



Hegelian Interviews by hegelpd

Entrevista con Héctor Ferreiro

Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET

20.09.2020

La entrevista es realizada por Giovanna Miolli,
en colaboración con Francesco Campana y Luca Corti.

1. Nos gustaría empezar preguntándole sobre su camino en la filosofía. ¿Cómo se introdujo en esta disciplina en general y, particularmente, en el estudio de Hegel?

No es inusual que a quienes nos hemos dedicado profesionalmente a la filosofía se nos pregunte por qué lo hemos hecho; esa pregunta es menos evidente en el caso de abogados, contadores o arquitectos. El que alguien convierta el problematismo radical propio del pensamiento filosófico en la ocupación principal de su vida puede generar a veces, es cierto, un sentimiento de extrañeza. Una de las características fundamentales de la filosofía, decía Ortega y Gasset, es “el afán intelectual hacia el todo”, esto es, que la filosofía “no se contenta definitivamente con ninguna posición que [...] no aspire al Universo” (*Obras Completas*, VII, 336, 349). El autor que más leí en mi adolescencia fue a Nietzsche; la obra de Nietzsche corporiza bien ese afán universalista del que habla Ortega y Gasset, aunque en el caso de Nietzsche más bien en el sentido negativo de que tras su lectura –para tomarle aquí prestada a Marx la famosa frase del *Manifiesto*– uno tiene la sensación de que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Nietzsche fue así quien fomentó y consolidó en mí un interés probablemente preexistente por indagar los principios más generales de la realidad; visto en retrospectiva, creo que si en la escuela secundaria mis profesores de Física o de Biología hubieran sido diferentes de los que de hecho tuve hubieran logrado quizá orientar ese interés hacia las ramas más teóricas de estas disciplinas, como la astrofísica o la biología molecular. Como no tuve entonces profesores capaces de interesarme por estas ciencias, fue probablemente Nietzsche quien me llevó finalmente a decidirme por la filosofía.

En cuanto a cómo llegué al estudio de Hegel, se trató en realidad de una cuestión pragmática: tras finalizar mis estudios de grado podía postularme a una beca de

investigación de posgrado; para hacerlo, debía elegir un tema concreto de investigación. Hegel, como todos sabemos, es un autor extremadamente difícil de comprender. De hecho, había intentado penetrar su filosofía en varias ocasiones y no había logrado entender gran cosa. Por otro lado, tenía conciencia de que Hegel era un filósofo central cuya influencia había sido inmensa y que no era, pues, alguien del que uno podía simplemente pasar. No es quizá indispensable conocer en detalle la filosofía de autores asimismo difíciles como Escoto Eriúgena o incluso Sartre, pero no sucedía lo mismo con Hegel. Había leído por esos días un artículo de un especialista belga llamado André Léonard que proponía un plan estratégico de lectura y comprensión de las obras de Hegel dividido en tres fases de menor a mayor dificultad (André Léonard, “Comment lire Hegel? Considérations spéculatives et pratiques”, *Revue Philosophique de Louvain* 70 (1972): 573-586). Al final decidí no orientarme por el plan de lectura propuesto por Léonard, pero definitivamente me convenció lo que decía en el párrafo inicial de su artículo: “Le système hégélien est en effet d’une telle complexité et d’une si grande difficulté que certains se posent avec angoisse la question de savoir comment pénétrer dans cette forteresse de la spéculation. Beaucoup ont tenté l’expédition mais un grand nombre n’en sont jamais revenus, pour s’être égarés, sans guide, dans les oubliettes de la dialectique, tandis que d’autres rentraient prématurément de voyage, vaincus et découragés[.]” Resultaba claro que la dificultad para entender a Hegel no era sólo mía y que si encaraba su lectura de un modo autodidacta iba probablemente a terminar siendo uno más de los numerosos “vencidos y desmoralizados”. Decidí entonces presentarme a la beca de posgrado con un proyecto de investigación sobre Hegel, de modo que me viera obligado a penetrar su terminología y su pensamiento y que pudiera tener para facilitarme la tarea la guía personalizada de un especialista. Elegí como director de mi proyecto a Ricardo Ferrara, un especialista argentino en la filosofía de Hegel que había trabajado en el Archivo Hegel junto con Walter Jaeschke y Peter Hodgson en la primera edición crítica de las Lecciones sobre filosofía de la religión de Hegel (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vols. 3-5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hamburg: Felix Meiner, 1983–5). La dinámica de la vida académica fomenta la especialización, así que tras la finalización de la beca de posgrado me fui a Berlín a hacer el doctorado sobre Hegel en la Humboldt-Universität bajo la supervisión de Rolf-Peter Horstmann. Puedo confirmar por mi propia experiencia que si no me hubiera puesto en la situación formal de tener que entender la filosofía de Hegel para hacer los reportes periódicos exigidos por las sucesivas becas y por el estudio de doctorado, probablemente, como advertía André Léonard, hubiera abandonado en algún momento el intento. La terminología y retórica de Hegel son arduas y pueden generar un sentimiento de frustración; sin embargo, cuando uno persiste, el texto comienza a abrirse. Es necesario tener la paciencia suficiente para descifrar el vocabulario de Hegel, de modo de poder llegar a comprender el problema que está intentando resolver y su particular punto de vista sobre el mismo. Una vez que uno ha logrado superar esa valla, comprende que la terminología técnica que Hegel desarrolla para formular sus ideas es sorprendentemente precisa. Aunque mi decisión de dedicarme a estudiar a Hegel tuvo

inicialmente una motivación pragmática, al comenzar a entender mejor su pensamiento se despertó en mí un interés genuino y positivo en el mismo, que perdura hasta el día de hoy. Hegel aspira como pocos otros filósofos a brindar una explicación de la totalidad de lo real; en su filosofía se advierte de manera eminencial ese “afán intelectual hacia el todo” al que hacía referencia al principio.

2. Sus publicaciones y proyectos de investigación más recientes se centran principalmente en la epistemología de Hegel. En particular, usted ha explorado la función de la abstracción dentro de la teoría del conocimiento de Hegel, contrastándola con la comprensión de Aristóteles y de los escolásticos de tal acto. ¿Cuál cree que es el “valor añadido”, dado el caso, de la concepción de Hegel sobre la abstracción y cuál podría ser la relevancia de su posición para los debates filosóficos contemporáneos?

Creo que el aporte más valioso de Hegel a la teoría del conocimiento es haber distinguido tres especies diferentes de actos cognitivos: intuición, representación y pensar o, en otros términos, conocimiento sensible, conocimiento abstracto representacional y conocimiento silogístico o inferencial. Hasta Kant solía dividirse el conocimiento en dos grandes tipos generales: sensible e inteligible. En este último paradigma, la actividad cognitiva que tiene por resultado el concepto abstracto señala en principio la línea divisoria entre sensibilidad e inteligibilidad. Hegel, por el contrario, no considera relevante la diferencia entre imagen y concepto abstracto; de hecho, no distingue a la abstracción como un acto específico respecto de los demás actos de la imaginación. La diferencia entre imagen sensible y concepto abstracto es para él, en última instancia, trivial, dado que en su opinión el contenido de la imagen *también* surge por abstracción de un haz particular de determinaciones respecto del contexto exhaustivamente determinado en que ese conjunto aparece en la intuición sensible. El contenido del concepto abstracto surge para Hegel de un mero aislamiento ulterior de un haz todavía menor de determinaciones, eventualmente de determinaciones altamente descontextualizadas como, por ejemplo, los colores primarios, o incluso, ulteriormente, de una determinación completamente última y final, a saber: el puro ser, la cual, en la medida en que ha sido aislada de toda otra determinación, se presenta como si ella misma no fuera una determinación, sino algo enteramente indeterminado. Hegel ubica el verdadero tránsito de la sensibilidad a la inteligibilidad en el acto en el que la mente humana elabora símbolos y signos. Al crear símbolos y, ulteriormente, signos, la mente manifiesta un poder mayor sobre sus propios contenidos, dado que ahora es capaz de subordinar un contenido a otro como su significado. Este aspecto es para Hegel de enorme relevancia en el desarrollo posterior de la actividad cognitiva, pero un aspecto no menos relevante de la actividad de simbolización y designación es a sus ojos que el contenido que es en cada caso convertido en significado pierde en la unidad del símbolo y el signo su carácter sensible. En efecto, en los símbolos y signos la mente atiende primariamente al contenido que expresa al significado; en esta exacta medida, el

contenido del significado deviene un contenido no-sensible, es decir, un contenido inteligible: para comprender un símbolo o un signo no necesitamos percibir ni tener una imagen de su significado; podemos entender que la secuencia de sonidos “Calígula” designa a un emperador romano concreto del que no tenemos, sin embargo, percepción alguna ni, por tanto, una imagen sensible. La sensibilidad todavía remanente en el contenido de los conceptos abstractos es superada así para Hegel en forma definitiva recién en la actividad de simbolización y designación. El signo es, por su parte, la unidad básica del lenguaje, el cual es el elemento propio del pensamiento que ha devenido capaz de comprender los objetos sensibles.

En las teorías de conocimiento de Platón, Aristóteles y la Escolástica, el concepto abstracto señala no solamente un nuevo estadio de la actividad cognitiva; el carácter aparentemente no-sensible de su contenido es además considerado como el indicador de que nos encontramos en un plano ontológico completamente nuevo y diferente de aquel en el que existen las cosas materiales. Según esta interpretación del proceso cognitivo, la parte del alma en la que se asienta el concepto abstracto no pertenece propiamente ya más al mundo físico que habitan las cosas inanimadas, las plantas y los animales. La capacidad de conocer ideas o formas separadas es aquí asociada a la tesis de la “simplicidad” del alma humana y, con ella, a la de su esencial diferencia ontológica respecto del mundo material que conocen los sentidos. Pero también en la filosofía moderna hasta Kant volvemos a encontrar –si bien transfigurada– esta dualidad. En efecto, lo sensible es en este último caso el universo regido por la necesidad, mientras que el entendimiento humano es el universo de la normatividad y la libertad. Hegel rechaza este dualismo y sus corolarios: el dualismo entre sensibilidad e inteligibilidad (abstractamente contrapuesta a lo sensible), entre receptividad y espontaneidad, entre necesidad y libertad, entre cuerpo y alma. En este rechazo juega un rol esencial su teoría tripartita del conocimiento y su crítica a la abstracción. Los contenidos sensibles del sentimiento y la intuición se contraponen a los contenidos abstractos de las representaciones meramente mentales; a ojos de Hegel, la actividad de comprensión, la cual opera con juicios e inferencias, supera, sin embargo, esa contraposición. En efecto, cuando del conocimiento de las determinaciones que han sido aisladas del contexto exhaustivamente determinado en el que aparecían al comienzo en el conocimiento sensible se pasa a su conocimiento inferencial, la mente supera para Hegel el carácter artificialmente inconexo de esas determinaciones y, en esa exacta medida, su resultante carácter representacional, es decir, meramente subjetivo o mental por el que ellas se contraponen a su versión inicialmente concreta o contextualizada en la intuición sensible. En la actividad inferencial de la comprensión queda así definitivamente superada la disociación entre sensibilidad e inteligibilidad y, con ella, sus múltiples corolarios. Hegel ofrece de este modo una concepción novedosa del proceso cognitivo y de la función y sentido de lo abstracto en ese proceso.

Cuando se llega al lenguaje, la diferencia radical entre sensibilidad e inteligibilidad ha perdido, en rigor, sentido, dado que mediante el lenguaje la mente adquiere la capacidad de referirse a todos los entes sin necesidad de su presencia sensible. Esto no

significa, sin embargo, como pensaron, por ejemplo, Russell o Popper, que entonces Hegel –y, más en general, los idealistas poskantianos– haya defendido la tesis que el conocimiento puede prescindir completamente de la percepción sensible. Los contenidos sensibles no pueden estar ausentes de la actividad de conocimiento, pero no son en todos y cada uno de los casos estrictamente necesarios, pues el *mismo* contenido específico o “determinidad” de las percepciones sensibles puede estar en el lenguaje de una manera no-sensible. En efecto, el lenguaje puede eventualmente describir el detalle de los objetos sensibles sin que esa descripción sea ella misma un contenido sensible. Desde el momento que los juicios y las inferencias ponen en relación mutua y median entre sí a las diferentes determinaciones de los significados de los signos lingüísticos, el pensamiento inferencial o comprensión puede entonces para Hegel reasumir en sí la concreción exhaustiva del mundo sensible. El pensamiento abstracto, por el contrario, precisamente *porque* aísla a cada determinación –o a un conjunto siempre limitado de determinaciones– respecto de todas las demás determinaciones, tiene de suyo un carácter representacional, es decir, meramente mental: en su aislamiento, su contenido se contrapone al contexto total y exhaustivo del mundo determinado. Si se toma a lo abstracto como el paradigma de lo inteligible, la relación entre lo inteligible y lo sensible no puede ser más que una relación de desproporción, dado que hay necesariamente siempre un desfase entre los contenidos abstractos universales y los contenidos sensibles singulares. Por esto, la relación entre lo inteligible y lo sensible ha sido concebida tradicionalmente como de suyo problemática. Precisamente a resolver el problema de esa relación así entendida estuvo destinada, por ejemplo, la teoría de la *conversio ad phantasmata* desarrollada por algunos autores escolásticos o la teoría del esquematismo de Kant. Para Hegel, en cambio, el desfase entre lo inteligible y lo sensible se plantea si y solo si lo inteligible es concebido de forma abstracta; la abstracción, sin embargo, es a sus ojos un estado artificial y provisorio de lo determinado. El pensar abarca *todas* sus instancias –tanto a los contenidos sensibles como a los inteligibles–, aun cuando no las contenga simultáneamente a todas de forma explícita. Para Hegel no hay así conceptos que no formen en realidad parte de juicios ni juicios que no formen a su vez parte de inferencias. El concepto abstracto es, pues, el contenido inteligible en la medida en que es considerado provisoriamente por la mente *como si* fuera un contenido enteramente único y aislado; sin embargo, ese contenido está siempre integrado en el contexto total de la actividad de la mente viviente. No hay para Hegel, pues, un desfase esencial entre el contenido de los conceptos y el de las percepciones. Por eso tampoco hay en su filosofía lugar para una teoría como la del esquematismo de Kant; el problema que intenta resolver esta teoría para Hegel ni siquiera se plantea. La actividad lingüística de enjuiciar e inferir supera el inicial estado de abstracción de los contenidos inteligibles en la medida en que los interrelaciona. Al contrario de lo que sucede en la forma de la percepción sensible, en cuanto es el significado de signos lingüísticos lo determinado está en poder de la mente, dado que es una autodeterminación suya; la mente puede así elaborar nuevas formas de relación de los diferentes contenidos determinados a los efectos de comprender en qué consiste en

cada caso su verdadera determinación, esto es, su “concepto”. A causa de su carácter exhaustivamente concreto en el plexo de juicios interrelacionados entre sí mediante un sistema de inferencias, el pensamiento expresamente silogístico o inferencial, es decir, la actividad de comprensión, puede para Hegel, a diferencia del pensamiento abstracto representacional, conformarse sin conflicto a los contenidos de la percepción. Hegel sostiene así que la comprensión y la intuición sensible tienen más en común la una con la otra que con la representación. Para Hegel, los contenidos sensibles no son de suyo menos ideales que los contenidos no-sensibles; los dos son instancias inmanentes del pensamiento mismo; por esta razón, el tránsito entre unos y otros puede ser perfectamente fluido, dado que tiene lugar en el medio homogéneo de su común idealidad. En el modelo teórico que Hegel propone para entender el fenómeno del conocimiento, lo inteligible concebido como esencialmente diferente y contrapuesto a lo sensible no es más que un error que resulta de una autocomprensión deficiente de la naturaleza de la idealidad del pensamiento. La crítica de Hegel al pensamiento abstracto y su concepción de la actividad cognitiva en tres fases es de hecho enteramente funcional a su tesis de la idealidad absoluta o, lo que es lo mismo, de la unidad de ser y pensar.

3. Nos gustaría aprovechar la oportunidad para ampliar este tema avanzando hacia un horizonte metafilosófico más general. Una de las principales acusaciones contra la filosofía es su supuesta abstracción, que a menudo se entiende como el alejamiento de la filosofía de los problemas “reales”, el uso de jergas incomprensibles e hiperespecializadas y la incapacidad de comunicarse con áreas no filosóficas. ¿Cree usted que hay un significado diferente y positivo en la noción de “abstracción”, y podría Hegel ayudarnos a reelaborar un sentido en el que la abstracción desempeña un rol crucial en la reflexión filosófica, también para la resolución de los llamados “problemas reales”?

Lo abstracto tiene en Hegel siempre un sentido más bien peyorativo, como lo pone de manifiesto, por ejemplo, el contenido del breve artículo de la época de Bamberg “¿Quién piensa abstractamente?”. Pero esto no debe ser malentendido en el sentido de que lo abstracto deba ser entonces evitado; lo abstracto tiene para Hegel una función esencial en el proceso cognitivo, que no es sino explicitar la idealidad constitutiva de toda determinación. En efecto, el proceso abstractivo por el que una determinación es separada de su entorno pone a esta determinación como una determinación *del* sujeto que ejecuta la abstracción, como un contenido *subjetivo*. El eventual error de lo abstracto consiste a ojos de Hegel en absolutizar ese estado provisorio del contenido con las propiedades que son específicas de ese estado –fundamentalmente la propiedad de ser “solamente” subjetivo, es decir, un contenido meramente mental. Como lo mencionaba en mi respuesta a su anterior pregunta, para Hegel la idealidad no se limita a los contenidos no-sensibles o inteligibles; también los contenidos sensibles son ideales. Esta idealidad, sin embargo, no es explícita para la propia percepción sensible: quien

percibe cree espontáneamente que el contenido que percibe es una cosa real en el sentido robusto del realismo. En su estado abstracto, es decir, separado del contexto exhaustivamente determinado de la percepción, toda determinación se presenta, en cambio, como ideal. Pero esta idealidad que deviene por primera vez explícita en lo abstracto es para Hegel una idealidad todavía parcial, porque en su primera aparición en lo abstracto la idealidad está unilateralmente vuelta sobre sí, esto es, para decirlo con la terminología de Hegel, es el solo ser-*para* de lo determinado (o ser-para-uno en general: *Sein-für-Eines*) que excluye su ser-en-sí (*Ansichsein*), el cual se presenta entonces correlativamente como lo real en cuanto tal, como lo real a secas. Por esta razón, lo abstracto es en esta fase ideal y al mismo tiempo “solamente” subjetivo. Pero para Hegel lo abstracto ideal debe retornar a lo concreto real e idealizarlo *sin* por ello subjetivarlo (lo contrario es lo que sucede en la filosofía de Berkeley), esto es, para volver a usar la terminología hegeliana, el ser-para-uno debe recuperar al ser-en-sí, es decir, a lo “solamente” real de lo determinado, del que debió ser provisoriamente aislado para que ser-para-sí y ser-en-sí pudieran ser puestos o explicitados recíprocamente como tales.

La concepción de Hegel sobre la naturaleza de lo abstracto es, pues, muy precisa; en este sentido estrecho y acotado la categoría de lo abstracto en la filosofía de Hegel no puede ser reapropiada de un modo enteramente positivo. Pero debe aclararse que lo que Hegel entiende por “abstracto” no coincide exactamente con el sentido habitual que el término tiene hoy en día. En nuestro lenguaje cotidiano “abstracto” no significa primariamente algo aislado de su contexto, sino más bien algo alejado de las cosas concretas sensibles, de aquello, por así decirlo, que podemos ver con los ojos y tocar con las manos; en efecto, “abstracto” significa para nosotros ante todo “inteligible” en el sentido de “no-sensible” y, en esa medida, ulteriormente, de “antiintuitivo” y de “abstruso”. Este sentido coincide parcialmente también con el que tiene lo abstracto en la filosofía de Hegel, dado que para Hegel lo abstracto no solo es lo separado y aislado, sino también el primer modo de lo inteligible y lo universal; lo abstracto es, en rigor, lo inteligible y universal en la medida en que excluye todavía de sí a lo sensible y singular. Si se toma este último aspecto de lo abstracto, esto es, como aquello que está alejado de lo sensible y lo intuitivo, entonces resulta legítimo afirmar que Hegel rechaza abiertamente la tesis de que lo alejado de lo empírico dado a la intuición está por ello alejado de lo real; muy por el contrario, es precisamente pensando el mundo sensible mediante conceptos no-empíricos como podemos comprender su verdadera naturaleza. De ninguna manera lo abstracto en este sentido amplio es para Hegel, como lo es para la tradición empirista, un indicador de distanciamiento y abandono de la realidad. Los contenidos sensibles no deben ser dejados intactos tal como aparecen inicialmente a los sentidos, sino asumidos en torno al concepto del objeto que elabora la razón y reordenados y subordinados bajo la unidad de ese concepto como propiedades sensibles del objeto; en otros términos, los contenidos perceptuales no son para Hegel átomos aislados, sino instancias ulteriores del elemento ideal del pensamiento que, en esa medida, deben ser integrados en la totalidad de la actividad de pensar. No hay, en este

sentido, contraposición alguna para Hegel entre la experiencia cotidiana del mundo y lo inteligible, antiintuitivo y –en este sentido amplio– abstracto. Es de hecho difícil encontrar un pensador en la historia de la filosofía que haya insistido más que Hegel en la tesis que es comprendiendo lo concreto sensible –el así llamado “mundo real”– a partir de categorías máximamente universales como conocemos qué es realmente ese mundo.

4. En cuanto a la recepción de Hegel en Argentina, ¿cuál es el panorama filosófico actual de los estudios hegelianos en su país? ¿Qué partes del pensamiento de Hegel son (y han sido) más exploradas, y por qué razones?

En Argentina hay numerosos especialistas y grupos de investigación dedicados a la filosofía de Hegel. Dado que en la ciudad de Buenos Aires, la capital de Argentina, vive alrededor de un tercio de la población del país no es de extrañar que la mayoría de quienes se dedican a la filosofía de Hegel lo hagan en distintas universidades de la ciudad de Buenos Aires y de localidades próximas a la ciudad. Pero hay también especialistas y grupos de investigación sobre Hegel en otras ciudades, sobre todo en Mendoza (región de Argentina que quizá algunos en Europa hayan escuchado mencionar porque es el lugar de origen de la mayoría de los vinos argentinos), Santa Fe y Mar del Plata. Si bien entre los especialistas argentinos no hay, en rigor, un tema único de estudio dentro del pensamiento de Hegel, creo que no es ilegítimo afirmar que el que más interés ha despertado y todavía despierta es su filosofía práctica en general, especialmente su filosofía política. En algunos países de América Latina –pienso, por ejemplo, en México, Venezuela o incluso Chile–, no pocas personas se han acercado a la filosofía de Hegel desde Marx o la filosofía crítica; en Argentina, en cambio, los especialistas en Hegel rara vez han surgido de entre los estudiosos de la tradición de pensamiento marxista. El interés específico por la filosofía política de Hegel ha surgido en Argentina menos en el marxismo propiamente dicho que entre los intelectuales que defienden la idea del *welfare state*. Hegel ha sido visto, en cierto sentido, como un precursor de la idea del Estado de bienestar, como un pensador que ofrece herramientas teóricas para una crítica filosófica del liberalismo y para fundamentar el rol irreductible e irremplazable del Estado en la vida política y económica de una sociedad, es decir, más claramente, para legitimar el derecho y deber del Estado a intervenir en la economía como una fuerza reguladora que al mismo tiempo respeta la especificidad del individuo, la propiedad privada y la sociedad civil con su “sistema de las necesidades”.

5. ¿Tiene sentido hablar de una “recepción latinoamericana de Hegel” o corremos el riesgo de reducir una pluralidad de matices interpretativos muy diferentes, también vinculados a contextos nacionales, a una visión unitaria artificial?

Creo, en efecto, que no puede hablarse de una recepción latinoamericana de Hegel o, en todo caso, que no puede *todavía* hablarse de ella, aunque quizá en el futuro pueda

llegar a tener sentido hacerlo. América Latina ocupa una superficie equivalente a más del doble de la de toda Europa (por tanto, varias veces la superficie de Europa occidental) y tiene actualmente alrededor de 650 millones de habitantes. Si bien las diferencias culturales e idiomáticas dentro de ese inmenso territorio sean quizá menores que las que existen en Europa, donde en una superficie notoriamente menor existe, sin embargo, un gran número de naciones con culturas e idiomas distintos, esas diferencias son, sin embargo, bastante mayores que lo que sugiere el denominador común “América Latina”. En todo caso, las ingentes distancias entre los países de América Latina, la escasa conectividad entre muchas de sus ciudades y otros factores adicionales, como, por ejemplo, las dificultades para el financiamiento de viáticos, han significado en la práctica que a lo largo del tiempo las personas que se dedicaban a Hegel en América Latina tuvieran menos contacto entre sí que con sus pares europeos. De hecho, muchos especialistas latinoamericanos sobre Hegel se han conocido estudiando en Europa y se han seguido reencontrando a lo largo de los años en congresos en Europa y no tanto en la propia América Latina. Además, muchas de las editoriales de los países de América Latina han tenido y en parte siguen teniendo aún hoy un alcance solo local, con poca o nula distribución en los demás países de la región, a lo cual hay que agregar, por último, que las bibliotecas en América Latina no están siempre bien provistas y actualizadas. Todos estos factores han influido en mayor o menor medida, según el caso, para que el conocimiento mutuo y la cooperación efectiva entre los estudiosos de Hegel en América Latina hayan sido por regla general limitados. Por esta razón no ha habido ni hay todavía, me parece, una tradición común de recepción de la filosofía de Hegel. Pero la situación ha comenzado a cambiar en las últimas dos décadas por el uso masivo de internet y la facilidad creciente para viajar; las oportunidades de difusión y conexión que ofrece la era digital están facilitando, en efecto, un mayor intercambio y cooperación a nivel regional. Este intercambio y cooperación se encuentran todavía, sin embargo, en su fase inicial. En el futuro de mediano o largo plazo pueda haber quizá un fenómeno de recepción común del pensamiento de Hegel a nivel regional, pero hablar ya ahora de la existencia de semejante recepción sería, en mi opinión, un error.

6. Recientemente se ha dado comienzo a un debate sobre el eurocentrismo de Hegel. Por una parte, algunos estudiosos han subrayado la perspectiva eurocéntrica de Hegel, que se hace particularmente evidente en su reconstrucción teleológica de la historia del mundo. Por otra parte, sin embargo, otros académicos interpretan a Hegel como el filósofo de la libertad que puede ofrecernos herramientas conceptuales para resistir la visión eurocéntrica de la historia del mundo. Usted ha abordado este tema en una de sus recientes conferencias, titulada “Hegel y América Latina: entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo”. ¿Puede recordarnos brevemente su posición sobre este problema?

Creo que las dos tesis que Ud. menciona en su pregunta son correctas, a saber: que es posible reconocer en Hegel una posición eurocéntrica y que al mismo tiempo su obra

ofrece las herramientas teóricas para criticarla y superarla. Lo que me parece que no puede sostenerse legítimamente es que Hegel haya sido un pensador racista. Sin duda hay pasajes en la obra de Hegel que con nuestra sensibilidad actual nos resultaría muy difícil no caracterizar como racistas: si alguien sostuviera hoy públicamente semejantes ideas sería acusado de discriminación, perdería quizá su puesto de trabajo y hasta podría verse envuelto en un problema legal. Esto, por supuesto, no sólo sucedería en el caso de Hegel, sino también en el de un sinnúmero de pensadores, intelectuales, artistas y políticos de siglos anteriores. Y, sin embargo, sigue siendo correcto afirmar que Hegel no naturalizó las particularidades raciales en el sentido de una teoría racial. La estructura formal y el contenido de la filosofía del espíritu subjetivo de Hegel, es decir, de lo que puede ser caracterizado en sentido amplio como su antropología filosófica, no deja lugar a dudas de que los aspectos del alma y el cuerpo humanos que derivan inmediatamente de su base biológica son superados, según Hegel, por la actividad teórica y práctica del espíritu en dirección a explicitar su universalidad y libertad constitutivas. Hay una amplia base textual para resolver esta cuestión en esta dirección.

Algo diferente es la situación, me parece, en el caso del eurocentrismo. Cuando se aborda el problema del posible eurocentrismo de Hegel –y aquí me limito a su actitud eurocéntrica respecto del caso particular del continente americano–, no debe, por lo pronto, olvidarse que su actividad filosófica tiene lugar entre la última década del siglo XVIII y las primeras tres décadas del siglo XIX, es decir, en una época en la que los habitantes del continente americano recién estaban independizándose de los países europeos que los habían conquistado o colonizado, según el caso; en esa medida, no tenían todavía una historia poscolonial suficientemente extensa que pusiera de manifiesto de forma clara su propia especificidad en el plano político y socio-económico. Esto justifica en cierta medida la afirmación de Hegel que lo que había sucedido hasta ese momento en el continente americano era “sólo un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena”. Por eurocentrismo, en todo caso, no me refiero a la tesis –que Hegel, por lo demás, evidentemente defiende– de que Europa es la avanzada del proceso civilizatorio en relación a Asia y, más todavía, a África y a la América precolombina. Esta tesis descansa en argumentos que algunos podrán discutir, pero que en mi opinión resultan suficientemente convincentes. Eurocentrismo en sentido negativo lo entiendo, por el contrario, en una acepción más estrecha, a saber: como la posición que combina la tesis de que Europa es la avanzada del proceso civilizatorio, en primer lugar, con la negación de los aportes específicos únicos de otras civilizaciones y, en segundo, con la inadvertencia de los aspectos negativos de la propia civilización europea. Hegel no es el inventor de esta autocomprensión narcisista de la civilización europea, pero la asume y reproduce. En el caso de la América precolombina, Hegel minimiza los logros de las civilizaciones azteca e inca, y además, en este contexto, desatiende o lisa y llanamente ignora la larga tradición de resistencia de los pueblos originarios a la conquista europea, a pesar de que en vida del propio Hegel, es decir, todavía dos siglos y medio después de iniciada la conquista, tiene lugar en el Perú uno de los mayores levantamientos indígenas contra los europeos: la “Gran

Rebelión” dirigida por Túpac Amaru II. En el caso del continente americano tras la llegada de los europeos, Hegel no advierte la especificidad de un fenómeno que, en mi opinión, implica un aporte novedoso del Nuevo Mundo a la Historia Universal y un avance en relación a lo que Hegel denomina el “principio de Europa”, a saber: la superación del Estado-nación por el Estado de ciudadanos. Pocos años después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, Hannah Arendt publica *Los orígenes del totalitarismo*. (La Segunda Guerra Mundial y el Holocausto son, dicho sea de paso, dos fenómenos que todavía hoy Europa no parece querer asumir como específicamente propios: de hecho, considero el supuesto “abandono de Occidente” por parte de la Alemania nazi como una variación de la negación del carácter europeo de aquellos dos eventos. El historiador italiano Enzo Traverso ha ofrecido, en cambio, una brillante reconstrucción del origen paneuropeo del nazismo [véase Enzo Traverso, *La violence nazie: Une généalogie européenne*, Paris: La Fabrique, 2002], mientras que el historiador israelí Zeev Sternhell ha rastreado buena parte del ideario del fascismo en la Francia del siglo XIX [véase Sternhell, Zeev; Sznajder Mario & Asheri Maia Nais, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris: Fayard 1989]). En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt publica sostiene que incluso después de la Revolución Francesa hubo siempre en Europa, como resultado de la dinámica interna de su historia, una tensión y un conflicto entre el “Estado” y la “Nación”. Hegel ve ante todo en la Europa protestante, especialmente a partir de la Revolución Francesa, la corporización del principio universal humanista. En contraste con esta visión autocomplaciente, Arendt afirma que la Revolución Francesa vinculó la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano con la Declaración de la voluntad soberana del pueblo, es decir, con la soberanía específicamente nacional, de modo que los mismos derechos fundamentales fueron declarados como propiedad inalienable de todos los seres humanos pero al mismo tiempo también como los derechos de los miembros del estado-nación. En esta medida, según Arendt, en Europa la declaración de los Derechos del Hombre “nunca fue garantizada por la política, sino solamente proclamada” (Hanna Arendt [1951], *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/New York/London: Harcourt Brace & Company, 1979. 447). Arendt no ve, pues, en Europa, sino más bien en los Estados Unidos de América el lugar en el que el principio particularista de la pertenencia a la comunidad nacional, es decir, a la *Gemeinschaft*, para utilizar la terminología de Tönnies, es finalmente superado por el principio universal de la pertenencia a la sociedad, es decir, a la *Gesellschaft*. La superación del principio de la comunidad nacional por el principio de la sociedad no es, sin embargo, algo exclusivo de los Estados Unidos, sino un fenómeno común al resto de los países del continente americano. Por el contrario, el *ius sanguinis* sigue siendo aún hoy una característica esencial del “principio de Europa”. Que la fuente de la ciudadanía sea el “derecho de la sangre” es uno de los numerosos síntomas de que el “principio de Europa” no es realmente universal. El “derecho del suelo”, en cambio, esto es, para decirlo con toda claridad, el derecho a la ciudadanía y la nacionalidad basado no en la membresía naturalista y hereditaria a la nación, sino en el hecho mismo de que todos los seres humanos nacemos siempre en una sociedad dada,

es reconocido a nivel mundial hasta hoy casi exclusivamente por los países de América. Considero el reconocimiento de ese derecho y sus múltiples corolarios como una de las contribuciones originales de las Américas a la Historia Universal. En todo caso, la autocomprensión tendencialmente eurocéntrica de Europa que Hegel suscribe es, en rigor, teóricamente inconsistente con su antropología universalista y su concepción de la Historia Universal como el proceso de autoconciencia de la libertad y dignidad humanas.

7. Como investigadores de habla italiana, a menudo nos encontramos hablando y escribiendo en inglés para discutir la filosofía de Hegel. Por una parte, el inglés tiene la clara ventaja de ser una *lingua franca*, por otra parte, el uso predominante del inglés en los estudios hegelianos no es filosóficamente neutral: podría existir el riesgo de oscurecer una pluralidad de idiomas, culturas y tal vez formas de pensar. ¿Qué opina sobre este tema? ¿Es una amenaza real? ¿Experimentan el mismo problema en Argentina? En caso afirmativo, ¿cómo cree que ha impactado en las comunidades filosóficas académicas argentinas y en el estudio de Hegel?

Es importante diferenciar en este respecto, por un lado, el que exista una *lingua franca* y, por el otro, que esa *lingua franca* sea la lengua nativa de los habitantes de ciertos países. Es un fenómeno indudablemente positivo el que una lengua se haya convertido en la práctica en la lengua que tendencialmente todos los que se dedican a la filosofía pueden dar a conocer el resultado de sus investigaciones y comunicarse e intercambiar ideas entre sí. Esto es especialmente beneficioso para quienes hablan como lengua materna un idioma que no hablan muchas otras personas en el mundo. Para lograr una mayor difusión de su pensamiento, quienes se han encontrado en esa posición nunca han tenido de hecho más opción que publicar sus obras en un idioma diferente del suyo (aun cuando este idioma no siempre fuera propiamente una *lingua franca*); pensemos, por ejemplo, en filósofos como György Lukács, Émile Cioran, Tzvetan Todorov o actualmente Slavoj Žižek. Pero incluso aquellos cuya lengua materna es hablada por un número considerable de personas en el mundo, se encuentran en última instancia también limitados por la barrera de su propio idioma. Basta mirar las referencias bibliográficas de publicaciones sobre Hegel de alemanes, ingleses o estadounidenses y controlar cuántos de los títulos están en francés, italiano o español: en el mejor de los casos, unos pocos. En este sentido, es ciertamente un gran beneficio que haya disponible una lengua común universal para la difusión y comunicación de la filosofía.

Ahora bien, a diferencia del latín en la Edad Media y en los primeros siglos de la Edad Moderna, la actual *lingua franca* es un idioma que es la lengua nativa de los habitantes de determinados países. Esta circunstancia no es, me parece, filosóficamente neutral. Y con ello no me refiero a los estudios hegelianos de esos países, sino más bien a la filosofía preponderante en ellos, es decir, la filosofía analítica. En las últimas décadas, la filosofía analítica se ha expandido en los Departamentos de Filosofía de los

demás países en detrimento del estudio y cultivo de otras corrientes filosóficas, entre ellas, del idealismo alemán y la filosofía de Hegel. Los filósofos analíticos suelen tener ambiciones hegemónicas en la exacta medida en que tienden a concebir a la filosofía analítica como el resultado de la aplicación del método científico al ámbito de la reflexión filosófica, es decir, en otros términos, que consideran a la filosofía analítica como la filosofía *tout court*. Esta actitud ha comenzado a tener consecuencias negativas sobre la política laboral y académica de las universidades de muchos países –en concreto: cada vez más cátedras son asignadas a profesores que cultivan la filosofía analítica– así como también sobre sus organismos de financiación de becas y proyectos de investigación –se favorecen crecientemente las solicitudes de candidatos que proponen temas y/o enfoques específicos de la filosofía analítica. Por supuesto que este fenómeno no deriva en forma directa del mero hecho como tal de que el inglés sea la *lingua franca*, pero sí lo hace de la situación general de la que este hecho es él mismo por su parte un resultado o epifenómeno. En efecto, el que el inglés se haya consolidado a partir de la segunda mitad del siglo XX como la *lingua franca* es el resultado de la preeminencia militar, tecnológica y cultural de los Estados Unidos. El cine, la televisión, la música popular y otras expresiones de la cultura de masas están además dominadas a nivel mundial por lo que se produce en los Estados Unidos y, ulteriormente, aunque en menor medida, en el Reino Unido y los demás países de habla inglesa. Es esta situación la que quizá mejor que ninguna otra explica que el inglés se haya convertido en la *lingua franca* y, en una línea con ello, que la filosofía analítica, como la filosofía preponderante en los Departamentos de Filosofía de los países angloparlantes, haya comenzado a imponerse más allá de las fronteras de esos países. Las universidades de América Latina no son inmunes a este fenómeno. En el caso particular de Argentina, no puede hablarse todavía de una propagación desmedida de la filosofía analítica en los Departamentos de Filosofía, dado que en ellos las distintas corrientes de la filosofía continental han sido tradicionalmente –y siguen siendo– fuertes, pero un cierto favorecimiento de la filosofía analítica desproporcionado en relación a la cantidad de solicitudes es perceptible ya en la política de otorgamiento de becas y subsidios de los organismos públicos que financian la investigación.

En lo que concierne a los estudios hegelianos propiamente dichos, no me parece que el que el inglés sea la *lingua franca* tenga hoy efectos negativos, pero podría eventualmente llegar a tenerlos en el futuro si condicionara excesivamente el contenido de los estudios hegelianos de los demás países. Ciertamente podemos ver ya ahora que las publicaciones sobre Hegel en inglés reciben más atención que las que se publican en otros idiomas –con excepción quizá de las que se publican en alemán. Pero esto no significa, por supuesto, que las obras sobre Hegel que se publican, por ejemplo, en italiano, francés o español tengan menos difusión *porque* tienen más difusión las que se publican en inglés. En todo caso, quienes tienen como lengua materna otros idiomas tienen hoy –precisamente porque el inglés es la *lingua franca*– la posibilidad de publicar traducciones al inglés de sus obras y acceder con ello a una mayor difusión de las mismas. En cuanto al riesgo que mencionaba antes de que los estudios hegelianos de

los países angloparlantes podrían eventualmente llegar a condicionar de un modo indebido los estudios hegelianos de otros países, no se trata de la perspectiva que influyan legítimamente en estos por cuestiones de estricto contenido, sino de la posibilidad que lo hagan, por así decirlo, subrepticamente por el mero hecho formal de que están escritos en inglés. Más claramente: si del inglés como herramienta de expresión y comprensión común se pasa a la adopción generalizada de la particular agenda de discusión y del enfoque específico de los especialistas angloparlantes en Hegel el peligro no es entonces imaginario. Por un lado, la creciente difusión en las últimas décadas de los estudios hegelianos de los países de habla inglesa más allá de sus fronteras ha significado un enriquecimiento de los estudios hegelianos de otras tradiciones; por otro lado, sin embargo, existe el peligro de que los estudios hegelianos a nivel global puedan en el futuro concentrarse excesivamente en la literatura secundaria de los autores de lengua inglesa y con ello quede obscurecida y ocultada la literatura que se produce en otras lenguas y otras tradiciones exegéticas. Si se observan los Programas de las principales reuniones científicas sobre Hegel que han tenido lugar en los últimos años en distintas partes del mundo así como también la literatura secundaria que es recurrentemente discutida en publicaciones recientes, no es ilegítimo afirmar que ya hoy puede detectarse una tendencia a favorecer los títulos y temas de los estudios hegelianos de los países angloparlantes. En efecto, es bastante más fácil encontrarse hoy con ponencias y publicaciones que discuten la interpretación de autores angloparlantes que con ponencias y publicaciones que discutan las interpretaciones de eminentes especialistas hegelianos que han publicado en otros idiomas, como, por ejemplo, Claudio Cesa, Leo Lugarini, Remo Bodei, Franco Chiereghin, Guy Planty-Bonjour, Pierre-Jean Labarrière o Bernard Bourgeois, por nombrar solo a algunos. Ciertamente este fenómeno no es como tal deseable. Pero el problema tampoco es fácil de resolver, porque la barrera que plantean los idiomas es concreta y real. Una posible solución sería que surgieran proyectos de traducción al inglés de las obras principales de los especialistas más importantes que han escrito en otras lenguas, de modo de hacerlas accesibles a los especialistas en Hegel de todos los demás países.

8. Usted ha participado activamente en la fundación de la *Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED)* y es miembro de su Consejo Ejecutivo (<https://www.fernuni-hagen.de/filored/es/index.shtml>). Iniciado en 2011, este programa internacional ha promovido a la fecha dos congresos internacionales sobre la filosofía de Hegel y un gran número de publicaciones (https://www.fernuni-hagen.de/filored/es/es_publicaciones.shtml). ¿Cuál es la idea de este programa? ¿Cuáles han sido los principales pasos que han llevado a la creación de esta red?

La *Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED)* surgió de una iniciativa de la FernUniversität in Hagen, es decir, de la universidad a distancia de Alemania. El objetivo inicial fue la firma de convenios

bilaterales entre la FernUniversität y algunas universidades de América Latina para implementar doctorados de doble titulación similares a los de *cotutelle*. Si bien formalmente esos convenios debían ser –y son de hecho– entre los Departamentos de Filosofía como tales, en la práctica el vínculo con el Instituto de Filosofía de Hagen fue a través de la cátedra de Filosofía Práctica a cargo del Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann, un reconocido especialista alemán en el área de la Filosofía Clásica Alemana; la contraparte en las universidades latinoamericanas fueron asimismo colegas que tenían como ámbito de especialización la Filosofía Clásica Alemana. El interés por la filosofía de Hegel ocupó así desde el inicio mismo de FILORED un lugar central. Sobre la base de los intereses temáticos compartidos se pasó rápidamente del proyecto estrecho de convenios bilaterales al proyecto más amplio de formar una red interuniversitaria de cooperación entre Alemania y América Latina para fomentar la investigación y difusión de la Filosofía Clásica Alemana en esta región. Como lo mencionaba en mi respuesta a una de sus preguntas anteriores, varios factores habían concurrido a lo largo del tiempo para que no hubiera una cooperación efectiva entre los colegas que se dedican al estudio de la filosofía de Hegel en los diferentes países de América Latina. Para resolver esta falencia, con FILORED decidimos organizar cada tres años en un país diferente de América Latina un Congreso Hegel destinado a reunir a los referentes de los estudios hegelianos de toda América Latina; nuestro objetivo fue crear un espacio periódico de discusión de los resultados de las investigaciones de los especialistas latinoamericanos en la filosofía de Hegel tanto entre sí como con colegas de universidades alemanas y, potencialmente, de otros países europeos y otras regiones. El I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel tuvo lugar en 2014 en Buenos Aires y reunió a más de 150 expositores de 90 universidades diferentes de América Latina y Alemania, así como también de la de otros países, como Estados Unidos, Canadá, Austria, España, Israel, Italia, Polonia, Reino Unido, República Checa, Rusia, Suiza y Turquía. El II Congreso Hegel organizado por FILORED tuvo lugar en 2017 en Valparaíso y reunió a más de 100 expositores de 15 países. Por la cantidad de expositores y la variedad de su procedencia, estos dos Congresos han sido los más importantes que han tenido lugar sobre el pensamiento de Hegel en la historia de América Latina. El III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel debería tener lugar en octubre de este año en Lima y Cusco, la antigua capital de los incas, pero por causa de la pandemia ha debido ser pospuesto para el año próximo. Además de la organización cada tres años del Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, todos los años FILORED organiza un Simposio sobre la Filosofía Clásica Alemana en general; el pensamiento de Kant, Fichte, Schelling y Hegel constituyen el núcleo temático de estos Simposios. Hasta la fecha FILORED ha organizado siete Simposios sobre Filosofía Clásica Alemana en diferentes universidades miembro de la Red en Argentina, Chile, Brasil y Colombia. Yo planeaba organizar el octavo Simposio en noviembre de este año en Buenos Aires, pero lamentablemente he tenido que postergar su realización para el 2021.

Quisiera aclarar que FILORED no es una “sociedad” o una “asociación” fundada para nuclear a especialistas sobre un tema o un autor específico –en este caso, la Filosofía Clásica Alemana o la filosofía de Hegel–, sino una red interuniversitaria que, en esa medida, no está conformada de manera directa por los investigadores y especialistas mismos, sino formalmente por las universidades miembro a través de sus Departamentos de Filosofía. Las universidades que conforman hoy FILORED son, en Alemania, la FernUniversität in Hagen, la Ruhr-Universität Bochum y la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; en América Latina los miembros de FILORED son la Pontificia Universidad Católica Argentina (Argentina), la Universidad Diego Portales (Chile), la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile), la Universidade Federal do Ceará (Brasil), la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil), la Universidade Federal de São Carlos (Brasil), la Universidad Nacional de Colombia (Colombia), la Universidad Autónoma Metropolitana (México) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (Perú).

Hay actualmente más de una veintena de doctorandos latinoamericanos realizando su doctorado en el marco del convenio de doctorado de doble titulación o *Doppelpromotion* firmado por las universidades de FILORED; otros tantos lo han finalizado ya. Para que los doctorandos puedan exponer y discutir los avances de sus tesis, FILORED organiza periódicamente coloquios online; desde la fundación de FILORED han tenido lugar dieciocho coloquios online de doctorandos.

Entre las múltiples actividades ulteriores de FILORED me gustaría mencionar, para terminar, las publicaciones: se han publicado en formato de e-book los trabajos en español y portugués de los dos Congresos Hegel realizados en 2014 y 2017 y en forma impresa, en la editorial Duncker & Humblot, las respectivas colaboraciones en alemán. Se han publicado también las Actas del anteúltimo Simposio sobre Filosofía Clásica Alemana que tuvo lugar en 2018 en la ciudad de Porto Alegre, Brasil, y se encuentra actualmente en proceso de publicación por la Editorial de la Universidad Nacional de Colombia un volumen colectivo con los trabajos del último Simposio, que tuvo lugar en la ciudad de Bogotá en noviembre de 2019.

9. Como de costumbre, vamos a concluir la entrevista pidiéndole que mencione al menos cinco libros o contribuciones sobre la Filosofía Clásica Alemana que hayan sido cruciales para su educación.

Siempre es difícil hacer una selección de lo que sea, pero si no tengo alternativa, ésta sería mi lista:

(i) Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1967. Este opúsculo de Henrich fue el texto que me abrió la mente sobre el sentido y objetivo del proyecto teórico del idealismo poskantiano.

(ii) Ramón Valls Plana, *Del Yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Estela, 1971. Hasta el día de hoy la mejor exposición en español de la *Fenomenología del Espíritu*.

(iii) Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. El libro de Theunissen contiene una de las más sugestivas interpretaciones de los capítulos iniciales de la Lógica de Hegel –además de ser una de las primeras obras en explicitar claramente el potencial crítico de la metafísica de la Lógica objetiva en general.

(iv) Rolf-Peter Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/Ts.: Athenäum, 1984. Una altamente convincente explicación y fundamentación de la ontología monista idealista de Hegel en contraste con el pluralismo ontológico realista a la base de la filosofía analítica. (Horstmann retoma pocos años más tarde la tesis central de esta obra en su *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt am Main: Hain, 1990, con la que ofrece una introducción atípica e iluminadora de los fundamentos teóricos de la filosofía de Hegel).

(v) Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. La importancia decisiva que tuvo para mí la lectura de este libro descansó menos en las tesis particulares que Pippin defiende en el mismo –a pesar de que coincido todavía con buena parte de ellas– que en el tipo de enfoque sobre la filosofía y los textos de Hegel que está en su base. Hasta su lectura, la literatura secundaria que había leído sobre Hegel pertenecía casi sin excepción a la tradición continental: se trataba de intérpretes en su inmensa mayoría alemanes y de autores franceses, italianos y de Iberoamérica en su conjunto, muchos de los cuales estaban a su vez influenciados, en mayor o menor medida según el caso, por los estudios hegelianos alemanes. El libro de Pippin significó para mí el descubrimiento de la *Hegel scholarship* de los países de habla inglesa, la cual difiere de los estudios hegelianos continentales en que suele encarar análisis conceptuales menos cercanos al texto y a la terminología del propio Hegel, con lo que abre las puertas a lecturas muy sugestivas de su pensamiento (aunque en contrapartida puede correr el peligro de alejarse a veces excesivamente del texto hegeliano).

(vi) Adriaan Peperzak, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1991. Un muy buen ejemplo de lo que debe ser un comentario literal de una obra de Hegel: Peperzak no incurre en la mera paráfrasis del texto hegeliano (algo que no es inusual en los comentarios sobre Hegel), sino que, siguiendo paso por paso el texto del propio Hegel y sin abandonar en ningún momento el vínculo inmediato con el mismo, busca –y en mi opinión logra– aclarar y explicar su sentido. En esta misma tradición de comentarios literales exitosos de las obras de Hegel ubico asimismo al comentario de Stephen Houlgate a los dos primeros

capítulos de la Lógica grande contenido en la Tercera Parte de su *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity* (West Lafayette: Purdue University Press, 2006, 263–441).

(vii) Paul Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Hasta el día de hoy la más clara exposición de las razones que han llevado al así llamado *Hegel renaissance* en los países de habla inglesa.