que era sobrino de la desgraciada Catalina y que ya había invadido Italia amenazando a la propia Roma), convocó a una asamblea del clero, en 1531, y bajo presiones de todo tipo, obligó al reconocimiento de una Iglesia Anglicana independiente. Por supuesto que guardó la forma y justificó su exhortación "en la medida en que ello fuera compatible con la ley de Cristo". Los prelados no

tuvieron más remedio que encontrarlo "compatible" y, de allí en -- más, los ingleses organizaron su religión en función de los intereses del Estado, antes que como expresión de una trascendencia o -- del bien común (sentimientos caros al catolicismo). Un siglo y me-- dio más tarde, John Locke, daría mayor envergadura ideológica a -- este hecho eminentemente político, al extender al ámbito eclesial la célebre teoría contractualista del naciente liberalismo; en su Carta sobre la tolerancia de 1689, decía : "Pensemos ahora lo que es la Iglesia. Entiendo que es una asociación libre de hombres que de común acuerdo se reúnen públicamente para venerar a Dios de una manera determinada que ellos juzgan grata a la divinidad y provee-- sa para la salvación de sus almas. Puntualizo que es una sociedad libre y voluntaria..." Es que -como muy bien lo señala Carlos Fern-- nández Pardo en la Introducción a Teoría política y modernidad : del siglo XVI al XIX- "El desmembramiento del Sacro Imperio y el -- abandono de la idea imperial dio lugar a una reconversión de la -- teoría política. Su centro de gravedad ya no era la aspiración de la ciudad cristiana sino el fundamento territorial de los nuevos -- poderes", en virtud de lo cual "La religión es colocada en el mis-- mo plano que el poder político, pero sometida a la interferencia -- del monarca o neutral respecto de éste" (32)

Estamos entonces ante un claro ejemplo de cómo las categóricas afir-- maciones hegelianas -en este caso respecto de las relaciones entre la religión y el estado- , deben ser matizadas a la luz de experie-- cias concretas. El caso inglés del siglo XVI, que dio por resulta-- do el nacimiento de una Iglesia Anglicana independiente, es una -- clara prueba de como las cosas pueden resultar exactamente al re-- vés y ser la Política quien instrumenta y organiza la Religión. Y no se nos dirá que carece de relevancia, pues atañe exactamente al "modelo colonial" que Hegel admira y utiliza para ridiculizar al Sur hispanoamericano de tradición católica.

Pero hay otros motivos de crítica más profunda al "protestantismo" hegeliano que este simple señalar excepciones a sus pretendidas -- reglas generales; y éstas tienen mucho que ver con la génesis, --

desarrollo y consecuencias que el filósofo atribuye a la Reforma. Como ya hemos visto (punto 6 de este mismo capítulo), llama a ésta "el sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina". Pero no se queda aquí -lo que ya sería discutible- sino que extiende ese "argumento religioso" para efectuar disquisiciones de orden político y cultural entre las naciones y los pueblos. Pertenecen a la "Cuarta Parte" de la Filosofía de la Historia Universal ("El mundo germánico") y se relacionan con las categorías de "interioridad" y "exterioridad". La primera -que es propia del "mundo del espíritu"- la atribuye a "los pueblos germánicos puros" y, secundariamente, a Escandinavia e Inglaterra; la segunda -que simboliza el "mundo de la Naturaleza"- la reserva para "las naciones románicas y eslavas" (cf. FH, 786 ss). Llega a establecer entre ambas, separaciones tan tajantes como las siguientes :

"La pura intimidad de las naciones germánicas era el terror propio para la liberación del espíritu; las naciones románicas, por el contrario, han conservado la desunión en el fondo más íntimo del alma, en la conciencia del espíritu; han surgido de la mezcla de la sangre romana y germana y siguen conservando en sí esta heterogeneidad" (FH, 789).

De allí que afirme también sin empachos : "Por todo esto, la existencia de la Iglesia Protestante sólo podía asegurarse con la guerra"; aluda a la Paz de Westfalia como la "enorme vergüenza y humillación de la (iglesia) católica" (aunque advierta lo poco provechosa que fue para la ansiada unidad alemana) y vea que el gran resultado de esa "Guerra de los 30 años" fue "que los partidos religiosos formados por las fuerzas quedaron ahora políticamente fundados con Estados políticos" (FH, 801). Una vez más la guerra como justificación del progreso histórico, de la aparición de las "nacionalidades" y de la consolidación de la monarquía en los diversos estados (todos estos, datos favorables y esenciales a la "marcha del espíritu por la historia"). Con ello queda Hegel perfectamente incluido en teorizaciones similares realizadas con anterioridad por Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, etc -con las diferencias del caso, por

cierto, pero incluido al fin en toda esa pléyade de pensadores políticos que vieron en la guerra el origen y la necesidad de la vida social-. Como decía el célebre autor del Leviatán : "Los pactos que no son apoyados por la espada sólo son palabras y carecen de fuerza para proteger al hombre de alguna manera". Y en el caso de "pueblos naturales" -como el Nuevo Mundo, por ejemplo- lo mejor es directamente la espada!. Después sobrevendrá el Estado y, junto a él, la cultura. He aquí la génesis despiadada del estado liberal-burgués del que, con el tiempo, el marxismo será una de sus variantes. Ambos fincan su supervivencia en la violencia y justifican ésta en nombre de la "libertad"; y ambos buscan proyectar su imagen como "modelo" potable de civilización "progresista".

A la luz del prejuicio protestante (que no es lo mismo que esa forma religiosa) es comprensible que Hegel se refiera a España -y luego a la América Hispánica- en términos despectivos y que llegue a denominar a lo que el mismo llama "la grandeza hispánica" como "un honor inerte". No hace más que asumir así las leyendas inglesas y francesas sobre el tema (a las que colorea con ese peculiar tinte prusiano); pensamientos que, sabiamente esparcidos, respondían a los intereses nacionales y coloniales de esos respectivos países. Así podemos leer en él, textos como el que sigue :

"España y Portugal habían tenido el noble espíritu de la caballería, de una caballería conquistadora. Mas esta caballería salió de sí, hacia América y Africa, en lugar de volverse sobre sí, en su intimidad. Los españoles son el pueblo del honor, de lo individual. Este es su contenido principal. Pero en él no hay un verdadero contenido; pues ponen la dignidad en el nacimiento y en la patria, no en la razón." (FH, 806)

Para establecer de inmediato la comparación con parámetros ingleses

"En la industria han permanecido rezagados; las clases del estado no han logrado la independencia"

Y finalizar con el más puro estilo ilustrado de aquellos años :

"El Estado y la Iglesia no se han encontrado en oposición,

porque ambos han dejado incólume aquella dignidad individual como queda señalado, se han protegido recíprocamente por medio de la Inquisición, que ha tenido un carácter duro, africano, y no ha permitido la génesis del yo en ningún aspecto. El pueblo bajo se ha sumido en una especie de mahometanismo y los conventos y la corte han cebado a la masa perezosa y la han empleado para lo que han querido". (FH, 806)

En última instancia, lo que se le reprocha a los españoles es no haber sido liberales y protestantes, haber mantenido la unidad de la Iglesia y del Estado y tener un pueblo que ha seguido a su nobleza !. Las alusiones a "un carácter africano" y a "una especie de mahometanismo" refuerzan esta idea de una comprensión exterior del problema y de la calidad del pueblo español en el conjunto de la cultura europea, en la que Hegel sin duda incurre.

Nosotros nos hemos referido a esa "situación española" en una obra anterior y quisiéramos ahora repetir lo medular que entonces señaláramos (33). Acaso sirva para nivelar un tanto la balanza que Hegel recarga con los lugares comunes del siglo XIX (el del ascenso inglés al vacío colonial español) y que, sintomáticamente, han repetido casi puntillosamente ciertas elites americanas modernas que llegaron a lamentarse de hablar el español y prefirieron escribir en otro idioma (aunque un poeta inglés, Shelley, hablara de "esa majestuosa lengua que Calderón lanzó sobre el páramo/ de los siglos y de las naciones...")

El caso español es verdaderamente especial dentro del panorama cultural europeo. La formidable hazaña de conquistar un Nuevo Mundo recae sobre sus hombros de manera casi inexplicable : no se trata de un país económicamente desarrollado ni con exceso de población (dos causales hegelianas típicas). Tampoco estaba imbuída esa España del furor mercantil productivo de otros lugares; más aún las riquezas que produjo fueron usufructuadas por otros (Inglaterra, por ejemplo) que con ellas financiaron su desarrollo y poder nacional. Es en otro lugar donde debemos buscar la singularidad de lo español: lo espiritual y lo cultural (y precisamente en ese terreno se ejer

la deformación hegeliana).

Allí España adquiere un enorme relieve frente a sus competidoras comerciales. Acertadamente se ha dicho que "España es el pueblo más perfilado de Europa. Un enigma para los europeos. Frente a España sólo cabe la calumnia y la admiración. No hay alternativas. Entre los pueblos de Europa, es culturalmente el más perfilado, e la medida quizás, que no es enteramente europeo". Al igual que los americanos, el español es un "pueblo síntesis" : crisol de lo asiático, lo africano, el judeo-cristianismo, el islamismo, fue capaz de redefinir todo eso en una unidad superior (a pesar de que para Hegel, según se desprende de lo anteriormente citado, las "mezcla de sangre" son perniciosas!).

Decíamos nosotros en aquella obra : "En ellas se mezclan y sintetizan experiencias disímiles de las que emergen nuevas fuerzas y un nuevo tipo de cultura : esencialmente abierta, pero profundamente nacional; arraigada a sus tradiciones, pero increíblemente atrevida pero no soberbia; profundamente religiosa y sobrenatural pero simultáneamente comprometida con la existencia cotidiana". Elle ha permitido siempre mantener su identidad frente a Europa, lo que le valió -casi siempre simultáneamente- la admiración y la calumnia.

La cultura española (y luego hispanoamericana) es, ante todo, una cultura de hombres, su base es esencialmente humanista, por eso no la comprende si se la juzga con los parámetros propios de las sociedades mercantiles-competitivas (error en el que incurre Hegel). Si éste la expulsa de la Razón, es porque la ve desde una óptica diferente de aquella unidad de "la rabia y de la idea" de que nos habla Machado, lo que la lleva a ser, al unísono, "implacable y redentora". Volvamos a recordar esa saeta popular, que expresa un valentía tan peculiar y tan "reformista" para con aquella convencionalidad religiosa que irrita a nuestro prusiano :

"¿Quién me presta una escalera
para subir al madero,
para quitarle los clavos

a Jesús el Nazareno?".

Acaso si Hegel hubiese estado menos encandilado (como luego lo estarán en América un Sarmiento o un Miranda) por la ideología ilustrada anglo-francesa -en lo que a España se refiere- hubiese visto mejor las cosas. Además, le bastaría haber vuelto más la vista hacia su propia "situación alemana" (esa "interioridad" que tanto reclamó de los otros), para comprender mejor lo español. ¿O es que acaso también "lo alemán" no es algo muy peculiar dentro de la cultura europea? : nació -desde su interior a la civilización grecoromana; modeló la sociedad medieval primitiva (de lo que la Germania de -- Tácito es un documento invaluable) y con ambas tareas cumplió un papel decisivo (siendo todavía "los bárbaros" en el pasaje de lo antiguo a lo moderno). Junto con Italia fue de los pocos pueblos que no consiguió formar un "estado nacional" cuando todos los otros lo habían hecho (situación que Hegel reconoce explícitamente ; cf. FF 808); lejos de ello, bajo el reinado de Otón el Grande, intentó resucitar el modelo imperial carolingio. Dos siglos más tarde hará algo similar con la casa de los Hohenstaufen y Federico II (nietao del célebre Barbarroja) todavía soñará con un no lejano "imperio mundial" ;reconstruido desde el sur italiano!. Mientras tanto, el resto de la Europa mercantil estaba en otra cosa (algo similar al caso español). Nuevamente nos acosa algo que ya habíamos dicho en nuestra obra sobre Heidegger : cuando se reflexiona sobre la trayectoria y destino del pueblo alemán en sus diferentes momentos históricos, cabe la imagen de la Melancolía de Durero (una figura femenina con alas demasiado pequeñas para poder volar, meditando angustiosamente sobre los problemas de la existencia). Y sin embargo ello no nos obliga a ninguna denostación especial, sino más bien a una determinada comprensión.

(G). Lo "nuevo" y el "futuro" : dos ambigüedades de la filosofía de Hegel.

Mucho más podría observarse al profundizar la filosofía hegeliana de la historia, pero lo esencial -al nivel de este tema específico

de lo americano- creemos haberlo hasta aquí destacado. Bástenos - para finalizar y devolver al lector interesado a la relectura de los textos, abordar ahora dos motivos centrales en este peculiar sistema dialéctico : las nociones de "novedad" y "futuro". No nos olvidemos que ellas son utilizadas por Hegel, en un caso, para -- eliminar a América de la vida del Espíritu (pues, como "nueva", - es todavía "inmadura") y, en el otro, para suprimirla incluso com motivo de reflexión filosófica (ya que, en tanto "tierra del futu ro", queda fuera del interés de la Filosofía).

Veamos lo primero. El tema de lo nuevo, de la novedad, ha inquie- tado desde siempre al pensamiento filosófico occidental. Las pri- meras discusiones metafísicas sobre esta cuestión lo fueron en -- torno a la existencia misma de algo "nuevo" y giraron, generalmen- te, ligadas al tema de la "Creación" o de la "evolución". Ya en - pleno siglo XX autores como Bergson y Whitehead elaboraron doctri- nas sobre ella e incluso, este último, la eleva al rango de "cate- goría" y la incluye en su "esquema"; y, por supuesto, como en mu- chas otras cosas el pensamiento aristotélico ha sido precursor : nociones como las de "potencia" y "acto" han marcado rumbos en ese sentido. Sin embargo Hegel hace un uso tan especial de ese concep- to en su tratamiento de lo americano que bien merece un párrafo aparte; en una filosofía temporalista como la suya no puede dejar de ser central. Lo es, pero ya veremos de qué forma.

Cuando calificamos a la filosofía hegeliana de "temporalista", que- remos simplemente significar -siguiendo un poco las clasificacio- usuales- que se trata de una especulación que pone el acento en la noción de "tiempo" y de "devenir" por sobre otras. En efecto, el "primado del tiempo" (en la medida que hay en Hegel "un primado d devenir") ha sido suficientemente destacado por numerosos exégeta de nuestro autor; lo que quizás no esté suficientemente explicita- do es que ello ocurre sobre el transfondo general de "lo eterno" que Hegel utiliza como fundamento, principio y fin de su si- stema dialéctico. Aquella entrecama de la Fenomenología -"si no fuera o- ya, desde un comienzo, estaba (lo Absoluto) en sí y para sí con -

nosotros"-, colocada explícitamente para ridiculizar a ciertos antecesores, pintan esa postura de cuerpo entero, lo que luego remataría en la madurez del sistema. La filosofía hegeliana es "temporalista" en su despliegue, pero profundamente "eternista" en su concepción y en su fundamento último. O, para decirlo con otras palabras, la "temporalidad" de la Idea queda contrastada -- con la eternidad del Espíritu; y, dado que este último, encarna la finalidad de toda esa especulación, aquella "primacía del devenir" debe ser siempre pensada a la luz del ideal de la "eternidad" (que Hegel identifica con lo Absoluto). Por cierto que toda esta concepción del tiempo influirá enormemente en su noción de lo "nuevo".

Este concepto cumple a la vez un papel positivo y negativo y es propio del nivel de la Idea (ya que carecería de sentido en el mundo absoluto del Espíritu). Es positivo porque implica y permite el movimiento mismo de aquella (ya que lo "nuevo", como "negatividad" del pasado, abre la cadena sucesiva de las "formas"); pero es, desde otra mira, negativo, pues implica un constante -- "fuera de sí" y niega el sencillo reposo en lo Absoluto. Sin --- embargo, en la Filosofía de la Historia, predomina --respecto de América y lo americano-- el último de esos dos aspectos. América es más bien un obstáculo para que la Idea devenga Espíritu Absoluto y la noción de "novedad" queda siempre asimilada a la de "inmadurez". Por más que se busque el papel positivo que la "novedad" de lo americano pueda haber desempeñado en la historia -- universal --teniendo a la vista incluso la totalidad de las formas históricas--, no se lo encuentra. A lo sumo ha servido para que en ella vayan a parar las "barreduras de Europa" pero, en sí mismo no le halla Hegel ninguna positividad al fenómeno de lo americano. Y si alguien pretender traer a luz aquello de "tierra del futuro" (expresión que analizaremos a continuación), bastará con recordarle --con palabras del propio prusiano-- que "el filósofo no hace profecías". En síntesis : la novedad de América es su -- sí irremediable inmadurez (física, espiritual y cultural) en cor

-secuencia para ella casi no cuenta lo "nuevo" como apertura del -- pasado a nuevas y más acabadas formas del largo derroteo espiri-- tual. A Hegel, firmemente arraizado en la seguridad de su eurocen trismo, ni se le ocurriría pensar en la posibilidad de lo ameri-- cano como una "nueva" forma civilizatoria, o al menos como un "mo-- mento" en el camino de la Idea. América es una mala copia de Euro pa y su actitud frente a ella no supera la comparación desvalorizadora; América no abre a nada "nuevo" -en sentido propio-, su -- "inmadurez" la condena a recibir su determinación desde el exte-- rior. Y tanto es así que la forma más acabada del espíritu europeo (el "mundo germánico") es aquella que no ha tenido nada que ver -- con su conquista y colonización: no olvidemos aquella división tajante entre naciones germánicas y románicas y la "intimidación" que sólo es propio de las primeras; mientras "los demás pueblos habían salido al mundo, habían ido a América, a adquirir riquezas..." (FH, 782), la "vida del espíritu" sólo alentaba en el "espíritu germánico" en cuya "simplicidad y sencillez pudo surgir la gran -- obra". (34)

Otro tanto ocurre con la noción de "futuro". Que América sea "la tierra del futuro" no significa, ni aproximadamente, un elogio -- para ella. "Futuro" es otra noción propia de la vida de la Idea (ya que el Espíritu reposa en lo "eterno") y, dentro de ésta, no es precisamente la privilegiada. Dentro de los tres éxtasis tempo rales (presente, pasado y futuro) lo esencial, en el devenir ince sante de la Idea, es el presente (aquello que Hegel denomina "el presente viviente") ya que éste es síntesis de lo "pasado" y con-- tiene, como negatividad, al "futuro". Este, al igual que el "pasa-- do", se determinan y resumen desde el "presente"; no existen como valores en sí, sino que representan, respectivamente, lo "superado" o lo "abstracto", lo que aún carece de determinación.

Precisamente cuando llamamos -desde esta perspectiva- a América "la tierra del futuro", estamos reforzando su carencia de autono-- mía y su inmadurez. Además el "presente" americano -que Hegel ide-- tifica con una decrepitud en todos los órdenes- no nos permite

alentar demasiadas esperanzas respecto de ese "futuro". Por eso n resultan demasiado superficiales y violentadoras de lo que en ri- gor dice y piensa Hegel, ciertas interpretaciones de este pasaje la Filosofía de la Historia -que suele citarse con abundancia- de Hegel bautiza a América "la tierra del futuro" y prevee en él "la lucha del Norte contra el Sur". Muy lejos está nuestro filósofo de preveer algo así como "el despertar de América Latina" o un pa pel rector para el continente en el futuro de las relaciones inte nacionales. Antes bien, como "tierra del futuro" queda separada d la reflexión filosófica (ya que a ésta le interesa "aquello que n sólo ha sido y no sólo será, sino que es, y es eterno : la razón" y, al mismo tiempo, aquella "lucha del Norte contra el Sur" es pe sada más bien por Hegel como la pugna entre la civilización y la barbarie deseando, por obvia convicción racional, el triunfo de l primera como forma de hacer ingresar al Nuevo Mundo -de alguna ma nera- en el terreno de la historia universal. Mientras tanto está condenado a la "geografía" y como tal es considerado en la obra - a la que hicimos alusión.

Rescatarla de ella es tarea que escapa a su interés y al horizon de sus preocupaciones especulativas. Plantea una labor que le ser posterior, aunque con suficiente fuerza convocadora para los --- hombres de este Nuevo Mundo que sean capaces de pensar esa noveda creativamente y posean la convicción y la capacidad necesaria com para plasmarla en el secular -pero siempre nuevo- terreno de la Filosofía y las ciencias humanas.

NOTAS AL CAPITULO III

- (1) Arciniegas, G. América en Europa. Sudamericana, Bs.As., 1975. Pág.25
- (2) Arciniegas, G. Op. cit. pág. 31. El subrayado es nuestro.
- (3) Kant, I. Menschekunde, oder philosophische Anthropologie. Citado por Gerbi, pág. 302. La cita corresponde a la pág. 353 de esa obra de Kant en la edición alemana de Fr. Ch. Starke, Leipzig, 1831.
- (4) Cf. Gerbi, Op. cit., pág. 302 y 303. En la Metaphysik der Sitten, ver los parágrafos 55 y 62 (en la traducción italiana de G. Vidari, Milano, 1916, cf. págs. 156 y 164/65); en la Physische Geographie ver págs. 229 y 233/34 (de edición Akad.-Ausgabe, Vol IX).
- (5) Burns, E.M. Civilizaciones de Occidente. Peuser, Bs. As., 1962. Págs. 493/500. Las fuentes de Burns son en este caso: J.V. Thompson, Economic and Social History of Europe in the Later Middle Ages, N. York, 1931, pág. 461; Preserved Smith, The Age of the Reformation, N. York, 1920, págs. 453 a 452.
- (6) Burns, E.M. Op. cit. pág. 561. Aquí las fuentes de Burns son, entre otras: J.T. Adams, Our business civilization, N. York, 1936; F.C. Dietz, The industrial evolution, N. York, 1927 y W.S. Thompson, Population problems, N. York, 1930.
- (7) Al respecto puede consultarse la obra de R. Konetzke, América Latina. II, La época colonial. Siglo XXI, México, 1971, Cap V ("Historia de la población).
- (8) Citado por Serrau. Op. cit., pág. 46.
- (9) Recordado por Serreau. Op. cit. pág. 50. La anécdota de Colonia tiene por fuente la obra de V. Cousin, Fragments et souvenirs, París, 1880: la alusión a los cursos tiene como referencia a K. Michelet.
- (10) Los datos los proporciona Arciniegas. Op. cit. Pág. 301. De Flora Tristán puede consultarse: Pérégrinations d'une Paria (1833-1834), París, 1838. Hay dos traducciones al castellano: Santiago de Chile, 1941 y Lima, 1946.
- (11) Sarmiento, D.F. Facundo. Sopena, Bs. As., 1945. Pág. 173.
- (12) Para enmarcar mejor la labor baconiana y el tipo de pensamiento que ésta funda, es de interés la obra de M. Horkheimer y T.W. Adorno Dialéctica del Iluminismo, especialmente su primer apartado ("Concepto

de Iluminismo").

- 13) Cf. Bacon, F. Nueva Atlántida, en Works, Londres, 1902. Hay traducción al castellano de Margarita V. de Robles en Utopías del Renacimiento, FCL, México, 1941. Puede consultarse también una traducción castellana de los Ensayos sobre moral y política de este autor, con nota preliminar de G. Weinberg. Ed. Lautaro, Bs. As., 1946.

A. Gerbi realiza un análisis de la obra de Bacon en relación con la realidad americana en las págs. 56 a 59 de su obra y recuerda la reaparición de ciertas tesis baconianas en autores recientes como Keyserling y Hoerbiger.

- 14) Buffon. Oeuvres complètes. Edic. Richard, París, Delangle, 1827-1828. Vol. XV, págs. 443-445. A. Gerbi realiza su análisis de Buffon en las págs. 3 a 31 de su obra (Cap. I: "Buffon: la inferioridad de las especies animales en América"). Pueden consultarse también de Buffon: Chefs-D'Oeuvre Littéraires de Buffon (con una introducción de M. Flourens) París, Garnier, 1864, dos tomos. El Tomo I contiene: "Histoire naturelle de L'Homme"; "Les animaux domestiques". Casualmente en este último trabajo existe una interesante referencia al caballo en América (págs. 449-451), donde Buffon cita como fuente explícita la obra de M. de La Salle, Derniers découvertes dans l'Amérique septentrionale (puesta al día por M. Tonti), París, 1697. En el tomo II de esta colección están los trabajos de Buffon: "Histoire naturelle des animaux" y "Des époques de la nature".

En italiano registramos una edición más o menos reciente de la Histoire naturelle, générale et particulière (publicada originalmente por Edit. Royale, París, 1749), en la colección Classici della Scienza Vol. 3, Ed. Paolo Boringhieri, Torino, 1959. El volumen se titula Storia Naturale, se editó bajo el cuidado de Marcella Renzoni y contiene: "Primo discorso: Suela maniera di studiare la Storia Naturale" y "Secondo discorso: Storia e Teoría della Terra" (es decir sólo el vol. 1 de la edición original).

- 15) Buffon, Oeuvres complètes. Vol XV, pág. 429.

- 16) Buffon. Oeuvres complètes. Vol. XV, pág. 444.

17. A) En efecto, la vasta obra del abate Raynal ofrece motivos para considerarlo en ambas corrientes: defensor de la colonización o an-

ticolonialista. A. Gerbi lo considera un típico representante de la corriente denigratoria de lo americano; califica a la Histoire de "prolijo fárrago" empeñado en "variaciones sensualistas", a partir del argumento de la "debilidad americana" y considera a su ulterior defensa del indígena como frívola y contradictoria con sus tesis centrales sobre América (Cf. Gerbi. op. cit. págs. 42 a 47). En cambio Marcel Merle y Roberto Mesa lo incluyen expresamente en su obra El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas hasta Marx (Alianza, Madrid, 1972), considerándolo un representante de lo que ellos denominan las "tesis idealistas" de la corriente anticolonial (op. cit. págs. 107 a 111). Seleccionan allí textos anticolonialistas de la Histoire en los que muestran los intentos de Raynal por fijar "los límites del derecho de colonización", la preocupación de éste por el olvido europeo de la suerte de los colonos ("los colonos despreciados") y otros donde se traza una crítica "psicología del colonizador". Sin embargo, es de hacer notar que la fuente de Merle y de Mesa para el tratamiento de la obra de Raynal, no es la propia Histoire -como sí ocurre en Gerbi-, sino la edición reciente y abreviada de Gabriel Esquer, L'anticolonialisme au XVIII^e siècle (PUF, París, 1951). De nuestra parte nos hemos limitado a considerar la obra de Raynal, en aquellos aspectos en que se muestra un antecedente o similitud con este estilo de pensar hegeliano respecto de América.

- (17, B) Raynal, G. Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes (precedida de una "Noticia bibliográfica" y de "Consideraciones" por M.A. Jay), Amable, Coste et Comp. París, 1820-1821 (12 volúmenes y atlas). Tomo IX, pág. 20/21.

En castellano se pueden consultar dos versiones: 1) la publicada con el título Historia política de los establecimientos ultramarinos de las Naciones Europeas, traducida por Eduardo Malo de Luque (pseudónimo del Duque de Almodóvar), en 5 vol., Madrid, Sancha 1784 y s.s. Muy mutilada respecto de la original, de la que sólo tradujo los seis primeros volúmenes; 2) con el título De los pueblos y los Gobiernos. Colección de pensamientos extraídos de la Historia filosófica de las dos Indias, Davison, Londres, 1823, un volumen de 263 págs. Como se advertirá una muy breve recopilación

que no es de utilidad para juzgar el pensamiento integral de Raynal.

De la edición original francesa existe también otro listado de citas en, Gabriel Esquer, L'anticolonialisme au XVIII^e siècle, PUR, París, 1951.

- 18) Raynal, G. Histoire... Según cita textual en francés de la edición original hecha por A. Gerbi, op. cit, pág. 44, nota nº 48.
- 19) Raynal, G. Histoire... Vol. IX, pág. 23.
- 20) Raynal, G. Histoire... Vol. IV, pág. 341.
- 21) Gerbi, A. Op. cit. Pág. 49.
- 22) De Pauw, C. Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'espece humaine, Imp. du Roi, Berlin, 1768-1769, dos tomos. Tomo II, pág. 185. Cabe también acotar que, sin pie de imprenta y fechada en Berlín en 1770, fue publicada por el autor una Défense de la obra anterior; reiterándose al año siguiente (1771) otra edición de esta Défense.
Sobre los avatares de esta obra de De Pauw es interesante consultar el artículo de Henry W. Church, "Corneille De Pauw and the controversy over his Recherches sur les Américains", en PMLA (Publications of the Modern Language Association of America), Baltimore, Vol. LI, 1936, págs. 178-206. A. Gerbi realiza su exégesis de De Pauw en las págs. 42 a 72 de su obra (Cap. III: "De Pauw: la inferioridad del hombre americano").
- 23) Konetzke, R. Op. cit., pág. 51.
- 24) Idem anterior.
- 25) Scalabrini Ortiz, R. Op. cit. Plus Ultra, Bs. As., 1971. 5a edición. Pág. 55.
- 26) Citado por José M. Rosa en su Historia de la Nación Argentina, Oriente Bs. As., 1974. Tomo II, pág. 13 y 14. Tomo como fuente los Annual Register del Foreign Office.
- 27) Idem anterior. II, pág. 18.
- 28) Idem anterior. II, pág. 69 y 70.
- 29) Cf. Serreau, Op Cit. pág. 67 y 68.

-) Para profundizar esta posición teórica, ver los puntos 1, 2 y 3 del Cap. IV de nuestra obra Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Allí desarrollamos más ese concepto.
-) Sanz, P. Op. cit. pág. 45.
-) Fernández Pardo, C. Op. cit. Cedral, Bs. As., 1977. Dicha "Introducción" resulta una muy buena síntesis de la génesis y fundamentos del pensar liberal europeo y de los "paradigmas constitutivos" de la ciencia social moderna, a partir de la teorización política.
-) Cf. Casalla, M. Op. cit. Págs. 141 a 146.
-) El Prof. Gregorio Wainberg, quien ha tenido la gentileza de leer y comentar estos originales, me observa la importancia de Alexander von Humboldt (1769-1859), para la comprensión que se tiene de América en la Europa del siglo XIX. Así es. Humboldt representa las antípodas de Hegel en su consideración de lo americano, por esohha quedado fuera del objeto de la presente investigación, aunque la importancia de sus estudios "ha hecho más bien a la América que todos sus conquistadores....." (juicio de Bolívar sobre Humboldt, Lima, 22 de octubre de 1823). Humboldt merecería de por sí toda otra obra; reparemos al menos en parte su ausencia central en ésta señalando:
- a) Que en carta a Varnhagen von Ense del 28 de abril de 1841, le dice que ha encontrado tantas "afirmaciones abstractas y juicios completamente falsos" en la Filosofía de la Historia de Hegel, que ello lo llena de desazón. Para terminar con un post-scriptum -en esa misma carta- donde dice: "Yo he organizado muy mal mi vida, y pronto estaré completamente chocho. Renunciaría de buena gana a esa carne de vaca europea que Hegel nos quiere hacer pasar como muy superior a la vaca americana, y me gustaría vivir al lado de esos cocodrilos suyos, débiles e inofensivos, pero que desgraciadamente tienen 25 pies de longitud" (cf. Lettres de Humboldt à Varnhagen von Ense (1827-1858). Trad. C.F. Girard, Ginebra-París, 1860, págs. 32/33).
- b) Que es también Humboldt un crítico acérrimo y muy fundamentado de Buffon y de De Pauw. Respecto de las tesis del primero acerca de "la pretendida degeneración de los animales domésticos transportados al nuevo continente", dice textualmente y sin medias tin-

tas: "Estas ideas se han propagado con gran facilidad, porque al mismo tiempo que halagaban la vanidad de los europeos..." (véase al respecto su Ensayo político sobre el reino de la Nueva España Ed. Porrúa, México, 1966); c) Que a diferencia de los detractores europeos de lo americano (Hegel, Buffon, De Pauw, etc.), Humboldt hablaba con conocimiento directo de la situación, ya que realizó un viaje de estudios y recorrió América entre 1799 y 1804, por invitación de Carlos IV quien le dio además toda clase de facilidades. Durante esa estadía Humboldt tomó contacto con lo mejor de la inteligencia científica americana de ese momento (Caldas, Ulloa, Restrepo, Etc.) y con razón se ha señalado que: "El buen prusiano Humboldt corregía las calumnias del mal prusiano De Pauw" (la afirmación es de Leopoldo Zea en su artículo "Humboldt y la independencia de América", en La esencia de lo americano, Pleamar, Bs.As, - 1971, pág. 113). La publicación de los escritos que divulgaban los resultados de ese viaje de Humboldt demoró algunas décadas y su Kosmos se edita recién hacia 1858; sin embargo gran cantidad de ese material se editó entre 1808 y 1884, por lo cual Hegel hubiera podido disponer perfectamente de él.

En castellano disponemos de algunas buenas ediciones de la obra de Humboldt : Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente. Trad. de L. Alvarado. Edic. del Ministerio de Educación de Venezuela, Caracas, 1941-42, 5 volúmenes (hay una segunda edición en 1956); la más arriba citada Ensayo político sobre el reino de la Nueva España; Cosmos, Ed. Gaspar y Roig, Madrid, 1874/75, 4 volúmenes; Ensayo político sobre la isla de Cuba, trad. de F. Ortiz, Ed. Cultural, La Habana, 1930, 2 volúmenes; Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América, Ed Solar-Hachette, Bs As, 1968, etc. Sin embargo coincidimos con la opinión del Prof. Weinberg : "de todas maneras seguimos en deuda con Humboldt, pues debería encararse una edición crítica de sus Obras Completas de interés americano, incluyendo, por supuesto, el epistolario" (cf. Weinberg, G. "Sobre la historia de la tradición científica latinoamericana", en Boletín de la Sec de Ciencia y Técnica, No. 7, Bs As, septiembre de 1985, pág. 58, nota 8)

BIBLIOGRAFIA

El motivo de esta investigación -"América en el pensamiento de Hegel"- no registra mayores antecedentes bibliográficos en lengua castellana y, mucho menos, en idioma extranjero. Al momento de su redacción final (1980), sólo computamos tres trabajos que, desde diferentes ángulos, lo tratan :

- Ortega y Gasset, J. "Hegel y América". En Obras Completas, Tomo II, págs. 563 a 576 (El Espectador-VII, 1930). Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1950.
- Gerbi, A. La disputa del Nuevo Mundo. (Cap. VII, punto 14: "Hegel: América inmadura e impotente"). Ed. F.C.E., México, 1960 (primera edición en italiano de 1955)
- Klein, A. "El Nuevo Mundo en la filosofía de la historia de Hegel". En revista Cuadernos de Filosofía de la Fac de Fil y Letras de la UNBA, No. 28/29. Buenos Aires, 1978 (Aparecido en 1980).

En consecuencia, consignamos, a continuación : las obras de Hegel - citadas en este trabajo; algunas obras de consulta sobre este filósofo, parcial o totalmente relacionadas con aspectos de nuestro trabajo específico o con su filosofía de la historia en general; algunas fuentes y comentarios sobre América y lo americano y otras obras de interés sobre esos mismos temas; obras de filósofos latinoamericanos contemporáneos relacionadas con el tema de América y su papel en la historia y la cultura y, finalmente, otras obras citadas en este trabajo (excepto las mencionadas en apartados anteriores).

(I). OBRAS CITADAS DE HEGEL

- 1.- Hegel, G.W.F. Filosofía de la Historia Universal. Traducción directa del alemán de José Gaos. Existen cuatro ediciones castellanas de esta misma traducción del Dr.

Gaos : 1)Revista de Occidente, Madrid, 1928; 2)Anaconda, Buenos Aires, 1946; 3)Coedición de Revista de Occidente con la Univ. de Puerto Rico, Madrid, 1953. Lleva un Estudio Preliminar de Adolfo P. Carpio; 4)Alianza, Madrid, 1980. Se trata en todos los casos de la misma traducción de José Gaos, que es sin dudas la mejor al castellano. En las citas nosotros utilizamos la edición Anaconda de la traducción de Gaos, confrontada con los originales citados más a bajo. En adelante (F.H....)

Hay otras dos traducciones al castellano de esta obra de Hegel. Una debida a José María Quintana con pie de imprenta : Ed. Zeus, Barcelona, 1970. Otra de Emanuel Suda, editada por Claridad en Buenos Aires, en el año 1976; edición ésta fragmentaria y muy des cuidada.

Como referente original hemos tenido : Die Vernunft in der Geschichte (La Razón en la Historia), ed. por J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955 (quinta edición). Bajo este título publicó Hoffmeister la "Introducción a las Lecciones sobre Filosofía de la Historia". El apartado sobre "El Nuevo Mundo" corresponde a las págs. 198/212. Hemos también tenido a la vista la edición al francés de esta obra de Hegel hecha por J. Gibeñin, Ed. Vrin, París, 1946 (nueva edición revisada).

2.- Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. Traducción directa del alemán de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra. Ed. F.C.E., México, 1966. Se trata de la primera traducción castellana total y directa de esta obra; hay una traducción anterior parcial de X. Zubiri en Edit. Revista de Occidente, Madrid, 1935.

Como referente original hemos tenido : Phénoménologie des Geistes (Fenomenología del Espíritu), Ed. Félix Meiner, Hamburgo, 1952. También la traducción al francés de J. Hyppolite, Ed. Aubier, París, 1939/41.

3.- Hegel, G.W.F. Lecciones sobre Historia de la Filosofía. Traducción directa del alemán de Wenceslao Roces; edición preparada por Elsa C. Frost. Ed. F.C.E., México, 1955 (tres tomos).

Como referente original hemos tenido : Geschichte der Philosophie (Historia de la Filosofía), edic. - Glockner de las Werke, tomos XVII a XIX, Stuttgart, 1928. Hemos consultado también la traducción al francés realizada por J. Gibelin, Ed. Gallimard, París, 1954.

4.- Hegel, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Traducción directa del alemán de E. Ovejero y Maury, con varias ediciones en castellano desde 1904. Dado lo defectuoso de esta traducción y no existiendo otra completa en castellano, nos manejamos con la traducción - al francés de J. Gibelin, Précis de l' Encyclopédie des sciences philosophiques, Ed. Vrin, París, 1952.

Como referente alemán de esta obra : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, en Werke, Berlín, tomos VI y VII.

(II). SOBRE HEGEL - Parcialmente relacionadas con la investigación o con su filosofía de la historia en general

5.- Adorno, Th. Tres estudios sobre Hegel. Ed. Taurus, Madrid, 1969

6.- Astrada, C. Hegel y la dialéctica. Ed. Kairós, Buenos Aires, 1956

7.- Asveld, P. La pensée religieuse de jeune Hegel. Liberté et aliénation. Ed Univ. Louvain, Louvain, 1953

8.- Bataille, G. "Hegel, l'Homme et l' Histoire". En Monde nouveau-Paru. No. 96 y 97. Enero/Febrero 1956, París.

9.- Bloch, E. El pensamiento de Hegel. Ed FCE, México, 1949

- 10.- Bourgeois, B. El pensamiento político de Hegel. Ed Amorrortu, Buenos Aires, 1972
- 11.- Casalla, M. Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Ed Castañeda, Buenos Aires, 1977
- 12.- Centre de Documentation du CNRS. Bulletin signalétique, Sciences humaines-Philosophie. París, Vol. I y XV. Contiene bibliografía aparecida sobre Hegel entre 1947 y 1961, puede resultar de interés para un panorama más general.
- 13.- Croce, B. Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel. Ed. Imán, Buenos Aires, 1943
- 14.- Cullen, C. Fenomenología de la crisis moral. Ed Castañeda, Buenos Aires, 1978
- 15.- D'Hont, J. Hegel, filósofo de la historia viviente. Ed Amorrortu, Buenos Aires, 1971
- 16.- De Brie, G.A. Bibliographia philosophica :1934-1945. Tomo I, Ed Spectrum, Bruselas, 1950. Págs. 434/442. Contiene bibliografía sobre Hegel aparecida en ese período. Puede resultar de interés complementario su consulta.
- 17.- De Zan, J. "La dialéctica en el centro y en la periferia". En Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Ed Bonum, Buenos Aires, 1973
- 18.- Dilthey, W. Hegel y el idealismo. Ed FCE, México, 1944
- 19.- Dussel, E. La dialéctica hegeliana. Ed Ser y Tiempo, Mendoza, 1972
- 20.- Ferrater Mora, J. Cuatro visiones de la historia universal Ed Sudamericana, Buenos Aires, 1958.

- 21.- Gaide, D.G. "Hegel ou les insuffisances de l'histoire pure". En Témoignages. Mayo, 1955. Págs. 199/214
- 22.- Garaudy, R. Dieu est mort. Etude sur Hegel. Ed PUF, París, 1962 (Hay traducción al castellano. Ed Platina, Buenos Aires, 1965)
- 23.- Gorz, A. Historia y enajenación. Ed F.C.E. México, 1964
- 24.- Gregoire, F. Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système. Ed. Univ. Louvain, Louvain, 1958
- 25.- Hartmann, H. La filosofía del idealismo alemán. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1960 (dos tomos)
- 26.- Heidegger, M. "Hegel y los griegos". En revista Eco. Tomo II/1, Bogotá, 1960
- 27.- Heidegger, M. "El concepto hegeliano de experiencia". En Sendas Perdidas. Ed. Losada, Buenos Aires, 1960
- 28.- Hyppolite, J. Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Ed Aubier, París, 1946. (Hay traducción castellana, Ed. Ariel, Barcelona, 1980)
- 29.- Hyppolite, J. Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. París, 1946. (Hay traducción castellana. Ed. Caldén, Buenos Aires, 1970)
- 30.- Klein, A. "Hegel y la razón dialéctica". En revista Cuadernos de Filosofía, Fac de Fil y Letras de la UNBA, No. 10, Buenos Aires, 1968
- 31.- Kojève, A. Introduction à la lecture de Hegel. Ed Gallimard, París, 1947
- 32.- Lain Entralgo, P. Teoría y realidad del Otro. Ed Rev de Occidente,

Madrid,1968(dos tomos)

- 33.- Levinas,E. Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité. Ed. M. Nijhoff,La Haya,1961
- 34.- Löwith,K. De Hegel a Nietzsche.Ed. Sudamericana,Buenos Aires,1968
- 35.- Löwith,K. "La conciliation hégélienne". En Recherches Philosophique No. 5, París,1935/36
- 36.- Lukacs,G. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista . Ed.Grijalbo. México,1963
- 37.- Maravall,J. Teoría del saber histórico.Ed.Revista de Occidente, Madrid,1961
- 38.- Marcuse,H. Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Ed.Univ.Central de Venezuela,Caracas,1967
- 39.- Marcuse,H. Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. Ed. Martínez Roca,Barcelona,1972
- 40.- Marx, C. Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Ed.Nuevas,Buenos Aires,1965.Con notas aclaratorias de R. Mondolfo.
- 41.- Niel,H. "Hégélianisme et histoire" En Philosophie de l'histoire. Ed.Fayard,París,1956
- 42.- Nicolin,F y Pöggeler,O, eds. Hegel-Studien,Bouvier et Co.,Bonn. Tomo I, 1961 y Tomo II, 1963. Contiene bibliografía sobre Hegel aparecida entre 1958 y 1961. Las págs. 424 y 439 traen además - una completa bibliografía de las disertaciones alemanas sobre Hegel de 1842 a 1960
- 43.- Ortega y Gasset,J. "La Filosofía de la Historia de Hegel y la

- Historiología". En Obras Completas, Tomo IV (Goethe desde adentro). Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1950 (2da. edición)
- 44.- Peperzak, A. Le jeune Hegel et la vision morale du monde. Ed. M. Nijhoff, La Haya, 1960
- 45.- Plebe, A. Hegel filosofo della Storia. Edizione di Filosofia, Torino, 1951
- 46.- Pucciarelli, E. "Hegel y el enigma del tiempo". En revista Cuadernos de Filosofia de la Fac de Fil y Letras de la UNBA, No. 14, Buenos Aires, 1970
- 47.- Quelquejeu, B. La volonté dans la Philosophie de Hegel. Ed. du Seuil, París, 1972
- 48.- Régnier, M. "La philosophie hégélienne et l'évolution de l'humanité" En Archives de Philosophie. Tomo XXII. París, 1959. Págs. 115 a 119.
- 49.- Sánchez Vázquez, A. Filosofía de la praxis. Ed. Grijalbo, México, 1967
- 50.- Sée, H. "Remarques sur la philosophie d'la histoire de Hegel". En Revue d'histoire de la philosophie. París, 1927
- 51.- Seibold, J. Pueblo y saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Ed. Univ. del Salvador, Buenos Aires, 1982
- 52.- Serreau, R. Hegel y el hegelianismo. Ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1965
- 53.- Stern, A. La filosofía de la historia y el problema de los valores. Ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1964
- 54.- Vanni-Rovighi, S. La concezione hegeliana della Storia. Milán, 1947

- 55.- Varios. Hegel y el pensamiento moderno. Ed. Siglo XXI, México, 1973 (Seminario dirigido por J. Hyppolite, reproduce artículos de D'Hont; Derrida; Althusser; Dubarle; Janicaud y Régnier)
- 56.- Weil, E. Hegel et l'Etat. Ed. Vrin, París, 1950 (Traducción al castellano en Ed. Nagelkop, Córdoba, 1970)

(III). SOBRE HISTORIA DE AMERICA

(a) Algunas fuentes y cronistas de interés para esta investigación:

- 57- Acosta, José de. Historia natural y moral de las Indias. Ed. FCE, México, 1940.
- 58- Anglería, Pedro Mártir de. Décadas del Nuevo Mundo. Edit. Bajel, Buenos Aires, 1944.
- 59- Anónimo. Relación del sitio de Cuzco. En, "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". Tomo X, 2da. serie. Lima, 1934.
- 60- Anónimo. Manuscrito de Tlatelolco. Edición facsimilar de Ernest Mengin. Copenhague, Traducción al castellano de Angel Garibay K.
- 61- Anónimo. El libro de los libros de Chilam Balan. Ed FCE, México, 1948.
- 62- Anónimo. Popul Vuh, las antiguas historias del Quiché. Ed. FCE, México, 1947.
- 63- Anónimo. Códice Borgia. En SEIER, Comentario al Códice Borgia. Ed FCE, México, 1963.
- 64- Antonio, Fray. Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas. En, "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". Tomo III, segunda serie, bajo el título Declaración de los quipocamayos a Vaca di Castro. Lima, págs. 3 a 56.
- 65- Bacon, F. Ensayos sobre moral y política. Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1946. Con nota preliminar de Gregorio Weinberg.
-

- 66- Bacon, F. Works. Londres, 1902. De su obra Nueva Atlántida, ver traducción al castellano en Utopías del Renacimiento, FCE, México, 1941.
- 67- Betanzos, Juan de. Suma y narración de los incas. Imprenta de M. Hernández, Madrid, 1880.
- 68- Bodin, J. La Méthode de l'Histoire. (1566). Traducción de J. Mesnard, París, 1941.
- 69- Buffon, conde de (Jorge Luis Leclerc). Oeuvres completes. Edic. Richa Paris, Delangle, 1827/1828.
- 70- Buffon. Chefs-D'Oeuvre Littéraires de Buffon. Con una introducción de M. Flourens. Garnier, París, 1864 (dos tomos).
- 71- Buffon. Storia Naturale. Ed Paolo Boringhieri. Colección "Classici della Scienza", Vol. 3. Torino, 1959.
- 72- Cabello de Balboa, M. Origen de los indios de nuestras Indias Occidentales. Segunda parte de su obra Miscelánea Austral. En "Colección de libros y documentos referentes a la hist del Perú". Tomo II, Lima, 1920.
- 73- Cadogan, L. "Algunos textos Guayakí del Yñaro". Parte I. Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico Vol. IV. Etnografía IV. Asunción, 1960.
- 74- Carvajal, Gaspar de. Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas. Ed FCE, México, 1955.
- 75- Cieza de León, P. La crónica del Perú. Ed. México, Nueva España, 1932.
- 76- Cieza de León, P. Segunda Parte de la Crónica del Perú, que trata del señorío de los Incas. Imp. M. Hernández, Madrid, 1880.

- 77- Colón, C. Libro de la primera navegación y descubrimiento de las Indias. Madrid, 1962.
- 78- Colón, C. La Carta de Colón anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo. Madrid, 1956.
- 79- Concolorcorvo. El lazarrillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima. Ed. Desclée de Brouwer, París, 1938 (Biblioteca de Cultura Peruana, vol. 6).
- 80- de la Vega, Garcilaso. Comentarios reales de los Incas. Ed. Emecé, Buenos Aires, 1943. Dos volúmenes.
- 81- de la Vega, Garcilaso. Historia general del Perú. Ed. Emecé, Buenos Aires, 1944.
- 82- De Pauw, C. Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'espèce humaine. Imp. du Roi, Berlín, 1768/69. (Dos tomos).
- 83- De Pauw, C. Defense. Berlín, 1770, sin indicación de pie de imprenta. (Segunda edición Berlín, 1771).
- 84- De Palacios Rubio, J. L. y De Paz, F. R. M. De las islas del mar océano y Del dominio de los reyes de España sobre los indios. FCE, Biblioteca Americana, México, 1947.
- 85- Duchet, M. Antropología e historia en el siglo de las luces (Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio y Diderot). Traducción de F. González Aramburo. Ed. Siglo XXI, México, 1975.
- 86- Ercilla, Alonso de. La araucana. Ed. UNAM, México, 1962.

- 87- Farfán, A y J.M.B. "Colección de textos quéchuas del Perú central". En Revista del Museo Nacional. Tomo XVI (1947), Tomo XVII (1948), Tomo XIX (1950) y Tomo XX (1951). Lima, Perú.
- 88- Fernández de Navarrete, M. Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV. Madrid, 1825/37.
- 89- Guaman Poma de Ayala, F. Primera nueva crónica y buen gobierno. Inst. Tiahuanaco, La Paz, 1944.
- 90- Hipócrates. Influencias de la atmósfera, el agua y la situación. Según traducción de A. Toynbee en Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclitus.
- 91- Hobbes, Th. Leviatán. Ed Nacional, Madrid, 1979. Traducción de A. Escohotado.
- 92- Humboldt, Alexander von. Lettres de Humboldt a Varnhagen von Ense (1827-1858). Trad. C.F. Girard, Ginebra-París 1860.
- 93- Humboldt, A. von. Ensayo político sobre el reino de la Nueva España. Ed Porrúa. México, 1966.
- 94- Humboldt, A. von. Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente. Ed. Ministerio de Educación, Caracas, 1941/2 5 vols. Traduc. de L. Alvarado.
- 95- Humboldt, A. von. Cosmos. Ed Gaspar y Roig, Madrid, 1974/75. Cuatro volúmenes.
- 96- Humboldt, A. von. Ensayo político sobre la isla de Cuba. Ed Cultural, La Habana, 1930, dos vols. Traduc. de F. Ortiz.

- 97- Humboldt,A.von. Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América. Ed Solar-Hachette, Buenos Aires,1968.
- 98- Ibarra Grasso,D. La escritura indígena andina. Ed Alcaldía Municipal,La Paz,1953.
- 99- Jerez,Francisco de. Conquista del Perú y provincia del Cuzco. Edit. Nueva España,México, s/f.
- 100- Lara,J. Tragedia del fin de Atahualpa. Monografía y traducción.Co-chabamba,1957.
- 101- Las Casas, Fray Bartolomé de. Doctrina. UNAM,México,1941.
- 102- Las Casas,Fray Bartolomé de. Brevísima relación de la destrucción de las Indias. EUDEBA,Buenos Aires, 1966.
- 103- Las Casas,Fray Bartolomé de. Apologética Historia Sumaria, etc. Tomo I de Historiadores de Indias, de la Nueva Biblioteca de Autores Españoles (Vol.13).Ed.Bailly,Bailliere e hijos,Madrid,1909.
- 104- Las Casas,Fray Bartolomé de. Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. Ed FCE,México,1941.
- 105- Las Casas,Fray Bartolomé de. Historia de las Indias. Ed FCE,México, 1965.Tres tomos.
- 106- Las Casas,Fray Bartolomé de. Colección de Tratados. En "Biblioteca argentina de libros raros americanos". Vol.3. Fac de Fil y Letras de la UNBA, Inst de Investig Históricas Buenos Aires,1924.

- 107- López de Gomara, F. Historia general de las Indias. Ed Iberia, Barcelona, 1954.
- 108- Meliá, B y otros. La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos. Ed Univ Católica, Asunción, 1973.
- 109- Molina, C. Relación de las fábulas y ritos de los incas. En "Colección de libros y documentos relativos a la historia del Perú". Tomo I. Lima, 1916.
- 110- Morua, Fray Martín de. Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú, etc. En "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". Tomos IV y V de la segunda serie. Lima, 1925.
- 111- Ondegardo, Polo de. Relación del linaje de los Incas y cómo extendieron ellos sus conquistas. En "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". Tomo IV, Lima, 1907.
- 112- Ondegardo, Polo de. Relación de las costumbres, ritos y ceremonias de los indios del Perú. En "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". Tomo III, Lima, 1906.
- 113- Ondegardo, Polo de. Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros. En "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". Tomo III, Lima, 1906.
- 114- Oviedo, Gonzalo Fernández de. Sumario de la natural historia de las Indias. Ed FCE, México-Buenos Aires, 1950

- 115- Pizarro, Hernando. Cartas a los Oidores de Su Majestad, etc. En "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". Tomo III, 2a. serie, Lima, 1930.
- 116- Pizarro, Pedro. Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú. En "Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú". Tomo VI, Lima, 1917.
- 117- Portilla, M.L. Visión de los vencidos. UNAM, México, 1969.
- 118- Portilla, M.L. Imagen del México antiguo. Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- 119- Raynal, G. Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes. Precedida de una "Noticia Bibliográfica" y de "Consideraciones" por M.A. Jay; Amable, Conte et Comp., París, 1820/21. (Doce vols. más atlas). Hay dos traducciones parciales de esta obra: 1) Con el título Historia política de los establecimientos ultramarinos de las Naciones Europeas. Trad. de Eduardo Malo de Luque, en 5 vols., Ed. Sancha, Madrid, 1784 y s.s; 2) Con el título De los pueblos y los gobiernos. Colección de pensamientos extraídos de la Historia filosófica de las dos Indias. Ed Davison, Londres, 1832.
- 120- Sepúlveda, J.G. de. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. Ed FCE, México, 1941.
- 121- Schmidel, U. Crónica del viaje a las regiones del Plata, Paraguay y Brasil. Ed Peuser, Buenos Aires, 1948.
- 122- Schmidt M. "Vocabulario de la lengua Churupí". En Revista de la Sociedad Científica del Paraguay. Tomo V, núm. 1, Asunción, 1940.
- 123- Umkel, K.N. Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní. Tradu-

cido por J.F.Recalde.Sao Paulo,1944.

- 124- Valera,B. Costumbres antiguas del Perú. SEP, México, 1956.
- 125- Valdivia,Pedro de. Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile. Santiago de Chile, 1953.
- 126- Varios., Utopías del Renacimiento. Ed FCE,México,1941.
- 127- Varios. La otra cara de la conquista. Introducción y selección de A.J.Plá. CEDAL,Buenos Aires,1972.
- 128- Varios. Teoría política y modernidad del siglo XVI al XIX. Introducción,notas,selección y textos de C.A.Fernández Pardo. CEDAL, Buenos Aires,1977.
- 129- Varios. Método científico y poder político.El pensamiento del siglo XVII. Selección e introducción de R.García Orza.CEDAL,Buenos Aires,1973.
- 130- Varios.Crónicas indígenas de Guatemala. Ed Universitaria,Guatemala, 1957.
- 131- Vespucio,A. El Nuevo Mundo. Ed Nova,Buenos Aires, 1951.
- 132- Vienrich,A.Azucenas quechuas. Ed Consejo Pcial de Tarma,Lima,1959.
- 133- Zárate,Agustín de. Historia del descubrimiento y conquista del Perú. Ed.Miranda,Lima,1944.

(b) Otras obras de interés:

- 134- Arciniegas, G. América en Europa. Ed Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
- 135- Arguedas, J.M. "Estudio preliminar a himnos quechuas católicos cuzqueños". En revista Folklore Americano. Lima, año III, n°3.
- 136- Atencio, J. Qué es la Geopolítica. Ed Pleamar, Buenos Aires, 1956.
- 137- Baudin, L. "L'empire des Incas d'après quelques écrivains français du XVI^e siècle, XVII^e et XVIII^e siècle". En Revue de l'Amérique Latine. Vol XXI, París, 1921.
- 138- Bello, A. Investigación sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile. Santiago de Chile, 1842.
- 139- Bissell, B. The american indian in English literature of the eighteenth century. New Haven, 1925.
- 140- Bourricaud, F. "El mito de Inkarrí". En revista Folklore Americano. Lima, Año IV, n°4, 1956.
- 141- Brandin, A.V. De la influencia de los diferentes climas del universo sobre el hombre y en particular de la influencia de los climas de la América Meridional. Lima, 1826.
- 142- Bruhat, J. "Colonialisme et anticolonialisme". En revista La Pensée. París, diciembre de 1961.
- 143- Cabezas, H. Las reducciones indígenas en Guatemala durante el siglo XVI. Univ. de Guatemala, Guatemala, 1974.
- 144- Carbia, R. La Crónica Oficial de las Indias Occidentales. Buenos Aires, 1940.
- 145- Carrillo, I y Chamorro, D. "Polémica sobre la abolición del trabajo esclavo en las colonias españolas". En Revista del Trabajo. N°26. Madrid, 1968.
- 146- Carro, V. La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. Madrid, 1944.

- 147- Colón, H. Vida del Almirante Colón. Ed FCE, México, 1940.
- 148- Comisión Justicia y Paz. Una historia de los indios en Bolivia. Ed Cuadernos Justicia y Paz. N°1. La Paz, 1975.
- 149- Chevallier, J.J. L'Evolution de l'Empire britannique. París, 1930.
- 150- Church, H. "Corneille De Pauw and the controversy over his Recherches sur les Américains". En PMLA, Baltimore, Vol. LI, 1936. Págs. 178/206.
- 151- Dainville, F. de. La Géographie des Humanistes. París, 1940.
- 152- De Reparaz, G. Historia de la colonización. Barcelona, 1933/35 (dos tomos).
- 153- Elliot, J.H. El Viejo Mundo y el Nuevo: 1492-1650. Ed Alianza, Madrid, 1972.
- 154- Espinoza Soriano, W. La destrucción del imperio de los Incas. Ed Retablo de Papel, Lima, 1973.
- 155- Esquer, G. L'anticolonialisme européen au XVII^e ème siècle. París, 1951
- 156- Gardini, W. Influencia de Asia en las culturas precolombinas. Ed Depalma, Buenos Aires, 1978.
- 157- Giraldo Jaramillo, G. Presencia de América en el pensamiento europeo Bogotá, 1952.
- 158- Hanke, L. La lucha por la justicia en la conquista de América. Buenos Aires, 1949.
- 159- Healey, G.R. "The french jesuits and the idea of the noble savage". En: W. and Mary Quarterly, Third Series, vol. XV, 1958. Págs. 143/167.
- 160- Heiberg, J.L. "Téories antiques sur l'influence morale du climat". En revista Scientia, Vol. 27, 1920. Págs. 453-464.
- 161- Heilman, R.B. America in English Fiction, 1760-1800. Baton Rouge, 1937.
- 162- Hernández Arregui, J.J. La formación de la conciencia nacional. Ed. Hachea, Buenos Aires, 1970.

- 163- Hernández Arregui, J.J. ¿Qué es el ser nacional? La conciencia histórica iberoamericana. Ed Hachea, Buenos Aires, 1972.
- 164- Imbelloni, J. "La tradición peruana de las Cuatro Edades del Mundo en una obra rarísima impresa en Lima en 1630". En: Anales del Instituto de Etnología Americana. Mendoza, 1944. Págs. 55-94.
- 165- Imbelloni, J. Religiosidad indígena americana. Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1979.
- 166- Jauretche, A. Manual de zoncetas argentinas. Ed. Peña y Lillo, Buenos Aires, 1974.
- 167- Konetzke, R. América Latina II: La época colonial. Ed. Siglo XXI, México, 1971.
- 168- Latcham, R. E. Los incas, sus orígenes y sus ayllus. Santiago de Chile, 1928.
- 169- Leonard, I. Los libros de los conquistadores. México, 1953.
- 170- Levillier, R. Descubrimiento y población del Norte argentino por españoles del Perú. Ed. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1943.
- 171- Lewin, B. Rousseau y la independencia argentina y americana. Ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1967.
- 172- Lynch, J. Administración colonial española. Ed EUDEBA, Buenos Aires, 1967.
- 173- Mannix, D y Crowley, M. Historia de la trata de negros. Ed Alianza, Madrid, 1968.
- 174- Mata Gavidia, J. Existencia y Perduración en el Popol-Vuh. Univ. Nac de Guatemala, Guatemala, 1950.
- 175- Merle, M y Mesa, R. El anticolonialismo europeo: desde Las Casas a Marx. Ed Alianza, Madrid, 1972.
- 176- Monge, C. Influencia biológica del Altiplano en el individuo, la raza, las sociedades y la historia de América. Ed Minerva, Lima, 1940.

- 177- Monge, C. "Aclimatación en los Andes, Confirmaciones históricas sobre la agresión climática en el desenvolvimiento de las sociedades de América". En Anales de la Facultad de Ciencias Médicas, Vol. XXVIII, Lima, 1945. Págs. 307/383.
- 178- Monge, C. "Aclimatación en los Andes. Influencia biológica del Altiplano en las guerras de América". En Revista de Historia de América, núm. 25, México, 1948. Págs. 1/25.
- 179- Ortiz Rescaniere, A. De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú. Ed. Retablo de Papel, Lima, 1973.
- 180- Oszlak, O. La formación del Estado argentino. Ed. Univ. de Belgrano, Buenos Aires, 1982.
- 181- Paz, O. El laberinto de la soledad. Ed. FCE, México, 1970.
- 182- Paz, O. Postdata. Ed. Siglo XXI, México, 1970.
- 183- Peramás, J.M. La República de Platón y los guaraníes. Ed. Emecé, Buenos Aires, 1946.
- 184- Pinelo, A. El paraíso en el Nuevo Mundo. Lima, 1943.
- 185- Reinaga, F. América India y Occidente. Ed. PIB, La Paz, 1974.
- 186- Renuovin, P. Histoire des relations internationales. París, 1955.
- 187- Rosa, J.M. Del municipio indiano a la provincia argentina. Ed. Peña y Lillo, Buenos Aires, 1974.
- 188- Sanz, P. El espacio argentino. Ed. Pleamar, Buenos Aires, 1976.
- 189- Sarmiento, D.F. Facundo. Ed. Sopena, Buenos Aires, 1945.
- 190- Scalabrini Ortiz, R. Política británica en el Río de la Plata. Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1971.
- 191- Sherman, S. The emotional discovery of America. American Academy of Arts and Letters, Academy Publication núm. 54, 1926.
- 192- Tieghem, P. van. "L'homme primitif et ses vertus dans le préromantisme européen". En Bulletin de la Société d'Histoire Moderne. 1922.
- 193- Tocqueville, A. de. De la démocratie en Amérique. Ed. Gallimard, París, 1951. Dos tomos.

- 194- Toynbee, A. Estudio de la Historia. Ed. Emecé, Buenos Aires, 1967.
- 195- UNESCO. "El Viejo y el Nuevo Mundo". Basilea, 1956.
- 196- Varios. Cronistas y viajeros del Nuevo Mundo. Selección, introducción y notas preliminares de A. Perrone. CEDAL, Buenos Aires, 1973.
- 197- Vazailles, J. La conquista española de América. CEDAL, Buenos Aires 1971.
- 198- Zavala, S. América en el espíritu francés. México, 1949.
- 199- Zavala, S.A. Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII. Buenos Aires, 1944.
- 200- Zavala, S.A. La filosofía política en la conquista de América. México 1947.
- 201- Zavala, S.A. Las instituciones jurídicas en la conquista de América. México, 1971.
-

(IV) América y lo americano en algunas obras de filósofos y pensadores latinoamericanos contemporáneos.

- 202- Anquín, Nimio de. "Lugones y el ser americano". En revista Arché, 2da serie, pp. 73-88, Córdoba, 1964.
- 203- Astrada, C. El mito gaucho. Ed Cruz del Sur, Bs As., 1964.
- 204- Astrada, C. Ensayos Filosóficos. Univ Nac del Sur, B. Blanca, 1963.
- 205- Ardao, A. "El historicismo en la filosofía americana". En Cuadernos Americanos, México, julio/agosto, 1946.
- 206- Ardiles, O. "Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica". En revista Nuevo Mundo Vol 5, tomo III, Enero-junio 1973, San Antonio de Padua, Ar
- 207- Caso, A. El pensamiento de América. Selección y prólogo de Eduardo García Moynéz. México.
- 208- Caso, A. El pueblo del sol. FCE, México, 1945.

- 209- Caso, A. La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana. Espasa Calpe, Bs As, 1940.
- 210- De la Riega, A. Conocimiento, violencia y culpa. Paidós, Buenos Aires, 1973.
- 211- De la Riega, A. Razón y Encarnación. Univ del Salvador, Buenos Aires, 1978
- 212- Dussel, E. Para una de-strucción de la historia de la ética. Univ. Nac de Cuyo, Mendoza, 1972..
- 213- Dussel, E. Para una ética de la liberación latinoamericana. Ed Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- 214- Feinmann, J.P. "Racionalidad e irracionalidad en el Facundo". En revista Envido, n° 3, Buenos Aires, 1971.
- 215- Furlong, G. Historia social y cultural del Río de la Plata. TLA, Buenos Aires, 1969.
- 216- Furlong, G. Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata: 1536-1810. Kraft, Buenos Aires, 1952.
- 217- Gaos, J. El pensamiento hispanoamericano. El Colegio de México, México, 1943.
- 218- Henríquez Ureña, P. Historia de la cultura en la América Hispánica. FCE, México, 1947.
- 219- Henríquez Ureña, P. Plenitud de América. Ensayos escogidos. Peña del Giudice, Buenos Aires, 1952.
- 220- Hernández Luna, J. Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo americano. Fac de Fil y Letras, UNAM, México, 1956.
- 221- Kusch, R. La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo. Ed Raigal, Buenos Aires, 1953.
- 222- Kusch, R. "Anotaciones para una estética de lo americano". En revista Comentario, n° 9, Buenos Aires, 1955.
- 223- Kusch, R. América profunda. Ed Hachette, Buenos Aires, 1962.
- 224- Kusch, R. El pensamiento indígena y popular americano. Ed Cajica, México, 1971.

- 225- Kusch,R. "Una lógica de la negación para comprender América". En revista Nuevo Mundo,nº1,Buenos Aires, 1973.
- 226- Martínez Estrada,E. Muerte y transfiguración del Martín Fierro. Ed FCE,México,1958.
- 227- Martínez Estrada,E. Radiografía de la pampa. Ed Hispamérica,Buenos Aires,1986.
- 228- Massuh,V. América como inteligencia y como pasión. Ed Tezontle,México 1955.
- 229- Massuh,V. El diálogo de las culturas. Ed Fac de Fil y Letras,Tucumán,1956.
- 230- Mendoza,A. Fuentes del pensamiento de los EEUU.El Colegio de México México,1950.
- 231- O'Gorman,E. Fundamentos de la historia de América. Imprenta Universitaria,México,1942.
- 232- O'Gorman,E. La idea del descubrimiento de América:historia de esa interpretación y crítica de su fundamento. UNAM,México, 1951.
- 233- O'Gorman,E. La invención de América. FCE,México,1958.
- 234- Paladines,C. "Presencia de Hegel en América". En Revista de Filosofía Latinoamericana,Nº3/4,Castañeda,Buenos Aires,1976.
- 235- Podetti,A. "Ciencia y política.Aportes para un encuadre del problema". En revista Hechos e Ideas, 3era época,nº1,Buenos Aires,1973.
- 236- Podetti,A. "Racionalidad,irracionalidad y Tercer Mundo". Como prólogo a la obra de N.Wilner,Ser social y Tercer Mundo,Ed. Galerna,Buenos Aires, 1969.
- 237- Pro,D. "Problemas de la cultura en la América Hispánica". En Revista de la Fac de Fil y Letras,U.N.T, Humanitas,nº4, Tucumán, 1954.
- 238- Pro,D. Historia del pensamiento filosófico argentino".Univ.Nac de Cuyo,Mendoza,1973.

- 9- Ramos, S. El perfil del hombre y la cultura en México. Ed Pedro Robredo, México, 1938.
- 0- Ramos, S. Hacia un nuevo humanismo. Ed La Casa de España en México, México, 1962 (2da edición).
- 1- Reyes, A. Última Tule. UNAM, México, 1942.
- 2- Ribeiro, D. Las Américas y la civilización. Ed Cedal, Buenos Aires, 1969 (tres tomos).
- 3- Romero, F. Sobre la filosofía en América. Ed Raigal, Buenos Aires, 1952.
- 4- Romero, F. Estudios de historia de las ideas. Ed Losada, Buenos Aires, 1943.
- 5- Salazar Bondy, A. ¿Existe una filosofía de nuestra América?. Ed Siglo XXI, México, 1968.
- 6- Sampay, A. La crisis del estado de derecho liberal-burgués. Ed Losada, Buenos Aires, 1942.
- 7- Scannone, J.C. "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador". En revista Stromata, enero-junio 1972, números 1-2, pp.107-150. Buenos Aires, 1972.
- 8- Schwartzmann, F. El sentimiento de lo humano en América. Chile, 1950.
- 9- Sepich, J. "Génesis y fundamento de Europa". En Europa continente cultural. Mendoza, Argentina, 1947.
0. Taborda, S. Investigaciones pedagógicas. Ed Ateneo Filosófico, Córdoba, 1952.
- 1- Vasconcelos, J. Páginas escogidas. Ed Botas, 1940.
- 2- Vasconcelos, J. La raza cósmica: misión de la raza hispanoamericana. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1940.
- 3- Weinberg, G. "Sobre la historia de la tradición filosófica latinoamericana". En Boletín de la Secretaría de Ciencia y Técnica, nº 7, Buenos Aires, 1965.
- 4- Weinberg, G. Modelos educativos en América Latina. Ed Kapelusz, Buenos Aires, 1984.

- 255- Wilner, N. Ser social y Tercer Mundo. Edit Galerna, Buenos Aires, 1969.
- 256- Zea, L. El pensamiento latinoamericano. Ed Pomaca, México, 1965.
- 257- Zea, L. América en la historia. Ed Rev de Occidente, Madrid, 1970.
- 258- Zea, L. Antología del pensamiento social y político de América Latina Unión Panamericana, Washington, 1964.
- 259- Zea, L. La filosofía americana como filosofía sin más. Ed Siglo XXI, México, 1969.
- 260- Zea, L. La esencia de lo americano. Ed Pleamar, Buenos Aires, 1971.
- 261- Zea, L. América como conciencia. UNAM, México, 1972.
- 262- Zum Felde, A. El problema de la cultura americana. Ed. Losada, Buenos Aires, 1943.
-

(V). Otras obras citadas en este trabajo

- 263- Horckheimer, M y Adorno, Th. Dialéctica del Iluminismo. Ed Sur, Buenos Aires, 1969.
- 264- Jaldún, I. Introducción a la historia universal. Trad. de Juan Fere con estudio preliminar, revisión y apéndice de E. Trabulse. FCE, México, 1977.
- 265- Kant, I. Menschekunde, oder philosophische Antropologie. Fr. Ch. Starke Leipzig, 1831.
- 266- Kant, I. Metaphysik der Sitten. (según traducción italiana de G. Vidar Milán, 1916).
- 267- Kant, I. Physische Geographie. Ed Akad.-Ausgabe, Vol. IX.
- 268- Kant, I. Filosofía de la Historia. Ed Nova, Buenos Aires, 1964 (Trad. de E. Estiú).
- 269- Kant, I. Crítica de la razón pura. Ed Victoriano Suárez, Madrid, 1960. Tres tomos. Trad. de M. García Morente.
- 270- Mackinder, H. J. "El pivote geográfico de la Historia". En The Geographical Journal, Vol. XXIII, Londres, 1904.

- 271- Nietzsche, F. Mi hermana y yo. Ed S. Rueda, Buenos Aires, 1969.
- 272- Ortega y Gasset, J. "Abenjaldún nos revela el secreto". En Obras Completas, Tomo II, págs. 669-687. Ed Rev de Occidente, Madrid, 1950.
- 273- Sartre, J.P. El ser y la nada. Ed Losada, Buenos Aires, 1966.
- 274- Toynbee, A. Estudio de la Historia. Ed Emecé, Buenos Aires, 1967 (cuarta impresión). Trad. de L. Grassett.

