



Foto: frankie\_s, Depositphotos

# Un supuesto moderno en una propuesta posmoderna. La presencia de la dialéctica del amo y el esclavo en la identidad intercultural de Francisco Jesús Vélez Alonso

Guillermo Elías García

**Resumen:** A lo largo de este breve ensayo argumento que la identidad intercultural de Francisco Jesús Vélez Alonso resulta incompatible con su marco teórico. Para ello, en el apartado 2.1, presento una síntesis del marco teórico que utiliza y su relación con su propuesta; posteriormente en los apartados 2.2 y 2.3 aclaro la carga teórica hegeliana patente para, en el apartado 2.4, desarrollar sus consecuencias.

**Palabras clave:** *identidad intercultural, dialéctica del amo y el esclavo, posmodernidad, post-historia.*

**Abstract.** Through this essay we will try to argue that Vélez Alonso's intercultural identity is incompatible with his theoretical frame. For that purpose, in section 2.1, we will present a synthesis of the theoretical frame used and its relation with his proposal; later, in sections 2.2 and 2.3, we will try to clarify the influence of Hegel's theory to develop its consequences in section 2.4.

**Keywords:** *intercultural identity, master-slave dialectic, postmodernism, post-history.*

## 1. CONTEXTO GENERAL

### 1.1. INTRODUCCIÓN

¿Por qué es necesario que, para la formación de la identidad propia, debamos enfrentarnos a otras identidades? Éste es el supuesto fundamental sobre el cual se construye la propuesta de una identidad intercultural de Vélez Alonso y que, sin embargo, no puede sustentarse desde su propio marco teórico. La estrategia del autor es más bien apelar a la autoridad de diversos autores que comparten un concepto parecido de identidad y suscriben, lo mismo que el doctorando, *el supuesto de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo*. Nuestra afirmación no es gratuita, encontramos abundancia de pruebas que sugieren, directa e indirectamente, la presencia y la influencia de Hegel a lo largo del marco teórico que construye el autor. Nos limitaremos a recuperar tres ejemplos:

1. “La identidad se construye y afirma sólo cuando se enfrenta a otras identidades dentro del sistema de interacción social”.<sup>1</sup>
2. “De hecho, cabría decir que el que no se reflexiona, el que no se piensa, no se interioriza y si no se interioriza no tiene que exteriorizar (y manifestar como identidad)”.<sup>2</sup>
3. Ante este contexto de continua confrontación con los demás, consideramos acertada la propuesta de Castells cuando distingue tres tipos de identidades en función de los agentes sociales exteriores:
  - Identidad legitimadora: la que introducen las instituciones dominantes de la sociedad para llevar a cabo y racionalizar su dominación frente a los actores sociales. Persigue la eliminación de la libertad de expresión de las capas más bajas.<sup>3</sup>
  - Identidad de resistencia: la que sostienen aquellos actores que se encuentran en posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación de la sociedad.<sup>4</sup>
  - Identidad proyecto: se da cuando los actores sociales construyen una nueva identidad a partir de los materiales culturales disponibles. Además, al hacerlo, no sólo redefinen su posición en la sociedad, sino que también buscan la transformación de la estructura social.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Francisco Jesús Vélez Alonso, *La construcción de la identidad cultural en el currículum de ciencias sociales. Un estudio de caso en un IES de Algeciras*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2019, p.62.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.54.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.62.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.63.

<sup>5</sup> *Idem*.



## 1.2. CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO

El autor escribe su doctorado durante las secuelas de la crisis de migración europea, que comienza con la primera llegada de refugiados sirios en 2014. La crisis surge a raíz de una deficiente política migratoria —el convenio de Dublín—, el cual en la práctica *a)* desplaza de manera desproporcionada la responsabilidad sobre la gestión de los solicitantes de asilo a los países en primera línea —Malta, Grecia, Italia o España—; *b)* promueve un proceso de asilo ineficaz al debatirse entre la asignación de responsabilidad y las preferencias de los solicitantes, y *c)* no goza de competencias exclusivas en materia de migración, lo que explica la dificultad de armonizar las políticas migratorias nacionales y europeas.<sup>6</sup> En esta misma línea, la pugna por parte de la Unión Europea para que los Estados miembros cedan progresivamente sus competencias nacionales, en este caso sobre la cuestión migratoria, ha contribuido a la aparición de movimientos nacionalistas, euroescépticos y de extrema derecha.<sup>7</sup> En una palabra:

La llegada de refugiados ponía en cuestión aspectos culturales, económicos y religiosos de muchos Estados miembros, lo cual fue hábilmente utilizado en el imaginario político de estos partidos con una narrativa que a menudo presenta las migraciones en la UE en clave de seguridad, en vez de centrarse en cuestiones humanitarias (...). A pesar de tener numerosas diferencias en políticas económicas y sociales, concuerdan el “cierre de las fronteras europeas a la inmigración, la defensa de la ‘herencia cultural tradicional’ europea y la protección de las ‘identidades nacionales’ ante los que quieren más integración política y económica comunitaria”.<sup>8</sup>

El fracaso de la política migratoria es utilizado por estos partidos nacientes en la elaboración de políticas inflamatorias y efectivas en clave del “nosotros contra ellos”, pensando en un esquema de Estado–nación, es decir, de una cultura para un pueblo. Además, suponen que esta identidad europea o herencia cultural es el resultado de un desarrollo histórico–teleológico, la máxima expresión de valor, después del cual sólo puede haber decadencia. Además, se ha visto en el transcurso de la crisis un progresivo blindaje de las fronteras de la Unión Europea, a propósito del cambio al que se ha visto sujeta la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas (Frontex):

De ser un mero instrumento al servicio de los Estados miembros, Frontex ha llegado a tener poderes ejecutivos, adquirir su propio equipamiento, “coordinar operaciones conjuntas, ejecutar retornos (voluntarios y forzosos), firmar acuerdos con países terceros y reclutar un cuerpo de 10,000 guardias fronterizos armados”.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Cristina Imaz Chacón, “La política migratoria europea: entre la seguridad y la humanidad” en *bie3: Boletín IEEE*, España, Nº 18, 2020, pp. 1511–1512.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.1512.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.1513.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.1521.



Y el incremento en la firma de acuerdos bilaterales y no en el nivel de la Unión Europea hecha por países miembros, para externalizar la crisis migratoria, como por ejemplo en el caso del pacto migratorio UE–Turquía, en el que este último se comprometía a impedir que personas salieran de su país, a cambio, entre otras cosas, de compensación económica, pone de relieve la priorización de los intereses nacionales y políticos sobre el problema de los derechos humanos.<sup>10</sup> Así:

Las diferencias entre los Estados miembros han conllevado la falta de acuerdo entre el Consejo y el Parlamento Europeo sobre una reforma del sistema de Dublín. Si bien las negociaciones continúan al respecto, la política migratoria se presenta, pues, como una “política simbólica” con la que la Unión Europea, por una parte, no da una respuesta efectiva a la llegada de demandantes de asilo con unas condiciones mínimas aseguradas, y, por otra parte, aviva los movimientos nacionalistas y xenófobos en los países miembros.<sup>11</sup>

Terminamos con un caldo de cultivo propicio para, como sugiere Imaz Chacón, se lea la crisis migratoria en clave de *seguridad* y no de derechos humanos. El Otro es percibido como una amenaza, y es contra esta lectura como Vélez Alonso desarrolla su propuesta de una identidad intercultural que reconozca la importancia positiva y radical de la diferencia.

## 2. ANÁLISIS PUNTUAL

### 2.1. SÍNTESIS DE LA PROPUESTA VÉLEZ ALONSO

El andamiaje teórico que sustenta la propuesta de Vélez Alonso de una “identidad intercultural”, expuesto de forma sintética, es el siguiente. En un primer momento, el autor nos da una definición operativa de *Cultura*, la cual “(...) está intrínsecamente ligada a la dialéctica de la contraposición entre identidad y diferencia”,<sup>12</sup> y que debe de entenderse a grandes rasgos como “(...) cierto tipo de identidad objetiva (más allá de la subjetividad de cada individuo) y se conoce como tal precisamente en la medida en que ha podido compararse con otra”.<sup>13</sup> En breve nos proporciona un esquema que expone los elementos fundamentales, constitutivos, del concepto. Cultura como algo que se aprende y se transmite; simbólica, funcional, normativa y sistémica, que posibilita el desarrollo cognitivo, y es dinámica.<sup>14</sup>

En un segundo momento define el concepto de *identidad* como un bagaje simbólico que permite el reconocimiento, y que, por lo tanto, funciona como un *nexo* entre el yo y su entorno,

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.1519.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 1521–1522.

<sup>12</sup> Francisco Jesús Vélez Alonso, *La construcción de la identidad cultural...*, p.49.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.50.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.51.



un puente que permite la vinculación con lo otro.<sup>15</sup> Hay, pues, una contraposición entre una interioridad y una exterioridad, entre un yo y un otro. Establecida la definición, el autor se ocupa de abordar el cómo se construye. Aquí añade un nuevo elemento a su definición: dinamismo. Al caracterizarla como dinámica, Vélez Alonso busca resaltar lo que considera una capacidad de adaptación y de cambio frente a una concepción estática de identidad. En la medida en la que es dinámica, sin embargo, tiende a buscar un equilibrio entre sus diversos elementos. Este carácter conflictivo, inmanente a la identidad, es lo que el autor llama “tensiones identitarias”.<sup>16</sup> De esta manera, un primer esbozo del proceso de construcción de la identidad sería como una búsqueda de equilibrio entre los elementos tripartitas: entorno, otros, uno mismo.<sup>17</sup> La identidad, además de ser conflictiva ya de suyo, en un “nivel” puramente interior o estructural, es conflictiva en un nivel exterior, a la hora de relacionarse con el entorno y los otros, pues, según el autor, “la identidad se construye y afirma sólo cuando se enfrenta a otras identidades dentro del sistema de interacción social”.<sup>18</sup> Por último, concluye su definición de identidad añadiendo un nuevo elemento que ya venía implicado al entenderla como un “bagaje simbólico”, a saber, su multidimensionalidad. Por ello el autor entiende que está remitida a diversos campos o áreas<sup>19</sup>, por ejemplo, su dimensión religiosa, política, sexual, familiar, etc. Las dimensiones pueden relacionarse directa o indirectamente, o no hacerlo del todo. Esto hace más comprensible la definición anterior en la que caracterizaba al proceso de construcción identitaria como uno que tiende a equilibrar sus distintos elementos o dimensiones, pues según esta concepción las distintas dimensiones deben convivir sin ganar preponderancia sobre las demás, ya que en el momento en que lo hacen aparece el conflicto y la necesidad de redefinición de sus elementos.<sup>20</sup> Antes de concluir, retomemos el primer punto en el que señalamos cómo en el concepto de identidad va implícita una noción de igualdad–diferencia. Es importante indicar que ella va implicada también, como veíamos al principio, en el concepto de cultura. Esta similitud no es gratuita, sino que permite homologar para fines prácticos ambos conceptos. Tanto así que el autor llegará a definir cultura como *identidad de un pueblo*.<sup>21</sup> Hecho esto, el autor distingue dos tipos “generales” de identidad, la *identidad personal* como producto de las culturas que nos socializan, y la *identidad cultural* como fundamentada en el sentido de pertenencia a una comunidad.<sup>22</sup>

A grandes rasgos éste es el marco que desarrolla el autor para sustentar su propuesta, la cual está inspirada en la pregunta de cómo educamos desde las ciencias sociales la convivencia con los otros; específicamente, se pregunta cómo es posible construir una identidad europea que sirva de tronco común, a manera de puente que permita vincular

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.53.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 56–57.

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.62.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp.65–66.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.66.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.60.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp.66–67.



a las diversas identidades culturales presentes a lo largo de la Unión Europea, principalmente en España. Vélez Alonso opina que esto debería de hacerse desde el sistema educativo, puesto que “damos por hecho que la escuela es el lugar por excelencia en que se busca la cultura y donde se ofrecen los primeros elementos para que los alumnos se identifiquen con una u otra identidad cultural”.<sup>23</sup> Y en este sentido es como la escuela debería, según el autor, proporcionar una competencia *intercultural*, la cual “defiende la valoración de todas las culturas y la necesidad de interacción entre ellas. Contiene una idea de intercambio y de comunicación. Significa acercamiento y relación entre culturas diversas, valoración y aceptación de las identidades culturales diferentes”<sup>24</sup> a diferencia de uniformar la sociedad homogeneizando la cultura, como propone el asimilacionismo,<sup>25</sup> o considerar a los grupos culturales aisladamente, como pretende el multiculturalismo.<sup>26</sup>

## 2.2. SUPUESTO FUNDAMENTAL E INJUSTIFICADO DE LA PROPUESTA DEL AUTOR: LA DIALÉCTICA HEGELIANA DEL AMO Y EL ESCLAVO

Antes de continuar con el desarrollo de nuestra crítica debemos detenernos brevemente y aclarar por qué, y cómo, desde la dialéctica del amo y el esclavo, la confrontación con el otro es necesaria.

En la primera parte de *La verdad de la certeza de sí mismo*, donde se desarrolla la llamada dialéctica del amo y del esclavo, Hegel establece como punto de partida la necesidad de la autoconciencia de romper con la tautología del *yo=yo*, es decir, la conciencia debe renunciar a la certeza que tiene de sí misma como un *puro yo* saliendo de sí al encuentro de la alteridad para, de esta manera, establecerse como verdad.

En un primer momento, *el ser-otro se nos presenta como algo para ser negado*. Parafraseando a Hyppolite, no respetamos al ser, nos lanzamos sobre él para hacerlo nuestro.<sup>27</sup> Este movimiento será el del *deseo*, el cual “(...) supone el carácter fenomenal del mundo que no es más que un medio para el Sí”.<sup>28</sup> Este movimiento no es nuevo, aparecía ya descrito en *La certeza*

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.75.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.83.

<sup>25</sup> *Idem*.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, París, 1967, p.153.

<sup>28</sup> *Idem*. Traducción nuestra.



*sensible* a propósito de los misterios eleusinos y de la conducta animal.<sup>29</sup> Y es que en este nivel hablamos todavía de un deseo propiamente animal, cuyo objeto son las cosas. Lo que tenemos aquí es que el deseo se dirige a objetos que consume, que niega. Pero esta negación es una *negación simple*, no una *negación espiritual*, la cual conserva lo negado, dando así origen a una nueva etapa o estadio. Aquí todavía tenemos a un hombre que no se ha elevado del mundo de la vida, que se confunde con éste.

Por ahora, seguimos hablando de la certeza que el yo tiene de sí mismo, no ha roto la tautología. Se le debe presentar, pues, otra conciencia en la cual se vea *reflejada*. Es decir, el deseo debe desear a otro deseo. Sin embargo, al verse reflejada quedamos con que “El otro aparece como lo mismo, como el Sí; pero el Sí aparece igualmente como siendo otro”.<sup>30</sup> Ante esta “captura”, ante esta inseguridad ontológica, la conciencia deseante debe de ser *reconocida* por la conciencia deseada. Aquí hablamos de *reconocimiento* en el sentido de que el objeto de deseo, a saber, otra conciencia, debe ver en este modo de ser extranjero su propia verdad, debe negarse a sí misma para que, ejerciéndose esta violencia, salga de sí deviniendo un ser–para–otro. En otras palabras, para que la certeza subjetiva que la conciencia deseante tiene de sí devenga verdad objetiva debe ver su modo de ser subjetivo representado en el mundo, debe ser validado por la alteridad. Aquí entramos ya propiamente a la dialéctica del amo y del esclavo, una dinámica de subordinación. En la subsecuente lucha por el reconocimiento, una de las conciencias retrocederá, y ante el temor de la muerte preferirá aferrarse a su existencia animal que a perderla en pos del reconocimiento; ésta es la figura del esclavo. La conciencia que resulta victoriosa, por otro lado, es aquella que ha sido capaz de elevarse por encima de su apego a la vida animal y, haciéndolo, ha obtenido el reconocimiento; ésta es la figura del amo.

El amo no reconoce al esclavo, sino que éste lo reconoce a él como la verdad esencial; el amo ha logrado ser–para–sí, mientras que el esclavo es solamente un ser–para–otro, por tanto, dependiente. Sin embargo, así como el Otro fue negado, dando lugar a la conciencia servil, la conciencia de dominación propia del amo también ha de ser negada. El amo necesita del reconocimiento del objeto deseado para alcanzar la verdad objetual. Pero al no reconocer al esclavo como un igual, sino como algo subordinado a él, el reconocimiento que otorga el esclavo al amo es vacío. Además, mientras que en un primer momento fue el amo quien se elevó de la vida animal al contrariar su instinto de auto-preservación en miras del reconocimiento, tenemos que ahora regresa a esa misma vida animal, porque su relación con las cosas ha devenido en una relación de inmediatez; el amo consume todo lo que es producido por el esclavo, negándolo completamente para

<sup>29</sup> “(...) quien está iniciado en estos misterios no sólo llega a dudar del ser de las cosas sensibles, sino hasta desesperar de él; y en parte consume él la nulidad de las cosas sensibles en ellas mismas, en parte las ve a ellas consumirse. Tampoco las bestias están excluidas de esta sabiduría, sino que, más bien, prueban estar profundísimamente iniciadas en ella, pues no se quedan paradas delante de las cosas sensibles en cuanto que son en sí, sino que, desesperando de esta realidad, y en la plena certeza de su nulidad, se lanzan sin más sobre ellas y las devoran (...).” Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ABADA/UNAM, Madrid, 2018, p.175.

<sup>30</sup> Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie...*, p.162. Traducción nuestra.





su disfrute. Al negar al Otro el amo se ha negado a sí mismo o, lo que es lo mismo, “La negación del Otro que corresponde al movimiento del deseo deviene, de igual modo, negación de Sí”.<sup>31</sup> Ambas negaciones que ha realizado el amo no pasan de ser simples. Será el esclavo quien realice la negación espiritual.

Hemos visto que, por un lado, el esclavo ha retrocedido en la lucha por el reconocimiento, pues ha temido por su vida. Esta ansiedad por la muerte ha hecho que el esclavo se percate por vez primera de la totalidad de su ser y de la nulidad de cualquier modo particular de vida o cualquier forma más o menos estable del ser. Por otro lado, se ve forzado a reconocer la autonomía de la cosa; al ser incapaz de negarla en su totalidad por su condición de esclavo, debe trabajarla para el disfrute del amo. Este predicamento hace que el esclavo comience a separarse de su ser–ahí–natural, bajo el servicio del amo debe disciplinarse, “cultivarse”, para el trabajo. Desarrolla, pues, una relación mediata con las cosas, y es aquí donde encuentra, por decirlo de alguna manera, su refugio. Y es que, al *transformar* la materia es capaz de “(...) dar a su ser–para–sí la subsistencia y la permanencia del ser–en–sí (...)”.<sup>32</sup> Así, “La forma, por ser expuesta fuera, no llega a serle algo distinto y otro que ella; pues, precisamente, la forma es su puro ser–para–sí, que en esto se le hace verdad”.<sup>33</sup> A la vez que el esclavo es un ser–para–otro en la medida en la que sirve al amo, a partir del desapego de su ser–ahí–natural y de la impresión de su conciencia en el objeto, desarrolla su ser–para–sí. Porque, si en primera instancia el esclavo debe *reconocerse* en el deseo del amo, siendo para él, para un Otro, retorna a sí a través de su trabajo. Es decir, en primer momento se exterioriza para que, al momento de *transformar* al objeto, se *identifique* con éste, lo que le permite retornar a sí.

En un primer momento la conciencia se ve *reflejada* en el Otro. “Verse reflejado” en el Otro equivale a decir “atrapado”; nuestro Sí es un Otro. Para recuperarse exige el *reconocimiento* de esta otra conciencia, la cual, al hacerlo, sale de sí convirtiéndose en un ser–para–otro. Una vez que ha salido de sí puede, sin embargo, operar el retorno a través de la *identificación* con su trabajo, lo cual implica que sea–para–sí, deviniendo autoconciencia. Tal vez el concepto de *identidad* no quede lo suficientemente claro: al refugiarse la conciencia en la *forma* que después imprime en la materia, cuando su ser–para–sí se resguarda en el ser–en–sí de la cosa, la conciencia, al encontrarse frente al producto de su trabajo, no se ve *reflejada*, puesto que él y el producto son uno mismo. El *verse reflejado* implica la falta de reconocimiento del objeto de deseo. O sea, el vernos reflejados implica una inseguridad con respecto al Otro y con respecto a Sí. La certeza que no ha sido elevada a verdad. Cuando se opera el reconocimiento —la negación del Sí— tenemos que el objeto básicamente se reconoce como perteneciente a la conciencia extranjera, por lo que esta última recupera su seguridad ontológica. Sin embargo, esta certeza elevada a verdad no deja de ser certeza porque, después de todo, la autoconciencia del amo no sale de sí misma, sino que es la autoconciencia servil la que se ve forzada a ello. Enajenada, la conciencia servil se ve obligada, producto de la ansiedad de la muerte,

<sup>31</sup> *Idem*. Traducción nuestra.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p.170. Traducción nuestra.

<sup>33</sup> Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p.269.





a recorrer la vía de la negación espiritual. *Transforma* la cosa, y en esa transformación no sólo conserva la materia prima sino también los estadios anteriores de la conciencia. Es en esa “comunidad” de negatividades, la de la materia y la de los estados previos en que la conciencia servil, a través del fruto de su trabajo, logra encontrarse a sí misma, *identificarse* plenamente, devenir autoconsciente. Ésta sería la diferencia entre *reflexión* e *identidad*, siendo aquella el primer escalón solamente en el camino hacia la identidad.

Dicho lo anterior, ahora podemos reconocer con facilidad la presencia hegeliana en los tres ejemplos que hemos citado al principio de este artículo y, por extensión, en toda la propuesta del Vélez Alonso. El autor cree que a partir de los conceptos de *multidimensionalidad* e *identidad* —específicamente el entendimiento que tiene de cómo se construye— se deriva necesariamente lo que él llama *identidad intercultural*. Sin embargo, como ya ha quedado expuesto, hablar de identidad en clave hegeliana implica una lógica de dominación y de negación de la diferencia.

### 2.3. IMPLICACIÓN NECESARIA DE LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO: UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Hay, por lo demás, una segunda implicación cuando hablamos de identidad desde Hegel. Si bien la dialéctica del amo y el esclavo puede utilizarse para explicar las relaciones interpersonales, ella está más bien en función de su filosofía de la historia.

Los distintos idealismos trascendentales comparten la propuesta del absoluto como superación de la “cosa en sí” kantiana. En la teoría kantiana del conocimiento encontramos la dicotomía fenómeno—cosa en sí. La cosa en sí es el fundamento de objetividad del fenómeno. Sin embargo, solamente podemos acceder al segundo, pues sólo éste es experiencial, es decir, que se nos presenta de forma espacio—temporal, sujeto a las categorías del entendimiento. Al ser el ámbito de la cosa en sí (Dios, mundo, alma) suprasensible, no está sujeto a las categorías del entendimiento, por lo que no podemos producir conocimiento sobre él. De esta manera, ni la metafísica, ni la teología, ni la estética o, en nuestro caso, *la historia*, alcanzan el estatus de ciencia. De esta manera, la característica en común de los distintos sistemas es que *presentan al absoluto como posibilidad de reconciliación*. En Hegel la reconciliación es posible mediante la *aufhebung*, la negación que conserva lo negado, es decir, la síntesis y lo que hemos llamado en el apartado anterior *negación espiritual*. Podemos comprender la realidad porque ésta es racional, es decir, la realidad es el despliegue de la autoconciencia que hace el recorrido de su experiencia, objetivándose, y retornando de esta manera a sí misma. La comprensión de la historia no es diferente. No es gratuito que en la época de Hegel se acuñara y comenzara a utilizar sistemáticamente el término *Geschichte* en contraposición al de origen latino *historie*. Ambos tienen significados distintos. *Historie* se refiere a la *historia rerum gestarum*, a la historia de las cosas hechas. Tiene, pues, una connotación *historiográfica*, es decir, del simple registro de acontecimientos. La *Geschichte* trata los acontecimientos de una forma radicalmente distinta y propia: en lugar de ser un mero recuento de lo acontecido *busca establecer una conexión sistemática entre acontecimientos, para dotarlos de significado y sentido teleológico*. De



ahí que la concepción de una *historia universal* sea fruto del idealismo alemán.<sup>34</sup> La filosofía de la historia es, pues, el esfuerzo de encontrar una lógica subyacente a los acontecimientos, aparentemente inconexos, que permita colocarlos dentro de una unidad sistemática.

Decíamos al principio de este apartado que la dialéctica del amo y el esclavo está en función de la filosofía de la historia. Ahora vemos cómo el enfrentamiento de dos conciencias puede ser entendido de manera literal, pero lo que está en juego es en realidad el enfrentamiento, dentro de una misma cultura, de grupos de poder distintos y, en un sentido global, de diferentes culturas. Además, implica un modo de entender el devenir como *progreso* orientado hacia un fin. La síntesis se convertirá en tesis para enfrentarse posteriormente a una nueva antítesis y así continuar el desarrollo histórico.

#### 2.4. LA POSMODERNIDAD Y EL FIN DE LA HISTORIA. CONCLUSIÓN

La característica principal de la llamada posmodernidad es, en contraposición con la modernidad, su ahistoricidad o poshistoricidad. Esto puede entenderse de varias maneras. El ejemplo más popular es el de Francis Fukuyama y su propuesta del fin de la historia y el último hombre. Ya no hay dos conciencias que se enfrenten, puesto que todos compartimos fundamentalmente los valores e intereses del capitalismo. El fin de la historia no quiere decir el fin de los acontecimientos, hablamos del fin de la *Geschichte*, pues

Ya ahora en la sociedad de consumo, la renovación continua (...) está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad nada tiene de “revolucionario”, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera.<sup>35</sup>

Albrecht Wellmer dibuja un esquema sumamente útil para entender la posmodernidad. Encuentra en la diferencia entre el arte moderno y posmoderno la diferencia radical entre ambos paradigmas. Tanto para el uno como para el otro, su objeto es lo *sublime kantiano*, o sea, lo inconcebible e inabarcable por el concepto, lo inefable. Sin embargo, lo que cambia es el enfoque. En el arte moderno se expresa una *nostalgia por la unidad* —el arte posmoderno, en contraposición, celebra la diferencia y su inabarcabilidad—. Y esta nostalgia impulsa los grandes proyectos de reconciliación, de los cuales la lógica hegeliana es la mejor elaborada. Su lógica, como ya vimos, y para decirlo en palabras de Adorno, es una dialéctica negativa. Estos sistemas *suponen un sujeto absoluto mediante el cual se opera la negación de la diferencia, para reintegrarla*. Con Hegel, diríamos que la conciencia se despliega porque se ve reflejada en lo Otro, operándose de esta manera una captura del Sí

<sup>34</sup> Podría objetarse que en realidad encontramos ya indicios de una concepción de la *Geschichte* en la filosofía patristica, especialmente desde Agustín de Hipona y su propuesta de la historia como *historia salvífica*, con un origen, el de la creación *ex nihilo*, un clímax, la crucifixión y resurrección de Cristo, y un final, el fin de los tiempos. Sin embargo, argumentaríamos que: a) la propuesta agustiniana es más bien la inauguración de la *concepción lineal del tiempo*, y b) que la *Geschichte* es más bien aplicada al desarrollo de la *Cultura*

<sup>35</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987, p.14.



por la diferencia, por lo que la conciencia, en su despliegue, tendrá que hacer el recorrido fenomenológico de su experiencia pasando por la reflexión y el reconocimiento hasta lograr retornar a Sí, deviniendo en autoconciencia, o sea, adquiriendo identidad, volviéndose idéntica a sí misma. Este sujeto absoluto es lo que precisamente critica la tradición posterior, notablemente Freud con su propuesta psicoanalítica del *yo* como un débil intermediario entre las pulsiones del *id* y la presión del *super yo*, y la filosofía del lenguaje con su propuesta de un sistema de significados lingüísticos externos que preceden toda subjetividad e intencionalidad y que, por lo tanto, determinan nuestra percepción y experiencia vital. Horkheimer y Adorno criticarán fuertemente esta dialéctica negativa describiéndola como *un uso instrumental de la razón*, el cual es vacío en sí mismo en la medida en la que el progreso al que apunta “(...) siempre remite a realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso”,<sup>36</sup> es decir, que el *fin* es en realidad un *medio* dentro de una sucesión infinita de fines que apuntan a otros fines. Además, atribuyen a este tipo de sujeto y de racionalidad el desarrollo de las ideologías que condujeron al surgimiento de los Estados totalitarios y al Holocausto. Sin embargo, en su crítica Adorno sigue pensando en términos del sujeto hegeliano y, por tanto, al pugnar por un nuevo modo de reconciliación o de entendimiento con la diferencia se encuentra con un abismo insalvable, y de negras predicciones para el futuro. Al final de su ensayo Wellmer nos remite a la propuesta de Habermas de una razón comunicativa en la que el esfuerzo filosófico en un paradigma de diferencias sería el de encontrar una base en común que permitiera el diálogo.<sup>37</sup>

Además, como mencionamos en el apartado 2.4, de la dialéctica del amo y el esclavo se sigue necesariamente una filosofía de la historia, la cual guarda una relación peligrosa con la noción de ideología. Desde Hanna Arendt, la ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguiera la misma ley que la lógica de su idea. Las filosofías de la historia, por su parte, conciben la historia “(...) como el despliegue de un proceso necesario, bajo el que se encuentran subordinadas las acciones de los individuos”,<sup>38</sup> justificando “(...) la prescindencia de aquellos cuya existencia atente contra ese despliegue”.<sup>39</sup> Coinciden en su pretensión de una “explicación total” de los acontecimientos, en la abolición de la experiencia individual, en sus métodos de demostración —deducción lógica y dialéctica— y en su promesa de superación.

Llegados a este punto, nos parece que la propuesta de Vélez Alonso de una identidad intercultural es incompatible con su concepción de construcción identitaria, pues al haber evidenciado su carga teórica hemos visto que le subyace una lógica de dominación. Es una lástima porque su propuesta guarda algunas afinidades con la razón comunicativa

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.15.

<sup>37</sup> Albrecht Wellmer, *La dialéctica de modernidad y posmodernidad* en Nicolás Casullo, *El debate modernidad–posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, La Cuadrícula, Buenos Aires, 2004, pp. 201–228.

<sup>38</sup> Anabella Di Pego, “Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt” en *Páginas de Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, vol.11, año XI, Nº 13, primer semestre 2020, pp. 35–57, p.51.

<sup>39</sup> *Idem*.



de Habermas, en el sentido de que enfatiza la importancia de elaborar una identidad cultural común que sirva como una especie de referente armonizador o base a partir de la cual se puedan elegir las diversas identidades culturales. Sin embargo, hasta aquí terminarían las similitudes. El autor pugna una identidad intercultural, sin embargo, no cuestiona ni el modo en el que pensamos el concepto de identidad ni el de su construcción, sino que más bien se suscribe a un “hilo de conversación” sociológico y, al hacerlo, da por buenos los razonamientos que ahí se exponen, sin llegar a percatarse cómo tanto él como los autores citados recurren, conscientemente o no, a una filosofía que ya no responde a las exigencias de nuestro tiempo, a saber, cómo pensar la diferencia.

#### FUENTES DOCUMENTALES

Di Pego, Anabella, “Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt” en *Páginas de Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, vol.11, año XI, Nº 13, primer semestre 2010, pp. 35–57.

Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, ABADA/UNAM, Madrid, 2018.

Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, París, 1967.

Imaz Chacón, Cristina, “La política migratoria europea: entre la seguridad y la humanidad” en *bie3: Boletín IEEE*, España, Nº 18, 2020, pp. 1506–1524.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987.

Vélez Alonso, Francisco Jesús, *La construcción de la identidad cultural en el currículum de ciencias sociales. Un estudio de caso en un IES de Algeciras*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2019.

Wellmer, Albrecht, *La dialéctica de modernidad y posmodernidad* en Casullo, Nicolás, *El debate modernidad–posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, La Cuadrícula, Buenos Aires, 2004, pp. 201–228.

