

HEGEL Y LA ECONOMÍA MUNDIAL

Crítica y génesis de la economía
política del colonialismo

Angelo Narváez León

© Angelo Narváz León, 2019
Registro de Propiedad Intelectual N° 307.156
ISBN 978-956-17-0838-9

Derechos Reservados
Tirada: 500 ejemplares

Ediciones Universitarias de Valparaíso
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Calle Doce de Febrero 21, Valparaíso
Teléfono 32 227 3902
Correo electrónico: euvs@pucv.cl
www.euv.cl

Diseño: Alejandra Salinas C.
Corrección: Osvaldo Oliva P.

Impreso por Salesianos S.A.

HECHO EN CHILE

ÍNDICE

Siglas

A modo de introducción, en defensa de la historia universal. _____ 11

Capítulo 1

Hacia la conceptualización hegeliana de la economía política.

1.1. Hegel y el ciclo sistémico inglés de acumulación. _____ 23

1.2. Filosofía, crítica y economía política. _____ 34

1.3. ¿Una teoría hegeliana del colonialismo? _____ 41

1.4. Hegel y la economía política entre 1796 y 1806: los límites de
Buck-Morss. _____ 51

1.5. Hegel y la economía política entre 1807 y 1831: porque el
problema es el capital. _____ 62

Capítulo 2

Los principios filosóficos de la economía política.

2.1. La lógica de la filosofía hegeliana del derecho. _____ 73

2.2. Contextualización e imposibilidad, o porque dialogar con
Jameson y Žižek. _____ 80

2.3. El principio de totalidad, o porque Karel Kosik tenía razón. _____ 91

2.4. La lógica del sistema, o Lenin lector de Hegel. _____ 98

2.5. La unidad de la economía política. _____ 108

Capítulo 3

La crítica hegeliana de la economía política del colonialismo.

3.1. El principio antropológico de particularidad. _____	119
3.2. La deducción hegeliana del mercado nacional. _____	129
3.3. Los límites lógicos y materiales del mercado nacional. _____	141
3.4. La deducción hegeliana de las causas económicas del colonialismo. _____	154
3.5. El colonialismo y la incongruencia espacial del mercado mundial. _____	165
3.6. El colonialismo y la función del estado en el mercado mundial. _____	174
A modo de conclusión, algunas breves insistencias sobre el capital. _____	187
Bibliografía. _____	193

Siglas

La edición, hoy canónica, de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* preparadas por Karl-Heinz Ilting, y tradicionalmente citadas como “Ilting + vol. + p.”, incluye sólo algunos de los manuscritos y anotaciones de las lecciones sobre derecho impartidas por Hegel entre 1817 y 1831. Por ello, utilizaremos una propuesta acorde a esta investigación, que incluye también materiales editados posteriormente. El detalle editorial de cada manuscrito se encuentra en la Bibliografía. Las referencias incluirán mención a los “§§” (párrafos) o a las “pp.” (páginas), según corresponda.

<i>Wintersemester 1817/18</i>	<i>Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18</i>
<i>Wintersemester 1818/19a</i>	<i>Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannemann.</i>
<i>Wintersemester 1818/19b</i>	<i>Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19.</i>
<i>Wintersemester 1819/20a</i>	<i>Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift.</i>
<i>Wintersemester 1819/20b</i>	<i>Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1919/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier.</i>
<i>Wintersemester 1821/22</i>	<i>Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22.</i>
<i>Wintersemester 1822/23a</i>	<i>Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23.</i>
<i>Wintersemester 1822/23b</i>	<i>Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesungen von 1822/23 von Karl Wilhelm Ludwig Heyse.</i>
<i>Wintersemester 1824/25</i>	<i>Philosophie des Rechts, nach der Vorlesungsnachschrift K. G. Griesheims 1824/25.</i>

Vorlesunge, Bd.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte in 17 Bänden.

Werke, Bd.

Werke in 20 Bänden.

SW. Bd.

Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Neu hg. von H. Glockner.

“La grandeza aún hoy imponente de Hegel
consiste en que toda su vida fue un esfuerzo
por llegar a comprender el capital”.

José María Ripalda, *La nación dividida*

A modo de introducción, en defensa de la historia universal

“Se hablaba incluso del «fin de la historia», justo cuando nosotros comenzábamos a tener una idea de lo que había sido la historia del siglo XX” .

Leonardo Padura, *El hombre que amaba a los perros*

“Denken? Abstrakt? – *Sauve qui peut!* ¡Sálvese quien pueda! Ya escucho exclamar a uno de los traidores comprados por el enemigo, pregonando que este ensayo será un discurso de metafísica. Pues *metafísica* es la palabra, al igual que *abstracto* y casi también *pensar*, de la que todo el mundo huye más o menos como de alguien atacado por la peste”. Esta era la manera poco amable y (casi) poco elegante con la que Hegel saldaba cuentas con su presente, como un antecedente esquivo del freno de emergencia benjaminiano. Hay muy pocas líneas en las que Hegel dé cuenta con tanta honestidad de sus temores, psíquicos y filosóficos, si es que acaso son algo diferente. El temor de Hegel es el temor a la inmediatez de la acción, a la inmediatez del escrutinio (siempre diferente del *juicio*), a la inmediatez de la reacción. Hay en el *sálvese quien pueda* una crítica a la individuación que produce el naufragio, a la historia *heroica* del Yo que se escribe a sí mismo con mayúsculas, al Yo para el que la abstracción es sinónimo de instrumentalización de la otredad. Es una crítica al Yo forzado de la modernidad. Como solía decir Lenin en relación a la idea hegeliana, es este también uno de esos momentos en que el mayor grado de idealismo supone un insospechado materialismo radical, y quizás sea desde esta perspectiva que tenga sentido la interpelación que ensayara Slavoj Žižek hace un par de años: ¿cómo es posible Hegel *hoy*; cómo es posible Hegel *después* de Marx, cuando todos se ven forzados a salvarse como puedan?

Por supuesto, Žižek no se refiere a una hipotética validez inmediata de las críticas esgrimidas por Marx a la filosofía hegeliana, tampoco significa que *después*

de Marx las investigaciones sobre la filosofía política carezcan de sentido dentro de los márgenes analíticos del desarrollo, coherencia y consistencia de la filosofía hegeliana. Es claro que una investigación *sobre* Hegel es tan posible –y necesaria– como podrían serlo investigaciones *sobre* Plotino, Bruno, Hildegard von Bingen o el mismo Žižek, mientras tengan por finalidad contribuir y profundizar el conocimiento que de esas propuestas filosóficas podamos tener. Al *después* que refiere Žižek no guarda relación con un orden cronológico ni con una evaluación de las críticas de Marx, sino que refiere al problema que enfrenta la filosofía *después* de Marx; digamos, después del tiempo histórico que constituyó y desveló a Marx. Un *después* que tampoco implica una exclusividad nominal: es también el *después* de Comte, Spencer y Darwin, el mismo *después* de Nietzsche y Freud¹. Un *después* desde el que la totalidad de los sistemas filosóficos de la modernidad que en algún grado –aunque discutible– inauguraban los principios cartesianos, serían sistemáticamente impugnados. Las posiciones ilustradas, críticas, trascendentales y naturalistas comparecerían ante un *Weltgericht* implacable erigido por la misma modernidad que posibilitó sus presencias y ausencias. Por cierto, los estudios especializados, por conveniencia y autosatisfacción, han optado en general por obviar la pregunta: Hegel para los hegelianos, Marx para los marxistas y Freud para los psicoanalistas.

Tras la muerte de Hegel, y claro que no por razones causales, la modernidad se volcó a una intensificación tanto de la institucionalización como de la profesionalización y diversificación paradigmática de las disciplinas científicas; la antropología y la psicología, que en Kant y Hegel encontraron un especial espacio de interés, se levantaron por sobre las antiguas ciencias ilustradas pactando sus actas de independencias. Tras ellas, la sociología y el psicoanálisis no tardarían en seguir sus pasos. Y es que *después* de Marx la división social del trabajo dejó tras de sí la exclusividad de los espacios productivos y subsumió intempestivamente los espacios científicos, y cotidianos, que hoy adquieren un sentido específicamente neoliberal. Lo mismo sucedería con la economía: si para Aristóteles, Santo Tomás, Rousseau, Kant, Goethe, Fichte, Hegel, pero también para Smith, Ricardo y Marx, constituía un problema transversal a las ciencias –y determinante de la realidad como totalidad–, hacia fines del siglo XIX y ya infranqueablemente a

¹ Žižek, Slavoj, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London, 2013; especialmente el Capítulo 4, y el Interludio 1: “Is it Possible to Be a Hegelian Today?” pp., 193 y ss., y “Marx as a Reader of Hegel, Hegel as a Reader of Marx”, pp. 241 y ss., respectivamente.

lo largo del siglo XX, pasaría a referirse por sí misma, con historias, genealogías, metodologías y finalidades propias. Un asunto de especialistas, se dicen a sí mismos los economistas.

Un hecho notable en la historia del pensamiento occidental es que la economía al institucionalizarse, y a diferencia de la filosofía, demarcó con increíble precisión y exclusión las discusiones sobre los orígenes, alcances y límites de su cientificidad. Si la ciencia económica moderna surgió con Smith, ello supuso una supresión inmediata de todos sus antecedentes e, incluso, de sus paralelos contemporáneos. (Nadie tomó realmente en serio la propuesta de Arnold Tonybee de situar genealógicamente los orígenes de las ciencias económicas modernas en los *Muqaddimah* de Ibn Khaldûn. Sería concederle demasiado al Máshreq). La filosofía, frente a la economía, no cumpliría ya más que una función formal, un simple juego de significaciones que en nada modificarían el curso de la matematización del cálculo económico. La *mathesis universalis* que tanto influyó en los orígenes de la *Weltanschauung* de la modernidad occidental, y que encontraría tanto en Descartes, Spinoza y Leibniz, como en Newton y Copérnico a sus más grandes exponentes, decantaría en una singularización que subsumiría al conjunto de la vida material de la modernidad dentro de los márgenes del cálculo como anticipación.

Ya para fines del siglo XIX, los economistas profesionales debatían la inclusión de Marx dentro del *theatrum æconomicum*, y cuando en muy pocas ocasiones Hegel aparecía, sólo cumplía una función de antecedente, directo o indirecto, de las hipótesis marxianas. Sin embargo, y por oposición, son pocos los que desconocerían la importancia de Smith, Ricardo, Marx, de la economía política y de la crítica de la economía política para la conformación del *theatrum philosophicum* moderno y contemporáneo. Se producía así una relación desigual entre ambos teatros. La filosofía o, más bien, las *Wissenschaften* hegelianas dieron paso a un sistema que singularizó, simplificó y homogenizó las relaciones con la naturaleza, la sociedad y las representaciones del presente. Un presente en el que el *theatrum philosophicum* dio paso a la hegemonía de un *theatrum æconomicum* que inquietaría también a filósofos como Jacques Derrida y Giorgio Agamben, tan reticentes a la filosofía hegeliana. A lo largo del siglo XIX los análisis del capitalismo y de la economía política se volvían ineludibles, y ante esa necesidad, la disputa por la disciplina propia del análisis económico cobró réditos, pero también sepultó a sus muertos.

La interpelación de Žižek bien podría entonces plantearse bajo la siguiente fórmula: ¿Cómo es *incluso* posible Marx *después* de Marx? Y es que como ha insistido José Valenzuela Feijóo, Adam Smith está más cerca de sus detractores contemporáneos –David Ricardo, Jean-Baptiste Say o Simonde de Sismondi– y posteriores –como el mismo Marx, o Lenin y Rosa Luxemburgo– que de los estrategas institucionales y profesionales de la singularización de las funciones sociales, políticas y económicas del estado actual de desarrollo del capitalismo: digamos que Adam Smith está más cerca de Hegel que de Lehman Brothers Holdings. A lo largo del siglo XIX, la economía política, y su crítica, perdieron espacios de influencia ante el avance de la economía profesional y, en ese proceso, se perdió la *política* de la economía política: un aspecto que la modernidad en su conjunto insistió en investigar, conceptualizar y criticar. Lo que se perdió fue la crítica y la abstracción. ¿*Qué sociedad sensata entregaría su economía a los economistas?* La pregunta, por supuesto, es de Aristóteles (aunque Platón se preguntó lo mismo sobre los poetas). Poco lugar quedaba entonces para la crítica, poco lugar para Hegel y para Marx, y sólo un espacio marginal para Smith. Quizás por esto mismo es posible Hegel *después* de Marx, quizás por esto mismo es necesario Hegel *después* de Marx.

Suponer que en la filosofía hegeliana haya una *crítica* de la economía política al modo como hay en Marx una *crítica de la economía política* constituiría un exceso tanto político como epistemológico; sin embargo, desconocer que haya en la filosofía hegeliana efectivamente una *crítica* de la economía política constituiría a su vez un exceso por deliberada omisión. Para Žižek, las posibilidades de un Hegel *después* de Marx estriban en la repetición y diferenciación del gesto filosófico hegeliano, de acuerdo al cual no sólo es posible analizar categorialmente una multiplicidad de formas de representación de la realidad en un estado político, económico y social históricamente circunscrito, sino que además es necesario analizar los principios epistemológicos y metodológicos que coordinan la concordancia o discordancia de las representaciones. Desde la perspectiva de Žižek, el gesto filosófico hegeliano estriba en una posición radical que afirma como verdad la posibilidad de comprensión no sólo de las representaciones de la realidad, sino también de la composición lógica de esa realidad. No desde la disgregación particularizada de las explicaciones posibles, sino desde la sistematicidad de un análisis total, un análisis en que “la verdad es el todo”². Pero aquí también está el quiebre y la inflexión: ¿qué sucede cuando el todo comienza a ser sistemáticamente

² Werke, III, p. 24.

subsumido por el comportamiento global del capital? Porque el todo histórico que filosóficamente Hegel enfrentó, es el todo del capitalismo industrial y colonial inglés, burgués, gentil y victoriano.

Sin embargo, y a pesar de circunscribirse en una larga perspectiva histórica unitaria, el tiempo de Hegel no es el mismo tiempo de Marx. Entre ambos media, inexorablemente, la especificidad del comportamiento lógico e histórico del capital. Los problemas bien podrían ser tenidos como nominalmente equivalentes, pero la diferencia está en que Hegel debió atender un proceso histórico en el cual el ciclo sistémico inglés de acumulación daba sus primeros pasos, mientras Marx enfrentó un momento histórico en el cual el capital ya había subsumido al menos algunos espacios nacionales europeos estratégicos tras las derrotas de la Primavera de los Pueblos en 1848. La pregunta es compleja, pues ¿qué valor tiene el gesto filosófico hegeliano de comienzos del siglo XIX para nosotros, lectores del siglo XXI (lectores de un ciclo sistémico de acumulación completamente diferente)?

El paso del siglo XVIII al siglo XIX representa un momento de espectacular transformación histórica en el cual el proyecto civilizatorio de la modernidad encuentra sus puntos más altos de realización formal y, a la vez, sus más álgidas contradicciones. Tiempos de cambios, tiempos de transformación, tiempos en que la reflexión se vuelca sobre su presente inmediato y proyectivo. Es el largo siglo XIX de la revolución política francesa, de la revolución económica inglesa y de las revoluciones independentistas latinoamericanas (al menos nominalmente). En *sus* contradicciones formales y materiales, es el siglo de Tocqueville ebrio de fascinación con los EE.UU., el siglo de los países latinoamericanos anticipando cincuenta años de proyección constitucional, es el siglo de la *libertad desatada* montando corceles sobre los Alpes en la paleta de Delacroix, cabalgando sobre Moscú que se prende fuego a sí misma para ocultarse, sobre Egipto y Alejandría, sobre Dessalines y Toussaint Louverture para luego hacerse coronarse en Notre-Dame para el espanto de Beethoven: es el largo siglo de la recomposición global de los bordes, los márgenes y los pliegues del capital. (¿No será que, para nosotros, lectores del siglo XXI, a la *libertad desatada* ya no la vemos a través de Eugène Delacroix y Jacques-Louis David, sino a través de CNN, *cabalgando* sobre Gaza, Trípoli, Alepo y Bagdad, sobre Crimea y Gibraltar?).

En el largo siglo XIX el gesto filosófico hegeliano supone un problema de situación, de posición y, en última instancia, de precisión: aprehender la realidad en su transformación sin tener posibilidad lógica alguna de anticipar qué

se desprenderá de esa misma transformación. Esto implica un arduo trabajo de análisis retrospectivo, paradójicamente, asociado a un proceso unitario, a pesar de su aparente dispersión. Mismo problema que irrevocablemente deberá enfrentar luego Marx, y paralelamente Balzac. La *comedia humana* también enfrenta el estallido de la modernidad: no sus orígenes, tampoco sus causas, sino que literal (y literariamente) su estallido. Stefan Zweig, en *Tres maestros*, describe este proceso (casi existencial), en el que *todo lo sólido se desvanece en el aire*: “Una época como ésta de transiciones tan radicales, en que vacilaba y se deshacía cuanto los siglos habían rodeado de barreras que se pensaron inmovibles: moral, dinero, territorio y jerarquías, no podía por menos de infundirle un temprano sentimiento de la relatividad de todos los valores. Un torbellino era el mundo que le rodeaba, y si en medio de esta vorágine su mirada vacilante buscaba un poco de armonía en la dispersión, un asidero, un símbolo, una estrella para orientarse sobre el oleaje tempestuoso, era siempre Uno y el Mismo; la causa activa donde se engendraban, incesantes, las convulsiones y oscilaciones”. Y es que en la obra de Balzac, concluye Zweig: “Todo confluye, todas las fuerzas están en suspenso y ninguna es libre”³. Lógicamente, y aunque difieran en forma y pretensión, el proyecto y el gesto filosófico hegeliano no difiere del gesto literario de Balzac. Para Hegel, la orientación sobre el oleaje tempestuoso la ofrece la razón; pero, no la razón como hilo conductor de una historia estructuralmente violenta y transida por su propia sin-razón, sino la razón como posibilidad de situación, posición y precisión, como posibilidad de comprensión siempre inacabada de una transformación siempre urgente e inconclusa. En la comprensión racional de la transformación de la realidad no hay para Hegel una supresión de la intencionalidad, sino una posición filosófica (y política, siempre) en relación al momento histórico en el que todo confluye (y se desvanece también). Para Hegel la dialéctica, la *comedia humana*, es un lenguaje, un sistema de referencias convergentes constituido desde la autonomía relativa de las divergencias propias de la objetualidad y la subjetividad: la dialéctica no *está* en la realidad, sino que *es* la realidad, en cuanto totalidad de las complejidades realizadas mediante la respectividad de las relaciones concretas de una relación sujeto/objeto virtualmente infinita; es el *pulso* y los nodos de la realidad; nodos que no son sino la evanescencia de la mediación por la otredad, lo inconmensurable, lo decible sólo desde la insuficiencia del lenguaje, la incompletitud de la realidad conceptual y la posibilidad de una intempestiva

³ Zweig, Stefan, *Tres maestros (Balzac, Dickens, Dostoievski)*, Acantilado, Madrid, 2011, 17.

y necesaria variabilidad: una radical y absoluto, *sin embargo*, narrativo. Aquí el terror que representa Hegel para la lógica formal, para Popper, y para toda linealidad. Esa variabilidad pulsional es lo que obsesionó a Kojève y luego a Lacan, es también lo que quiso tematizar Derrida, y a lo que hoy nos enfrenta Catherine Malabou. Eso sí, con una diferencia fundamental, y es que esa necesidad para Hegel se abre paso en nombre de la historia universal.

Si bien son más que comunes (y necesarias) las críticas a la supresión hegeliana de la especificidad y autonomía de las experiencias y singularidades de la periferia del capital, no es menos cierto que el interés de Hegel se centra en esa energía convergente en la que la divergencia es parte de la unidad: es decir, la convergencia en la cual la transformación de la realidad opera por disputas de posiciones. Lo que hay de violento en el gesto filosófico hegeliano es la violencia de la realización de esa posición, y si algo tiene de especial el paso del siglo XVIII al siglo XIX, es que por primera vez la disputa de posiciones —hegemónicas o subalternas— adquiere una dimensión virtualmente global: el capitalismo sistémicamente inglés constituyéndose a partir de procesos formales e informales, directos o indirectos, de colonización mundial. Es un mundo en el que la misma marginalidad espacial del capital se vuelve *global*, en el que la subalternidad se vuelve *global*, es Jean-Jacques Dessalines en sus propias palabras realizando la *violencia revolucionaria como venganza en nombre de un continente*, sin desatender que la venganza (o la independencia, según se prefiera) es una fuerza que destroza la otredad de sí: el esclavo también traiciona a los esclavos para tomar posición, nos dirá Susan Buck-Morss, en un intenso juego de necesidad y ausencia de anticipación, sinónimo de un proyecto de historia universal para el que no hay fin ni finalidad, sino “sólo una infinitud de enlaces interconectados”, “[...] y si éstos han de ser conectados sin dominación alguna”, insiste Buck-Morss, “entonces los enlaces deben ser laterales, aditivos y sincréticos, en vez de sintéticos. El proyecto de la historia universal nunca llega a su fin. Siempre comienza de nuevo, en algún otro sitio”⁴, *a nombre* de Napoleón o de sus anversos, de Dessalines o de Fidel, ahí donde la historia universal se *escribe* completamente otra vez. Quizás estemos aquí haciendo decir a Hegel más de lo que realmente dijo o quiso decir. O quizás Hegel es una forma de leer *Bois d'ébène* de Jacques Roumain al revés. En cualquier caso, lo que aquí importa es el *realismo* con el cual Hegel enfrenta los procesos de colonización, y cómo a pesar de nuestras infinitas reticencias, la filosofía hegeliana

⁴ Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haití y la historia universal*, FCE, México D. F., 2013, p. 207.

aparece como un relato que, incluyendo dentro de sí la contradictoriedad de las ficciones narrativas de la historia, representa la posición europea triunfante. Las críticas de Buck-Morss, como las de Carla Lonzi o las de Ranajit Guha son tan impecables como implacables, aunque es necesario precisar que el problema nunca ha sido Hegel *por sí mismo*, ni su filosofía, ni la dialéctica, ni ninguna aproximación epistemológica, que siempre implican la posibilidad de un retorno a la investigación y la resignificación. No, el problema es la *realidad*, el problema es el capital.

El problema es el proyecto civilizatorio racista, patriarcal y colonial inherente a la modernidad capitalista. Problemas que en el proyecto filosófico hegeliano carecen de todo dramatismo ético, a la vez que las posibilidades de subversión de estos principios carecen de todo entusiasmo político. Ese es a nuestro parecer el gran gesto filosófico hegeliano: una crítica transida por la distancia y la sensatez. Por cierto, cualquier lector de la biografía hegeliana atenderá al hecho que esta distancia crítica en ningún caso supone una desatención de las posiciones de la subjetivación social en la realidad: ahí están las experiencias de un “joven” Hegel llegando de noche a los calabozos para hablar con los estudiantes republicanos y constitucionalistas encarcelados (¡francófilos en una Alemania atravesada por el imaginario colonial de Napoleón!): en latín, por supuesto, para desesperación de la guardia real. Ahí está el “viejo” Hegel (anquilosado y conservador, dirán torpemente algunos), ofreciendo pagar clandestinamente la fianza de Gustav Asverus, y ayudando a escapar a Wilhelm De Wette. No, la distancia filosófica de Hegel no es sinónimo de apatía, de neutralidad, es más bien sinónimo de una pretensión de precisión y de una individualidad arrojada sobre la realidad, que no se levanta desde un Yo escrito con mayúscula. Cualquier traducción sensata de Hegel debiese escribir incluso *estado* con minúsculas, solía decir Eric Weil. Esta pretensión es la que coordina la conceptualización hegeliana del capitalismo y del colonialismo, una pretensión en la que no hay lugar (al menos no *a priori*) para los lamentos de Diderot. Pero ya lo hemos dicho también, a Hegel hay que leerlo *al revés*, a través de los momentos de lucidez de la historia universal, de la marginalidad universal, a través de versos con los cuales *reconstruiremos / Copán / Palenque / y los Tiahuanacos socialistas*, momentos de lucidez donde *no queremos sino ser de vuestra raza / obreros campesinos de todos los países... / obrero blanco de Detroit, peón negro de Alabama / pueblo innumerable de las galeras capitalistas / el destino nos yergue hombro con hombro / y renegando del antiguo maleficio / de los tabúes de la sangre / pisamos los escombros de nuestras soledades*. Momentos

donde nuestro Etna es la *otredad*, donde nos arrojamos a la otredad como los versos de Roumain, donde nos arrojamos para hacer desaparecer las soledades y descomponer las pretensiones del Yo con sus escandalosas mayúsculas.

Arturo Roig solía decir que la filosofía hegeliana es por excelencia la filosofía de la colonización. Si por *excelencia* Roig entendía un momento de justificación (y así parece hacerlo), estas páginas no podrían alejarse más de su interpretación. Ciertamente, la filosofía hegeliana es la filosofía del colonialismo (Buck-Morss), del patriarcado (Lonzi) y del racismo (Ruha), pero no por constituir un espacio de legitimación, sino por pretender ser una racionalización del presente realmente existente en el largo recorrido colonial, patriarcal y racista de la modernidad. En este sentido, Hegel está más cerca de Freud que de Marx. O, dicho de otro modo, la filosofía hegeliana es por excelencia la filosofía del capital porque la realidad (*Wirklichkeit*) ha sido, es y, por lo pronto, seguirá siendo (¿por cuánto tiempo? ¿Quién sabe!) indudablemente capitalista. Representar esta realidad, este mundo, es la pretensión ineludible del gesto filosófico hegeliano. Lo que aquí sigue, desde la historia política y económica, la historia de las ideas y la filosofía, es una pretensión de reconstrucción de *ese* mismo gesto referido específicamente a la economía política y a las causas económicas del colonialismo en la modernidad. Un gesto en el que la filosofía es un trabajo urgente, un *freno de emergencia* abstracto, incluso metafísico. Por qué no. Todo otro aspecto necesario que suponga pensar el colonialismo como *experiencia* constituye aquí una deuda adquirida.



Antes de avanzar o, más bien, antes de comenzar, nos debemos también todos a los gestos que anudan la escritura. Al programa de Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y a su cuerpo docente, espacio desde donde surgió esta investigación. A *Universitätsbibliothek* de la *Humboldt-Universität zu Berlin*, a la *Zentral- und Landesbibliothek Berlin*, a la *Bayerische Staatsbibliothek*, a la Sala Gabriela Mistral de la Biblioteca Nacional de Chile y al Instituto de Sistemas Complejos de Valparaíso, lugares donde fueron escritas cada una de estas líneas (o casi todas). A Félix Duque, que en un lejano Madrid leyó las primeras apuestas que ensayamos sobre Hegel y el colonialismo inglés; a José María Ripalda, que en Valparaíso escuchó con paciencia nuestros vacíos y contradicciones; a Klaus Vieweg, que también en Valparaíso dedicó sus días libres a más de una conversación; a Rodrigo Quesada Monge, que dedicó su tiempo a

una revisión del manuscrito; a Mario Oliva Medina, al Doctorado en Estudios Latinoamericanos, y a los estudiantes de postgrado que escucharon las conclusiones de esta investigación en la Universidad Nacional de Costa Rica; a Marybel Soto Ramírez, Alejandra Gamboa Jiménez, Andrés Mora Ramírez, Ronaldo Obando y Marcelo Valverde; a Jimena Solé por recibir en la Universidad de Buenos Aires las conclusiones preliminares. A Pamela Soto, que ordenó la exposición inicial; a Valeria Campos Salvatierra, la primera persona en creer en este libro, y a María José Yaksic, que sin saberlo me convenció de terminarlo; a Pablo Pulgar, que entre Dresden y Bratislava compartió sus impresiones en bares y trenes; a Ivo Gasic y Roberto Vargas, que escucharon estas líneas más veces de las que se podrían recordar; a Cristóbal Abarca, por su impagable insistencia. A quienes pasaron por el Centro de Estudios Hegelianos de Valparaíso: Daniela, Andrés, Felipe, Mariana, Fernanda, Italo, Pedro, Ignacio y Pablo; a quienes trabajaron en la *Revista Estudios Hegelianos*, y a quienes hoy trabajan en la *Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos*. A Susan Buck-Morss por razones obvias, y a Erzsébet Rózsa, por su apoyo, sus cartas, los viajes inconclusos e imaginarios a Debrecen, y las traducciones del húngaro al alemán hechas al pulso de la amabilidad y la complicidad.

Por supuesto, y especialmente, a los que como Hegel creen que nada bueno se ha hecho en la historia sin pasión, a los que creen que la verdad del Maghreb está en el Mayab, a los que creen que la historia universal alguna vez se escribió en kreyòl, a los que creen que la historia universal siempre puede comenzar desde los márgenes otra vez.

Sala Gabriela Mistral
Biblioteca Nacional de Chile
Mayo, 2019.

a Napoli
Luglio, 2019.

Capítulo 1



Hacia la conceptualización hegeliana
de la economía política

1.1. HEGEL Y EL CICLO SISTÉMICO INGLÉS DE ACUMULACIÓN

¿Cuál fue el mundo de Hegel? ¿Qué procesos sociales, políticos, económicos e ideológicos determinaron, en algún grado, su representación del presente, la representación de *su* presente? Hegel, heredero directo y acaso uno de los últimos representantes del *Goethezeit*, asistió muy tempranamente al *fin de siècle* de una Ilustración que en Alemania impregnó de entusiasmo revolucionario a personalidades tan diversas como Kant y Schiller; sin embargo, asistió también al intempestivo desarrollo continental, e intercontinental, de las guerras napoleónicas –las llamadas *guerras de liberación* (*Befreiungskriege*)– que darían paso a una reconfiguración global de la economía y la geopolítica internacional. Desde las independencias latinoamericanas a los procesos coloniales ensayados en el continente africano, la Europa de 1770-1831 y, con ella, Hegel, asistió a la conformación de un largo proceso de poco más de medio siglo revolucionario que coronaría simbólicamente su decurso histórico en el *Vormärz* alemán, y que prontamente daría paso a las vicisitudes de una Primavera de los Pueblos en la cual se encontrarían figuras posteriores tan disímiles como Richard Wagner y Mijaíl Bakunin.

Las convulsiones del periodo al que Hegel debe asistir no tendrán parangones en Europa hasta la devastación producida por las guerras imperialistas de comienzos del siglo XX, desatadas tras la aparente calma de las décadas de oro del capitalismo continental: *Revolution, at the gates*, dirá Slavoj Žižek para dar sentido a este largo proceso histórico⁵. Y es que, a decir de Terry Pinkard, “Hegel nació en el apogeo de la Edad Moderna, y su vida asistió a las dos grandes revoluciones de esta era. Nacido en 1770, se crió en un tiempo en el que los reyes estaban seguros en sus tronos, y para el observador superficial, la sociedad estaba asentada en una forma asumida mucho tiempo atrás. Cuando Hegel entraba en la adolescencia, las revoluciones americana y francesa hicieron saltar por los aires ese mundo para siempre, y hacia el tiempo en que murió, en 1831, la revolución industrial estaba en pleno proceso de expansión, los viajes por tren y la fotografía se adueñaban de la escena, y el mundo asistía al despertar de ese movimiento hacia la globalización de la economía que tan normal nos resulta a las gentes de nuestro tiempo”⁶.

⁵ Žižek, Slavoj, *Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917. V. I. Lenin*, Verso, London, 2002, p. 306.

⁶ Pinkard, Terry, *Hegel. Una biografía*, Acento, Madrid, 2002, p. 10.

Tras haber visto a Napoleón después de la Batalla de Jena, tradicionalmente se ha interpretado que Hegel habría expuesto y sintetizado filosóficamente estos procesos de inflexión histórica en su Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*. “Hubo un tiempo”, sostiene Hegel en 1806, “[...] en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, sí así vale decirlo”⁷. Un tiempo, insiste Pinkard, en que los reyes estaban tranquilos en sus tronos como representantes ungidos *desde un más allá*. Según sugiere Félix Duque sobre este periodo, “[...] el Sacro Imperio Romano-Germánico era ya a principios del siglo XIX un fantasma ridículo cuyos últimos jirones habrían de deshilacharse ante los cañones franceses que bombardeaban Auerstadt y Jena”⁸. Hegel, al tiempo, no parece haber visto con malos ojos los *deshilachamientos* del Sacro Imperio, en *La constitución de Alemania* de 1802 ya había destacado su hoy célebre sentencia: “Alemania ya no es un estado”. Pero, en su contexto, la adornaba con descarnada sinceridad: “la masa común del pueblo alemán, justamente con sus asambleas provinciales [...] debe reunirse en una sola masa mediante el poder de un conquistador”⁹. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel insistirá sobre esta idea: “Actualmente, parece que hace falta lo contrario [del sentido “pletórico”]; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo”. En este periodo de transformación, concluye Hegel, “No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación [...], los] paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo”¹⁰.

⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 11.

⁸ Duque, Félix, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999, p. 14.

⁹ Hegel, G. W. F., *La constitución de Alemania*, Aguilar, Madrid, 1972, p. 152. Para un estudio sistemático del contexto histórico y de los sentidos precisos de estas sentencias en la filosofía hegeliana, Cf. Mäder, Werner, *Kritik der Verfassung Deutschlands. Hegels Vermächtnis 1801 und 2001*, Duncker & Humblot, Berlin, 2001. Y, para situar esta reflexión en el contexto específico de los procesos napoleónicos, el apartado F, “*Die Souveränität*”, pp. 36 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.