

Hegel y las grandes civilizaciones americanas. La civilización andina en Las lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal

*Hegel and the great American civilizations.
The Andean civilization in Lessons on the
Philosophy of Universal History*

Javier Eduardo Hernández Soto

Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, Perú

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1667-8513>

Contacto: javier.hernandez.s@upch.pe

RESUMEN

Esta investigación analiza la interpretación hegeliana de América. Por un lado, mostraremos su carácter más problemático, al reducir toda actividad del hombre americano como parte de la categoría «culturas naturales», aun cuando se registraron noticias de las civilizaciones azteca e inca. Por otro lado, también se revalorará a las civilizaciones aludidas, especialmente la andina, teniendo en cuenta la concepción hegeliana de la historia. Dicha reconsideración encuentra suficiente sustento para afirmar, contrario a lo propuesto por Hegel, que los incas fueron un imperio, o, en otras palabras, una civilización semejante a las que existieron en Asia, África y Europa. Asimismo, se muestra que en el territorio andino se desplegó un espíritu propio, impulsando el desarrollo de los diferentes pueblos; a su vez, alcanzado su máxima expresión en el imperio de los incas o *Tawantinsuyu*.

Palabras claves: filosofía de la historia; América; cultura natural; civilización; Andes.

ABSTRACT

This research analyzes Hegel's interpretation of the Americas. On the one hand, we will highlight its most problematic aspect: the reduction of all human activity in the Americas to the category of "natural cultures," even though accounts of Aztec and Inca civili-

zations were already well-documented. On the other hand, we will also reevaluate the civilizations mentioned, especially the Andean one, considering Hegel's conception of history. This reconsideration provides sufficient grounds to assert, contrary to Hegel's proposal, that the Incas constituted an empire-in other words, a civilization comparable to those that existed in Asia, Africa, and Europe. Furthermore, it will be shown that a distinct spirit emerged in the Andean territory, driving the development of various peoples and reaching its highest expression in the Inca Empire, or Tawantinsuyu.

Keywords: philosophy of history; America; natural culture; civilization; Andes.

1. INTRODUCCIÓN

La figura de Hegel es controversial, ya que, por un lado, su filosofía es de actual relevancia, por otro lado; es el filósofo que desdeñó a América, dejándola fuera de la Historia Universal, aun cuando pudo considerar a aztecas e incas. Por consiguiente, es preciso preguntar: ¿La filosofía de Hegel es un punto de partida adecuado para evaluar las contribuciones de estos pueblos?, ¿cuál es la ventaja teórica de abordarlos desde un punto de vista hegeliano?, ¿cuáles son las ganancias teóricas y políticas al considerarlos a la par de los imperios que Hegel toma en cuenta?, y ¿no se reproduce la lógica que pone a Europa como la meta del espíritu mundial?

Respondiendo las preguntas, Hernández (2022:143) señala que se debería partir desde la nueva filosofía andina, corriente latinoamericana que aplica la filosofía occidental a la cultura andina, produciendo una interpretación filosófica de la última, interpellando radicalmente y criticándola. En esta línea, la filosofía de Hegel se erige por ser una de las más relevantes en la actualidad¹, a causa de lo fructífera que resulta para el análisis de diversos tópicos. No obstante, resulta problemático trasladar su filosofía al ámbito andino, ya que se expresa en sus escritos de una forma despectiva hacia los americanos. A pesar de lo anterior, sus postulados sirven para reconocer una dialécti-

1 En el mundo de habla hispana la actualidad de Hegel puede cifrarse en las nuevas traducciones de sus obras (Hegel 1994, 2010, 2017, 2017a, 2019, 2019a y 2022). Asimismo, títulos como Hegel hoy. El pensador de las contradicciones del presente (Espinoza, Fernández y Toscano (eds.), 2020) o Actualidad del pensamiento de Hegel (Giusti (ed.), 2022), muestran la importancia creciente de su filosofía.

ca en la cosmovisión azteca e inca², sin dejar de mencionar la reivindicación de estos imperios como matrices civilizatorias de la humanidad. De modo que al asumir a Hegel se intenta cerrar la herida colonial, y así superar la exclusión a la que fue condenada a América.

Ahora bien, se podría pensar que lo último conlleva cierto eurocentrismo, por lo que es preciso introducir una concepción más amplia en torno a la categoría del progreso, creencia cardinal de la modernidad, como la planteada por Lévi-Strauss (2015:63-64), quien menciona que las culturas no siguen una única dirección, sino que pueden avanzar de diferentes formas, como los movimientos del caballo en el ajedrez. Por consiguiente, para llegar al presente, el espíritu no solo ha pasado por las civilizaciones de Europa y Asia, sino también por las de América, África y Oceanía y; además, cada pueblo ocultaría un potencial de progreso que acrecentaría las perspectivas de la humanidad.

La lectura que se ensaya no intenta salvar a Hegel de sí mismo, ni salvarle colonizando intelectualmente a aztecas e incas, por el contrario, se introduce estos pueblos para mostrar los límites del hegelianismo, pues desafían los presupuestos etnocéntricos con los que juzga a las culturas no europeas. De manera concreta, se busca contraponer a Hegel consigo mismo, siendo conscientes de su eurocentrismo manifiesto en posturas colonialistas, proesclavistas y hasta racistas; pero sin excluir los elementos emancipadores de su filosofía, tales como la dialéctica señorío -servidumbre, la consideración del hombre como libre sin más y la idea de que la marcha de la historia hará libres a todos³.

2 La idea de estudiar el Nuevo Mundo desde un enfoque filosófico no es nueva. Huesca (2021) rescata el intento de Lorenzo Boturini, quien siguiendo a Giambattista Vico se aproxima al mundo azteca, constituyendo una interpretación contrapuesta a la de Hegel. Asimismo, Solé (2021) muestra las relaciones entre Fichte y América, marcando una pauta importante para vincular los filósofos del idealismo alemán con la realidad americana.

3 Esto muestra una línea de interpretación de Hegel que lo acerca a la perspectiva intercultural, donde se recupera los aspectos más progresistas de su filosofía. Como ejemplo véase de Boer (2008), quien rescata el tratamiento hegeliano de la polarización en conflictos interculturales; asimismo, Buchwalter (2009) señala que la propia concepción de Hegel necesita abrirse a la diversidad.

2. LO QUE HEGEL CREE SOBRE AMÉRICA

Teniendo en cuenta lo anterior, expondremos la interpretación de América que Hegel realizó en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal [Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (PhWG)]* (1970), cuya presuposición principal es la inmadurez e impotencia del continente americano, tanto a nivel físico como espiritual. A continuación, presentamos una esquematización del pasaje *Nuevo mundo*⁴:

a) Mundo natural:

- 1) El nuevo mundo es más joven que el viejo.
- 2) La naturaleza de sus islas da a entender que son recientes (arrecifes de coral).
- 3) Existen numerosos ríos que son tan jóvenes que no han formado lecho, desembocando en grandes pantanos.
- 4) Los ríos que desembocan en el Pacífico (América del Sur) son demasiado estrechos y poco aprovechables.
- 5) La naturaleza aquí es inmadura e impotente, los seres vivos son de igual condición. Los animales americanos son más pequeños y débiles que los del viejo mundo, lo mismo sucede con el hombre.

b) Mundo espiritual:

- 1) Los habitantes de América tuvieron solo una cultura natural, la que desapareció al ponerse en contacto con los europeos.
- 2) No solo la cultura natural desapareció, sino también sus portadores⁵.

4 Respecto a la recepción hispanoamericana del tópico en cuestión, se ofrece un breve recuento: En 1928 Ortega y Gasset (1963) inicia la recepción del tema; desde la historia de las ideas le responde Gerbi (1946). En los 60's y 70's los filósofos de la liberación polemizaron con Hegel, como muestra Schulz (2014), quien se detiene en los casos de Zea, Roig, Dussel y Ellacuría; dentro esta órbita tenemos los trabajos de Paladines (1976) y Casalla (1985). Desde el marxismo encontramos a Julio César Krüger (1994), Bruno Bosteels (2009) y Carlos Lincopi (2016). Asumiendo el llamado giro decolonial, hallamos los trabajos de E. Mayorbe (2007), Santos (2009, 2010), Rodríguez (2017) y Morales (2019). Con un ánimo más académico, contamos con las investigaciones de Klein (1978), Sobrevilla (1986: 197-240), Pérez (1994), Gutiérrez (2003), Dri (2007), Albizu (2004: 324-336) y Ferreiro (2019).

5 La desestructuración de las sociedades andinas y mesoamericanas tiene como causa principal el rápido descenso de su población a lo largo del siglo XVI, con la desaparición de millones de indígenas causando la ruina de su civilización. Parekh (2009) y Na (2019) asumen que Hegel estaría a favor del genocidio de los americanos. Buscando una causa más plausible al acontecimiento en cuestión, el historiador Cook dice: "La aparición de Colón en el Caribe, en octubre de 1492,

- 3) Donde más han sobrevivido los americanos (América del Sur) están sometidos a la opresión, no tienen valoración de sí mismos; la libertad ha de llegar a ellos a través del influjo europeo⁶.
- 4) Dada la inmadurez e impotencia de los americanos, lo mejor para ellos es tratarlos como niños, como en las Reducciones jesuitas. Los africanos pueden trabajar en su lugar, pues ellos son más asimilables a la cultura europea.
- 5) América recibe la población sobrante del viejo mundo, de Europa en especial.
- 6) Existen grandes diferencias entre América del Norte y del Sur, mientras que la primera fue colonizada y es protestante, la segunda fue conquistada y es católica.
- 7) Con todo lo positivo de América del Norte (Estados Unidos) aún le falta mucho para alcanzar a Europa, pues carece de verdadera unidad y desarrollo político⁷.
- 8) América es la tierra del porvenir, cuya importancia se mostrará en el futuro, pero por ahora nada ha ocurrido ahí.

En relación al mundo natural (1y 2), las ideas de Hegel provienen de los científicos ilustrados, tales como Buffon, quien, como resalta Gerbi, pensó que: “Físicamente, América es un Continente nuevo, o al menos mucho más nuevo que el antiguo, un mundo que ha permanecido mayor tiempo bajo las aguas del mar...” (1946: 19). Según Ette (2017) también hay influencia de Cornelio de Paw, considerado precursor de Hegel en su exposición sobre América. En el punto 5, se retoma a Buffon, quien en palabras de Rostand: “...hace, pues, derivar todo el reino animal de un cierto número de tipos originales, algunos de los cuales (especies mayores o aisladas) han persistido aproximadamente como eran, mientras que otras engendraban por derivación o degeneración...” (1986: 47). Nótese que la concepción hegeliana de la naturaleza americana está enraizada en concepciones ilustradas.

llevó a una introducción en pocos años de las epidemias en las Américas. Los pueblos nativos virtualmente no poseían ninguna inmunidad contra varias enfermedades del Viejo Mundo. El primer cuarto de siglo conllevó la virtual extinción de la población nativa de las islas del Caribe” (1999: 341-342). De manera que no fue la superioridad del espíritu europeo lo que menguó a las civilizaciones americanas, sino un conjunto de enfermedades desconocidas en esta parte del mundo.

6 Pero esto puede desmentirse, pues existe una historia de resistencia. Véase al respecto la compilación de Lienhard (1992), mostrando que durante los siglos XVI, XVII y XVIII hubo levantamientos y rebeliones americanas, expresando la disconformidad y el rechazo a la dominación extranjera. Sobre Hegel y las independencias, véase Arciniegas (1993).

7 Sobre la consideración de Estados Unidos, véase G. A. Kelly (1972).

En el Mundo espiritual, apenas esbozado, Ette (2017) indica que resuena el debate berlinés sobre los americanos iniciado por de Paw, proseguido por José Pernetty, William Robertson, el Padre Clavijeros, Luigi Brenna, Abad Raynal. Esto evidencia que la valoración hegeliana de América no es original, sino propia de la tradición ilustrada y romántica⁸. Independientemente de las influencias asumidas por Hegel, se abordará la categoría de «cultura natural», pues a ella reduce todo cuanto el espíritu hizo en el Nuevo Mundo.

3. EL SIGNIFICADO DE LA CULTURA NATURAL

En PhWG Hegel refiere que, al ponerse en contacto europeos y americanos, estos encontraron que solo había culturas naturales en el continente. Sus palabras son las siguientes:

De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a México y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el espíritu se le aproximara. (Hegel, 2019:202)^{9 10}.

Hegel refiere que estos pueblos desaparecieron rápidamente al poseer una cultura natural, tal sentencia fue generalizada para todo el continente, dando a entender

8 Al respecto puede consultarse los libros de Gerbi (1946), (1960), quien reseña las interpretaciones de Buffon, de Paw, Kant, entre los ilustrados, y Goethe, Schlegel, Schelling, entre los románticos. La visión de América oscila entre la consideración de la sub-humanidad de los indígenas americanos o su idealización como buen salvaje.

9 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. (1970, Werke 12: 105-106)

10 Gracias a la sugerencia de Franz Knappik podemos comparar este pasaje con otros, tomados de las conferencias y lecciones de Hegel mientras era profesor en Berlín. Conferencias sobre la filosofía del espíritu subjetivo 1827/8: "Die eigentlich amerikanische Race hat sich als eine Race gezeigt, die nach ihrer Art eine hohe Bildung hatte, aber in schwächerlicher Natur..." (Gesammelte Werke 25.2, p. 610). Conferencias sobre The Philosophy of History, 1822/3: "Gleichgültig ist auch, daß Mexico und Peru schon bedeutend Cultivirt war, da sie doch von schwächerer Beschaffenheit war, und ganz vorbei war" (GW 27.1, p. 79). Lectures on the Philosophy of History, 1830 /1: "Von Amerika wissen wir, daß Mexico und Peru die bedeutendsten Stufen der Cultur erreicht gehabt hatten; doch war diese noch eine ganz äußerliche; die Mexicaner und Peruaner hatten den Götzendienst und hatten sich noch nicht von der Natur frei gemacht" (GW 27.4: 1204). En todas estas versiones el juicio de Hegel se mantiene, en América solo hubo cultura natural, y si bien pudiera haber algo más desarrollado, como parece sugerir en 1830, no sobrepasa la categoría mencionada, a causa de su idolatría y apego a la naturaleza.

que solo existió este tipo de cultura en México y Perú. Analizando este concepto es preciso preguntar lo siguiente: ¿de dónde proviene?, ¿qué significa realmente?, ¿cómo viven los pueblos que desarrollan este grado de cultura?

Para responder se apelará a la filosofía de la naturaleza y el espíritu subjetivo. Así, en el parágrafo §339 de la *Enkyclopäide*, Hegel (2017a) considera la interrelación de todos los aspectos de la naturaleza, comenzando por el lugar de la Tierra con relación al Sol, ya que su órbita y su eje condicionan la configuración de las masas terrestres, en especial la distinción entre continentes, entre el Nuevo y Viejo Mundo. El primero está dominado por el mar y el segundo por la tierra, evento nada casual, en la medida que conlleva a la predominancia de uno sobre otro. Por tal razón, el Viejo Mundo es el escenario de la historia, mientras que el Nuevo aún es inmaduro.

Por otro lado, el espíritu que surge en la naturaleza, en sus primeros momentos, está fuertemente influenciado por los poderes cósmicos que condicionan y moldean la vida, tal espíritu es el «*natürliche Seele*» (alma natural¹¹), determinado completamente por la naturaleza. Al respecto Hegel señala:

La historia universal no depende de las revoluciones [de los astros] en el sistema solar, tanto menos que el destino de los individuos de la posición de los planetas. –La diferencia de climas contiene una determinidad más sólida y poderosa. Pero con las estaciones del año y las horas del día se corresponden solamente estado de ánimo más débiles que solo pueden destacar en caso de enfermedad (la locura cuenta también para el caso), es decir, cuando la vida autoconsciente se encuentra deprimida. –Entre las supersticiones de los pueblos y los errores de los entendimientos débiles, en los pueblos que han progresado poco en la libertad espiritual y, por consiguiente, viven todavía más implicados con la naturaleza, se encuentran también algunas interdependencias reales sobre las cuales descansan predicciones (que parecen maravillosas) de situaciones y de sucesos con ellas conexos. Pero con la libertad del espíritu que se capta a sí misma de modo más pro-

11 Sobre este concepto Birgit Sandkaule señala: “Bajo el título «El alma natural», Hegel nombra sin duda tres factores: desde la influencia de las condiciones climáticas sobre la diversidad racial y nacional hasta las disposiciones del carácter, las diferencias de edad y género” (2020:174).

fundo, desaparece también estas disposiciones escasas y pequeñas que descansan sobre la convivencia con la naturaleza. El animal, como la planta, permanece sometido por el contrario a esta situación (Hegel, 2017a, §392:[403]687)¹².

De este modo, el alma natural es el primer estrato del espíritu subjetivo, influenciable por la naturaleza entera, constituyente de las diversas razas¹³ y espíritus naturales particulares (*besonderen Naturgeister*). Estas razas expresan las diversas partes geográficas del mundo, haciendo surgir espíritus locales (*Lokalgeister*), fundamentos de las predisposiciones naturales de los pueblos, su fisonomía, habilidades, facultades intelectuales, etc. Cabe destacar que, todo lo anterior se sostiene en el alma natural, sustrato primitivo del espíritu, cercano al animal, en el que la naturaleza manda y condiciona el modo de vida.

El progreso del espíritu consiste en alejarse del sustrato primitivo aludido y, a su vez, en la búsqueda de la autonomía. Hasta este punto, puede suponerse que la «cultura natural» se corresponde con el alma natural, materializada en creaciones humanas. Para comprenderla hay que figurarse una manera de vivir en simpatía con la naturaleza, siguiendo el curso de los ciclos naturales, atendiendo al ritmo de la vida, dejando de lado cualquier intento de crear un mundo artificial donde el ser humano se

12 Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen, sowenig wie die Schicksale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten. –Der Unterschied der Klimate enthält eine festere und gewaltigere Bestimmtheit. Aber den Jahreszeiten, Tageszeiten entsprechen nur schwächere Stimmungen, die in Krankheitszuständen, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depression des selbstbewußten Lebens sich vornehmlich nur hervortun können. –Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des schwachen Verstandes finden sich bei Völkern, die weniger in der geistigen Freiheit fortgeschritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch einige wirkliche Zusammenhänge und darauf sich gründende wunderbar scheinende Voraussetzungen von Zuständen und den daran sich knüpfenden Ereignissen. Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen. Das Tier wie die Pflanze dagegen darunter gebunden (Hegel, 2017a, §392: [403]687).

13 Como han mostrado las investigaciones de James y Knappik (2022), Na (2019), Zambrana (2016), Stone (2017), Parekh (2009), Bernasconi (1998) y Moellendorf (1992), existe una tensa relación entre Hegel y el ideario racista europeo. El debate sobre este tema puede ordenarse en tres posiciones (Na, 2019): 1) La filosofía de Hegel no es inherentemente racista, 2) Hegel es racista, pero ello no es una conclusión necesaria de su filosofía, y, 3) el racismo (cultural) de Hegel es inherente a su filosofía del espíritu. En la presente investigación se asume la segunda posición, la más equilibrada y plausible, representada por Moellendorf (1992: 243 y 248), quien dice que el racismo hegeliano es una posibilidad, no una conclusión necesaria; la asunción de esta postura abre el camino hacia nuevas lecturas. Para contrarrestar el racismo hegeliano, hay que enfrentarlo a las propias concepciones del filósofo, como aquella que sostiene que todos los hombres son libres y que la raza no es una variable determinante para alcanzar la libertad, como bien destaca Ferreiro (2019: 199). Lo anterior relativizaría la supuesta aceptación del genocidio de los americanos.

enseñoree. La cultura natural consistiría en mitos, instituciones, normas, costumbres, vestigios materiales, etc., que expresan el influjo de la naturaleza sobre el ser humano.

Lo anterior se complementa con lo relativo a la conciencia natural (*Das natürliche Bewusstsein*) referida en la *Fenomenología del espíritu* (2010:163-243), la cual se comprende como la conciencia atrapada en lo sensible, que vive en un mundo de percepciones cambiantes que aparecen y desaparecen sin cesar, no pudiendo elevarse a lo universal puro, al concepto desde el que se reinterpreta radicalmente el mundo sensible. En síntesis, la conciencia natural no alcanza el conocimiento verdadero, solo apariencias que no puede fijar.

Al respecto, al estudiar el caso africano (equiparable al americano), Bernasconi (1998), Purtschert (2010) y Zambrana (2016) muestran que Hegel les atribuye solo una conciencia natural que no logra alcanzar la objetividad, describiéndola como la oposición simple e inmediata entre el yo y el objeto. Y aunque se ha escindido de lo exterior, esta conciencia no completa el círculo reflexivo y no se reconoce a sí misma. Este modo de conocer se plasma en la Religión Natural, ya que no consigue la reconciliación con el espíritu ni se eleva a lo universal; por el contrario, se detiene en lo sensible, sea en su forma indeterminada de luz o en las figuras de plantas y animales.

Siguiendo a Hegel, si se quisiera figurar el mundo de la cultura natural, se tendría que pensar en creaciones mínimas del espíritu, intentos apenas perceptibles de modificar el ambiente, instrumentos y pensamientos simples, costumbres, normas, creencias y mitos que replican el ciclo natural¹⁴. Por lo tanto, hay que imaginar un paisaje de chozas y palafitos, habitados por gentes que apenas transforman su entorno, ya que solo tienen en la mente el aplastante peso de la naturaleza. ¿Realmente será esto lo que se encuentra en América?, ¿en este continente solo existen mínimas manifestaciones del espíritu?¹⁵

14 Con ello se puede afirmar que los hombres en la cultura natural viven en una temporalidad natural cíclica y repetitiva, cuestionando así la interpretación de Klein (1978), quien observa que para Hegel América no tiene temporalidad, debido a su discontinuidad temporal respecto a Europa.

15 Ahora que se ha destacado el significado de cultura natural es necesario aclarar que entiende Hegel por civilización. Sobre este punto comenta Abellán: "Con Bildung, el verbo bilden y el adjetivo gebildet/lungebildet, Hegel se refiere a educación o formación del hombre, pero también a cultura o civilización como un estadio superior de la humanidad frente a sociedades primitivas, no civilizadas. No marca una diferencia entre «cultura» (Kultur) y «civilización» (Zivilisation), algo que

4. HEGEL Y LOS IMPERIOS

Cuando los primeros europeos llegaron a América, encontraron pueblos que podían encajar en la categoría de cultura natural. Sin embargo, a medida que exploraron el norte y el sur, se encontraron con los imperios azteca e inca, los cuales dominaban extensos territorios. Estos poseían grandes ciudades, una élite política sofisticada, complejas relaciones sociales, religiones elaboradas, así como exquisitas manifestaciones artísticas. Por ello, aceptar que América tuvo grandes imperios fue una idea común en la modernidad temprana, entonces, ¿por qué cambio esta idea? Según Dussel (1994:12), en el siglo XVIII Europa del norte, con Inglaterra a la cabeza, consolidó su hegemonía global, borrando de la historia las contribuciones de la Europa del sur¹⁶ (España y Portugal); por esta razón, se negó la importancia de América en la configuración de la modernidad. Este trasfondo serviría de base para la interpretación hegeliana de la historia, también para explicar la exclusión de aztecas e incas. En este punto podría cuestionarse si tal exclusión (cuyo núcleo es la reducción de lo americano a la cultura natural) está justificada, ¿no se podría revertir la suerte de los imperios americanos desde las coordenadas que usa Hegel?

Al revisar PhWG se encuentra la categoría de «imperio» aplicada a los estados del mundo antiguo, distinguiéndose dos tipos: ahistóricos e históricos¹⁷. China e India son ejemplo de lo primero, pues no han cambiado a lo largo de la historia, manteniendo invariable su constitución, su estructura social y política. Persia, Grecia y Roma son imperios históricos, sujetos a un desarrollo que los lleva a perecer una vez cumplido su objetivo¹⁸. Bajo otros criterios, los chinos, indios y persas son agrupados como impe-

ocurrirá a finales del siglo XIX (con diferenciación, contraposición y jerarquización entre ambos conceptos)” (Hegel, 2017: 361). Así pues, se emparentan civilización y cultura, de modo que toda civilización tiene como fundamento el fenómeno de la cultura. Al respecto, según refiere Sandkaulen (2022), Hegel caracteriza la cultura como un proceso dinámico de producción y formación, un continuo cultivarse, mediando entre la naturaleza y el espíritu, a modo de segunda naturaleza.

16 Sobre la exclusión del mundo hispanoamericano de la intelectualidad europea véase: Bernand (2009) y Serna (2010).

17 Es necesario precisar que el desarrollo de los imperios está vinculado con el discurso sobre las razas. Como indican James y Knappick (2022: 5), Hegel considera que hay cinco razas: la americana, malaya, africana, asiática y caucásica. Solo las dos últimas son capaces de separarse de la naturaleza y elevarse al espíritu.

18 Sobre este punto, Sonderegger (2004) explora los mecanismos de exclusión que Hegel emplea para dejar fuera de la historia a África y América, así como la forma de jerarquizar los pueblos asiáticos.

rios despóticos¹⁹; mientras que, por el contrario, griegos y romanos habrían conocido parcialmente la libertad.

Ahora bien, en torno a lo señalado es necesario preguntar, ¿qué define a un imperio? Inmediatamente se pensará en la hegemonía que ejerce un pueblo sobre otros, encarnando así el espíritu del mundo (*Weltgeist*), dándole el derecho absoluto sobre estos. Al respecto Hegel dice:

Ese pueblo es dominante en la historia mundial durante esta época, y sólo puede desempeñarse este papel de hacer época una vez (§346). En contraste con este su absoluto derecho de ser el sujeto de la etapa presente en el desarrollo del espíritu mundial, el espíritu del pueblo de los otros pueblos está sin derechos y, como aquellos espíritus del pueblo cuya época ha pasado, no cuenta ya en la historia mundial (Hegel, 2017 §348:342)²⁰

Esto significa que el imperio que posee la hegemonía impone su voluntad a los pueblos que subordina, dominándolos y reduciéndolos para su beneficio, creándose una situación de desigualdad, donde el centro hegemónico tiene el poder absoluto sobre la periferia, dictando leyes e imponiendo un orden. Cabe recordar que esta hegemonía es siempre transitoria y una vez que un pueblo la obtuvo nunca más puede volver a poseerla. Además de la hegemonía, un imperio obedece a un déspota, siendo el único que puede considerarse libre. Hegel dice que el poder sustancial se expresa en dos extremos, la naturaleza y el espíritu, encarnándose este último en un déspota, el que legisla sobre lo particular, aun cuando todavía es una figura natural; por ejemplo, en China puede encontrarse un caso patente de ello:

El emperador es, pues, el centro en torno al cual gira todo y al cual todo refluye. El bien del país y del pueblo depende del emperador. La jerarquía

19 La concepción hegeliana de despotismo, con la que se engloba a todos los pueblos orientales, acusa la influencia de Heródoto, además de tomar su caracterización del mundo antiguo, tal como señala Desmond (2022). Sonderegger (2004) agrega la influencia de Montesquieu.

20 Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche - und es kann (§ 346) in ihr nur einmal Epoche machen - das herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte (1970, Werke 7, § 347: 506).

de la administración actúa más o menos, según una rutina, que resulta un hábito cómodo en épocas de paz. Uniforme y equilibrada como el curso de la naturaleza, hace su camino hoy como siempre. Solo el emperador ha de ser el alma activa, siempre vigilante y en movimiento (Hegel, 1994:238)²¹.

El imperio, altamente jerarquizado, muestra una absoluta dependencia del déspota, de manera que, su personalidad y carácter moral son decisivos para el Estado. El emperador es el único hombre libre en el imperio, erigiéndose por encima de todos, debido a que los reduce a una igualdad sin libertad. Empero, esto no es exclusivo de China, también Roma conoció la figura del déspota o «la persona absoluta o señor del mundo» que redujo a todo habitante del imperio a ciudadano, persona jurídica que no valía nada, pues esta categoría había vuelto formal, abstracta y vacía²².

Por otro lado, la consecución de la libertad anima toda la historia, concretizándose en cada época, escalando niveles más amplios. La situación de la libertad en los imperios antiguos era bastante problemática²³, pues el individuo era suprimido en favor del poder sustancial. Sobre el tema Hegel afirma lo siguiente:

El mundo oriental tiene, pues, como su principio inmediato la sustancialidad de lo moral. Es la primera subyugación del albedrío, que se sumerge en esta sustancialidad. Las determinaciones morales se expresan en forma de leyes; pero de tal suerte que la voluntad subjetiva es regida por las leyes como por un poder externo; que nada interno, ni la intención, ni la conciencia moral,

21 Aus allem diesem erhellt, daß der Kaiser der Mittelpunkt ist, um den sich alles dreht und zu dem alles zurückkehrt, und von dem Kaiser hängt somit das Wohl des Landes und des Volkes ab. Die ganze Hierarchie der Verwaltung ist mehr oder weniger nach einer Routine tätig, die im ruhigen Zustande eine bequeme Gewohnheit wird. Einförmig und gleichmäßig, wie der Gang der Natur, geht sie ihren Weg ein wie allemal; nur der Kaiser soll die rege, immer wache und selbsttätige Seele sein (1970, Werke 12: 160).

22 Al respecto dice Hegel: “Los demás individuos se hallan frente a este uno como personas privadas, como infinita masa de átomos. Los individuos eran completamente iguales (la esclavitud constituía solo una pequeña diferencia) y carecían de todo derecho político. Ya después de la guerra de los aliados fueron equiparados a los ciudadanos romanos los habitantes de toda Italia. Bajo Caracalla se suprimió toda diferencia entre los súbditos del imperio romano entero; todos fueron ciudadanos de Roma” (1994:540). Pero esto puede entenderse como la preparación para escalar un grado más amplio y concreto de libertad, tal como señala Huesca (2017: 289) al mostrar el significado que para Hegel tienen Roma.

23 No obstante, como resalta Goldstein (1962), la aparición del Estado da lugar al desarrollo de la libertad, pues solo en su interior puede alcanzarse, de manera que el despotismo sería el inicio imperfecto de lo que será un mundo pleno, en el que todos los individuos sean libres.

ni la libertad formal, existe; y que, por tanto, las leyes solo se cumplen de un modo externo y solo existen como un derecho coactivo (Hegel, 1994:216)²⁴.

Así pues, bajo el dominio de los imperios despóticos no puede desarrollarse plenamente la libertad individual, debido a que lo moral (las leyes) aparece como algo ajeno e impuesto por la fuerza, subyugándole. El hombre no se reconoce en las leyes, esto debido a que su subjetividad no se ha replegado sobre sí misma, no ha conquistado lo interior, el «imperio espiritual». La ausencia de condiciones para adquirir y ejercer la libertad humana es la gran falencia de los imperios, en los que sólo uno o algunos pueden ser libres. Por tal motivo, habría que esperar el advenimiento del cristianismo, condición necesaria, pero no suficiente para alcanzar la libertad de todos.

Por último, puede considerarse que dentro de los imperios se manifiesta el espíritu absoluto en tres actividades privilegiadas: la religión, el arte y la filosofía. Así, los imperios son productores de estas actividades, expresándose su vida espiritual, según el desarrollo que han alcanzado. Por ejemplo, la religión, el arte y la filosofía de China fueron superadas por India, quien a su vez fue superada por Persia, y, quien posteriormente fue superada por Grecia. Cabe resaltar que, en el momento que un imperio logra la hegemonía y encarna el espíritu universal, su religión, arte y filosofía también lo hacen. Hasta este punto, puede afirmarse desde la óptica hegeliana, que un imperio tiene las siguientes características: a) posee la hegemonía, b) está gobernado por un déspota, c) sus leyes no permiten el desenvolvimiento de la libertad, y d) sostiene una religión, arte y filosofía que expresan al espíritu absoluto.

Ahora bien, volviendo al tema de América, es preciso mostrar que había pueblos alineados a las características señaladas; por tanto, sería plausible considerarlos como imperios. Tal es el caso Inca, quienes llamaban a su imperio *Tawantinsuyu*²⁵. Cuando los españoles llegaron a los Andes encontraron que todos los pueblos estaban domi-

24 Die orientalische Welt hat als ihr näheres Prinzip die Substantialität des Sittlichen. Es ist die erste Bemächtigung der Willkür, die in dieser Substantialität versinkt. Die sittlichen Bestimmungen sind als Gesetze ausgesprochen, aber so, daß der subjektive Wille von den Gesetzen als von einer äußerlichen Macht regiert wird, daß alles Innerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit nicht vorhanden ist und daß insofern die Gesetze nur auf eine äußerliche Weise ausgeübt werden und nur als Zwangsrecht bestehen (1970, Werke 12: 142).

25 Para el significado de los términos quechuas véase, el Diccionario de la Academia mayor de la lengua quechua (2005).

nados por la etnia inca del Cuzco. El imperio se expandió en pocas generaciones²⁶, administrando una gran cantidad de naciones en su territorio, y configurándose como un imperio multinacional. Al respecto, el historiador peruano Waldermar Espinoza dice:

En el Tahuantinsuyu algunas nacionalidades fueron famosas, tales como la Lupaca, Caranga, Cañar, Chanca, Chíncha, Ishmay, Huanca, Caxamarca, Chachapoya, Chimor, Caranque, etc. Cada una conformando pequeños Estados tipos reinos, con estructuras y superestructuras internas que no sufrían modificaciones desde hacía centenares de años, por cuanto en sus interiores seguían vigentes las comunidades o ayllus con tierras colectivas, pero con líderes o autoridades y escindidos en clases, a cuya lenguas y culturas el Estado imperial guardaba gran respeto (Espinoza, 2011: 491).

La hegemonía del pueblo inca no implicaba una destrucción de la cultura de los pueblos subyugados, por el contrario, se les respetaba y las dejaba en paz, siempre que sus gobernantes locales tuvieran buenas relaciones con el Cuzco. El *Tawantinsuyu* jamás impuso una identidad única, pues aprendió a manejar la diversidad en base a múltiples estrategias de reciprocidad y redistribución. Por consiguiente, el Imperio Inca difiere del Imperio Chino, que, en según Hegel, impone una homogenización severa sobre sus súbditos. Tampoco se asemeja a la India, fragmentada en numerosos reinos que no logran unificar su territorio. El *Tawantinsuyu* es el más cercano al Imperio persa, coincidían en el respeto y la tolerancia hacia la cultura de los pueblos sometidos, lo cual ayudó a la consolidación de un imperio multinacional²⁷. De esta manera, la hege-

26 Si bien para la reconstrucción de los incas utilizaremos estudios etnohistóricos contemporáneos, hay que recordar que estos se basan en fuentes como crónicas españolas, las que estaban a disposición de Hegel en su época.

27 Pese a su eurocentrismo, Hegel tiene una concepción bastante positiva del Imperio persa, considerándolo como histórico, iniciando todo lo espiritual propiamente dicho. Sobre la forma persa de gobernar refiere: "Las leyes, a que todos ellos estaban sometidos, no causaban perjuicio a sus situaciones particulares; es más, incluso las protegían y guardaban, de suerte que cada uno de los pueblos constituían el todo, tenía su propia forma de gobierno. El Asia anterior quedó, pues, reunida bajo una soberanía suprema, cuyo centro formaban los persas. Los restantes pueblos conservaron sus peculiaridades; no se fundieron en uno solo y formaron más bien un nudo que una figura única. Así como la luz lo ilumina todo, dando a cada cosa una vida peculiar, así la dominación persa se extendió sobre una multitud de naciones, sin quitar a ninguna su carácter propio. Algunas tenían incluso sus leyes; todas, su lenguaje, sus armas, su modo de vivir, sus costumbres, en suma, la peculiar autonomía que Ciro concedió a los judíos. Esta autonomía desenvolviéndose tranquilamente bajo la luz general" (Hegel, 1994:342). De manera similar trató el Imperio Inca a las naciones que conquistaron, siendo imperios que mantuvieron una relativa unidad sobre una vasta multiplicidad. Pero los elogios a los persas tienen un límite, pues Hegel no tarda en ponerse al lado de los griegos en las guerras médicas, asumiendo el discurso helenocéntrico de Heródoto, como señala Desmond (2022:462).

monía inca era, fundamentalmente, de naturaleza política, lo cual permitía el control y organización estatal de las actividades productivas.

Además, la etnia inca se dividía en dos dinastías, *Hanan* y *Hurin*, dentro de las que se elegía al supremo gobernante, el *Sapainca*, el soberano máximo (Rostworowski 1992:35-41). Según Rowe, el gobierno del Inca se definía como: "...un despotismo absoluto cuyo poder derivaba en teoría de los seres sobrenaturales que vigilaban al Emperador, y de facto de la fuerza militar que él controlaba" (1946: 273). Esto es semejante a la figura del déspota asiático en Hegel, cuyas características son descritas por Espinoza de la siguiente manera:

En fin, el Tahuantinsuyu estaba identificado con el sapainca, un soberano todopoderoso, absoluto desde Inca Roca en adelante. Teóricamente gracias a él, el país tenía asegurada una buena administración y una estricta justicia. Su debilidad o desaparición de inmediato generaba la idea de caos, que era aprovechada por los ambiciosos de poder y mando. Su majestad no estaba sometida a ninguna restricción por ser hijo de dioses (2011: 214).

Así pues, de acuerdo con estas referencias, el Inca es homólogo al déspota asiático, pues está a la cabeza de su imperio, sosteniéndolo en todos los aspectos; por tal razón, su calidad moral determina el orden correcto de las cosas. Asimismo, la ideología religiosa del imperio lo revestía de un poder cósmico, acercándolo a la figura del emperador chino.

Al igual que en otros imperios, solo un hombre es libre: el emperador, y cuya arbitrariedad y capricho era ley, sometiendo las voluntades de sus súbditos. En este contexto, la libertad individual se veía fuertemente restringida, presionada por las leyes que el imperio dictaba y hacia cumplir sin excepción. Al respecto Espinoza dice:

Las leyes tahuantinsuyanas se caracterizaban por su severidad extrema. No permitían que las disposiciones dadas por el jefe supremo, a quien se consideraba hijo de los dioses y rey de reyes, pudieran ser incumplidas o transgredidas, porque eso connotaba ir contra las divinidades mismas y su dilecto hijo: el sapainca. No había más opción que imponer férreamente las leyes.

Todo lo cual explica el por qué reglamentaron la integridad de las actividades económicas, sociales y públicas en forma tan nimia. (Espinoza, 2011: 413).

El fragmento muestra que, al igual que en otros pueblos, las leyes se imponen de forma externa sobre el individuo como si fueran naturales, lo que hace catastrófico transgredirlas y haciéndose merecido un castigo severo. Por tal motivo, la moral se presenta como natural, sin interioridad, pues la subjetividad no se ha replegado sobre sí, no ha tomado consciencia del espíritu en tanto libre. Al respecto, para Baudin (1978:446-447) la dura imposición de leyes convierte el *Tawantinsuyu* en una maquinaria de opresión, reprimiendo duramente cualquier atisbo de libertad individual. Sin embargo, esta interpretación puede cuestionarse si se observa que la idea de libertad individual no tiene por qué ser extrapolada sin más a culturas no europeas. Mariátegui (1980), en la nota 15 del *Problema de la tierra*, reparó en esto, resaltando que la libertad buscada en el incario era producto del renacimiento, protestantismo y capitalismo. También decía que el paso hacia una sociedad organizada, en base a un Estado, era un avance en la realización de la libertad.

Considerando lo anterior, puede afirmarse que, desde las características que Hegel propone, el *Tawantinsuyu* es un imperio: tiene la hegemonía de su época, un déspota al mando, un conjunto de leyes coactivas y un desarrollo floreciente del arte, religión y filosofía²⁸. Que Hegel no lo haya considerado de esta manera es un error, causado por estar sumido en una narrativa eurocéntrica que no muestra una voluntad de comprensión hacia los pueblos distantes de Europa. Pero este error no impide que se pueda abordar a América desde su filosofía. Por el contrario, muestra que su inclusión pone en crisis la concepción hegeliana de la historia, cuestionando uno de sus presupuestos más básicos, la distinción entre naturaleza y cultura. Lo relativo al Imperio Inca permite identificar una cultura que sintetiza un desarrollo milenario, ya que los incas

28 La discusión sobre estos tres tópicos es esencial, como lo señalan James y Knappik: "Even the 'significant' (*W* [1822/3, *Hotho*]: 27.1: 79) cultures of the Aztecs and Incas suffer from the 'physically and mentally feeble' character (*W* [1824/5, *Kehler*]: 27.2: 509) that distinguishes the Americas in general; those cultures were 'entirely external' (*ganz äußerliche*) and practised 'idolatry' (*W* [1830/1, Karl Hegel]: 27.4: 1204). In Hegel's view, such religious deficits also affect artistic and philosophical activity..." (2022: 6). Parece que Hegel condena a los incas y aztecas por su idolatría, por lo que resulta central la interpretación de la religión. Una manera de revertir esta condena sería mostrar el alto desarrollo de la religión, el arte y la filosofía inca; sobre estas tres actividades véase: Espinoza (2011, Cap. 8, 12 y 13), Kauffmann (2002, vol.6) y Pacheco (1994).

fueron precedidos por muchos pueblos que configuran lo que hoy en día se denomina «civilización andina».

5. ESBOZO DE LA CIVILIZACIÓN ANDINA DESDE LA ÓPTICA DE HEGEL

A partir de la lectura de Hegel se propone la existencia de un *Volksgeist* americano, es decir, un espíritu del pueblo que anima el desarrollo y evolución de las civilizaciones americanas, cuyo despliegue se realiza en múltiples principios y se concreta en pueblos particulares. Trasladando esta categoría en los Andes Sudamericanos, se identifica el espíritu del pueblo andino como el motor que empuja y posibilita su desarrollo (*Entwicklung*), progresando desde unas primeras ocupaciones trashumantes a la conformación del *Tawantinsuyu*.

Para identificar el espíritu del pueblo andino, habría que considerar en primer lugar los fundamentos geográficos. Aquí, hay que destacar que su territorio se encuentra atravesado por la Cordillera de los Andes, limitando con el Océano Pacífico y la selva amazónica²⁹. Así, se encuentran los tres elementos que Hegel asume como indispensables para el florecimiento del espíritu: la altiplanicie, el valle y el mar. Ahora bien, en los pisos más elevados de los andes viven los pueblos de las alturas, *llakwas*³⁰, asentados y aclimatados a las estepas, en donde se dedican al pastoreo. Al ser la capa más rústica del espíritu, poseen un desarrollo material y cultural básico, lo cual no impide que conquisten a los pueblos más desarrollados. Asimismo, existen pueblos de los valles costeros e interandinos, denominados *waris*, cuya vida sedentaria propicia la agricultura. Adicionalmente, desarrollan diversas industrias, artes y oficios en los que despliega el espíritu hacia mayores complejidades, reflejando el progreso del espíritu, cuyo progreso que sostiene los proyectos de expansión y dominio. Por último, se ha de considerar a los pueblos de la costa, *yungas*, caracterizados por vivir cerca al mar, bases de sus actividades, tales como el comercio, la exploración y la navegación³¹.

29 Para una reconsideración de la geografía de América desde la perspectiva hegeliana véase, Jair Antunes (2005).

30 La distinción entre pueblos Llakwas y Wari puede encontrarse en Duviols (2016:81-130).

31 Sobre la relación entre los andinos y el mar, puede considerarse a Heyerdahl (1996), quien, además, da cuenta de los viajes ultramarinos que realizó el Inca Túpac Yupanqui.

Por lo tanto, el espíritu florece teniendo como escenario los Andes Centrales, lugar en donde las sucesivas hegemonías, empezando con el pueblo Caral (3000 años a.C.), dieron paso al Estado³². Este desarrollo prosigue con la hegemonía del pueblo Chavín, donde se observa un Estado teocrático, caracterizado por tener un complejo aparato religioso y político. La desaparición de Chavín produce la diversificación del espíritu andino, fragmentándose en una multiplicidad de pueblos que van configurando su propio mundo, su propio Estado, religión y arte. Entre los pueblos resalta Wari, consiguiendo la hegemonía, mediante una sujeción política y militar que deviene en la consolidación del primer «imperio» andino. Cabe señalar que su caída dio lugar a una segunda diversificación que daría paso a la hegemonía inca, síntesis final del espíritu andino, resumen de los logros anteriores³³.

Pasando a la eticidad, el individuo se concibe como parte de la comunidad, jamás aisladamente, pues tiene un fuerte sentimiento gregario, cuyo incentivo es la hostilidad de la naturaleza, que lo obliga a necesitar la cooperación de todos para sobrevivir (Golte, 1987:30-31). Aquí la cooperación reemplaza al desarrollo técnico, en la medida que no se inventan herramientas complejas que faciliten el trabajo³⁴, pues se prefiere la ayuda de la comunidad para realizar grandes tareas. Al respecto, Rostworowski (1992:61-71) y Beauclair (2013) muestran la existencia de una profunda ética de la reciprocidad, basada en la obligación de dar y recibir, la cual los mantiene interna y externamente cohesionados.

El aspecto religioso revela lo más propio de un pueblo, capta la esencia de su desarrollo. El caso andino, desde la perspectiva de Hegel, sería sumamente problemático, ya que se trata de una civilización que, habiendo desarrollado estados e imperios, se aferra al culto de la naturaleza, no de una sublimada o idealizada, sino de su aspecto más originario, la *Mamapacha* o Madre Tierra. Este culto es uno de los más profundos y arraigados, subsistentes hasta el día de hoy, consiste en asumir a la tierra fértil como

32 Recuérdese que para Hegel el Estado es condición de la historia, pues solo en su interior se desenvuelve el espíritu del pueblo. Siguiendo esta concepción el debate sobre el origen y aparición del Estado en los andes resulta sumamente importante, al respecto véase, Tantaleán (2021) y Lumbreras (1972).

33 Acerca del estudio arqueológico de los antiguos pueblos andinos puede revisarse: Macera (1978); Lumbreras (1972), (1990); Kauffmann (2002); Vega-Centeno (2017).

34 Peña (2005:41) profundiza en la explicación de la ausencia de desarrollo tecnológico entre los andinos.

una persona, como una madre que se preocupa por el bienestar de sus hijos. Esta creencia se complementa con el culto a las montañas y cerros, llamados *Apus*³⁵. Las manifestaciones religiosas exhiben un animismo, que concibe la realidad como viva, animada por un «espíritu» o fuerza (*kama*³⁶) que está en todos los entes, dotándolos de conciencia, voluntad y agencia³⁷. En consecuencia, se trata de una religión panteísta y politeísta que expresa las fuerzas de la naturaleza a través de múltiples formas.

Desde la antigüedad, la conciencia religiosa se plasmó en obras de arte que presentaban dioses de todo tipo, asociados con serpientes, felinos, cóndores, etc., solo con el trascurso del tiempo emergió la figura humana, sin colocarse en un estatus superior al de las entidades naturales³⁸. Para Hegel, todo esto no sería más que mera religión natural, configuraciones pobres de un espíritu que no puede desligarse de la naturaleza, muy alejadas de la religión verdadera: el cristianismo. En contraposición, la época actual ya no asume tal consideración, no se piensa que el cristianismo sea una religión superior a otras, tampoco como un parámetro para comprender otras experiencias religiosas.

En torno al cultivo del saber, Urton (2006:213) afirma que en el siglo XVI los conocimientos astronómicos de los incas no eran inferiores a los europeos, debido al desarrollo de una comprensión dinámica de los cielos, acorde a su cosmovisión. Esta comprensión logró relacionar todo lo que sucedida en un paradigma que puede denominarse holístico. Por ello, el saber era una actividad especializada, reservada para las élites conformadas por los *amautas*, quienes desarrollaban y trasmitían el conocimiento en las casas del saber o *Yachaywasi*.

Estudiosos estructuralistas como Rostworowski (1983:21-23), Moliné (1987) y Ortiz (1973) consideran que lo más interesante del saber andino es su pensamiento dialéctico. Por esa razón, Ortiz dice:

35 Para dar cuenta de estas formas de religión, tómese en cuenta a Reyes (2009), quien en el capítulo 3 trata sobre la figura de la *Mamapacha* (*Coatlícue* en Mesoamérica).

36 Al respecto de este importante concepto véase: Taylor (2000), Depaz (2015, Cap. IV) y Hernández (2019, Cap. II).

37 La investigación de Salas (2019) da cuenta de la agencia en entidades no humanas.

38 Al respecto, véase Millones (2008), quien ofrece un desarrollo de la religión y mitología andina prehispánica.

Los andinos perciben el universo y su sociedad compuestos por entidades complementarias pero opuestas: lo masculino y lo femenino, lo alto y lo bajo, lo maduro y lo juvenil, lo nuevo y lo antiguo. Todo tiene sexo, cada cosa, región y hasta tiempo tienen un carácter sexual, una ubicación en el eje alto-bajo y una edad (el mundo envejece hasta morir; pero antes fue inocente, salvaje e intemperante para luego madurar y enfermar). Entre los pares hay equivalencias: lo masculino tiende a ser asimilado a lo alto y a lo frío, lo femenino a lo bajo, a lo cálido; lo juvenil, a lo nuevo, a lo salvaje y desordenado, a la emergencia de abajo hacia arriba; y lo adulto, al orden y la cultura, a lo alto (pero que a la postre desciende). Entre cada término de un par hay complementación, tensión, competencia y relaciones asimétricas; cada uno tiene sus propias cualidades que se complementan pero que se oponen con las de su par. Los hombres y las mujeres, los del barrio de arriba y los del barrio de abajo, los adultos y los jóvenes, compiten, se provocan, juegan, ganan, siempre los unos quieren afirmar cierta superioridad frente a los otros. La dinámica de la sociedad andina está basada en la competencia entre pares que se perciben como complementarios desiguales (1993: 129-130).

Con la intención de complementar la comprensión en torno la dialéctica en el espíritu andino, es decir, evidenciar la estructura lógica del sistema de relaciones que la antropología pone de manifiesto se cita un fragmento de *La Ciencia de la Lógica*:

Los ejemplos más triviales: arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo, y así hasta el infinito, contienen todos ellos la oposición dentro de una sola y misma cosa. Arriba es lo que no es abajo; arriba está determinado sólo a esto: a no ser abajo, y es solamente en la medida en que haya abajo, y a la inversa; en cada determinación se halla su contrario. Padre es lo otro del hijo, e hijo lo otro del padre, y cada uno es sólo en cuanto este otro del otro; y, al mismo tiempo, cada determinación lo es sólo en referencia a la otra; el ser de ambas constituye una sola y misma consistencia. El padre es también algo de por sí fuera de la referencia al hijo, pero no es entonces padre, sino hombre en general, tal como arriba y abajo, derecha e izquierda están también reflexionados dentro de sí, y, fuera de la referencia, son algo, pero sólo lugares en general. —Los contrapuestos contienen la contradicción en la medida en que se refieren negativamente uno a otro en el mismo respecto, o

sea en la medida en que se asumen recíprocamente, siendo indiferentes el uno frente al otro (Hegel, 2019a: 288)³⁹.

Relacionando ambos textos, se puede afirmar que en el pensamiento andino existe una dialéctica basada en la oposición y complementariedad, que produce una dinámica de competencia y lucha, en donde cada parte se reafirma en la otra. También se asoma la contradicción, categoría interpretada por Hegel desde múltiples aristas; por ejemplo, arriba-abajo o padre-hijo, etc. Obsérvese que varios son los criterios para poner en marcha la dialéctica, incluso la no considerada polaridad sexual. Lo importante es notar que las contradicciones no se quedan fijas ni quietas, pues hay un intercambio recíproco entre las partes, constituyéndose mutuamente.

Lo anterior es un preámbulo para plantear una dialéctica andina, expresada en algunos términos quechuas como: *Tinkuy*, *yanantin*, *masantin* y *pachakuti*. *Tinkuy* hace alusión al choque, al encuentro de dos fuerzas que se luchan entre sí; por ello, se habla del *tinkuy* de los ríos, del *tinkuy* de dos grupos danzantes competidores. *Yanantin*, se compone de dos términos, por un lado, *yana-* que significa oscuro, par, pareja, complemento y servicio (Depaz 2015:111), por otro lado, la partícula *-nti* que indica la juntura, lo que está unido. De modo que, *yanantin* significa el par que está unido, el par que se complementa mutuamente en su juntura.

En el caso de *masantin* su significado es parecido al de *yanantin*, pero no implica la noción de pareja, pues *masi* es compañero, en el sentido de alguien próximo o cercano. Por último, *pachakuti* se suele entender como el cambio o la transformación del mundo, el revés del mundo. González Holguín (1952) equipara *pachakuti* con *pachatikray*, enfatizando el significado de *tikray*. *Tikrani* o *ticrarccuni* significa volver lo de dentro a fuera, volver la hoja, u otra cosa, o al revés de lo que estaba o del otro lado.

39 Die trivialsten Beispiele - von oben und unten, rechts und links, Vater und Sohn und so fort ins Unendliche - enthalten alle den Gegensatz in Einem. Oben ist, was nicht unten ist; oben ist bestimmt nur dies, nicht unten zu sein, und ist nur, insofern ein unten ist, und umgekehrt; in der einen Bestimmung liegt ihr Gegenteil. Vater ist das Andere des Sohnes und Sohn das Andere des Vaters, und jedes ist nur als dies Andere des Anderen; und zugleich ist die eine Bestimmung nur in Beziehung auf die andere; ihr Sein ist ein Bestehen. Der Vater ist außer der Beziehung auf Sohn auch etwas für sich; aber so ist er nicht Vater, sondern ein Mann überhaupt; wie oben und unten, rechts und links auch in sich reflektierte, außer der Beziehung etwas sind, aber nur Orte überhaupt. - Die Entgegengesetzten enthalten insofern den Widerspruch, als sie in derselben Rücksicht sich negativ aufeinander beziehende oder sich gegenseitig aufhebende und gegeneinander gleichgültige sind (Hegel, Werke 6, 1970: 77).

Esto precisa más el sentido del *pachakutiy*, pues se trata de un proceso de inversión, de voltear las cosas, de lo interior a lo exterior, haciendo explícito y manifiesto lo que solo latía en el interior.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Se ha mostrado que, tomando los conceptos de la filosofía de la historia de Hegel, es posible considerar imperios a los aztecas e incas, pero esta inclusión replantea la concepción hegeliana de la historia. Si se acepta que entre incas y aztecas también progresó el espíritu (de modo semejante a los imperios de la antigüedad) entonces, habría que reconocer que en el Nuevo Mundo se desarrolló otro espíritu, ajeno por completo al del Viejo Mundo que independientemente descubrió la agricultura, ganadería, alfarería, revolución urbana, Estado, religión, arte, imperios, etc., configurando un conjunto de experiencias inéditas para el hombre occidental.

Hasta antes del siglo XVI el espíritu americano habría sido autónomo, viviendo en su propio mundo, sin tener noticia de otra humanidad, hasta la invasión europea, proceso traumático por el cual pasó a la «historia». La comprensión de la especificidad de América siempre fue un reto para la intelectualidad europea, a causa de la mediana o nula comprensión del tema, motivo por el que la negaron y redujeron a su mínima expresión, como en el caso de Hegel, pues si aceptaba un desarrollo americano paralelo al del Viejo Mundo su concepción histórica tendría que haberse modificado drásticamente.

Finalmente, una peculiaridad del espíritu andino habría dejado perplejo a Hegel, el asumir una concepción del progreso amparada en el respeto a la naturaleza, ello en la medida que la civilización andina progresó sin despegarse de la naturaleza, aspirando a un desarrollo pleno, sustentable, en armonía y sintonía con ella, tomándola como «otro espíritu», respetándola por sí misma y no solo para beneficio del hombre. Lo que para Hegel fue un síntoma de atraso y primitivismo, para nosotros, personas del siglo XXI, en vísperas de enfrentar las graves consecuencias del cambio climático, es un retorno a la naturaleza con el propósito de construir una futura civilización ecológica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Academia mayor de la lengua quechua (ed.). (2005) *Diccionario de la academia mayor de la lengua quechua*. Gobierno regional Cuzco.
- Albizu, E. (2004), *Hegel y Heidegger*. Jorge Baudino Ediciones.
- Antunes, J. (2005), 'Hegel e os fundamentos geográficos da história –o clima e o solo como condicionantes do progresso ou atraso histórico', *Tempo da Ciência* 12:24: 61-71.
- Arciniegas, G. (1993), 'Hegel y la historia de América', *Historia crítica* 3: 119-125. <https://doi.org/10.7440/histcrit3.1990.06>
- Baudin, L. (1978), *El imperio socialista de los incas*. Editorial Zig-Zag.
- Beauchair, N. (2012), *Éticas indígenas en discursos coloniales de los Andes y de Quebec: análisis, interpretación y perspectivas*. Tesis Philosophical Doctor. Montréal: Université de Montréal.
- Bernand, C. (2009), 'La marginación de Hispanoamérica por la Historia universal europea (siglos XVIII-XIX)', *Revista Co-herencia* 6: 11: 107-122.
- Bernasconi, R. (1998), 'Hegel at the Court of the Ashanti', en S. Barnett (ed.), *Hegel after Derrida*. London/New York: Routledg.
- Bosteels, B. (2009), 'Hegel en América', *Tabula Rasa*: 11: 195-234. <https://doi.org/10.25058/20112742.375>
- Buchwalter, A. (2009), 'Is Hegel's philosophy of history Eurocentric?', en W. Dudley (ed.), *Hegel and History*. Albany: SUNY. <https://doi.org/10.5840/hsaproceedings2009207>
- Casalla, M. (1985), *América en el pensamiento de Hegel: admiración y rechazo*. Tesis de Grado. Buenos Aires: UBA.

- Cook D. (1999) 'El impacto de las enfermedades en el mundo andino del siglo XVI', *Histórica XXIII*: 2: 341-365. <https://doi.org/10.18800/historica.199902.009>
- De Bor, K. (2008), 'Hegel Today: Towards a Tragic Conception of Intercultural Conflicts', en P. Ashton, T. Nicolacopoulos and G. Vassilacopoulos (eds.), *The Spirit of the Age: Hegel and the Fate of Thinking*, Melbourne: re.press.
- Depaz, Z. (2015), *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochirí*. Vicio perpetuo.
- Desmond, W. (2022), 'Herodotus, Hegel, and knowledge', *Intellectual History Review* 32:3: 453-471 <https://doi.org/10.1080/17496977.2022.2097410>
- Dri, R. (2007), *Hegel y la lógica de la liberación*. Biblos.
- Dussel, E. (1994), *1492 El encubrimiento del Otro*. Plural Editores.
- Duviols, P. (2016), *Escritos de historia andina I*. IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos
- Estermann, J. (1998), *Filosofía Andina*. Abya-Yala.
- Espinoza, R., Fernández, J. y Toscano, A. (eds.) (2020), *Hegel hoy. El pensador de las contradicciones del presente*. Herder.
- Espinoza, W. (2011), *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Amaru editores.
- Ette, O. (2017), 'Entre mundos. Cornelius de Pauw, Federico II. y el Nuevo Mundo o: El sentido del poder, el poder sobre el sentido y el poder de los sentidos', *Entre los mundos: Homenaje a Pedro Barcelo/Zwischen den Welten: Festschrift für Pedro Barcelo*. Besancon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 615-654.
- Ferreiro, H. (2019), 'Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentismo', *Hermenéutica Intercultural. Revista de filosofía* 31: 187-208. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/9284>

Gerbi, A. (1946), *Viejas polémicas sobre el nuevo mundo*. Banco de Crédito del Perú.

Gerbi, A. (1960), *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. F.C.E.

Giusti, M. (ed.) (2022), *La actualidad del pensamiento de Hegel*. Herder.

Goldstein, L. (1962), 'The Meaning of `State' in Hegel's Philosophy of History', *The Philosophical Quarterly* 12: 46: 60-72. <https://doi.org/10.2307/2216840>

Golte, J. (1980), *La racionalidad de la organización andina*. IEP, Instituto de Estudios de Peruanos, Lima.

González, D. ([1608]1952), *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado quechua*. Instituto de Historia UNMSM.

Gutiérrez, C. (2003), 'Hegel y Humboldt: dos visiones antitéticas y contemporáneas de América', *Diálogos* 81: 241-258.

Hegel, G.F.W. (1970), *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.

Hegel, G.F.W. (1994), *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal* (traducción de José Gaos). Alianza Editorial.

Hegel, G.F.W. (2019), *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal* (traducción de Josep María Quintana). Gredos.

Hegel, G.F.W. (2010), *Fenomenología del Espíritu* (edición bilingüe, traducción de Antonio Gómez Ramos). Abada.

Hegel, G.F.W. (2017), *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política* (Edición, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán). Técno.

- Hegel, G.F.W. (2017a), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (edición bilingüe, traducción Ramón Valls Plana). Abada.
- Hegel, G.F.W. (2019a), *La Ciencia de la Lógica I. Lógica Objetiva [1821/1813]* (edición y traducción de Félix Duque). Abada.
- Hegel, G.F.W. (2022), *Fenomenología del Espíritu* (traducción de Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Siglo del Hombre editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2kqwz3s>
- Hernández, J. (2019), *La estructura del ser-saber-actuar y el desarrollo del momento del ser en el Manuscrito de Huarochirí*. Tesis Maestría. Lima: UNMSM.
- Hernández, J. (2022), 'La vieja y la nueva filosofía andina. Una crítica a Josef Estermann', *Letras* (Lima), 93: 138: 137-151. <https://dx.doi.org/10.30920/letras.93.138.10>
- Heyerdahl, T. (1996), *Hablan los vencidos*. Ricardo Angulo Basombrio editor.
- Huesca, F. (2021), 'Lorenzo Boturini: Historia Universal y la conquista de México', *Graffylia* 6:11: 52-69.
- Huesca, F. (2017), 'La filosofía de la historia de Roma de Hegel', en J. Balladares, Y. Elguera, F. Huesca y Z. Olvera (coords.), *Hegel: ontología, estética y política*. México: Fides.
- James, D. & Knappik, F. (2022), 'Exploring the Metaphysics of Hegel's Racism: The Teleology of the 'Concept' and the Taxonomy of Races', *Hegel Bulletin* 1-28. <https://doi.org/10.1017/hgl.2022.38>
- Kauffmann, F. (2002), *Historia y arte del antiguo Perú*. 6 vols. Peisa.
- Kelly, G. (1972), 'Hegel's America', *Philosophy and Public Affairs* 2:1: 3-36.
- Klein, A. (1978), "El nuevo mundo en la filosofía de la historia de Hegel y la dialéctica de la no simultaneidad", *Cuadernos de Filosofía* 28: 93-104.

Krüger, J. (1994), 'Filosofía, América y futuro en Hegel', *Logos latinoamericano* 1: 7-10.

Lévi-Strauss, C. (2015), *Raza y cultura*. Técnos

Lienhard, M. (1992), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la colonia hasta el siglo XX)*. Biblioteca Ayacucho.

Lincopi, C. (2016), 'Hegel y América Latina. Las antinomias del espíritu', *Marxismo & Revolución* diciembre: 1-20.

Lumbreras, L. (1972), *De los orígenes del Estado en el Perú*. Milla Batres editor.

Lumbreras, L. (1990), *Visión arqueológica del Perú milenario*. Milla Batres.

Macera, P. (1978), *Visión histórica del Perú*. Milla Batres editores.

Mariátegui, J. (1980), *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta.

Mayorbe, E. (2007), 'Introducción a América Latina a través de Jorge Guillermo Federico Hegel', *Conciencia Activa* 21 18: 49-76.

Millones, L. (2008), Dioses y Demonios de los Andes, en. *Dioses del Norte, Dioses del Sur*. A. López y L. Millones. IEP.

Moellendorf, D. (1992), 'Racism and rationality en Hegel's Philosophy of Subjective Spiri', *History of Political Thought* XIII: 2: 243-255.

Molinié, A. (1987), 'El regreso de Viracocha'. *Bull. Inst. Fr. Et. And.* XV: 3: 71-83. <https://doi.org/10.3406/bifea.1987.949>

Morales, J. (2019), 'La filosofía de la Historia de Hegel visto desde Boaventura de Sousa', *Eikasia. Revista de filosofía* marzo-abril: 139-166.

Na, J. (2019), 'The dark side of Hegel's theory of modernity: race and the other', *Esercizi Filosofici* 14: 49-71.

Ortega y Gasset, J. (1963), *Obras completas T. II*. Revista de Occidente.

Ortiz, A. (1973), *De Adaneva a Inkarri*. Ediciones Retablo de Papel.

Ortiz, A. (1993), *La pareja y el mito*. Fondo Editorial PUCP.

Pacheco, J. (1994), *Filosofía Inka y su proyección al futuro*. UNSAAC.

Paladines, C. (1976), 'Presencia de Hegel en América', *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencia Sociales* 3/4 – enero/diciembre: 107-124.

Parekh, S. (2009), 'Hegel's New World. History, Freedom and Race', in W. Dudley (ed.), *Hegel and History*. Albany: SUNY. <https://doi.org/10.5840/hsaproceedings2009208>

Peña, A. (2005) Racionalidad Occidental y Racionalidad Andina, en R. Casas (ed.), *La racionalidad andina*. Editorial Mantaro.

Pérez, A. (1994), 'Hegel y América', *Opción* Año 10: 13: 95-111.

Purtschert, P. (2010), 'On the limit of spirit: Hegel's racism revisited', *Philosophy and Social Criticism* 36:9: 1039–1051. <https://doi.org/10.1177/0191453710379029>

Reyes, A. (2009), *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Editorial Biblos.

Rodríguez, A. (2017), 'Toussaint y Hegel. Lecciones desde Abya Yala', *Revista nuestraAmérica* 5: 10: 53-66.

Rostand, J. (1986), *Introducción a la historia de la biología*. Editorial Artemisa.

Rostworowski, M. (1992), *La historia del Tahuantinsuyu*. IEP, Instituto de Estudios de Peruanos, Lima.

- Rostworowski, M. (1983), *Estructuras andinas del poder*. IEP, Instituto de Estudios de Peruanos, Lima.
- Rowe, J. (1946), 'Inca Culture at the Time Andean Area', en J. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians, Vol. 2. The Andean Civilizations*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- Salas, G. (2019), *Lugares parientes*. Fondo editorial PUCP.
- Sandkaulen, B. (2020), '«El alma es el concepto existente». Retos de la antropología filosófica', en R. Espinoza, J. Fernández y A. Toscano A. (eds.), *Hegel hoy. El pensador de las contradicciones del presente*. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1bpw648.11>
- Sandkaulen, B. (2022) Actualidad de la concepción hegeliana de cultura (Bildung), en Giusti, M. (ed.), *La actualidad del pensamiento de Hegel*. Barcelona: Herder.
- Santos, J. (2009), 'La imagen de América en Hegel. De la caricatura y la falta de respeto', en M. Betancur, J. Choza y G. Muñoz (Comps.), *La idea de América en los pensadores occidentales*. Madrid: Thémata a & Plaza y Valdés.
- Santos, J. (2010), 'Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía', *Revista de Hispanismo Filosófico* 15: 43-61.
- Schulz, M. (2014), 'La presencia de G.W.F. Hegel en representantes de la filosofía latinoamericana (L. Zea. A. Roig, E. Dussel, I. Ellacuría)', *Suplemento 19 de Contrastes. Revista internacional de filosofía*. 285-309.
- Serna M. (2010) 'Discursos sobre la naturaleza americana: desde el descubrimiento de América hasta la visión ilustrada', *Anales de Literatura Hispanoamericana* 39: 251-264.
- Sobrevilla, D. (1986), *Repensando la tradición occidental*. Amaru editores.

- Solé, M., Palermo, S. y Gaudio, M. (eds.) (2021). *Fichte en las Américas*. RAGIF ediciones.
- Sonderegger, A. (2004), 'Eine Intellektualisierung des Ekels? Funktionen der außereuropäischen Welt in Hegels Geschichtsphilosophie', *Acta Germanica: German Studies in Africa* 32:1: 9-26.
- Stone, A. (2020), 'Hegel and Colonialism', *Hegel Bulletin* 41:2: 247-270. <https://doi.org/10.1017/hgl.2017.17>
- Tantaleán, H. (2021), *Los antiguos estados andinos. Una arqueología de las formaciones políticas del Perú prehispánico*. IEP.
- Taylor, G. (2000), *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. IFEA.
- Urton, G. (2006), *En el cruce de rumbos de la Tierra y el Cielo*. Centro Bartolomé de las Casas.
- Vega-Centeno, R. (editor) (2017), *Repensar el antiguo Perú. Aportes desde la arqueología*. IEP y Fondo Editorial PUCP.
- Zambrana, R. (2016), 'Hegel, History, and Race', en N. Zack (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190236953.013.13>