

Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo

Por Héctor Ferreiro¹

1. Las dos Américas en el pensamiento de Hegel

En el capítulo sobre la “naturaleza geológica” en la Filosofía de la Naturaleza, Hegel caracteriza a la Tierra como un organismo que es *en sí mismo* (*an sich seienden*), el cual conforma un sistema cuyas partes, a diferencia de lo que sucede en el sistema de los organismos vivientes, son exteriores o extrínsecas las unas respecto de las otras². En este contexto, Hegel afirma que la Tierra, en cuanto sistema de partes extrínsecas, se disocia en un “mundo antiguo” y un “mundo nuevo”. El mundo nuevo, es decir, en concreto, el continente americano, es para Hegel –y esto desde un punto de vista propiamente geográfico– más joven y menos maduro que el mundo antiguo, es decir, que África, Asia y Europa³. Con esto Hegel no se refiere a que el continente americano surgió cronológica y geológicamente más tarde que el mundo antiguo, sino que es más joven y menos maduro en lo que respecta a las condiciones de posibilidad que ofrece para el desarrollo del espíritu humano, esto es, para el proceso de concienti-

¹ Doctor en Filosofía por la Humboldt-Universität zu Berlin, Alemania. Investigador de tiempo completo (Categoría: Independiente) en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Director del Programa de Investigación en Filosofía Clásica Alemana de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina. Contacto: hferreiro@conicet.gov.ar
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3261-4723>

² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971 [= W], Tomos 8-10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [= Enz], § 339.

³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Gesammelte Werke. Hamburg: Meiner, 1968ss. [= GW], Tomo 25.2, 956 (§ 393); véase también W 12: 107.

zación por parte del espíritu de su propia esencia, que para Hegel no es otra que la libertad entendida como autodeterminación.

Pero la Tierra no solo se diferencia en dos partes, una antigua y una nueva, sino también en tres tipos generales de geografía, a saber: en las zonas áridas altas de estepas, sierras y montañas, sin comunicación con otras zonas por medio de cursos de agua navegables (*Hochland*); en la región de los valles y praderas surcadas por grandes ríos (*Talebenen*), y en las regiones costeras en contacto en mayor o menor medida inmediato con el mar (*Uferland*). Hegel correlaciona las zonas elevadas de estepas y montañas con los pueblos nómades que se dedican a la *cría de ganado*; la zona de valles y praderas con los pueblos que se dedican primariamente a la *agricultura* y, finalmente, las zonas costeras con los pueblos que se dedican ante todo al *comercio*⁴. A diferencia de las tierras altas, los valles y praderas fértiles atravesadas por grandes ríos permiten el desarrollo de la agricultura y, con ello, una vida sedentaria vinculada al lugar físico, lo cual constituye para Hegel la condición de posibilidad para el desarrollo del principio de la propiedad privada y de la vida familiar; por su parte, el mar ofrece el elemento natural para el comercio. El mar es, así, el principio vinculante y con ello el mayor instrumento de desarrollo y educación de los pueblos. En esa medida, Hegel considera que las condiciones para la evolución de la historia universal se dieron tan solo en las regiones costeras y territorios próximos al mar⁵.

Ahora bien, la región árida de estepas y montañas es, para Hegel, la característica principal o específica de África, más exactamente de la así llamada "África subsahariana" o "África negra"⁶. El norte de África, sobre la costa del Mediterráneo, constituye para Hegel, por el contrario, una región vinculada más a Europa y a Asia que a la África

⁴ W 12: 116-119.

⁵ *Ibíd.*, esp. 118-119.

⁶ *Ibíd.*, 119-120; GW 25.2, 956-957 (§ 393). También la mayor parte de Medio Oriente, los desiertos de la Península arábiga y del Sahara, así como la cuenca del Orinoco y el Paraguay están caracterizados, según Hegel, por este tipo de geografía (véase W 12: 116).

negra⁷. La zona de valles y praderas es la región geográfica que, a ojos de Hegel, caracteriza a Asia⁸. Por supuesto que tanto en Asia como en África existen costas, pero el mar, sostiene Hegel, no pone aquí en contacto a las distintas zonas con sus pueblos entre sí; en estos casos –por ejemplo, China e India– el mar representa más bien el límite último del propio territorio⁹. Europa, por su parte, reúne en su naturaleza a la región de estepas y montañas con la pradera y la región costera¹⁰. En lo que respecta al continente americano, su inmadurez deriva para Hegel de su división en dos grandes masas continentales, América del Norte y América del Sur, unidas entre sí por un istmo, es decir, Centroamérica¹¹. Mientras en América del Norte existen grandes praderas atravesadas por anchos ríos, en América del Sur la cordillera de los Andes deja al oeste, sobre la costa del Océano Pacífico, una franja de tierra en última instancia angosta, solo parcialmente propicia para ser habitada, mientras que en el este las inmensas cuencas de los ríos Orinoco y Amazonas no resultan propicias, dice Hegel, para los “pueblos civilizados” (*Kulturländer*), dado que se trata más bien de anchas estepas¹². Hegel considera a Asia, África y Europa como una única gran masa continental que conforma una *totalidad* en torno al Mediterráneo como su *centro*¹³. A diferencia y en contraposición a esta totalidad, el continente americano no posee un mar interno a través del cual los distintos pueblos que habitaban sus costas podían comunicarse y vincularse mediante el comercio. Una ulterior característica del mundo antiguo que ofrece, según Hegel, una condición favorable para el surgimiento de pueblos culturales es la presencia de las dos “grandes armas de la cultura”, a saber, el *caballo* y el *hierro*, a los que Hegel describe como los órganos que permiten la imposición y consolidación del poder¹⁴. En este contexto, Hegel recuerda el rol

⁷ W 12: 120-121.

⁸ W 12: 117-118; GW 25.2, 957.

⁹ W 12: 119.

¹⁰ W 12: 120, 132-133; GW 25.2, 957; véase también Enz § 339 Zus.

¹¹ W 12: 107.

¹² W 12: 110.

¹³ W 12: 115-116.

¹⁴ Enz § 339 Zus.

decisivo que el caballo y el hierro jugaron en la conquista de América y en la consolidación de la preeminencia del mundo antiguo sobre el nuevo mundo¹⁵.

Las regiones geográficas están, a su vez, estrechamente vinculadas para Hegel a las características *naturales* del espíritu humano. De este modo, las distintas regiones de la tierra conducen a una división del espíritu en los “espíritus naturales” particulares (*Naturgeister*), los cuales dan lugar a las diferentes *razas*¹⁶. En las zonas altas de estepas y montañas, es decir, en África, surge así, según Hegel, la raza negra; en la zona de los valles y las praderas, esto es, en Asia, la raza mongólica, y en Europa, que Hegel correlaciona, según se adelantó, con la región costera, la raza caucásica. En lo que concierne a los aborígenes americanos, Hegel no los considera como una raza específica, sino como una autodiferenciación de la raza mongólica¹⁷. Sobre las razas, Hegel afirma que la blanca o caucásica es la que lleva adelante a la historia universal¹⁸; los negros, por el contrario, son el hombre en estado completamente natural y salvaje, y conforman un grupo humano en estado primitivo¹⁹. Lo característico de la raza asiática o mongólica es, por su parte, su continua inquietud y movimiento que “no conduce a ningún resultado estable”; los individuos de esta raza configuran como “enjambres de langostas” que se abalanzan sobre otros pueblos, destruyen todo y luego desaparecen, dejando tras de sí la devastación²⁰. En cuanto a los aborígenes americanos, Hegel afirma, entre otras cosas, que son una estirpe débil e indolente, claramente inferior a la raza blanca e incapaz de afirmarse frente a los europeos y los criollos de origen europeo²¹.

Sobre la base de las diferentes regiones geográficas y de las razas que se han configurado a partir de las mismas –y, en esa medida, le son en

¹⁵ W 12: 109.

¹⁶ Enz § 393.

¹⁷ GW 25.2, 957.

¹⁸ *Ibíd.*, 960.

¹⁹ W 12: 122.

²⁰ GW 25.2, 958-959.

²¹ W 12: 107-109; GW 25.2, 961 (§ 393).

principio específicas–, Hegel analiza el rol de dichas regiones y razas en la historia universal: el África negra está, a ojos de Hegel, fuera de la historia; con esto se refiere, más precisamente, a que allí el espíritu humano se encuentra en un estado de completa unidad inmediata consigo mismo, por lo que en esa región la historia propiamente no ha comenzado todavía²². En este sentido, en cuanto región encapsulada en sí misma, es como un “país de niños” (*Kinderland*)²³. Lo que ha acontecido, por su parte, en el norte de África no es un capítulo, según Hegel, de la historia africana misma, sino, según el caso, de la de Asia o de la de Europa²⁴. En Asia, por el contrario, se abre ya “el teatro de la historia universal” (*das Theater der Weltgeschichte*), en la medida en que allí se han desarrollado las grandes culturas agrícolas, cuyo principio es la propiedad privada y la relación entre amo y siervo. Las grandes planicies y amplios valles cruzados por anchos ríos navegables ofrecieron en esa zona del mundo el sustento constante que resulta necesario para el desarrollo de la propiedad privada y la vida familiar; la propiedad y la familia constituyen, por su parte, el fundamento de las primeras formas de organización estatal²⁵. A diferencia de la periodización habitual de la historia universal, Hegel no le atribuye a la escritura el rol de delimitar a la prehistoria de la historia; la historia universal comienza para Hegel con la aparición del Estado. En este sentido, el comienzo de la historia universal tiene lugar en China, India y Babilonia; también Egipto, cuya historia Hegel asigna a la historia de Asia, pertenece a este periodo de la historia universal. El acontecimiento que señala el tránsito de la historia universal de Asia a Europa es, para Hegel, la guerra entre Grecia y los persas y el triunfo de los griegos²⁶.

El principio de Europa es el principio del comercio y de la libertad de los ciudadanos, en el que son asumidos los momentos de la propiedad privada, la familia y la sociedad civil en un Estado que los unifica y supera al hacerlo su respectiva particularidad. Si Asia es el comienzo

²² W 12: 129.

²³ *Ibid.*, 120.

²⁴ *Ibid.*, 129.

²⁵ *Ibid.*, 129-130.

²⁶ W 12: 312-315.

de la historia universal, Europa es su “consumación” (*Vollendung*) y su “final” (*Ende*)²⁷. La civilización occidental cristiana, sostiene ulteriormente Hegel, para quien el cristianismo constituye el último periodo de la historia de Europa, es “el mundo de la consumación; el principio ha sido completado y con esto se ha consumado el fin de los días”²⁸. En lo que respecta a la América precolombina, a ojos de Hegel está, como el África negra, fuera de la historia universal, en el sentido más preciso que en ella la historia universal no ha comenzado aún a desenvolverse. En cuanto a la historia de América *tras* su descubrimiento por los europeos, Hegel sostiene que lo que sucede y ha sucedido desde entonces en el continente americano proviene en realidad de Europa²⁹. La América indígena, ya sea en el norte o en el sur del continente, no tiene, según Hegel, historia propia; su historia comienza recién cuando entra en contacto con Europa³⁰. Debe aclararse en este contexto que Hegel apenas conocía la historia y cultura de las civilizaciones azteca e inca, a las que menciona en su obra solo al pasar y de forma breve³¹. La América precolombina estuvo, así, menos fuera de la historia universal que de la esfera de conocimientos del propio Hegel.

Ya dentro de la historia americana después de la llegada de los europeos, Hegel *contrapone* la historia de América del Sur a la de América del Norte³². Debe aclararse en este punto que con Sudamérica Hegel

²⁷ W 12: 116: Das östliche Asien und das jenseitige Alpenland sind die Extreme jener bewegten Mitte um das Mittelmeer - Anfang und Ende der Weltgeschichte, ihr Aufgang und Niedergang. - Véase asimismo *Ibid.*, 115: Für die drei Welttheile ist also das Mittelmeer das Vereinigende und der Mittelpunkt der Weltgeschichte.

²⁸ W 12: 414: Denn die christliche Welt ist die Welt der Vollendung; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das Ende der Tage voll geworden.

²⁹ W 12: 114.

³⁰ W 12: 109.

³¹ W 12: 107-108: Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte. GW 25.2, 961 (§ 393): In manchen Theilen Amerikas fand sich zwar zur Zeit der Entdeckung desselben eine ziemliche Bildung; diese war jedoch mit der europäischen Kultur nicht zu vergleichen und ist mit den Ureinwohnern verschwunden.

³² W 12: s111-112.

no se refiere a una región geográfica, sino expresamente a América Latina, es decir, a Sudamérica, Centroamérica y México; en cuanto a América del Norte, se refiere primariamente a los actuales Estados Unidos, a los que denomina normalmente “los estados libres norteamericanos” (*nordamerikanische Freistaaten*)³³. Hegel afirma que, con excepción de Brasil (recuérdese que entre 1822 y 1889 Brasil fue un Imperio), en América Latina hay por regla general repúblicas, las cuales, a diferencia de los Estados Unidos, descansan sobre el poder o la violencia militar, de modo que su entera historia es “una continua revuelta” (*ein fortdauernder Umsturz*), en la que, a través de revoluciones militares, desaparecen antiguas federaciones y surgen nuevas. En Estados Unidos, por el contrario, prosperan la industria y el orden social en una gran federación bajo un mismo Estado³⁴. Hegel atribuye esta diferencia entre las dos regiones de América principalmente a dos razones, a saber: a que América Latina es *católica*, mientras que los Estados Unidos, a pesar de las muchas sectas –Hegel los llama la “tierra de las sectas” (*das Land der Sekten*)–, es en esencia *protestante*; y a que América Latina fue “conquistada” (*erobert*), mientras que los Estados Unidos fueron “colonizados” (*kolonisiert*)³⁵.

Al remitir el diferente desarrollo político y socioeconómico de las dos Américas a la cuestión de la religión, Hegel se ubica en una tradición de análisis de ésta en relación con la vida económica, que se convertirá a fines del siglo XIX en una tesis estándar³⁶. Para poder comprender la explicación que propone Hegel sobre la brecha de desarrollo entre Norteamérica y América Latina por remisión, respectivamente, al protestantismo y al catolicismo, resulta indispensable comprender algunas tesis centrales de su filosofía de la religión.

³³ W 12: 108, 110-111, 113-114. Hegel también se refiere a los actuales Estados Unidos con el término “Nueva Holanda” (Neuholland) - véase *Ibíd.*, 107.

³⁴ W 12: 111.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Véase así, por ejemplo, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/1905) de Max Weber y *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911) de Ernst Troeltsch.

Lo específico del catolicismo reside para Hegel en un conjunto de tesis que a sus ojos están íntimamente vinculadas entre sí. La primera de ellas, que constituye para Hegel la premisa mayor de la cual derivan todas las demás como sus corolarios, es la doctrina de la presencia *real* de Cristo en la Eucaristía, es decir, la doctrina de la *transubstanciación*. Hegel es especialmente severo con esta tesis del catolicismo, uno de cuyos corolarios sería para Hegel que “si un ratón come una hostia, el ratón y sus excrementos deben ser venerados”³⁷. La doctrina de la transubstanciación, esa “idolatría y superstición papista”³⁸, no solo es para Hegel una forma residual del estadio del pensamiento religioso que hipostasia lo divino en cosas externas, sino también –lo que es mucho más importante– constituye el principio de la disociación radical entre una casta sacerdotal, por un lado –a saber, el clero–, y el resto del pueblo, por el otro –es decir, los laicos³⁹. Esta casta sacerdotal es la que opera y administra la transubstanciación y, según Hegel, la que en una línea de coherencia con ello es la única que está autorizada a ofrecer la interpretación correcta de las Escrituras y, en general, de los asuntos de la fe. En este contexto, el acceso a la Biblia está en el catolicismo mediado por el clero y, aunque no formalmente impedido, ese acceso está al menos obstaculizado para los laicos, toda vez que el idioma de la Biblia, así como el de la ceremonia de la misa, es el latín, idioma accesible solo a los grupos educados de la sociedad, y no la lengua vernácula respectiva accesible a todos los hombres. Pero la dicotomía ortodoxia-heterodoxia no solo abarca a los contenidos de la fe, sino que, por su propia dinámica, se extiende también al conocimiento de los asuntos más variados, circunstancia de la que resultan entonces, de forma natural, tensiones y conflictos con los dogmas de la fe y los contenidos de las distintas ciencias. A ojos de Hegel, la absolutización de la casta sacerdotal se vincula a su vez en forma directa con la institución del celibato y, sobre esa base,

³⁷ W 19: 538: [W]enn eine Maus eine Hostie frisst, sie und ihre Exkremente zu verehren sind.

³⁸ W 11: 69.

³⁹ W 4: 68; W 12: 454-455.

con la sobrevaloración de la pobreza y la limosna, y la correlativa infravaloración de la industriiosidad y el trabajo⁴⁰.

Frente a este conjunto de doctrinas católicas, el protestantismo contrapone a la doctrina de la transubstanciación el principio fundamental de que en la Eucaristía Dios está presente solo ante el acto de fe de quien ingiere la hostia, no en la hostia misma⁴¹. Si bien esta interpretación de la Eucaristía en el protestantismo, como han sugerido algunos teólogos, sería más bien la de Melancton que la del propio Lutero, lo relevante es que en cualquiera de los casos el protestantismo se aparta de la tesis de la presencia real de Dios en la hostia, al modo como la sostiene la teología católica. Con esto pierde sentido la diferenciación radical entre sacerdotes y laicos, y con ella también lo pierden, según Hegel, todos sus corolarios. Así, ya no hay en este nuevo marco un grupo social que detente la autoridad única de interpretación de los textos sagrados; Hegel ve en la traducción de la Biblia al alemán por parte de Lutero un acto clave de la Reforma: todos los hombres deben en adelante ser capaces de relacionarse en forma directa con la palabra de Dios⁴². Con esto queda asimismo sentado el principio general para una mayor tolerancia en cuestiones teóricas, con lo que tendencialmente se suavizan los conflictos entre la fe y la ciencia. Suprimida la diferencia radical entre sacerdotes y laicos, pierde sentido también el celibato como característica específica de un grupo que busca con ello distinguirse del resto de la sociedad; el pastor protestante se integra en la sociedad civil a través del matrimonio y a través del trabajo que debe asegurarle el sustento de su familia. Según Hegel, esto aumenta considerablemente el valor social atribuido al trabajo, a la laboriosidad y, en general, al éxito económico.

La Reforma protestante introduce así una variante de interpretación de la religión cristiana que funciona como el fundamento de un profundo cambio cultural⁴³. Este cambio no sobreviene, según Hegel,

⁴⁰ W 12: 503, 526; W 20: 49.

⁴¹ Enz § 552 Anm.; W 12: 454; W 18: 95; W 19: 538.

⁴² W 12: 498; W 20: 16, 53.

⁴³ Véase W 12: 508-540.

de inmediato; se trata solo de un principio abstracto que va desplegándose a lo largo de los siglos. En efecto, Hegel reconoce que al comienzo el protestantismo se opuso también muchas veces, como la Iglesia católica, al poder terrenal del Estado, persiguió a quienes pensaban diferente y condenó a brujas a la hoguera⁴⁴. No obstante, para Hegel el “principio protestante” o “principio del protestantismo” (*das protestantische Prinzip, Prinzip des Protestantismus*⁴⁵) se identifica en sus contenidos básicos con el “principio del espíritu libre” (*Prinzip des freien Geistes*)⁴⁶. Este último no es otro que la premisa general del ordenamiento jurídico socioeconómico y estatal que corresponde al ser humano que ha tomado conciencia de su propia dignidad y valor absolutos, valor y dignidad que residen, a ojos de Hegel, en la libertad concebida como autodeterminación.

En cuanto a la segunda de las razones que Hegel propone para explicar la diferencia de desarrollo entre las dos regiones de América, a saber: que América Latina fue conquistada mientras que los Estados Unidos fueron colonizados, Hegel se refiere más precisamente a que, sobre la base del sentimiento de su superioridad sobre los indígenas, los españoles se adueñaron de sus tierras y riquezas mediante el poder y la arbitrariedad, mientras que en América del Norte no se trató en primera instancia de conquistadores sobre una amplia población aborigen preexistente, sino de colonos que se reconocían como iguales y que lo que en esencia hicieron fue trasladar su propia civilización europea a una zona diferente de la Tierra, con lo cual en las nuevas tierras se instauró desde el principio una cultura de libertad y justicia civil⁴⁷.

Hegel concluye su exposición sobre el continente americano en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* con un pasaje que se ha vuelto entretanto famoso:

⁴⁴ W 12: 507, 514.

⁴⁵ W 12: 517, 519; W 15: 470; W 20: 120, 123.

⁴⁶ W 12: 417; véase asimismo W 12: 517, 520-521, 523-524, 527-528; W 20: 120, 123.

⁴⁷ W 12: 111.

América es así la tierra del futuro en la que, en los tiempos que van a venir –acaso en la contienda entre la América del Norte y la del Sur–, debe revelarse la importancia histórico-universal. [...] Lo que ha sucedido hasta ahora allí es sólo un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena⁴⁸.

2. Raza, razón universal y el persistente mito de Europa

Que las apreciaciones de Hegel sobre los pueblos no europeos tienen un talante racista ha sido observado ya por pensadores de África, América Latina, Europa y Estados Unidos⁴⁹. Hay ciertamente no pocos pasajes en la obra de Hegel que se dejan caracterizar fácilmente –y en buena medida con justicia– de ese modo⁵⁰. Pero aunque resulta difícil no

⁴⁸ *Ibíd.*, 114: Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll. [...] Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.

⁴⁹ Véase, entre otros, Serequeberhan, Tsenay. "The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right", *International Philosophical Quarterly* 29 [3] (1989): 301-318; Moellendorf, Darrel. "Racism and Rationality in Hegel's Philosophy", *History of Political Thought* 13 [2] (1992): 243-256; Bernasconi, Robert. "Hegel at the Court of the Ashanti". *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett. London: Routledge, 1998. 41-63; Sundstrom, Ronald. "Douglass and Du Bois's: Der schwarze Volksgeist". *Race and racism in continental philosophy*, ed. Robert Bernasconi (with Sybol Cook). Bloomington: Indiana University Press, 2003. 32-52; Wirth, Jason. "Beyond Black Orpheus: Preliminary thoughts on the good of African philosophy". *Race and racism in continental philosophy*, ed. Robert Bernasconi (with Sybol Cook). Bloomington: Indiana University Press, 2003. 271; Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009. 62, 74, 116-117.

⁵⁰ *Cf.*, por ejemplo, *W 12: 122-124*: Der Neger stellt, wie schon gesagt worden ist, den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar; von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will: es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden. *Ibíd.*, 127-128: Jede Vorstellung, die in die Neger geworfen wird, wird mit der ganzen Energie des Willens ergriffen und verwirklicht, alles aber zugleich in dieser Verwirklichung zertrümmert. [...] Aus allen diesen verschiedentlich angeführten Zügen geht hervor, daß es die Unbändigkeit ist, welche den Charakter der Neger bezeichnet. Dieser Zustand ist keiner Entwicklung und Bildung fähig, und wie wir sie heute sehen, so sind sie immer gewesen. Der einzige wesentliche Zusammenhang, den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sklaverei. In dieser sehen die Neger nichts ihnen Unangemessenes. GW

constatar en la base de numerosas formulaciones una actitud racista, Hegel, en rigor, no sostiene que las razas sean disposiciones *inamovibles* ancladas en la esencia humana misma; en otros términos, Hegel no suscribe una posición esencialista acerca de las diferencias raciales en el sentido que éstas *determinen* la conducta de los individuos; no suscribe, pues, una teoría racial tal como la desarrolló en Francia a mediados del siglo XIX Arthur de Gobineau, o Madison Grant en Estados Unidos a principios del siglo XX, por no mencionar la radicalización de dicha teoría racial en la Alemania nazi. Para contrarrestar este tipo de interpretación de algunas formulaciones de Hegel sobre las razas es necesario recurrir a otras secciones de la exposición de su filosofía, ante todo ubicar al “alma” (*Seele*) y, ya dentro de ésta, al “alma natural” en el proceso general de desarrollo del “espíritu” (*Geist*). El alma natural es para Hegel tan solo el estadio del espíritu humano en el que éste no se ha concebido todavía como libre en sí mismo. Solo para el espíritu humano en este estadio de su autoconocimiento las diferenciaciones y determinaciones que surgen de la Naturaleza señalan un *límite* de lo que él momentáneamente *es* de hecho y cómo, según ese ser, se comporta; sin embargo, esos límites no son como tales insalvables, porque el espíritu está llamado a elevarse a la comprensión de la libertad que constituye su esencia; la libertad es para Hegel justamente la liberación de la razón humana respecto de la inmediatez y la naturaleza. Las razas no son para Hegel, pues, como para la teoría racial, los *sujetos* de la

25.2, 958: Das Höhere, welches sie [= die Neger, H.F.] empfinden, halten sie nicht fest; dasselbe geht ihnen nur flüchtig durch den Kopf. [...] In ruhigem Zustande ganz gutmütig und harmlos, begehen sie in der plötzlich entstehenden Aufregung die fürchterlichsten Grausamkeiten. Die Fähigkeit zur Bildung ist ihnen nicht abzusprechen. [...] Aber einen inneren Trieb zur Kultur zeigen sie nicht. - W 12: 108-109: Die Inferiorität dieser Individuen [= der amerikanischen Eingeborenen, H.F.] in jeder Rücksicht, selbst in Hinsicht der Größe, gibt sich in allem zu erkennen; nur die ganz südlichen Stämme in Patagonien sind kräftigere Naturen, aber noch ganz in dem natürlichen Zustande der Roheit und Wildheit. [...] Die Schwäche des amerikanischen Naturells war ein Hauptgrund dazu, die Neger nach Amerika zu bringen, um durch deren Kräfte die Arbeiten verrichten zu lassen; denn die Neger sind weit empfänglicher für europäische Kultur als die Indianer, und ein englischer Reisender hat Beispiele angeführt, daß Neger geschickte Geistliche, Ärzte usw. geworden sind [...], während ihm nur ein einziger Eingeborener bekannt ist, der es dahin brachte, zu studieren, aber bald am Übergenusse des Branntweins gestorben war.

historia, sino solamente una particularización provisoria del momento natural del espíritu humano. El sujeto de la historia es para Hegel el mismo "espíritu", es decir, la subjetividad humana que toma conciencia en el proceso mismo de la historia misma de que su esencia es la libertad frente a los condicionamientos de la Naturaleza. De este modo, en el contexto de su exposición sobre las diferencias raciales, exposición que despierta por momentos la impresión de que se trata de una teoría fuertemente racista, Hegel afirma con toda claridad:

En lo que respecta a las diferencias raciales entre los hombres debe decirse antes que nada que la cuestión meramente histórica de si las razas humanas han surgido todas a partir de una sola pareja o a partir de varias no nos concierne en absoluto en la filosofía. Se le ha atribuido relevancia a esta cuestión, porque suponiendo un origen a partir de varias parejas se creyó poder explicar la superioridad espiritual de un linaje humano sobre otro, sí, se esperaba demostrar que en lo que respecta a sus facultades espirituales los hombres son tan diferentes por naturaleza que sería legítimo que algunos sean dominados como animales. Sin embargo, no se puede extraer a partir del origen un fundamento para legitimar o deslegitimar en los seres humanos la libertad y el dominio. El ser humano es en sí racional; en esto radica la posibilidad de la igualdad de derecho de todos los hombres y la nulidad de una diferenciación rígida entre linajes humanos con derechos y otros privados de ellos⁵¹.

⁵¹ GW 25.2, 956-957 (§ 393): Rücksichtlich der Racenverschiedenheit der Menschen muß zuvörderst bemerkt werden, daß die bloß historische Frage, ob alle menschlichen Racen von Einem Paare oder von mehreren ausgegangen seyen, uns in der Philosophie gar nichts angeht. Man hat dieser Frage eine Wichtigkeit beigelegt, weil man durch die Annahme einer Abstammung von mehreren Paaren die geistige Ueberlegenheit der einen Menschengattung über die andere erklären zu können glaubte, ja zu beweisen hoffte, die Menschen seyen ihren geistigen Fähigkeiten nach von Natur so verschieden, daß einige wie Tiere beherrscht werden dürften. Aus der Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechtes aller Menschen, - die Nichtigkeit

Y, en esta misma línea, Hegel concluye su filosofía del espíritu subjetivo, es decir, lo que puede ser caracterizado en sentido amplio como su Antropología filosófica, afirmando que cada ser humano “tiene como tal un valor infinito”⁵².

Ahora bien, una crítica al pensamiento de Hegel sobre América –y, especialmente, sobre América Latina– que, a nuestro entender, *no* puede ser descartada o anulada sin más como infundada mediante un análisis de la obra hegeliana en su conjunto, es la de la presencia en dicho pensamiento de una actitud fuertemente *eurocentrista*⁵³. En efecto, a ojos de Hegel Europa representa la consumación de la historia en la exacta medida en que en ella el espíritu humano logra –supuestamente– superar las diferencias de la Naturaleza, es decir, entre otras, las diferencias que puedan surgir de la raza, del nacimiento en un hogar de poco o de más dinero o de las aptitudes físicas o intelectuales diferentes de cada cual. La Reforma protestante y la Revolución Francesa son, para Hegel, los hitos en la historia universal que señalan el momento en que el ser humano toma conciencia de su valor y dignidad infinitos, es decir, expresado en otros términos, señalan el momento en que los “Derechos del Hombre” (*Rights of Man*), como los llamó Thomas Paine, se convierten finalmente en el principio viviente del Derecho, del Estado y de la Historia.

einer starren Unterscheidung in berechtigte und rechtlose Menschengattungen.

⁵² Enz § 482 Anm.

⁵³ Véase en este respecto, entre otros, Mignolo, Walter. *The Idea of Latin America*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 2005. 35: Hegel’s philosophy of history is a striking example in which the West is both a geo-historical location and the center of enunciation. History moves from East to West. In that move, the very idea of Western civilization became the point of reference for the rest of the world, and the goal as well. - Véase asimismo *Ibíd.*, 21, 26, 48-49, 51-53, 81-82. - Véase también Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity*, Durham/London: Duke University Press, 2011. 21-22, 119, 151-153, 173, 196-199, 281; Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009. 74; Santos Herceg, José. “La Imagen de América en Hegel. De la caricatura a la falta de respeto”. *La idea de América en los pensadores occidentales*, ed. Jacinto Chozá, Marta Betancourt y Gustavo Muñoz. Sevilla/Madrid: Thémata & Plaza y Valdés, 2009. 31-42 (esp. 32, 36-37).

Frente a esta lectura de la Reforma protestante y la Revolución Francesa, en *Los orígenes del totalitarismo*, publicado en 1951, pocos años después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt sostiene, por el contrario, que desde el primer momento de la Revolución Francesa y, en última instancia, como un resultado de la dinámica interna de la historia europea, hubo un conflicto entre el “Estado” y la “Nación”⁵⁴. El conflicto latente entre Estado y Nación se puso de manifiesto, según Arendt, en el nacimiento mismo del Estado nacional, cuando la Revolución Francesa vinculó la Declaración de los Derechos del Hombre con la Declaración de la voluntad soberana del pueblo, es decir, con la soberanía específicamente nacional. Los mismos derechos fundamentales fueron con ello declarados como propiedad inalienable de todos los seres humanos, *al mismo tiempo* que como los derechos nacionales de pueblos particulares.

El resultado práctico de esta *contradicción* fue que, a partir de entonces, los *derechos humanos* fueron reconocidos y aplicados sólo como *derechos nacionales* y que la auténtica institución de un Estado, cuya suprema tarea consistía en proteger y garantizar a cada hombre sus derechos como hombre, como ciudadano y como nacional, perdió su apariencia legal y racional y pudo ser interpretado como nebuloso representante de un “alma nacional”. [...] El nacionalismo es esencialmente la expresión de esta perversión del Estado en un instrumento de la Nación y de la *identificación del ciudadano con el miembro de la Nación*⁵⁵.

⁵⁴ Arendt Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. 1951. San Diego/New York/London: Harcourt Brace & Company, 1979. 230.

⁵⁵ *Ibíd.*, 230-231: The practical outcome of this contradiction was that from then on human rights were protected and enforced only as national rights and that the very institution of a state, whose supreme task was to protect and guarantee man his rights as man, as citizen and as national, lost its legal, rational appearance and could be interpreted by the romantics as the nebulous representative of a “national soul” which through the very fact of its existence was supposed to be beyond or above the law. [...] Nationalism is essentially the expression of this perversion of the state into an instrument of the nation and the identification of the citizen with the member of the nation. [El resultado es nuestro, H. F.]

Arendt se opone con esta lectura al mito de la historiografía anglo-francesa sobre los orígenes teóricos, sociales y políticos del nazismo, mito que atribuye a Alemania un supuesto “camino especial” (*Sonderweg*) dentro de la historia europea. Esta idea de Arendt ha hecho, previsiblemente, poca escuela entre los historiadores e intelectuales de aquellas naciones de Europa que, supuestamente a diferencia de Alemania, jamás “abandonaron” Europa, sino, por el contrario, la defendieron y la “salvaron”, es decir, entre los historiadores de origen francés, británico y, ulteriormente, estadounidense. El nazismo, sin embargo –esta es la enseñanza profunda de Arendt–, pertenece a la propia historia de Europa; su origen hay que rastrearlo desde siglos atrás en el antisemitismo, el colonialismo y el imperialismo europeos. En esta misma tradición se inscriben luego de Arendt algunos historiadores no europeos, como el historiador israelita Zeev Sternhell, que rastrea la mayor parte del ideario fascista en el mundo cultural francés⁵⁶, o historiadores europeos, pero provenientes de naciones que, según la periodización estándar –que es *también* la de Hegel– no son centrales a la Europa ilustrada; así, por ejemplo, el historiador italiano Enzo Traverso, con su genealogía paneuropea del ideario y las prácticas del nazismo⁵⁷.

Como parcialmente lo advirtió el intelectual búlgaro Tzvetan Todorov en su análisis sociológico de la conquista de América, el problema de la historia de Europa fue en tiempos de la conquista el “Otro” (*l’Autre*)⁵⁸. Sin embargo, algo que Todorov –a diferencia de Arendt, Sternhell o Traverso– parece no haber advertido, es que el Otro *continúa* siendo, siglos después de la conquista de América, un “problema” en la historia europea. Frente a la tradición de autocomprensión europea suscrita ya por el propio Hegel, según la cual Europa –y, dentro de ésta, especialmente la Europa protestante– corporiza el principio

⁵⁶ Sternhell, Zeev (with Mario Sznajder and Maia Asheri). *The Birth of Fascist Ideology*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1989.

⁵⁷ Traverso, Enzo. *La violence nazie: Une généalogie européenne*, Paris: La Fabrique, 2002.

⁵⁸ Todorov, Tzvetan. *La conquête de l’Amérique: La question de l’autre*, Paris: Éditions du Seuil, 1982.

universal del humanismo ilustrado, debe decirse, sin embargo, que Europa, en la práctica, no parece haber superado jamás el principio particularista del Estado-Nación; jamás se convirtió realmente, como se suponía lo habría hecho, en una federación cuyo principio identitario era la pertenencia misma al Estado respectivo; en otros términos, Europa no se convirtió realmente nunca en una federación de Estados constituidos sobre la base de los derechos universales del hombre, sino que continúa al día de hoy concibiendo a la ciudadanía primariamente sobre la base de la pertenencia natural y hereditaria a la nación. Ya Edmund Burke había criticado en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, publicadas en 1790, que los “Derechos del Hombre” eran un principio excesivamente abstracto, pero no así los “Derechos del Hombre Inglés” (*Rights of the Englishmen*)⁵⁹. Como sostiene Arendt, en Europa la declaración de los Derechos del Hombre “nunca fue garantizada por la política, sino solamente *proclamada*”⁶⁰, y recuerda en este contexto que en la Europa posterior a la Revolución Francesa “los ciudadanos nativos del Estado-Nación con frecuencia miraron por debajo de sí a los ciudadanos que habían recibido sus derechos del Estado y no de la nación”⁶¹. Esta lectura de Arendt sobre la Revolución Francesa y sobre la recepción de ésta en la Europa del siglo XIX, no solo se presenta como un diagnóstico plausible sobre la historia europea de la primera mitad del siglo XX –que es la que Arendt aspira en primera instancia a hacer comprensible en *Los orígenes del totalitarismo*–, sino que aún a fines de la segunda década del siglo XXI conserva plena actualidad. En efecto, los Estados europeos consideran todavía hoy al *ius sanguinis*, al “derecho de la sangre”, es decir, en concreto, a la pertenencia a la “comunidad nacional”

⁵⁹ Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. 1790. New Haven and London: Yale University Press, 2003. 28: In the famous law of the 3rd of Charles I., called the Petition of Right, the parliament says to the king, “Your subjects have inherited this freedom,”, claiming their franchises not on abstract principles “as the rights of men,” but as the rights of Englishmen, and as a patrimony derived from their forefathers.

⁶⁰ Arendt Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. 1951. San Diego/New York/London: Harcourt Brace & Company, 1979. 447.

⁶¹ *Ibíd.*, 231.

(*Gemeinschaft*) y no a la “sociedad” (*Gesellschaft*), como la fuente principal o exclusiva de ciudadanía. En los casos en que existen entretanto leyes que abren el camino al *ius soli*, esto es, al “derecho del suelo” –por ejemplo, Alemania, desde las reformas sobre el derecho de ciudadanía a partir del año 2000–, son excepcionales y recientes, y se trata por lo demás de leyes que son menos el corolario natural del derecho consuetudinario que el resultado de una decisión política *programática* de la autoridad estatal. *Por el contrario*, en todo el continente americano rige casi sin excepción, desde Alaska hasta Tierra del Fuego, el *ius soli* como criterio principal de otorgamiento de la ciudadanía. La *universalidad* que hace posible al *ius soli* y que éste, además de encarnar, a su vez promueve, señala una diferencia específica, una genuina *novedad* respecto del “principio de Europa”, como lo denominaba Hegel. Quien en América nace y se cría en un país goza de todos los derechos de los que gozan los demás ciudadanos de ese país, cuantos muchos o pocos sean esos derechos; más claramente: el hijo de un extranjero no es en América él mismo extranjero, no lo es formalmente para la ley ni fácticamente para los demás ciudadanos de la sociedad respectiva. El “derecho de la sangre” surge de la profundidad de la identidad europea, que *no* es así, pues, realmente universal, sino todavía la identidad particularista del Estado-Nación; el principio del Estado en el que la ciudadanía emana, en cambio, de la pertenencia de hecho a la sociedad civil y no de la pertenencia natural y hereditaria a la nación se da primariamente –y a nivel mundial casi exclusivamente– en el continente americano.

3. Reflexiones finales: América Latina y la historia universal

A modo de conclusión, quisiera retomar la tesis de Hegel sobre la diferencia entre las dos Américas, pero llamando esta vez la atención sobre un aspecto en el que América Latina es ahora la que señala un avance del principio de la libertad respecto de los Estados Unidos. A pesar de fenómenos que pueden indudablemente ser identificados como expresiones de racismo, tras la proclamación de las Leyes

Nuevas de Indias en 1542 respecto de los indios y luego, a partir de mediados del siglo XIX, respecto de la población de origen africano tras los sucesivos decretos de abolición de la esclavitud, en América Latina *no* ha habido un racismo propiamente *institucional*, esto es, una segregación racial anclada formalmente en la legislación, como sí la ha habido en los Estados Unidos con las así llamadas “leyes Jim Crow”, derogadas recién en los años 60 del siglo XX. El resultado natural de la ausencia de un racismo institucionalizado no ha sido otro que el *mestizaje*, el cual es un fenómeno específico de América Latina como de ningún otro continente. El mestizaje es, en efecto, un fenómeno mayoritariamente ajeno a las tierras conquistadas a lo largo y ancho del mundo por Francia e Inglaterra, supuestos representantes privilegiados del pensamiento ilustrado, donde la mezcla con las razas locales ha sido en todos los casos muy baja en comparación con la que ha tenido lugar en América Latina. La población de los conquistadores de esos países de Europa –y más en general, de la de los restantes países colonialistas del norte europeo, como Holanda, Bélgica y Alemania– evitó en general mezclarse con la población aborígen y, llegado el caso, se aisló en enclaves delimitados, en sus propias “colonias”, barrios y *clubs* donde podía simplemente reproducir las formas de la comunidad nacional de la metrópoli. En este respecto resulta oportuno recordar lo que sostiene sobre América Latina el historiador británico Eric Hobsbawm en su *Historia del siglo XX*:

Si bien la región había heredado de sus conquistadores ibéricos una intrincada jerarquía racial, también heredó de esos conquistadores, en su inmensa mayoría de sexo masculino, una tradición de mestizaje en gran escala. Había poca gente que fuese totalmente blanca, salvo en el cono sur (Argentina, Uruguay, sur de Brasil), poblado con inmigrantes europeos y con pocos indígenas. En ambos casos, el éxito y la posición social borraban las distinciones raciales. Ya en 1861, México había elegido como presidente a un indio zapoteca, Benito Juárez. En el momento de escribir estas líneas [= 1994, H.F.], el presidente de Argentina es un inmigrante sirio de origen musulmán, y el de Perú, un

inmigrante japonés, dos casos todavía hoy impensables en los Estados Unidos. Hasta el día de hoy, América Latina *se ha mantenido al margen del círculo vicioso de política y nacionalismo étnicos que hace estragos en los demás continentes*⁶².

El principio del Estado de ciudadanos, cuando no permanece un principio meramente abstracto, lleva por su propia dinámica a la integración y sincretización de las formas culturales de los distintos grupos que conforman la población de hecho de un país –en el caso de la presencia de razas diferentes, también a su mestización– y, en esa medida, a una *efectiva* superación, es decir, a una superación *práctica* y no solo teórica, del particularismo del Estado-Nación. Lo que podría considerarse como una genuina “consumación” de la historia humana –y con ello quizás incluso como un “final” de la misma– será en todo caso posible recién cuando el Otro al interior del Estado no sea rechazado en su singularidad, sino que, mediante la promoción y formación de una *nueva* identidad de la respectiva nación, sea asumido –para expresarlo con terminología hegeliana– en una “identidad diferenciada en sí misma”, en la cual sea entonces respetado en su diferencia específica, al mismo tiempo que reconocido en su dignidad y derecho como persona y como ciudadano. Precisamente en esta “Reforma” y “Revolución”, todavía por venir, el ejemplo de América Latina, a pesar de todas sus falencias, pueda quizás ser de ayuda para los demás pueblos de la Tierra.

⁶² Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes: The short twentieth century, 1914-1991*. 1994. London: Abacus, 1995. 360: While the region had inherited an elaborate racial hierarchy from the Iberian conquerors, it also inherited from an overwhelmingly male conquest a tradition of massive miscegenation. There were few genuine whites, except in the southern cone of South America (Argentina, Uruguay, southern Brazil) populated by European mass immigration, where there were very few natives. In both cases, achievement and social status cancelled out race. Mexico elected a recognizably Zapotec Indian, Benito Juarez, as president as early as 1861. At the time of writing Argentina has as president a Lebanese Muslim immigrant and Peru a Japanese immigrant. Both choices were still unthinkable in the USA. To this day Latin America still remains outside the vicious circle of ethnic politics and ethnic nationalism which ravages the other continents. [El resaltado es nuestro, H.F.]

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. 1951. San Diego/New York/London: Harcourt Brace & Company, 1979.
- Bernasconi, Robert (with Sybol Cook), editor. *Race and racism in continental philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Bernasconi, Robert. "Hegel at the Court of the Ashanti". *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett. London: Routledge, 1998. 41-63.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. 1790. New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner, 1968ss.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes: The short twentieth century, 1914-1991*. 1994. London: Abacus, 1995.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity*, Durham/London: Duke University Press, 2011.
- Mignolo, Walter. *The Idea of Latin America*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 2005.
- Moellendorf, Darrel. "Racism and Rationality in Hegel's Philosophy", *History of Political Thought* 13/2 (1992): 243-256.
- Santos Herceg, José. "La Imagen de América en Hegel. De la caricatura a la falta de respeto". *La idea de América en los pensadores occidentales*, ed. Jacinto Choza, Marta Betancourt y Gustavo Muñoz. Sevilla/Madrid: Thémata & Plaza y Valdés, 2009. 31-42.
- Serequeberhan, Tsenay. "The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right", *International Philosophical Quarterly* 29/3 (1989): 301-318.
- Sternhell, Zeev (with Mario Sznajder and Maia Asheri). *The Birth of Fascist Ideology*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1989.

Sundstrom, Ronald. "Douglass and Du Bois's: Der schwarze Volksgeist". *Race and racism in continental philosophy*, ed. Robert Bernasconi (with Sybol Cook). Bloomington: Indiana University Press, 2003. 32-52.

Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*, Paris: Éditions du Seuil, 1982.

Traverso, Enzo. *La violence nazie: Une généalogie européenne*, Paris: La Fabrique, 2002.

Troeltsch, Ernst. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München/Berlin: Oldenbourg, 1911.

Weber, Max. "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20 (1904): 1-54.

Weber, Max. "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 21 (1905): 1-110.

Wirth, Jason. "Beyond Black Orpheus: Preliminary thoughts on the good of African philosophy". *Race and racism in continental philosophy*, ed. Robert Bernasconi (with Sybol Cook). Bloomington: Indiana University Press, 2003. 268-285.