



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.68222>

ENSEÑANDO A HABLAR INGLÉS A LA FILOSOFÍA HEGELIANA

ENTREVISTA A STEPHEN HOULGATE

STEPHEN HOULGATE¹

Entrevistado

University of Warwick - Coventry - England

Stephen.Houlgate@warwick.ac.uk

MAX GOTTSCHLICH

Entrevistador

Katholische Privat-Universität Linz - Linz - Austria

m.gottschlich@warwick.ac.uk

LEONARDO ABRAMOVICH

Traductor

Universidad Nacional de San Martín / Conicet - Buenos Aires - Argentina

leonardoabramovich@hotmail.com

1 Esta entrevista, inédita hasta el momento, fue realizada el 27 de mayo de 2015, en la oficina del profesor Stephen Houlgate, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Warwick.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Max Gottschlich (MG): Usted ha estado enseñando e investigando en torno a la filosofía poskantiana, especialmente sobre Hegel, durante décadas. El Departamento de Filosofía de Warwick goza de una alta reputación en el mundo angloparlante como institución dedicada al estudio de la filosofía poskantiana. Sin embargo, un interés genuino y sistemático en esta filosofía no es algo muy común en el Reino Unido. ¿Se considera a sí mismo una excepción, o cree más bien estar haciendo un aporte al desarrollo de la filosofía?

Stephen Houlgate (SH): Buena pregunta. Sería más justo decir que aquí en Warwick nos hemos constituido en *uno* de los centros importantes para el estudio de la filosofía poskantiana. Tengo un gran respeto por mis colegas en Sheffield, Essex y otros lugares. ¿Me siento como una excepción filosófica? En cierto sentido sí, aunque depende del contexto en el que pienso mi trabajo. Si ese contexto es la filosofía en el Reino Unido en general, entonces tengo que decir que sí. Pero esto no me preocupa, porque me formé como un lingüista moderno; siempre he estado medio dentro y medio fuera de la filosofía. Soy muy consciente de que no todos en el Reino Unido tienen un gran interés en Hegel, mucho menos en su *Lógica*. En este sentido, entonces, soy una excepción. Pero si tomamos tanto el contexto más reducido como el más amplio, diría que no, que no me siento una excepción. En términos del contexto reducido, a saber, la comunidad de Warwick, me siento muy integrado. Tengo muchos estudiantes y siento que hay un gran interés en lo que hago, y eso realmente me alegra. En términos un tanto más amplios, existe la comunidad Hegel (incluyendo la *Hegel Society of Great Britain*), existe la comunidad del Idealismo Alemán y también la comunidad de gente dedicada a la filosofía continental –y ciertamente no me siento fuera de ninguna de estas comunidades–. Por el contrario, me siento parte de ellas. Finalmente, en un sentido más global, una de las cosas que más me impactaron acerca de los trabajos sobre Hegel y el poskantianismo es cuán internacional es la comunidad. Tengo contactos con gente de Italia, Francia, Alemania, Austria, Finlandia, Dinamarca; incluso me han invitado a China, Australia, Brasil, Turquía, Estados Unidos y México. Existe de hecho una floreciente comunidad de filósofos, aunque también de teólogos, historiadores y de gente dedicada a los estudios literarios, que está interesada en las cosas que hago. Y también me siento parte de esa comunidad. Desde este punto de vista, no, no me creo una excepción.

Volviendo ahora al tema de mi relación con la comunidad filosófica del Reino Unido en términos amplios, sí me siento, como ya dije, fuera de esa comunidad. Sin embargo, pensarse a uno mismo en tales términos equivale a pensar que hay un núcleo de actividades de las que uno no participa; pero, ja veces lo pienso precisamente a la inversa! ¿por qué los

demás no están trabajando en Kant, Fichte y Hegel? Entonces, el sentido en el que me siento fuera de la comunidad filosófica del Reino Unido tiene algo así como un doble filo. ¿Creo estar participando en el desarrollo de la filosofía? ¡Absolutamente! Creo que mi trabajo no es solo un trabajo sobre la historia de la filosofía, sino también *filosofía* como tal. Aunque depende del tema en cuestión, considero que estoy contribuyendo a la metafísica, a la filosofía política y a la estética, entre otras disciplinas. Lo hago desde cierto punto de vista (como todo el mundo), pero lo hago de tal modo que aquello que creo que está siendo relegado llegue a ser accesible a una audiencia más amplia, así como intento echar algo de luz sobre el material en cuestión. En este sentido, reitero, no me creo una excepción. No me aparto del mundo ni deseo ignorarlo. Lo que quiero –“proselitismo” no es la palabra más adecuada– es lograr que lo que creo que es valioso llegue a la mayor cantidad de gente posible.

MG: Sin embargo, el férreo rechazo del “idealismo británico” por parte de la emergente filosofía analítica a comienzos del siglo XX influenció, sin dudas, la futura recepción de Hegel –o más bien su ausencia– en Gran Bretaña. ¿Actualmente, ha habido algún cambio sustancial del escenario filosófico en lo que respecta a la filosofía analítica?

SH: Eso depende del área. El así llamado “renacimiento de Hegel” empezó a fines de los años cincuenta y principios de los sesenta. Y así se mantuvo durante un buen tiempo en los Estados Unidos. (El renacimiento de Fichte es más reciente, mientras el de Kant, por supuesto, es más antiguo). En la esfera de la filosofía política, el idealismo alemán, y Hegel en particular, ha formado parte del debate desde hace bastante tiempo: John Rawls, por ejemplo, ha dado muy buenas lecciones sobre la filosofía del derecho de Hegel. Sin embargo, en el campo de la metafísica y la epistemología (que son áreas centrales para la filosofía analítica), diría que para un 99% de la filosofía analítica el idealismo alemán, con la sola excepción de Kant, es todavía un área que no ha despertado demasiado interés; aunque eso está cambiando de a poco. Dos de las figuras que lideran este cambio son John McDowell y Robert Brandom. Ellos son con quienes más contacto tengo. Escribí dos artículos sobre Hegel y Brandom y, ahora tres, sobre Hegel y McDowell.² Sé que tanto Brandom como McDowell toman a Hegel y a Kant –aunque quizá no a Fichte– muy en serio, y que ven en sus filosofías un modelo, por decirlo de algún modo, a partir del cual es posible repensar la filosofía de la mente. Entonces, sí, las cosas están cambiando un poco. El problema es que, para muchos filósofos analíticos, Brandom en particular, aunque

2 Entre ellos puede consultarse: “Thought and Experience in Hegel and McDowell” (2006) y “Phenomenology and De Re Interpretation: A Critique of Brandom’s Reading of Hegel” (2008).

también McDowell, están un tanto en la periferia de la filosofía analítica. Pero está bien, el mundo es lo suficientemente grande. Además, hay mucha gente ahí afuera que aprecia y respeta tanto a Hegel como al idealismo alemán, incluyendo a las más de 350 personas que asistieron al Congreso Internacional Hegel del año 2014 en Viena. Esa es una gran cantidad de gente, de modo que no hay razón para sentirse un *Außenseiter* (excéntrico) en este sentido.

Quisiera agregar una cosa más: Warwick es un centro para el estudio de la filosofía continental y poskantiana; pero también somos uno de los pocos lugares en el mundo en donde realmente apreciamos a los filósofos analíticos de la mente, así como a los continentales. En este momento, sin embargo, no hemos logrado hacer mucha filosofía juntos, y una de las cosas que hoy día estamos intentando es precisamente esa. Mis colegas Keith Ansell-Pearson y Quassim Cassam fueron pioneros en este sentido, cuando dictaron un seminario conjunto sobre filosofía de la mente; y yo mismo hice algo similar con mi (ahora ex) colega Matt Steriou en marzo de 2016 sobre Hegel y McDowell. Ambos proyectos fueron exitosos, y espero seguir haciendo este tipo de cosas en el futuro.

MG: Usted estudió en Cambridge en los años setenta, un lugar reconocido como centro para los estudios sobre Russell, Moore y Wittgenstein. ¿Qué es lo que lo atrajo hacia la “filosofía continental”? ¿Por qué Stephen Houlgate no es hoy día un representante de la escuela de filosofía de Cambridge?

SH: Debería destacar que mi primer título fue en lenguas modernas, no en filosofía. Mi formación académica es la de un lingüista: estudié francés y alemán, y el grueso de mi carrera estuvo centrado en trabajos sobre el lenguaje, la literatura y la historia. En el Departamento de Alemán, sin embargo, había un “curso especial,” como ellos lo llamaban, sobre filosofía alemana, lo cual reflejaba un interés en la interrelación entre filosofía, historia y literatura; un interés que ejerció durante mucho tiempo un papel fundamental en los estudios alemanes en el Reino Unido. El director de mi doctorado, Nicholas Boyle, está escribiendo una biografía de Goethe en varios volúmenes. Él fue discípulo de J. P. Stern, quien por su parte escribió ampliamente sobre la literatura alemana del siglo XIX, y también sobre Nietzsche. El propio Stern estuvo influenciado, directa o indirectamente, por Erich Heller, quien escribió un importante libro llamado *The Disinherited Mind*, que trata, entre otras cosas, de Goethe, Nietzsche y Rilke. Había entonces en los estudios alemanes de Cambridge una tendencia a conectar filosofía y literatura, y de aquí provengo yo. Como dije antes, en los años setenta había un “curso especial” sobre filosofía alemana donde estudiamos a Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach y Nietzsche. Y yo encontré todo esto extraordinariamente excitante y estimulante. Biográficamente, eso

fue lo que me condujo a Hegel. Debería también remarcar que en aquel momento se dictaban lecciones sobre Hegel en las carreras de teología, historia, francés, inglés e incluso algunas en la de filosofía (yo mismo asistí a las lecciones sobre Hegel dictadas, por ejemplo, por Michael Tanner y por Edward Craig). Cuando empecé a estudiar estaba muy entusiasmado con Nietzsche: su crítica a la metafísica, su cuestionamiento a los auto-engaños de la moral, todo eso me parecía muy poderoso; me impresionaba también su uso del lenguaje. Pero al final me di cuenta de que Nietzsche conducía, en última instancia, a algo así como un callejón sin salida. No me sorprendía que, con Nietzsche, no quedara ninguna alternativa más que continuar el tipo de escritura y pensamiento que él mismo había llevado a cabo. Después de esto, me sorprendió encontrar ciertos paralelos, no fácilmente observables, entre Hegel y Nietzsche, al menos en lo que respecta al objeto de su crítica: ambos critican las tradicionales oposiciones, los *Gegensätze* de la filosofía, aquello que Hegel llama “oposiciones del entendimiento”. Pero ambos son conducidos por sus críticas en direcciones distintas: mientras para Hegel el cuestionar aquellas oposiciones nos conduce hacia la razón especulativa, en Nietzsche apunta hacia una forma mucho más paradójica, literaria y cuestionadora de escribir. Creía, sin embargo, que tenían algo en común, lo cual me permitió hacer una comparación entre ambos con respecto a la metafísica, a la filosofía del lenguaje y a la tragedia. Mi conclusión fue que Hegel era más prometedor que Nietzsche en cada uno de estos respectos. Luego de estar, como estudiante, más interesado en Nietzsche, terminé finalmente, ya como estudiante investigador, encontrando en la filosofía de Hegel una respuesta y una solución más satisfactorias a los problemas planteados por el *Verstand* (entendimiento) que aquella aportada por Nietzsche.

A esto podría agregar aún un par de puntos más: fui muy afortunado al presenciar algunas inspiradoras lecciones sobre la filosofía del derecho de Hegel dictadas por Duncan Forbes, lecciones que despertaron en aquella época mi interés por la filosofía política de Hegel. También me encontré con su filosofía de la religión y, más tarde, durante mi estadía de un año en Túbinga, llegué a interesarme por su *Lógica*. Todo esto cimentó mi interés por su filosofía. Supongo que mi camino hacia Hegel no es el que hoy día recomendaría. Llegué a él metiéndome de lleno, atraído por ciertas características generales y estructurales de su pensamiento. Recuerdo particularmente aquellas lecciones en las que Duncan Forbes enfatizaba, de una manera muy simple pero asimismo dramática, que, para Hegel, no hay *yo* sin un *otro*. El infierno, por consiguiente, no son las otras personas; y estas otras personas no son necesariamente amenazas a nuestra identidad. Ellos son constitutivos, o co-constitutivos, de nuestra identidad. Se podría decir que esta es

una manera algo general de pensar, pero a mí me resultó muy atractiva; se encuentra llamativamente en las antípodas de aquella idea, más existencialista, de que cada uno de nosotros, y por nosotros mismos, construimos nuestras vidas y nuestros valores. Así fue como me encontré con Hegel. Solo un poco más tarde llegué a apreciar también los sutiles detalles de sus argumentos.

Lo que terminó por convencerme de que había un verdadero mérito en el modo de pensar de Hegel fue su exigencia de ser tan escéptico y auto-crítico como fuera posible: nada podía darse por sentado. Me impresionó: “Sí, es cierto!”, pensé. Tengo que admitir, por supuesto, que ser absolutamente auto-crítico y comenzar a filosofar sin ningún tipo de presuposición no necesariamente significa que uno terminará filosofando exactamente de la misma manera que lo hizo Hegel en todo respecto. Pero aun así me impresionó lo persuasivo y poderoso de este modo de aproximarse a la filosofía; y no podía aceptar la alternativa, porque esta suponía *no querer* ser crítico, *querer* tener presuposiciones, *querer* ser arbitrario. Aún hoy me sorprende que, si uno reconoce la fuerza de esta exigencia de no dar nada por sentado, de no aceptar nada porque sí, de no fundar lo que uno dice en presuposiciones arbitrarias, no hay ninguna otra forma de hacer filosofía. Y entonces la pregunta es: ¿qué significa esto?, ¿a qué nos conduce? A mí me parece, a partir de los trabajos que hice hasta el momento, que Hegel aporta una respuesta bastante buena a la cuestión, aunque no soy ningún fundamentalista servil en este sentido. Si hay momentos en la filosofía de Hegel donde parece no seguirse fielmente el curso exigido por esta carencia de presuposiciones, no deberíamos omitirlos. Pero esto significa, en cambio, que el verdadero filosofar implica dejar que nuestro pensar se determine precisamente por aquello que es exigido por la ausencia de presuposiciones. Esta es, a fin de cuentas, la razón sistemática de por qué estoy ahora estudiando la *Lógica* de Hegel y buscando un modo hegeliano de hacer filosofía.

MG: Cuando se trata de Hegel surgen dificultades importantes al intentar acceder a su pensamiento. Dada esta dificultad, no me sorprende que Hegel pueda ser completamente dejado de lado como ejemplo arquetípico de un oscuro metafísico de salón (como sucede frecuentemente en la filosofía analítica), o bien solo esporádicamente defendido, mientras el Hegel “sistématico” es repudiado, por ejemplo, por la filosofía “postmoderna”, por la deconstrucción. ¿Cuál es, desde su punto de vista, la causa de estas dificultades? ¿Es acaso Hegel mismo, o se trata más bien de viejos prejuicios surgidos con la recepción de Hegel?

SH: Bueno, creo que diría “ambas cosas”. Diré algo acerca de esto luego, pero debo agregar otra cuestión para la audiencia no alemana,

a saber: el hecho de que mucha gente fuera de Alemania leerá este material en una traducción.

MG: Podemos volver a la primera cuestión después.

SH: En lo que se refiere a Hegel, usted sabe tan bien como yo que su lenguaje es muy difícil. Incluso para hablantes nativos del alemán surgen dificultades, por el hecho de que él construye sustantivos verbales y produce enunciados que no parecen ser comunes en el alemán. Esto es muy importante. Las exigencias conceptuales que Hegel lanza sobre el filósofo, sobre el pensador, también son extraordinarias. Se nos exige que tomemos, en ciertas circunstancias, conceptos que desaparecen frente a nuestra mirada, que se tornan en sus contrarios, que muestran ser contradictorios. Todas estas son dificultades genuinas en Hegel. Incluso contando con la favorable tradición de la *Hegel-Rezeption*, estas dificultades habrían igualmente puesto en aprietos a varios filósofos. En lo que respecta a la *Hegel-Rezeption*, el problema parece ser que una cierta –y a mi modo de ver distorsionada– recepción de Hegel se ha vuelto ortodoxia. Parece haber una ortodoxia impuesta por Feuerbach y Schelling, aunque no son los únicos...

MG: Kierkegaard...

SH: Sí, por supuesto. Kierkegaard asistió a las lecciones de Schelling y tomó de ellas varios aspectos de la crítica de Schelling a Hegel. Trendelenburg es otra figura importante en lo que hace al establecimiento de esa ortodoxia. Entonces, ¿qué cosas se han introducido en la recepción de Hegel? Usted mencionó dos tradiciones diferentes. Creo que estas dos tradiciones se preocupan por cosas distintas. En el marco de la tradición continental, no hay duda de que el foco está puesto en lo que se percibe como los prejuicios de Hegel; en particular, esta gente ve a la dialéctica como un *Korsett des Denkens* (corsé para el pensamiento), una camisa de fuerza para el pensamiento. Esta es una de las principales preocupaciones de los continentales, y esto se remonta directamente a Feuerbach y Schelling.

MG: El individuo se pierde y la libertad también...

SH: Es cierto. Les preocupa también que Hegel termine pensando una estructura que es puramente conceptual, que jamás toca la realidad, que nunca toca al ser, que jamás alcanza la especificidad de las cosas. Esto es lo que dice Feuerbach acerca del análisis que hace Hegel de la certeza sensible: él no está hablando acerca de la certeza sensible, sino más bien acerca de cierta *concepción* de ella, dice Feuerbach. Y Schelling dice algo parecido: Hegel no está hablando sobre el ser, sino sobre una cierta *concepción* de este. Además, se ve al pensamiento de Hegel como algo estructurado de tal manera que ya se sabe de antemano hacia dónde se dirigirá. Tiene una meta a la vista, y esta meta guía el desarrollo.

MG: Y eso implicaría que su filosofía es absolutamente dogmática.

SH: Exactamente.

MG: Pero esto es justo lo opuesto a su lectura.

SH: Sí. Y agrego lo siguiente: si uno compara esta visión de Hegel con Kant, que es tenido por un filósofo sobrio, modesto, cauto, crítico, entonces la filosofía de Hegel puede parecer, o bien una recaída en la metafísica pre-kantiana, o bien, lo que es peor, una nueva forma de dogmatismo. Hay otras cosas, sin embargo, existe la sospecha de que Hegel es totalizante; entonces, no solo se lo tiene por dogmático, sino que se lo ve además como un pensador capaz de hallar un lugar en su filosofía para cualquiera que pretenda hacerle frente. Así, pues, no hay forma de escapar de ese Hegel. Y aún debo agregar, por supuesto, que, al interior de la tradición continental, figuras como Heidegger, Gadamer y Derrida tienen un gran respeto por Hegel, bastante más que en el caso de la tradición analítica. Esta es, en resumidas cuentas, la visión continental de Hegel. Mi respuesta ha sido enfatizar aquello que mencioné antes: que esta es una lectura incorrecta, que el principal objetivo de Hegel es filosofar *sin* presuposiciones dogmáticas. En este sentido, Hegel es un continuador de la tradición escéptica de la Grecia Antigua. Es también un continuador de un cierto anti-dogmatismo que ya podemos ver en Kant. El proyecto crítico de Kant consiste en instarnos a considerar cómo ciertos juicios metafísicos son posibles antes y en lugar de simplemente enunciarlos. Lo que está implícito en esta idea es que no deberíamos asumir simplemente que la metafísica tenga alguna autoridad. Desde el punto de vista de Hegel, sin embargo, el rechazo del dogmatismo por parte de Kant implica de hecho que no deberíamos asumir nada determinado en absoluto acerca del pensamiento o del ser. Así, aunque Kant no transita el camino indicado por Hegel, este último piensa que el anti-dogmatismo kantiano conduce lógicamente a una sistemática carencia de presuposiciones. También cree que la libertad moderna exige no dar nada por sentado, no comenzar con nada dado. Y, por supuesto, tenemos también el modelo de Descartes, que nos incita a hacer a un lado los sedimentados hábitos del pensamiento que no nos permiten filosofar libremente. Quisiera enfatizar que el proyecto de Hegel es un proyecto auto-crítico que no asume nada como dado, que carece de presuposiciones, un proyecto que tiene sus propias “presuposiciones” históricas en el kantismo, la libertad moderna, etc. Tal carencia de presuposiciones requiere de Hegel (y de nosotros) que dejemos en suspenso todas las cosas que los críticos de Hegel piensan que Hegel da por sentado; mi desafío a figuras como Schelling, Heidegger y Derrida es que tomen a este Hegel seriamente. De todos modos, creo que *este* Hegel no existe en sus mundos. El problema es que ellos no conciben un Hegel que no haya decidido de antemano que el ser llegará a ser *Geist* (espíritu); no tienen lugar

para un Hegel que comienza a filosofar con una radical suspensión de nuestras presuposiciones.

Todavía hay algo más que quisiera traer a consideración, a saber: que existen ciertos paralelos entre el pensamiento de Hegel y algunas características de la filosofía continental. Tomemos, como ejemplo, el énfasis puesto por Hegel en el *Lassen* (dejar) y el *gewähren Lassen* (permitir), por un lado, y el *sein Lassen* (dejar ser) de Heidegger, por otro...

MG: El “*Ereignis*”...

SH: Bueno, el *Ereignis* es algo un poco más complicado, porque tiene un sentido muy técnico en Heidegger; además me parece que si Heidegger se acerca en este respecto a alguien de entre los idealistas alemanes, es a Schelling, no a Hegel. La razón de esto es la *elusividad* sistemática de este *Ereignis* –hay algo fundamentalmente inaprehensible en él–, mientras que Hegel, creo, está comprometido con la idea de que el ser se articula a sí mismo, y de que puede además ser articulado por nosotros de una manera clara e inteligible. El pensar, sin embargo, tal como Hegel lo entiende, es en algunos aspectos parecido al pensar tal como lo entiende Heidegger. No tiene que ver con hacer preguntas, juicios o esbozar activamente algunas inferencias ordinarias; implica más bien dejar que nuestro pensar sea *movido* por las implicaciones de un cierto concepto, *movido* por la dialéctica de ciertos conceptos. Por eso Hegel dice que el comportamiento propio de un filósofo es *die Sache gewähren Lassen* (permitir que el asunto sea), dejar que el asunto en cuestión sea lo preponderante. Esto tiene, claramente, algunas afinidades con la noción heideggeriana de *Gelassenheit*. Luego, por supuesto, lo que me atrajo en un primer momento de Hegel fue su interés por quebrar, deshacer en cierta manera, algunas de las oposiciones clásicas de la metafísica, tales como libertad-necesidad, arte-filosofía o vida-muerte; este mismo interés puede encontrarse en Nietzsche, Derrida y otros más.

Volviendo brevemente al tema de la filosofía analítica: aquí las cosas son distintas. Usted mencionó antes a Russell y a Moore. Russell fue al comienzo, o al menos así se consideraba a sí mismo, un pensador de corte hegeliano. Dos cosas, sin embargo, lo llevaron a oponerse al hegelianismo: una fue su preocupación acerca de la doctrina de las relaciones internas; la otra, su interés por el principio de contradicción y la aparente violación de este perpetrada por Hegel. Creo que la filosofía analítica también se ha preocupado por una metafísica que considera extravagante. La filosofía analítica suele verse a sí misma de una forma mucho más modesta, haciendo metafísica, por ejemplo, a partir de una reflexión acerca de nuestro uso del lenguaje; y Hegel es para estos filósofos un representante de aquella metafísica pretensionadamente ampulosa. Entretanto, recae sobre Hegel la sospecha de que su pensamiento permite las contradicciones, que, o bien no son contradicciones genuinas, en cuyo caso Hegel no sería

más que un charlatán, o bien, si efectivamente lo son, su filosofía estaría plagada de errores. De hecho, Russell dice que la mayoría de las doctrinas de Hegel son incorrectas. Por supuesto que está también Popper, quien ve en Hegel tanto una suma de errores como un charlatán. Existe, pues, una fuerte tradición analítica anti-hegeliana que impide en buena medida –haciendo a un lado su filosofía política– intentar aprender algo de él. Tenemos que recordar, no obstante, que junto a la filosofía analítica nos encontramos, especialmente en Estados Unidos, con la tradición del pragmatismo. Los Estados Unidos han tenido a Dewey, a Rorty y ahora, por supuesto, también a Brandom, todos ellos tuvieron cierto interés genuino por Hegel, aunque lo estudiaron sin *Geist* absoluto. Hegel, pues, no ha estado enteramente en las sombras.

En lo que concierne a la filosofía analítica, tenemos que pensar a Hegel de una forma distinta a la que lo hacemos cuando se trata de la filosofía continental. Debemos intentar mostrar que el pensamiento de Hegel no es un simple “dar por sentado”; creo que también tenemos que mostrar que su filosofía puede ser expuesta de una forma clara, que contiene un cierto rigor, además de argumentos sobre temas reconocibles que abren la posibilidad de un debate con la filosofía analítica. Por consiguiente, cuando trabajo en la *Lógica* de Hegel, una de las cosas que intento hacer es mostrar que no todo es caos en esta, que hay un desarrollo de ideas concretas. Hegel tiene cosas concretas para decir, por ejemplo, sobre el ser finito, sobre lo uno y lo múltiple, sobre la cantidad, sobre el número o sobre la medida. Aunque puede ser difícil extraer lo que tiene para decir, cuando uno lo logra, encuentra que hay tesis firmes que pueden ser defendidas, tesis que pueden ser puestas en conversación con enunciados hechos por Frege, Platón o Aristóteles, por ejemplo; incluso por filósofos analíticos. Mis trabajos, por lo tanto, intentan combinar ambas cosas. Respondiendo a los continentales, intento enfatizar que la filosofía de Hegel no da nada por sentado, pero también que la claridad, la precisión y la articulación son importantes. Estos últimos valores son cruciales cuando se trata de mostrar que Hegel puede ser relevante e inteligible para los filósofos analíticos. Hoy en día me siento complacido cuando alguien me dice: “He leído tu trabajo, y sí, es convincente”. Pero también me sentiría complacido si alguien me dijera: “He leído tu trabajo; no estoy convencido en absoluto, pero todo es mucho más claro ahora; entiendo de qué trata Hegel y veo su mérito, incluso cuando no estoy de acuerdo con él”. Esto es algo que me alegra. De hecho, creo que es una parte central de mi proyecto el hacer claros e inteligibles los argumentos esgrimidos por Hegel.

MG: Hay una idea que usted reiteradamente indica como crucial cuando se trata de una comprensión adecuada de Hegel. Usted enfatiza que la tarea explícita de la Modernidad es la de pensar libremente, la de pensar

sin dejarse llevar por presuposiciones, y este es, según su lectura, tanto el compromiso asumido por la filosofía poskantiana, como, al mismo tiempo, la realización adecuada del proyecto de la Ilustración. Su trabajo, en consecuencia, intenta demostrar que Hegel no solo cumple con este cometido, sino que además lo hace de una forma tan radical que ningún otro pensador, antes o después de él, ha podido equiparar jamás.

SH: Sí, absolutamente, me gusta esa idea. En verdad creo que la filosofía de Hegel puede ser pensada como “la filosofía crítica consumada” (*die vollendete kritische Philosophie*). Pero permítame agregar algo más sobre esto. Creo que el proyecto de la filosofía, tal como Hegel lo concibe, es el de una filosofía crítica completa. Pero creo además que uno debería dejar abierta la cuestión de si Hegel ha logrado efectivamente tal consumación a través de su filosofía. Todo lo que puedo decir es que, en el trabajo específico que he hecho hasta el momento, en las partes en las que he trabajado, me parece que la labor filosófica de Hegel sí logra cumplir con las demandas de este proyecto. Sería apresurado decir que sabemos de antemano que todo funcionará bien; este no es el objetivo. Enseñé la *Lógica* del ser y también la de la esencia, por años, y puedo decir que, aun dando a los estudiantes el tiempo necesario y la posibilidad de indicar dónde podrían hallarse los problemas y las lagunas lógicas, es muy difícil encontrarlas, y de hecho no estoy convencido de que haya alguna. Pero también debemos recordar que el propio Hegel revisó sus ideas, que reformó la primera edición de la *Ciencia de la lógica* dando lugar a una segunda edición. No hay, por tanto, incompatibilidad alguna entre la afirmación de que el proyecto de Hegel es el de la consumación de la filosofía crítica, por un lado, y, por otro, la afirmación de que bien podría ser necesario revisar la ejecución propiamente hegeliana de este proyecto. Hasta el momento, sin embargo, en mis esfuerzos por poner en claro qué significa llevar a cabo una filosofía crítica consumada, siempre tomando los trabajos de Hegel como guía, no me he encontrado con ningún punto sobre el cual pudiera decir: “No, lo que dice Hegel aquí no es correcto” (aunque bien podría suceder en el futuro).

MG: ¿Incluye usted aquí la totalidad de la filosofía de Hegel?

SH: Bueno, puedo decirle lo que hice con la *Fenomenología*. He escrito algunos artículos sobre ella,³ pero el único libro que le dediqué es un intento por reconstruir la lógica de toda la obra.⁴ Como usted sabe, existen debates acerca de la coherencia del texto de Hegel, y algunas personas creen que, en efecto, la *Fenomenología* son dos libros puestos

3 Véase por ejemplo: “G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*” (2003) y “G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (1807): Thinking Philosophically Without Begging the Question” (2003).

4 El profesor Houlgate se refiere a su *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Reader's Guide* (2013).

juntos, o que Hegel cambió de idea en medio de la redacción. Mi propia lectura –me focalizo en la lógica que nos lleva de una forma de la conciencia hacia la otra– es que el movimiento que va desde la certeza sensible hasta el saber absoluto fluye a la perfección. Hay secciones, ciertamente, en las que se podría haber argumentado con más claridad. Quizás el ejemplo más claro sea el capítulo sobre el saber absoluto. Pero me parece que la estructura fundamental demuestra que la experiencia de la certeza sensible hace necesaria la percepción, que luego hace necesario al entendimiento, y así sucesivamente. Todavía espero que alguien lea mi libro y me diga: “No, la cosa no funciona tal como tú crees cuando vamos de A a B”. En mi libro –no es tan grande, aunque cubre la totalidad de la *Fenomenología*– expuse un argumento a favor de la continuidad del proyecto fenomenológico de Hegel. Esto significa que, para mí, esta obra no son dos libros puestos en uno, y que Hegel no cambia sus ideas en medio de la obra; más bien lleva adelante un único proyecto. Esto no significa, por supuesto, que todas las secciones y capítulos carezcan completamente de problemas; pero su lógica es impecable. Del mismo modo, creo que en la *Ciencia de la lógica* su lógica interna se despliega de una manera impecable, necesaria.

MG: Le pregunto esto porque hay algunos estudiosos de Hegel, como Vittorio Hösle, que sostienen que la estructura de la lógica especulativa no está bien lograda en la *Lógica* de Hegel, y sugieren una reordenación. Aunque estarían de acuerdo con usted acerca de su afirmación sobre la “filosofía crítica consumada”, ellos dirían que este proyecto no fue llevado a cabo correctamente por Hegel. Karl Rosenkranz, un discípulo inmediato de Hegel, ya había propuesto algunos reordenamientos, especialmente en el capítulo de la esencia. ¿Qué piensa usted de estas críticas?

SH: Hay varias formas de pensar acerca de esta cuestión. Algunos comentaristas de Hegel insisten en que –creo que John Burbidge suele acercarse bastante a esta idea– el filosofar se da siempre al interior de las contingencias históricas. La historia avanza, y con ella tiene que avanzar la filosofía. Pero esta idea supone que hay un momento de contingencia radical que se encuentra a la base de la filosofía. Una versión diferente de la misma idea sería la de alguna forma de escepticismo globalizado: sea lo que sea lo que uno dice, siempre es posible que sea de otra manera. Pero no acepto ninguna de estas ideas. Creo que un tal escepticismo globalizado es simplemente facilista y perezoso. Me parece que insistir en que todo lo que hacemos se apoya sobre una contingencia histórica fundamental pasa por alto un hecho importante: lo que Hegel intenta demostrar es cómo *al interior* de la historia misma siempre podemos abstraernos de las presuposiciones de esta y pensar, sin presuposición alguna, qué es inherentemente necesario en el pensar y en el ser. Acepto la

idea de que la filosofía, tal como Hegel la concibe, deviene posible solo en un cierto punto de la historia. Pero no creo que eso signifique que la filosofía tenga que cambiar cada vez que la historia avanza.

MG: Hegel sostiene que el tiempo no es el maestro del concepto (*Begriff*).

SH: Exactamente, eso es correcto. No me moviliza la idea, aquella idea generalizada –idea que impulsó a los jóvenes hegelianos luego de la muerte de Hegel–, de que la dialéctica siempre deba seguir adelante, siempre deba avanzar. ¿Qué es, según mi interpretación, lo que nos queda por hacer? Lo que nos queda por hacer es trabajar en los detalles de la “filosofía crítica consumada”, tal como es expuesta en la *Ciencia de la lógica*, y ver hasta qué punto la exposición del propio Hegel es realmente un desarrollo lógico impecable y sin fallas. Ahora bien, el trabajo que estuve haciendo recientemente está centrado en la lógica del ser; he atravesado ya la totalidad de la cualidad, la cantidad y la medida, y siempre intento mostrar, como lo hice antes con la *Fenomenología*, que la explicación de Hegel es de hecho coherente, inmanente y necesaria. De la lógica de la esencia he trabajado en detalle algunas partes, pero no la totalidad. Tampoco he trabajado detalladamente la totalidad de la lógica del concepto, sino solo algunas partes. Insisto, sin embargo, en que las partes que sí he trabajado me parecen coherentes y persuasivas. También he trabajado en detalle toda la *Filosofía del derecho*, y también sostengo la coherencia de esta argumentación (mi lectura en este caso tiene importantes consecuencias en lo que hace al problema de la pobreza). Mi conclusión, por lo tanto, es que si uno presta la debida atención a los detalles de los argumentos de Hegel, puede verse su coherencia y necesidad, además de ser profundamente iluminadores. No hay ninguna garantía, por el contrario, de que la dialéctica siempre tenga que avanzar y llevarnos así más allá de la propia lógica de Hegel.

En lo que se refiere a Hösle, no me opongo del todo a la idea de que las categorías de la *Lógica* puedan ser “reordenadas”. Pero creo que uno debería llevar a cabo tal reordenación, solo en la medida en que esté fundada en una profunda comprensión del modo en que la *Lógica* se desarrolla *de manera inmanente*. Ningún factor externo podría justificar la necesidad de tal reordenación; uno debe demostrar, por el contrario, que la explicación dada por Hegel de ciertas categorías o fenómenos no es tan inmanente como él cree. Pero como dije, mi trabajo sobre la doctrina del ser, así como sobre partes de la doctrina de la esencia y del concepto, no me deja duda alguna de que la explicación de Hegel es verdaderamente inmanente y persuasiva. Particularmente, no veo ninguna razón para reorganizar las categorías de la *Lógica*. Ahora bien, Hegel mismo reestructuró, en la segunda edición de la *Lógica*, su exposición de las categorías de “algo” y “otro”, así como las de “ser-en-sí” y “ser-para-sí”. También

hubo algunos cambios en la lógica de la medida. A partir de la edición de 1830 de la *Enciclopedia*, sabemos que la estructura de la lógica de la esencia también pudo haber sufrido algún cambio, aunque esto es algo más difícil de probar. Con la primera y segunda versión de la *Ciencia de la lógica* tenemos, pues, dos versiones del proyecto de Hegel. No tengo ningún problema con esto. Pero, como ya dije antes, la reestructuración de la *Lógica* debe basarse en una comprensión más profunda de su desarrollo inmanente; y mi interpretación es que la exposición de la lógica del ser, hecha por Hegel en la segunda edición, es lógicamente consistente, mientras que la de la primera edición no lo es. Por supuesto que un escéptico globalizante podría decir: “¿Cómo sabes que no podría haber sido diferente en el futuro?” Bueno, diría yo, “¡muéstrame en detalle *por qué* debería ser repensada!”; y a menos que sea capaz de mostrar cómo y por qué deberíamos reestructurar la *Lógica*, no puedo encontrar nada interesante en ese desafío escéptico.

A propósito, Hösle también sostiene que lo que viene luego, en la *Realphilosophie*, por ejemplo, la intersubjetividad, debería estar (aunque no siempre) ya prefigurado en la propia *Lógica*. Pero no creo que eso sea cierto. Tal como yo la entiendo, la *Realphilosophie* no es solo la aplicación de conceptos derivados de la *Lógica* a un ámbito distinto, sino que es más bien un desarrollo y una continuación ulterior de la *Lógica* misma. Las categorías emergen necesariamente en la *Realphilosophie*; por consiguiente, no están ya contenidas ni prefiguradas en la *Lógica*. Lo que Hegel hace en la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, es derivar categorías lógicas ulteriores que no emergen desde el puro ser, sino a partir de la particular estructura del espacio, que es ya *die Idee in ihrem Anderssein* (la idea en su ser otro), o, más específicamente, *die Idee* en la forma de la exterioridad. La dialéctica que nos conduce desde el espacio hasta el tiempo, el movimiento, la materia, etc., es, pues, una derivación lógica que es *específica* del espacio y que, como tal, no puede encontrarse en la *Lógica*. Esto no significa que las categorías de la *Lógica* no aparezcan, de varias maneras, en partes posteriores de la filosofía de Hegel. Pero dado que estas partes posteriores están destinadas al desarrollo de categorías que son específicas del objeto en cuestión, sería muy extraño que *todo* lo que descubrimos en la filosofía de la naturaleza o del espíritu estuviera ya prefigurado en la *Lógica*. Algunas cosas están, de hecho, prefiguradas –el quimismo y el mecanismo, por ejemplo–, pero no todo lo está, ni podría estarlo. Con respecto a la estructura de la intersubjetividad, se podría sostener que parte de esta se encuentra prefigurada en la relación entre algo y otro, o quizás en la oposición o el quimismo. Pero felizmente acepto que no está prefigurada en absoluto, porque no creo que todo lo que encontramos en la *Realphilosophie* haya sido ya claramente anticipado en la *Lógica*.

MG: Suponiendo que la filosofía de Hegel sea la “filosofía crítica consumada”, ¿qué podría aprender de ella un filósofo analítico o alguien dedicado a la filosofía posmoderna?

SH: Permítame mencionar algo en lo que estuve trabajando. En el curso de mi trabajo sobre la lógica del ser, estuve examinando la exposición de la cantidad, en la cual Hegel alcanza el punto donde la cantidad da lugar a la noción de número. Ahora bien, en un sentido, el concepto hegeliano de número no es particularmente novedoso. De hecho, creo que es bastante importante destacar que Hegel nunca dijo que todo lo que se derive de la filosofía especulativa será radicalmente nuevo. Por lo tanto, no es una crítica a sus ideas destacar que emergen estructuras que son familiares para nosotros y que, sin lugar a dudas, su concepto de número luce bastante griego: el número, tal como lo entiende Hegel, no es solo un agregado, sino una unidad de unidades indeterminadas, carentes de especificidad propia (*featureless*). Consideremos ahora a Frege, quien cree que esta concepción del número no tiene ningún sustento, porque, dicho brevemente: si las unidades realmente son indistintas, entonces colapsarían todas en una sola. Entonces, o bien las unidades pueden ser identificadas cada una por separado, como uno, dos, tres y cuatro, en cuyo caso no son indistintas, o bien son realmente indistintas, en cuyo caso colapsarían todas ellas en una sola. Claramente, Frege funda su crítica al concepto griego de número en una versión extrema del principio leibniziano de identidad de los indiscernibles, es decir, en la idea de que, si no hay diferencia entre dos cosas, entonces no son dos, sino solo una. Yo sostendría, sin embargo, que esto no siempre es cierto, porque para Hegel la cantidad está constituida precisamente por la mutua exterioridad de unidades que, de otro modo, serían idénticas. La sugerencia de Hegel, por tanto, es que existe un tipo de diferencia que no es simplemente cualitativa. La diferencia cualitativa, de hecho, requiere una cosa para ser A y otra para ser no-A, pero la diferencia cuantitativa, según Hegel, no requiere tal cosa. La diferencia entre dos meros cuantos en cuanto unidades es simplemente su estar el uno fuera del otro, su estar separados el uno del otro. Esto es, de hecho, lo que Hegel piensa de la diferencia *numérica*. Desde un punto de vista hegeliano, por consiguiente, Frege observa la noción griega de número y, dado que no encuentra allí diferencia cualitativa, no encuentra *ninguna* diferencia en absoluto, por lo cual sostiene que el número no puede ser un conjunto de unidades indeterminadas. Concluye así que necesitamos una noción distinta del número. Pero Hegel le diría a Frege: el hecho de que no haya diferencia *cualitativa* no significa que no haya diferencia *cuantitativa*. Y efectivamente existe la diferencia que consiste simplemente en estar una cosa fuera de otra del mismo tipo. Es así, en efecto, como las unidades en un número difieren la una de la otra. Son ciertamente

indeterminadas, pero cada una es distinta de la otra en la medida en que es una unidad separada e indeterminada. Creo que puede haber un debate genuino sobre esta cuestión. No sé si los fregeanos aprenderán o no algo de Hegel, pero sí sé que hay aquí un problema que deben ser capaces de comprender. Si no los convence Hegel, está bien; pero si los convence, entonces la tarea de Frege de desarrollar una nueva concepción del número perdería su motivación más inmediata.

Esto es un ejemplo de lo que los filósofos analíticos podrían aprender de Hegel. Me expliqueré un poco más sobre el asunto: cualquier persona interesada en la causalidad puede aprender mucho de la noción hegeliana de esta; cualquier persona interesada en el juicio, la inferencia o el clásico problema de lo uno y lo múltiple, podría aprender algo de Hegel –y me limito aquí solo a la *Lógica*–. No veo ninguna razón por la cual alguien con un trasfondo analítico e interesado en una cierta cantidad de problemas diferentes, no podría aprender mucho de Hegel. Valga lo que sigue como evidencia: en un congreso en 2015, en Brasil, estaba con John McDowell, Paul Redding, Tom Rockmore y varios filósofos de Brasil y de Italia (fue un congreso muy fructífero). En esta ocasión, McDowell no tuvo ningún problema en hacer un uso empático de argumentos procedentes de la *Fenomenología*, por ejemplo, para sustentar algunas tesis de filosofía de la mente.

Creo que los filósofos continentales también pueden aprender de Hegel. Derrida, por ejemplo, tomó la idea de Hegel de que si uno simplemente se opone a algo, terminará siendo un reflejo de aquello mismo a lo que se opone. Y, de hecho, esta es la razón por la cual Derrida creyó que no podía simplemente oponerse a Hegel; tenía que encontrar una forma distinta de deconstruirlo sutilmente, o de mostrar cómo él se destruye a sí mismo desde dentro de sí mismo. Sartre sería otro ejemplo: tomó de Hegel la idea de que un yo está siempre mediado por su relación con el otro. Adorno, por su parte, toma de Hegel la idea de que la inmediación está siempre ya mediada de alguna manera. Hay, pues, una gran cantidad de ideas que los filósofos continentales pueden aprender –y de hecho han aprendido– de Hegel. Podemos pensar también en la historicidad del pensamiento. El pensar, para Hegel, no es puramente histórico, dado que, como bien lo ha dicho usted, el tiempo no domina al concepto. Sin embargo, Hegel sí cree que la razón se despliega históricamente; una idea que ha llegado a ser a todas luces muy influyente. Creo entonces que hay muchas ideas que los filósofos continentales pueden encontrar, y han encontrado, en Hegel. Y agregaría que aún hay mucho más por encontrar. Por ejemplo: hay mucha gente interesada en el concepto heideggeriano de ser-para-la-muerte, y me parece que hay mucho que aprender si comparamos a Heidegger y a Hegel en lo que se refiere a este concepto (aunque Hegel mismo no haga

uso de él). Me parece evidente que en la *Fenomenología*, especialmente en la dialéctica del amo y el esclavo y en la exposición de la cristiandad, una apertura hacia nuestra mortalidad, hacia nuestro morir, es crucial para toda vida libre. De hecho, Hegel cree que esta apertura es absolutamente esencial para la cristiandad, y que esta, por su parte, es esencial para cualquier vida humana madura. Desde el punto de vista de Hegel, el protestantismo es particularmente importante; pero no tenemos que ir tan lejos. El cristianismo como tal, o al menos alguna dimensión religiosa, es crucial para la vida –y para muchas religiones alguna relación con la muerte es central para una comprensión adecuada de la vida–. Mucho podemos aprender, por lo tanto, de una discusión entre Hegel y Heidegger sobre la muerte y su significado para la vida.

Quisiera decir, además, que aprender de Hegel no solo significa tomar cosas de él, sino que también implica pensar cómo se ven las ideas de uno mismo en relación con las de él. Le daré un ejemplo del modo en que creo que esto puede funcionar: uno de mis estudiantes de doctorado, Darren Ambrose, trabajó en Levinas y Hegel, y, al comienzo, se apoyó bastante en la crítica de Levinas a Hegel. Le dije: “¡Mira lo que tenemos aquí! Esto no es muy bueno: la crítica de Levinas se funda simplemente en los prejuicios de Schelling y Feuerbach”. Darren tomó esto en cuenta y lo aceptó. Luego se dio cuenta de que había una dimensión de Levinas que no había visto antes. Esta otra dimensión traía consigo una focalización en el escepticismo, particularmente en un momento de resistencia escéptica frente a las pretensiones de la razón y la ontología, un momento en el cual, pensó Darren, Levinas debió haber *insistido*. De esta manera, Darren llegó a conocer un aspecto distinto de Levinas, un aspecto que, para mí, es aún vulnerable a la crítica hegeliana...

MG: Pero él no habría visto esto sin...

SH: Pero él no lo habría visto de no meterse seriamente con Hegel. Esto hace del Levinas de Darren una figura mucho más difícil de desechar para un hegeliano. Mientras el Levinas que presenta su propia crítica a Hegel en términos más bien simplistas es fácilmente desecharable para un hegeliano, el Levinas de Darren no es tan fácil de descartar. Creo que este es un muy buen ejemplo de cómo otras posiciones filosóficas pueden reforzarse a partir de un enfrentamiento con las ideas hegelianas y sus críticas.

Ahora bien, yo soy un hegeliano. A mi modo de ver, la filosofía tiene que tomar la forma de un filosofar dialéctico, tal como lo encontramos en la *Lógica* de Hegel y en el resto de su pensamiento. Pero vivo en el mundo real, y entiendo que esto es algo poco probable. La pregunta entonces es más bien esta: ¿qué es lo que otra gente, comprometida con otras ideas, puede aprender de Hegel? Creo que mucho. Solo necesitamos que la gente se dé cuenta de que tomar a Hegel seriamente no significa que se

verán absorbidos por alguna especie de vorágine, que no se perderán en alguna suerte de mundo kafkiano del cual ya nunca podrán salir. O bien se persuadirán de que las ideas de Hegel son, de hecho, más ricas y racionales que las propias, o bien saldrán fortalecidos del encuentro.

MG: ¿Y a la inversa? ¿Hay algo que un hegeliano pueda aprender de la filosofía analítica o de la contemporánea?

SH: Advierto que esto puede sonar arrogante, pero no creo que haya ninguna tesis significativa que pueda tomar de la filosofía analítica o continental para agregarla a lo que yo entiendo que ya hay en Hegel. Miraría más bien a la historia de la filosofía y diría que muchas de las ideas que encontramos en Hegel ya estaban en Platón, Aristóteles, Descartes o Spinoza. No quisiera decir que Hegel es el primero y el único en pensar ciertas cosas. Me interesa mucho el modo en que los filósofos de la tradición han anticipado y prefigurado algunas de las cosas que dice Hegel. En lo personal, no creo haber aprendido nada nuevo y significativo, ya sea de la filosofía de los analíticos o de los continentales, que no esté en Hegel. Esto no es cierto, sin embargo, para muchos estudiantes de Hegel. Paul Redding, por ejemplo, cree que hubo un verdadero progreso en ciertos aspectos de la lógica después de Hegel, y que solo a partir de esta lógica moderna podemos volver atrás y darle sentido a su obra. No es algo que yo acepte, pero hay gente, como Redding, que piensa así. Lo que sí puedo decir es que involucrarme con los poshegelianos me ha permitido, y de hecho me ha obligado, a ser mucho más claro en mi comprensión del propio pensamiento de Hegel. He escrito y trabajado sobre la relación que guarda Hegel con Schelling, Marx, Nietzsche, Heidegger, Derrida, Rawls, McDowell y Brandom.⁵ En todos estos casos el ejercicio bien valió la pena, porque me vi obligado a pensar lo que Hegel hace desde un punto de vista diferente, a poner las cosas un poco más en claro.

MG: Es lo mismo que con su estudiante de Levinas, pero al revés.

SH: Sí. Creo que el debate con otros es muy fructífero, y espero que siga siendo así. Pero lo que más me preocupa es que hay una mina de oro en material filosófico en la filosofía de Hegel, especialmente en su *Lógica*, y la hay también de hecho en otros tantos grandes filósofos que yo enseño, incluyendo a Spinoza y Kant –un material que está perdido para mucha gente–. Lo que quiero es hacer lo posible para que este material sea accesible al público.

5 Entre ellos puede consultarse: Hegel, *Nietzsche and the Criticism of Metaphysics* (1986), “Hegel, Derrida and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory” (1996), “Schelling’s Critique of the Science of Logic” (1999), “Hegel, Rawls and the Rational State” (2001), además de los artículos ya citados sobre Brandom y McDowell.

MG: Su trabajo gira en torno a la *Lógica* de Hegel. En nuestro tiempo, la lógica es identificada con la lógica formal matematizada. En los manuales de lógica nos encontramos con la idea predominante de que ha sido solo a partir de las nuevas y radicales elaboraciones de Frege y Boole que la lógica ha devenido teoría y ciencia genuinas, mientras la lógica trascendental de Kant o la lógica dialéctica de Hegel son desechadas e ignoradas; apenas tienen un lugar en el currículo académico. ¿Es realmente obsoleta la lógica dialéctica?

SH: ¿Cuál sería mi respuesta? En primer lugar, no creo que la lógica dialéctica y la lógica formal compitan por el mismo espacio. ¿Qué es entonces lo que hace la lógica dialéctica? Creo que si uno quiere comprender la estructura fundamental del pensamiento, sus categorías básicas, las formas principales del pensar, comprender cómo y por qué son formas inherentes al pensar y cómo han de ser pensadas, no hay más alternativa que lo que usted ha descrito como lógica dialéctica. Esta es la única manera de hacerlo. Cualquier otra forma o derivación, incluso la *Wissenschaftslehre* de Fichte o la deducción metafísica de las categorías de Kant, dan siempre algo por sentado, arrastran presuposiciones que enturbian los descubrimientos. Me parece que Kant es un buen ejemplo de esto. Para él, los conceptos son predicados de juicios posibles. El pensar, para Kant, no puede reducirse al juzgar, porque también incluye a la razón; pero en su forma básica es *Urteil* (juicio). Las categorías, por lo tanto, y de hecho todos los conceptos, son predicados de juicios posibles. Las categorías básicas en términos de las cuales comprendemos el mundo como mundo de objetos son categorías derivadas de las formas básicas del juicio. Creo que –y he escrito sobre este asunto– esto distorsiona, o al menos predetermina el modo en que Kant piensa las categorías.⁶ La única manera de evitar tales restricciones kantianas es hacer lo que hace Hegel. Esta es la primera parte de mi respuesta.

MG: La lógica formal y la lógica dialéctica no compiten por el mismo suelo.

SH: Como dije antes, si lo que nos interesa es descubrir las categorías fundamentales del pensamiento, las estructuras básicas del pensar, la única manera de hacerlo es en la forma de una lógica especulativa. La lógica formal y la matemática deben estar haciendo, por consiguiente, otra cosa. Creo que la lógica formal, en su forma clásica aristotélica, es una manera perfectamente legítima de comprender la inferencia ordinaria, las relaciones entre las diferentes formas de esta inferencia, y cómo funciona la inferencia en lo que podría llamarse el discurso cotidiano,

6 Sobre este asunto puede consultarse: “Hegel, Kant and the Formal Distinctions of Reflective Understanding” (1995).

y quizás en ciertas formas de la ciencia no especulativa. Es, pues, una disciplina valiosa por derecho propio. La lógica matemática es también importante, claramente, si de lo que se trata es de entidades calculables. Entiendo entonces que pueda ser importante para personas interesadas en la programación de computadoras y cosas por el estilo. Pero me parece que uno debe ser muy consciente acerca de las presuposiciones que estos tipos de lógica traen consigo. En el caso de la lógica formal clásica, es obvio cuáles son: los principios de identidad, no contradicción y tercero excluido. Ahora bien, alguno podría decir: "Bueno, sí, debemos presuponer esos principios porque no hay inteligibilidad posible sin ellos". A lo que Hegel respondería: "No, no hace falta presuponerlos". Esto no significa, sin embargo, que uno deba entregarse al caos.

MG: Que uno pierda la posibilidad de entender.

SH: No, no implica para nada que uno pierda el entendimiento. Significa más bien que tenemos que pensar de otra manera. El tipo de pensamiento que observamos al comienzo de la *Lógica*, donde somos instados a pensar el mero ser en toda su indeterminación, que luego desaparece en la nada –ese pensamiento no es posible si permanecemos rígidamente atados al principio de nocontradicción, que es lo que distingue al ser de Parménides del de Hegel–. En lo que respecta a las presuposiciones de la lógica matemática, es conveniente hablar un poco de Frege, quien intenta desarrollar una lógica capaz de unificar distintos tipos de inferencia, incluyendo la matemática y la lógico-lingüística. No quisiera adentrarme demasiado en los detalles de esta lógica, porque no soy un experto en el tema, pero sí me gustaría destacar ciertas presuposiciones fundamentales que estructuran el pensamiento de Frege. La primera es la idea básica (que él hereda de las matemáticas) de la distinción entre función y argumento. En lugar de hacer de la relación entre sujeto y predicado el modelo básico de la unidad de la inteligibilidad, Frege toma de las matemáticas la distinción entre función y argumento –siendo la función incompleta y el argumento, empero, completo– y así lee en estos términos toda expresión que pueda jugar algún rol en las inferencias. Esta es, sin embargo, una presuposición tomada de las matemáticas que, paradójicamente, le permite luego a la lógica estructurarse de tal manera que pueda llegar a ser ella misma el fundamento de las matemáticas. Toda la cuestión es bastante circular. La otra distinción que opera en la lógica fregeana es la distinción entre concepto y objeto.

MG: Y usted sostiene la relación entre ambas presuposiciones, ¿no es cierto? ¿Es la última la más fundamental?

SH: Creo que en términos del desarrollo de Frege, tal como lo entiendo, la distinción entre función y argumento viene primero; pero la distinción concepto-objeto –que para mí es solamente una variante de la primera– es enormemente significativa para su trabajo posterior,

además de que desempeña un rol importante en *Los fundamentos de la aritmética*. No sé entonces si diría que una presuposición es más importante que la otra, pero sí que ambas están intrínsecamente conectadas. Y sabemos muy bien, por el propio Frege, los problemas que produce semejante distinción. Si, poniéndolo en términos muy simples, como el propio Frege suele hacer, un concepto es aquello que en el lenguaje es precedido por un artículo indefinido, y si un objeto es aquello que es precedido por un artículo definido, ¿qué hacemos con la expresión “el concepto de caballo”? En la medida en que lo que precede aquí es un artículo definido, no se trata entonces de un concepto (o de una expresión conceptual). Y esto es precisamente lo que dice Frege: el concepto de caballo no es un concepto. Frege reconoce las dificultades que esto implica, pero las atribuye a los problemas que tenemos para hablar, para articular nuestros pensamientos, y sostiene que no podemos escapar de ellos. Lo que esto indica para mí es que una distinción tan rígida como la que él hace entre concepto y objeto es a fin de cuentas insostenible, lo cual me lleva nuevamente a la idea de Hegel: no deberíamos comenzar presuponiéndola. En cierto punto de la *Begriffslogik* (lógica del concepto) hegeliana observamos una distinción entre concepto y objeto. El concepto como tal tiene a lo universal, lo particular y lo singular como sus momentos; el objeto, sin embargo, tiene una estructura silogística irreductible, además de un carácter distintivo propio, de modo que el objeto no es simplemente el concepto. Por otro lado, la estructura de un objeto es para Hegel un desarrollo ulterior de la estructura del concepto, una cierta realización del concepto. La nociones hegelianas de concepto y objeto difieren, pues, significativamente de las de Frege. A mi modo de ver, Frege opera aún con una derivación de la noción kantiana de concepto. Un concepto para Kant es el predicado *bajo* el cual cae (en un juicio) una determinada representación. Los conceptos son, pues, unidades analíticas bajo las cuales otras representaciones pueden ser subsumidas. Subsunción es así la relación fundamental que un concepto tiene con otra representación. Y Frege, creo, sostiene la misma idea: un concepto es aquello bajo lo cual un objeto puede ser subsumido. Pero la noción de concepto en Hegel es muy distinta. Un concepto no es aquello bajo lo cual algo es subsumido, sino más bien lo universal que se particulariza e individualiza a sí mismo. El individuo, por consiguiente, no forma parte simplemente de la extensión de un concepto, algo que cae así fuera y *bajo* un concepto. Un individuo es un *concepto individuado*. Para comprender un individuo como un animal, un león, por ejemplo, uno debe comprenderlo como su concepto, su *Gattung* (género), que se individua a sí mismo. Como vemos, la noción hegeliana de concepto y la de la relación entre concepto y objeto son muy diferentes de las de Frege. Tal como lo veo, Hegel llega a su interpretación a través de un camino

carente de presuposiciones. Hegel suspende, pues, la distinción hecha por Frege, y alcanza así una noción diferente y, creo, más rica. Esto es lo que le diría a la gente que se apoya en Frege. ¿Qué es lo que resulta de todo esto? Pues resulta que la lógica de Frege no puede ser definitiva, que no puede ser fundamental. Puede ser a lo sumo...

MG: *¿Una técnica?*

SH: Bueno, iba a decir eso. Pero no sé si sea justo. Si pensamos la *Lógica* de Hegel como algo análogo a la relatividad general de Einstein –esto es solo una analogía–, entonces me parece que la lógica formal y la lógica matemática podrían compararse con la física newtoniana; es decir, tienen una validez localizada que es perfectamente legítima y que puede ser muy útil al interior de sus propias esferas. Y está bien, no tengo ningún problema con eso. No objeto el que la gente haga lógica formal o matemática; lo que sí objeto es que se presuponga que eso es lo que la lógica es, que eso agota el sentido de la lógica. Y agregaría algo más: concuerdo con usted en que, mirando la cosa desde otro punto de vista, se pueden ver ciertas similitudes, ciertas afinidades entre la lógica de Hegel y la lógica trascendental de Kant. Creo que lo que le falta a la lógica de Kant es un comienzo sin presuposiciones. Pero en donde las dos lógicas coinciden es en que ambas son una lógica de la verdad antes que una lógica de la validez formal. Me parece que es injusto desechar la lógica de Kant en cuanto lógica. No quiero decir que deberíamos quedarnos con ella, pero tampoco creo que debamos descartarla tan fácilmente, así como tampoco deberíamos hacerlo con la dialéctica.

MG: *¿La dialéctica no es obsoleta?*

SH: De hecho, aún no ha sido adecuadamente descubierta, o al menos no por muchas personas. La mayoría de la gente no sabe lo que es.

MG: Usted hizo antes una distinción entre una ciencia de la lógica carente de presuposiciones (dialéctica) y la lógica formal matematizada (lógica), teniendo esta última un alcance solo “regional”. Pero un lógico formal podría objetar esta idea a partir del siguiente argumento: la lógica necesariamente deviene lógica porque, en cuanto teoría, no puede apartarse de su propia demanda de validez. La lógica debe poder aplicarse a sí misma –o bien, la lógica debe ser “lógica”–. Auto-aplicación significa, en este contexto, que solo a partir de la lógica matematizada puede la lógica misma alcanzar el estatuto de ciencia. En cuanto teoría, la lógica necesita de una técnica especial, a saber, el cálculo, para poder representarse a sí misma de forma adecuada. Supongo que para usted tal objeción ignora el hecho de que el método de la lógica –desde el punto de vista de la dialéctica– solo puede ser un desarrollo inmanente de categorías. ¿Cómo respondería usted a esta objeción?

SH: Bueno, en primer lugar, me parece que esa afirmación es infundada y, por tanto, no la acepto. Hay además otras afirmaciones

implicadas en la idea de que la lógica debe ser algún tipo de *Technik* en ese sentido, es decir, como si la lógica fuera algo que *nosotros* usamos, ya sea para descubrir patrones de razonamiento, o para darle sentido a los utilizados por otras personas. Y esta es una gran cuestión. ¿Es realmente tan obvio que el pensamiento es algo que nosotros hacemos, antes que, por el contrario, algo que se hace a sí mismo a través de nosotros? No hace falta ser hegeliano para poder poner en tela de juicio tal presuposición. Basta pensar en Spinoza, porque para Spinoza nosotros somos *modos* del pensar; para Spinoza, el pensar como tal es anterior a nosotros, que somos solamente modos del mismo; no es, pues, algo que nosotros usamos. Dicho sea de paso –y no sé si esto está implicado en la posición que usted suscribe–, rechazo completamente la idea de una separación entre la lógica, por un lado, y la metafísica u ontología, por el otro. Los lógicos formales bien pueden querer hacer de la lógica algo tan puro como sea posible, pero dependen de todos modos de una ontología tácitamente presupuesta.

Hay otro aspecto interesante que tiene que ver con la consistencia. Los lógicos sostienen que la lógica debe exhibir rigor y necesidad; el propio Hegel aceptaría esto de buen gusto. La pregunta es: ¿qué tipo de lógica satisface mejor tal exigencia? El problema con la lógica formal es este: debe comenzar por alguna presuposición; pero, como Gödel dijo alguna vez, ningún sistema lógico-formal es capaz de fundamentar o justificar los principios o axiomas a partir de los cuales comienza. Es en este sentido que tal sistema carece de rigor y de necesidad absolutas. Y es precisamente por esta razón que, para Hegel, la lógica especulativa no puede tomar la forma de un sistema fundado en presuposiciones o axiomas; ha de ser, por el contrario, un sistema que se desarrolla y justifica a sí mismo, un sistema que comienza por lo absolutamente indeterminado, y a partir de un punto de vista carente de toda posible presuposición. Hegel cree que tal lógica “especulativa”, en cuanto carente de presuposiciones, alcanza, a diferencia de la lógica formal, la exigencia de ser un saber propiamente riguroso, porque se funda y se demuestra a sí mismo en el curso de su propio desarrollo. Esta sería mi respuesta a los lógicos formales de los que usted hablaba.

MG:En íntima relación con el punto anterior se halla la objeción, frecuentemente citada, de que Hegel rechaza el principio de no-contradicción; algunos lógicos han llegado a decir incluso que la lógica de Hegel es una lógica “paraconsistente”. Por el contrario, Bruno Liebrucks sostiene que la dialéctica se despliega a sí misma solo tomando la exigencia de consistencia, los principios de la lógica formal, aún más seriamente de lo que lo hace la propia lógica formal. Este es un contraste sorprendente en lo respecta a la apreciación de la lógica dialéctica. ¿Qué opina usted al respecto?

SH: Es un asunto realmente complicado y no creo que exista una respuesta fácil ni sencilla. Permítame, sin embargo, esbozar algunas ideas tal como me vienen a la mente. En primer lugar, como Hegel la concibe, la lógica especulativa no puede presuponer la validez del principio de nocontradicción; tal presuposición iría en contra de lo que Hegel cree que la lógica debe ser, es decir, un saber que no da nada por sentado. Esto no significa, sin embargo, que Hegel rechace o niegue este principio. Suspender una afirmación no implica en absoluto su rechazo, sino solo el no asumir, desde un comienzo, que es válida. Consideremos el comienzo de la *Lógica* y pensemos qué es lo que Hegel intenta hacer allí. Hegel no anda a la caza de contradicciones, ni ve a la contradicción como un error. Como usted sabe, Hegel nos insta a pensar el puro ser sin ninguna determinación ulterior, y más precisamente como un *ser*, el puro ser indeterminado, que desaparece en la nada. El puro ser prueba ser nada, y la nada, por su parte, se disuelve en su inmediación y retorna al ser. El ser, pues, es nada y la nada es ser, y este movimiento del uno hacia el otro es llamado por Hegel “devenir”. ¿Qué es lo que podemos decir sobre esta dialéctica inicial? En principio, que Hegel no cree que la dialéctica del ser y la nada sea deficiente en referencia al principio de contradicción. Según mi interpretación, Hegel arguye – aunque un lógico formal podría no estar de acuerdo conmigo – que el puro ser indeterminado, pensado sin ninguna presuposición ulterior, prueba él mismo ser *contradictorio*: el ser es la nada. Parménides habría visto esto como una contradicción, y creo que para Hegel esta contradicción es una necesidad inevitable, tanto para el pensar como para el ser. Entonces, si esto es correcto, si es correcta la afirmación de que el ser y la nada, en su devenir mutuo, son contradictorios, entonces toda la *Lógica* está atravesada por contradicciones. Ella misma mostrará que las contradicciones son inmanentes, una característica necesaria tanto del pensar como del ser. Hay, por supuesto, otra manera de mirar esta cuestión. Según Hegel, el ser desaparece en la nada por el solo hecho de ser lo que es, y se podría pensar que esta insistencia en tomar al ser simplemente como *ser* hace un uso tácito, si no del principio de nocontradicción, entonces sí al menos del principio de identidad. Podría pensarse eso, pero creo que Hegel esgrimiría que decir tal cosa es hacer a un lado la sutil distinción lógica entre ser e identidad, de modo que no es esta la manera más adecuada de comprender al ser y a la nada. Sin embargo, si alguien quisiera insistir en que Hegel comienza su *Lógica* pensando la simple identidad del ser, entonces Hegel diría que es precisamente este pensamiento el que genera la misma contradicción que pretende evitar. Por lo tanto, creo que de una u otra manera Hegel no presupone el principio de nocontradicción como una ley estática y fija del pensar, aunque tampoco lo rechaza sin más. Al comienzo de la

Lógica, según entiendo, Hegel simplemente suspende este principio y muestra que, al hacer esto, inmediatamente emerge un movimiento dialéctico que es contradictorio. Más adelante en la *Lógica* encontraremos otros ejemplos de tal contradicción, cuando, por ejemplo, descubramos que lo infinito, concebido como la negación de lo finito, no es sino un infinito finito, o que lo uno en el ser es necesariamente múltiple. Dicho todo esto, me parece claro que Hegel no piensa que debamos detenernos ante la contradicción. Sostiene, por el contrario, que la estructura inmanente de una cierta categoría, que en un determinado punto es contradictoria, nos conducirá, sin embargo, a una resolución. En este sentido, no debemos ver a Hegel como alguien que se regocija en la paradoja y la festeja por ella misma, tal como sí lo vemos en Nietzsche con intenciones retóricas. Una de las cosas que genera la idea de la encarnación, para Kierkegaard, es el poner de manifiesto ante nosotros el absurdo de lo infinito entrando en lo finito; este absurdo, sin embargo, en cuanto no se deja comprender, provoca en nosotros, si acaso provoca algo, una única respuesta posible, a saber: la fe. Pero esto no es lo que hace Hegel. Él muestra, por el contrario, cómo las contradicciones emergen desde el interior del pensamiento mismo, así como desde el interior del ser, para luego encontrar su propia resolución. De hecho, este proceso de contradicción y resolución es para Hegel el movimiento de la propia razón. Hay algunos filósofos, como Brandom, que sostienen que Hegel jamás llega a violentar el principio de no-contradicción, sino que, por el contrario, se atiene completamente a él. Pero el Hegel de Brandom no tiene ni una pizca de dialéctica. En mi opinión, todo movimiento dialéctico, esto es, un movimiento en el cual A, siendo A, prueba ser no-A, o, en términos más platónicos, un movimiento en el cual la forma que hace que algo sea lo que es, es la misma que lo hace ser su propio contrario, todo esto, digo, es un movimiento contradictorio. A los ojos de Hegel, nuestro mundo y nuestro pensamiento están atravesados de cabo a rabo por tales contradicciones. Y nuestra tarea es pensarlas, no desecharlas.

MG: No intentar evitarlas.

SH: Así es. Dicho esto, agrego que Hegel es también el filósofo de la resolución y la reconciliación.

MG: Una pregunta de interpretación general sobre la *Lógica*. Si usted tuviera que diferenciar su propia interpretación del programa y de la realización de la filosofía hegeliana de la de otros estudiosos muy reconocidos en el mundo angloparlante, como Pippin, Brandom o McDowell, ¿dónde vería las diferencias más determinantes?

SH: Creo que lo más característico de mi interpretación es la idea de una lógica absolutamente carente de presuposiciones, aunque no soy el único: Richard Winfield y William Maker también adoptan este mismo

enfoque. He intentado explorar además las presuposiciones históricas de un pensar sistemático y carente de presuposiciones como el de Hegel, he intentado explicar en detalle cómo una lógica sin presupuestos debe proceder, y de hecho así lo hace. Este es, pues, el primer punto: intento desarrollar una interpretación de la *Lógica* de Hegel que toma muy en serio los momentos de inmanencia y ausencia de presuposiciones, y, a la luz de esto, darle sentido a los detalles textuales. Winfield hace algo similar en sus lecciones (ahora publicadas en forma de libro), de modo que me gusta pensar mi trabajo como complemento del suyo, y viceversa.

En segundo lugar –aunque no sé si esto me diferencia de otros comentaristas, pero sí es característico de lo que hago–, quiero ayudar a los lectores, tanto investigadores como estudiantes, a que le encuentren por sí mismos sentido al texto de la *Ciencia de la lógica*. Tengo la esperanza de que con la ayuda de John Burbidge y Dieter Henrich (de hecho otras personas más, además de mí), los estudiantes puedan eventualmente comprender la *Lógica* de Hegel por sí mismos. Esto significa que tengo que hacer dos cosas: contar una historia lógica que sea consistente, coherente e inteligible; pero también hacer que esa historia coincida con el texto de Hegel. Es decir, tengo que vincular las etapas del desarrollo de la Idea con sentencias y párrafos específicos en el texto. Hay algunos libros sobre las obras de Hegel, particularmente sobre la *Fenomenología*, que son muy claros e inteligibles, pero que, sin embargo, no ayudan a comprender las sentencias concretas del propio Hegel. Y yo quiero hacer también esto último, me parece algo muy importante.

MG: Una cierta forma de humildad con respecto al texto.

SH: Sí, creo que es como un reflejo de mi formación académica como lingüista, de modo que hay un elemento literario en mi trabajo. La *Ciencia de la lógica* no es una novela, claramente, y no deberíamos tratarla como si fuera una obra de literatura. Se trata más bien de la expresión de un modo de pensar, que es lo que realmente cuenta. Sin embargo, creo que los matices de la pluma de Hegel también son muy importantes, y que, por tanto, tenemos que estar atentos a esas sutilezas. Por eso, en cada uno de los libros que escribo presto suma atención tanto al texto de Hegel como a sus argumentos lógicos. También quiero, por supuesto, persuadir a la gente de que vale la pena tomar la *Lógica* de Hegel en serio, y los insto a pensar arduamente sobre ella. Cuando considero la relación entre Hegel y Kant, y esto es quizás algo poco usual, lo que pretendo es mostrar dos caminos diferentes. Por un lado, que Hegel es, sin ninguna duda, un pensador poskantiano: para mí, Hegel es un filósofo crítico que acepta el énfasis kantiano en las categorías y se entusiasma con las antinomias. Por otro lado, mi Hegel también quiere continuar el proyecto de la ontología y la metafísica prekantianas. Lo que Hegel quiere es ser un metafísico, un *ontólogo poskantiano*. Pero es

interesante destacar que ha habido otros poskantianos que quisieron hacer lo mismo. Friedrich Schlegel tiene, en sus *Lecciones sobre filosofía transcendental* de 1800, la ambición de combinar a Fichte y a Spinoza. También Schelling quiere hacer metafísica en un sentido fuerte después de Kant. Se podría decir que incluso Deleuze pretende ser un metafísico poskantiano. En este sentido, el proyecto de Hegel no es único, aunque sí tiene un modo muy característico de realización. También para Pippin la metafísica forma parte de lo que Hegel hace, aunque de una manera algo atenuada. El foco del Hegel de Pippin está puesto sobre todo en cómo los objetos deben ser *pensados*, en qué cosa ha de ser el *pensamiento* de un objeto o del ser. Yo, en cambio, hago una lectura fuertemente ontológica de la *Lógica*, porque para mí esta obra es la revelación de la estructura del ser así como del pensar.

Estas son, pues, las principales características de mi aproximación a la *Ciencia de la lógica*: un fuerte énfasis en la carencia de presupuestos y en la inmanencia de esta lógica, atención a la especificidad textual y una combinación entre la perspectiva kantiana y la ontológica. Otra cosa que es realmente importante para mí es prestar mucha atención a los detalles de los *argumentos* de Hegel antes que a la gran narrativa. Intento mirar de cerca estos detalles y comprender con precisión cómo puede el uno seguirse del otro. Finalmente, intento comparar esos detalles con otros pensadores, como en el libro en el que trabajo ahora...

MG: ¿Podría darnos algunos ejemplos?

SH: Sí. El primero es algo de lo cual ya hablamos: cuando trabajo en la exposición hegeliana de la cantidad y llego al punto en el que Hegel deriva de allí la idea de número, hago una pausa para comparar la concepción del número de Hegel con la de Frege. Un segundo ejemplo: cuando Hegel define la cantidad como la unidad de la continuidad y la discreción, adopta la idea aristotélica de que la cantidad es continua y divisible, pero no por ello ya *dividida* en unidades. De hecho, Hegel aplaude la crítica de Aristóteles a las paradojas de Zenón precisamente sobre esta base. Llegado a este punto, hago una pausa y me detengo largamente en el análisis que hace Kant de la segunda antinomia. Luego, una vez más, intento determinar qué es lo que Hegel está diciendo en sus propios términos para poner de manifiesto los detalles del argumento. Pero luego vuelvo un paso atrás para pensar de qué modo el argumento de Hegel se relaciona con el de otro pensador. El siguiente ejemplo proviene del último libro que escribí sobre la *Lógica* de Hegel,⁷ y tiene que ver con la relación entre lo finito y lo infinito: para Hegel, lo finito es pensado antes que lo infinito; lo finito aparece justo antes del límite, y la diferencia entre ambos es simplemente que la cosa, en cuanto limitada, es

7 Se refiere a *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity* (2006).

negada por alguna otra cosa, mientras que la cosa, en cuanto cosa finita, se niega a sí misma. La finitud es, pues, el negarse a sí mismo, el ponerse a sí mismo al final, el cesar, no porque algo más causa esta cesación, sino porque ella se halla inscrita en el propio ser de la finitud. Es importante destacar que Hegel discute la finitud sin referencia alguna a lo infinito. Según él, simplemente no necesitamos lo infinito para pensar lo finito, sino más bien al revés: es la lógica de lo finito la que hace necesaria la noción de lo infinito. Luego, ambos son puestos en relación mutua, y, finalmente, por supuesto, lo finito es puesto como un momento *de* lo infinito, de modo que la prioridad del uno sobre el otro cambia a medida que avanza el pensamiento. Comparemos ahora lo que dice Hegel con lo que dice Descartes en su tercera meditación. En este apartado propone su primera prueba sobre la existencia de Dios, que dice así: tengo la idea de un ser infinito; pero sucede que yo mismo soy finito, de modo que la idea de un ser infinito no pudo haber surgido de mí; por consiguiente, ha de haber sido implantada en mí por un ser genuinamente infinito, a saber: Dios. Luego Descartes considera la siguiente objeción: ¿es posible para ti, en tanto finito, construir la idea de lo infinito a partir de la negación de lo finito? Y la respuesta de Descartes es: no, porque solo en relación con lo infinito puedo pensarme a mí mismo como finito, de modo que la idea de lo infinito ha de ser la primera, dada a mí por Dios mismo. Esta es, por supuesto, la presuposición tácita detrás de la primera meditación. ¿Por qué la posibilidad del error preocupa tanto a Descartes? Porque sabe que es finito, y no Dios. La sombra de Dios matiza, pues, toda la primera meditación. Hegel, por el contrario, piensa que es posible pensar lo finito en sí mismo como ser que se niega a sí mismo. Una vez más, vemos que es posible un debate sobre la naturaleza de lo finito y lo infinito, en donde la posición de Hegel puede ser comparada con la de otros pensadores, con la de Descartes, por ejemplo. Del mismo modo, uno podría establecer un debate entre Hegel y Spinoza sobre la noción de causalidad. Otra cosa que creo que es distintiva del modo que entiendo a Hegel es que no adopto lo que se podría llamar una “visión anticuarista” de la *Lógica*. No solamente me interesa su posición o sus influencias históricas; no solo me interesa la relación entre la *Lógica* y las ciencias de la época –¡sí me interesa todo esto, pero no solo esto!–; quiero presentar a la *Lógica* como algo actual, como un modo de pensar con el que podemos comprometernos productivamente incluso en la actualidad. Pippin, por supuesto, estaría de acuerdo con esto...

MG: ¿*Lo estaría?*

SH: Creo que estaría de acuerdo con esto, sí; y me parece que Terry Pinkard también. Sin embargo, ellos creen –según entiendo– que necesitamos describir lo que Hegel hace con un vocabulario un tanto distinto.

MG: ¿*En otro lenguaje?*

SH: De alguna manera, sí; un lenguaje que sea más contemporáneo. De todos modos, no creo que esta sea la manera adecuada de hacerlo. En primer lugar, porque no veo ninguna razón por la cual un vocabulario proveniente de finales del siglo XX y principios del XXI tenga que ser mejor que uno proveniente de comienzos del siglo XIX. Dentro de 500 años ambos serán igualmente antiguos. No me entusiasma mucho la idea de que, por el solo hecho de que la gente habla hoy en día de determinada manera en cierta área de la filosofía, tengamos que traducir a los viejos filósofos a ese vocabulario. Es necesario mencionar además que tanto Hegel como Fichte, a diferencia de Kant, intentaron explotar los recursos que les brindaba el alemán. En efecto, intentaron enseñar a la filosofía a hablar en alemán. Muchos de los términos usados por Hegel para designar sus categorías proceden del alemán cotidiano: *Bestimmtheit* (determinidad), por ejemplo, y *Endlichkeit* (finitud) también. Este último término tiene para el lector alemán una conexión casi inmediata con *fin* (*End*), conexión que se halla en el término latino “finitud”, y desaparece para el lector de habla inglesa. Algo similar sucede con términos como *Fürsichsein* (ser-para-sí) o *Ansichsein* (ser-en-sí), que, si bien son construcciones un tanto extrañas, pueden fácilmente vincularse con expresiones típicamente alemanas. Mi idea es, pues, esta: cuando uno explica la *Lógica* de Hegel tiene que utilizar el vocabulario de Hegel, pero tiene que mostrar además su conexión con el lenguaje alemán ordinario –lo cual no implica, sin embargo, aceptar la idea gadameriana de que la lógica está en última instancia gobernada por las demandas del lenguaje ordinario mismo; no creo que tal idea sea correcta en absoluto–.

MG: Sería un relativismo.

SH: Sí, y por eso no puedo aceptar esa idea de Gadamer. Ahora bien, así como quiero hacer uso del vocabulario de Hegel, también quiero usarlo con claridad. Y es aquí quizás donde cierto “anglicismo” (*englishness*) aparece en mi trabajo sobre la *Lógica* –aunque la claridad, por supuesto, no es *patrimonio* de ninguna cultura en particular–. El deseo de claridad se expresa a sí mismo –si tiene éxito– en sentencias cortas, repitiendo lo que sea necesario, y prestando atención al ritmo de las afirmaciones. No digo que siempre lo logre –otros podrán juzgar esto mejor que yo, pero eso es lo que intento hacer–. Cuando escribo, trato de prestar atención a la especificidad del texto de Hegel, pero también al ritmo de mis propios enunciados, porque quiero tener una idea de lo que sería leerlos. De hecho, a menudo leo mis propias cosas en voz alta para oír cómo suenan, incluso si están destinadas a la publicación y no a una conferencia. Creo que las pausas, el punto y coma, los puntos finales y los guiones importan. Solamente así puede uno hacer más claro el discurso hegeliano sin la necesidad de traducirlo a un vocabulario

más moderno, y todo esto sin sacrificar los recursos lingüísticos que Hegel tenía a su disposición. Otro punto a considerar es que muchos, y de hecho la mayoría de mis estudiantes, no hablan alemán. Entonces, no solamente debo preocuparme por formular sentencias claras, sino también por encontrar expresiones inglesas apropiadas a las ideas de Hegel. Se podría decir entonces que intento enseñar a la filosofía de Hegel a hablar en inglés, de un modo que posibilite a los estudiantes captar su mérito. Estas son algunas de las cosas que caracterizan mi trabajo, aunque no sean las únicas, claro. A todo esto deberíamos agregar algunas tesis específicas de las que ya hablamos antes.

MG: *¿Relacionadas quizá con sus últimos trabajos?*

SH: Permítame mencionar algunas de estas tesis que no tienen que ver con la *Lógica*. Por ejemplo, y a diferencia de Avineri y Allen Wood, entre otros, creo que Hegel tiene una solución para el problema de la pobreza.

MG: *¿Podría extenderse un poco sobre este asunto?*

SH: Creo que tiene que ver con el rol de las corporaciones. La sociedad civil, según Hegel, no tiene ninguna medida en ella. Se funda en la maximización de la producción y el bienestar, y conduce a la concentración del bienestar en unas pocas manos y, consecuentemente, al empobrecimiento de la mayoría. Algunos sostienen que la respuesta de Hegel sería algo así: el pobre debe mendigar en las calles, es todo lo que puede hacer. Y si nos enfocamos en el Estado, resulta que no tiene los recursos necesarios para lidiar con la pobreza, de modo que esta última viene a ser una peste para el mundo moderno. Pero no creo que esta sea una buena interpretación de Hegel. Creo que la gente olvida que es precisamente aquí donde la estructura lógica de la *Filosofía del derecho* realmente importa. Si seguimos esta estructura, es claro –incluso en una lectura superficial– que la pobreza es generada por la sociedad civil *antes* de que siquiera se mencionen las corporaciones y el Estado; aún no forman parte del paisaje de la obra. Entonces tenemos que preguntarnos: ¿qué diferencia pueden hacer las corporaciones? Lo que ellas hacen es transformar nuestra actividad *comercial* en una actividad ética. Introducen lo que los griegos llamarían “medida”, en lo que de otra manera sería un desmesurado deseo de bienestar. Lo interesante es que esta medida es provista por el reconocimiento. Entonces Hegel dice –y lo hace de una forma bastante explícita al referirse a las corporaciones– que en una corporación, si a uno le es dado el reconocimiento de los otros, ya no es necesario probarse a uno mismo mediante una excesiva demostración de riqueza. Es esto lo que atraviesa la totalidad de la sociedad, lo que significa que uno ya no tiene por qué *maximizar* su bienestar ni su producción, sino que debe más bien lograr un balance entre producción y consumo, y permitir así a la gente obtener su

satisfacción a partir del reconocimiento, lo cual previene la emergencia de la riqueza excesiva y, con ello, la emergencia de la pobreza. Hay mucho más para decir sobre este tema, pero creo que esto es suficiente como esbozo de la solución propuesta por Hegel al problema de la pobreza. Creo que dar con esta solución requiere seguir bien de cerca el modo en que el argumento de Hegel está estructurado.

Otra de las áreas en la que tengo una interpretación distintiva es la estética. Robert Pippin y yo tenemos diferentes concepciones acerca de lo que Hegel podría haber dicho sobre el arte poshegeliano. Según Pippin, Hegel es un filósofo de la Modernidad, y esta es la era de la libertad, en la cual nos hemos liberado de las constricciones de la naturaleza. La libertad moderna, pues, halla su expresión estética en formas de representación pictórica que ya no se encuentran atadas a las figuras de la naturaleza. De esta manera el arte *abstracto*, según Pippin, está perfectamente a tono con la Modernidad tal como es concebida por Hegel. Esta es una posición muy fuerte, y aprecio lo que dice Pippin. Pero mi interpretación, por el contrario, es que para Hegel el arte es la expresión sensible de la Idea o del Espíritu. Ahora bien, la encarnación sensible, la expresión del Espíritu, es en última instancia el ser humano (aunque también el animal y, hasta cierto punto, otros aspectos de la naturaleza). Según mi interpretación, pues, el elemento *figurativo* es crucial para el arte poshegeliano tal como Hegel lo vería. Pero no por un motivo representacional, no porque Hegel piense que el arte necesita imitar lo existente, sino más bien porque, siempre según él, la expresión del Espíritu ha de tomar a la larga la figura de lo humano o de lo viviente. La gente que se dedica a la estética de Hegel estará seguramente muy familiarizada con este debate.

Por último –y creo que esto es realmente importante y te será de mucho interés–, Hegel toma a la religión, y particularmente al cristianismo, muy seriamente. De hecho, este se encuentra para él en el corazón mismo de la vida humana libre. No es un ateo secular, no menosprecia la religión como si fuera algo necesario para otra gente, pero no para los filósofos. Hegel cree, por el contrario, que la religión forma parte integral de nuestras vidas –aunque tiene una interpretación muy particular acerca de cuál sea el núcleo de esta religión–. Sin entrar en detalles, la interpretación hegeliana de la religión sería como sigue: la religión es una expresión necesaria –desde el punto de vista del *Geist überhaupt* (Espíritu sin más), pero también para nosotros mismos– de las verdades articuladas también en la filosofía y en el arte. Puesto en términos más simples: la verdad dialéctica de que los conceptos y las formas del ser llegan a ser lo que son solo mediante la negación de sí mismos, esto es, deviniendo su propio opuesto, halla su expresión religiosa en la idea de que ganamos la vida verdadera muriendo para nosotros mismos, rindiéndonos ante nosotros

mismos, dejándonos ir. Este dejar-ir encuentra su materialización, por supuesto, en la vida y pasión de Cristo, pero también en nuestra voluntad de perdonar. El perdón es una característica fundamental del dejar-ir que se halla en el corazón mismo de la ética cristiana. Esto no significa que uno tenga que olvidar todo lo que la gente hizo, sino que nadie debería ser definido solo a partir de sus malas acciones. Debemos hacer a un lado nuestro severo juicio sobre ellos para permitirles ser más. Para Hegel, este morir para uno mismo, este dejarse ir uno mismo, vivir de nuevo, vivir en la vida de la comunidad con los otros, constituye el corazón del cristianismo. A través de la fe, el sentimiento y las doctrinas de la Iglesia nos hacemos de la verdad fundamental, de este dejar-ir también articulado por el arte y la filosofía. Creo que el sentido de esto –aunque pueda no gustarle a muchos hegelianos– es que, para Hegel, no se puede vivir solo de conceptos: el filósofo necesita además una vida religiosa, así como una vida estética, política, económica y personal. Todas estas cosas son importantes. Algunos hegelianos se resisten a la idea de la necesidad del espíritu absoluto, deteniéndose en la vida política. Otros, por supuesto, comprenden la necesidad del arte, pero saltan la religión para llegar rápidamente a la filosofía. Les gusta la idea del Espíritu absoluto, pero no el aspecto religioso de la filosofía de Hegel. Personalmente, creo que Hegel pone en serios aprietos a tales lectores. Si acaso queremos tomar a Hegel en serio, tenemos que tomarnos en serio al cristianismo.

Dicho esto, quiero destacar que –al menos en mi interpretación– hay una contracara que no podemos olvidar: la concepción hegeliana del cristianismo es radicalmente mundana. En una conversación con Hegel –que no necesito repetir aquí–, Heine cuenta que le dio la impresión de que él era más bien desdeñoso para con toda religión que ofrezca algún tipo de consolación *jenseitig* (en el más allá). Y creo que esto es cierto. Para decirlo sin rodeos: para Hegel hay un solo mundo. Vivimos en él, y el cristianismo es el modo más importante y profundo de darle sentido a ese mundo. El significado de una “vida nueva”, de una “vida eterna”, es una cualidad de la vida que hemos de alcanzar en este mundo. En este sentido, Hegel es muy cercano a Spinoza. La vida eterna no es ninguna continuación de nuestra existencia, posterior a la muerte de nuestro cuerpo físico; se trata más bien de una cualidad de *esta* vida que alcanzamos mediante una profunda apertura a nuestra finitud, a nuestra mortalidad, a los otros, al perdón y al dejarse ir uno mismo. Y esto es algo difícil de aceptar para mucha gente.

Quisiera agregar aún algo más: Hegel es muy consciente de que en la religión se habla mucho de la vida futura, de lo que vendrá después de la muerte. Pero no creo que este sea un problema para él: en la medida en que la religión habita el mundo de la representación, las imágenes y

las metáforas, uno debe comprender que todo esto no es sino expresión de una verdad fundamental, a saber: que alcanzamos la libertad mediante un profundo *dejarnos ir* a nosotros mismos. Ahora, si el discurso religioso acerca de la vida después de la muerte es solo una manera de aferrarnos a nosotros mismos, entonces...

MG: Es todo lo contrario.

SH: ...nos hemos olvidado de lo fundamental. Un teólogo muy cercano a Hegel en este sentido es Eberhard Jüngel. El pequeño libro de Jüngel sobre la muerte—su título es *Tod*(muerte)—sostiene que la noción tradicional de la inmortalidad personal es anticristiana precisamente por esta razón. No soy un teólogo, así que no es mucho lo que puedo decir sobre esto; pero sí creo que la religión es absolutamente fundamental para la filosofía de Hegel; es esencial para nuestras vidas, al menos para la vida tal como Hegel la entiende. Esto es algo difícil de digerir para los hegelianos que pretenden ser ateos. Pero ciertas cosas que dice Hegel sobre el cristianismo son duras también para algunos creyentes. Creo que Hegel abre el camino a lo que Feuerbach llama *das Wesen des Christentums* (la esencia del cristianismo), de una manera que está muy a tono con el espíritu del esta religión. El énfasis en la importancia de la religión es otra de las características distintivas de mi interpretación. Otros comentaristas, como John Burbidge, también toman al cristianismo muy en serio (aunque tengan una interpretación un tanto diferente a la mía). Somos quizás un poco heterodoxos al hacer de la religión algo crucial para la filosofía de Hegel.

MG: Pasemos ahora a un tema definitivamente mundano. El estudio de la PPE (*Philosophy, Politics and Economics*) disfruta de una alta reputación en la academia británica, y es visto como el objeto de estudio para futuros políticos. Muchos exestudiantes de esta materia dan forma a la vida cotidiana a través del servicio público, los bancos, etc., y la idea que los políticos deben tener una concepción bien fundada acerca del ser humano debería ser, y de seguro lo es, muy convincente. No preguntaré, sin embargo, si Gran Bretaña puede por consiguiente jactarse de tener mejores políticos, sino más bien si, dado este contexto, la filosofía puede ser prácticamente realizada de un modo más sencillo en el Reino Unido que en otros países.

SH: Creo que tenemos que tomar conciencia de que los políticos británicos —y la vida intelectual británica en general— están cansados de las teorizaciones grandilocuentes. Echamos una mirada a Francia, vemos sus grandes teorizaciones, y a menudo no nos impresionan. Tenemos que poner esto en claro (aunque no esté muy presente en la cabeza de la gente): los británicos, más específicamente los ingleses (aunque, por supuesto, Edmund Burke era irlandés), se asustaron mucho con la Revolución francesa. Este temor se extiende a las actuales

preocupaciones británicas por la Unión Europea (que eventualmente condujeron al *brexit*). Estamos orgullosos de ser británicos, y nos parecería desafortunado que un británico no sintiera así. Existe además la preocupación por lo que pueda llegar a suceder con Gran Bretaña: nos preocupan todas esas ideas continentales acerca del derecho, nos preguntamos hacia dónde nos conducirán y si podrían acaso quitarnos nuestra libertad. Hay sin lugar a dudas algunas formas del pensamiento británico que temen que los “derechos” europeos puedan infringir nuestras libertades. Me gusta pensar –aunque admito que se trata solo de una suposición– que todo esto es algo así como una resaca de aquellos viejos temores acerca de la Revolución francesa. En definitiva, los políticos británicos suelen mirar con desconfianza todo gran filosofar. Algunos de ellos, sin embargo, estudiaron PPE en Oxford (incluyendo a David Cameron). Aunque estos estudiantes no conozcan mucho a Hegel, si acaso conocen algo, PPE puede aportar una forma muy importante de educar a nuestros líderes políticos. En algunos casos, más bien raros, las ideas de Hegel tuvieron una influencia política directa. Uno de los evaluadores de mi doctorado en filosofía, allá por los años ochenta, fue Raymond Plant (actualmente Lord Plant), quien no solo tenía interés en la filosofía de Hegel, sino que además escribió un libro sobre él; pues bien, Plant fue también consejero del Partido Laborista.

En lo que respecta a las ideas específicamente hegelianas, creo que algunas de ellas pueden ser fácilmente absorbidas por la práctica política británica. Por ejemplo, el énfasis puesto por Hegel en la idea de *Sittlichkeit* (eticidad), en el rol que puede desempeñar el Estado regulando la economía y en la idea de que la pobreza es un precio injusto (*Unrecht*), y no solo desafortunado, que pagamos por el bienestar; todas estas ideas, creo, no son contrarias en absoluto a los valores que muchos de los políticos británicos comparten. Es poco probable, por supuesto, que estos políticos se sienten a leer la *Ciencia de la lógica*; pero bien podríamos ver a la filosofía política de Hegel, o al menos a algunas partes de ella, desempeñando un rol en la vida política, si tan solo fuera más ampliamente enseñada y comprendida.

MG: Usted habla perfectamente alemán y es además un buen conocedor de otros idiomas. No pasa lo mismo con la mayoría de sus estudiantes, incluso con sus propios colegas. Sin embargo, usted señala que aprender alemán es inevitable si uno pretende dedicarse seriamente a Kant o a Hegel. ¿Cree usted que sea un problema el hecho de que el inglés sea cada vez más el idioma académico exclusivo, incluso al interior de la filosofía?

SH: En primer lugar, necesito desengaños: mi alemán es bueno, le otorgo eso. Mi francés no es brillante, pero me defiendo. Puedo leer latín lentamente y con ayuda del diccionario –leí el evangelio de Juan,

el de Marcos y partes de la Ética de Spinoza en latín–, pero nunca estudié griego como corresponde; todo lo que puedo hacer es mirar un texto griego y reconocer las palabras relevantes. Será una tarea para mi retiro. Puedo leer un poco de holandés y un poco de noruego, porque la familia de mi madre era de origen noruego, pero debe ser un texto simple. Pero usted tiene razón en lo demás: creo que si uno pretende dedicarse profesionalmente a la filosofía alemana es necesario tener un buen conocimiento del alemán; es inevitable, así como si eres un clasicista tienes que saber griego, y si trabajas sobre, digamos, San Agustín, tienes que saber latín. Tuve la suerte de haber estudiado alemán antes de encontrarme con la filosofía. Además, viví en Alemania durante bastante tiempo, lo que me permitió absorber una buena cantidad de alemán coloquial, cosa que encuentro muy útil. Sin embargo, no afirmaría tan taxativamente que hablar alemán fluidamente es necesario para entender algo de Kant o de Hegel.

MG: Usted no sugeriría eso.

SH: Creo que los científicos a veces dicen algo similar con respecto a las matemáticas. Obviamente, si uno quiere comprender los detalles de la relatividad general, o de la teoría cuántica, es necesario ser bastante bueno en matemáticas. Pero lo que yo creo es que vivimos en un mundo; sin importar lo paradójicas o alucinantes que puedan ser la relatividad general o la teoría cuántica, son saberes de este mundo y acerca de *este* mundo; tiene que ser posible, por tanto, explicar lo que allí sucede en un inglés sencillo, sin la necesidad de un montón de términos matemáticos. Al menos eso es lo que espero. Y lo mismo pienso sobre la verdadera filosofía. Entonces, si bien necesito del alemán para poder comprender a Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, etc., creo que mi trabajo es lograr que todo ese material sea accesible a la gente que no sabe alemán. Si saben, genial. Y debo decir que es un placer ir a Italia o a Dinamarca y saber que hay quienes pueden leer a Hegel en alemán. Pero esto no es siempre así, ni en Gran Bretaña ni en Estados Unidos. Pero tampoco creo que esta sea una razón suficiente para decir: “bueno, creo que usted no será capaz de entender nada de Hegel”. El reto que yo afronto es precisamente el de hacer inteligible a Hegel para una audiencia angloparlante. Y me alegra mucho afrontar este reto. Al enseñar, por consiguiente, corrijo las traducciones cuando es necesario, enseño las palabras alemanas, aliento a mis estudiantes a comenzar a aprender este idioma y trato de explicar el alemán de Hegel de la forma más clara posible.

MG: Wilhelm von Humboldt sostiene que uno llega a comprender mejor su propio pensamiento cuando intenta seriamente expresarlo en un idioma extranjero. Al hacer esto uno llega a conocer a su lengua materna en su propia otredad, y con ella, las formas específicas del pensamiento arraigadas en este idioma particular. Suponiendo que esto sea

cierto, ¿no implicaría una seria desventaja para aquellos hablantes nativos del inglés que no son instados a aprender un idioma extranjero? ¿Acaso el predominio del inglés (y más precisamente del inglés “globalizado”) no nos ha conducido a un cierto provincialismo en la forma inglesa (o anglo-norteamericana) de pensar? O bien, dicho en otros términos, ¿podría la “internacionalización” significar simplemente el establecimiento de una monocultura globalizada?

SH: No estoy seguro de concordar con la tesis de Humboldt tal como usted la ha expresado: no creo comprender mejor mis propios pensamientos cuando los expreso en un idioma extranjero. Sin embargo, sí comprendo mejor mis pensamientos cuando me doy cuenta de que hay formas sustancialmente diferentes de entender el mundo –y a Hegel-. Aprender un nuevo idioma nos ayuda a tomar conciencia de estas diferencias. Si me preguntas si cuando escribo algo en alemán entiendo mejor mis pensamientos, no sé si podría afirmar esto. Pero sí puedo afirmar que es revelador, y debe serlo, aprender un idioma y darse cuenta de que hay modos genuinamente distintos de hacer las cosas. Estoy seguro de que todos (o muchos) británicos han pensado, al escuchar hablar a los extranjeros, que ellos realmente están pensando en inglés. Pero no, ellos están pensando en alemán, en francés o en italiano, y todo su mundo está estructurado por ese idioma. Es así como se sienten en su hogar, pues su sentido del humor es diferente, así como el ritmo de sus sentencias. Creo que esto es algo importante y nos otorga un sentido de *Abstand* (distanciamiento) con respecto a nuestras propias perspectivas. Conuerdo con usted sobre esto. Un ejemplo: Michael, mi hijo del medio, estuvo cinco años en China y habla mandarín fluidamente, después trabajó en Egipto y aprendió árabe, así que ahora está familiarizado con perspectivas del mundo que son muy diferentes a las nuestras. De hecho, creo que no es solamente una cuestión de idiomas, se trata también de experimentar otras culturas. Para mí fue revelador vivir en Estados Unidos, porque este país definitivamente no es Europa. La perspectiva norteamericana del mundo, cuando yo estuve ahí (desde fines de los años ochenta hasta mediados de los noventa) miraba hacia el Pacífico, y si miraba hacia Europa, miraba hacia Alemania, no hacia Gran Bretaña. Todo esto era nuevo para mí. Así que, sí, no podríamos estar más de acuerdo: es importante para la gente tomar conciencia de que el mundo se ve muy distinto desde otra perspectiva cultural. Sin embargo, habiendo dicho esto, tampoco creo que sea correcto abrazar todas las diferencias como si fueran lo mismo. Actualmente, hay formas de vivir en el mundo, prácticas en muchas culturas diferentes, que están mal y que no deberían existir. No creo, por consiguiente, que debamos renunciar a pensar el mundo racionalmente...

MG: A hacer enunciados con pretensión de universalidad y...

SH: Sí, creo que podemos tener ambas cosas: sensibilidad para con otras culturas y un compromiso con la racionalidad. Pero también creo que es peligroso considerar ciertos tipos de pensamiento como “universales”. Sé que en Austria y en Alemania, por ejemplo, los filósofos se están enamorando cada vez más de la filosofía anglo-norteamericana y que cada vez se hacen más trabajos en esta línea. A veces parece como si toda la filosofía alemana se estuviera volviendo analítica, y eso me preocupa. Puedo ver por qué está pasando esto: los filósofos alemanes (no sé si esto vale también para Austria) se han formado en una tradición de reverencia hacia textos grandiosos, pero muchas veces oscuros, como los de Kant, Hegel o Heidegger, y quizás encuentran un aire renovado en la claridad y el carácter directo de la filosofía anglo-norteamericana. Sin embargo, creo que es importante que los filósofos alemanes no pierdan de vista su rica tradición, volcándose enteramente hacia la filosofía analítica. De hecho, algunos de los mejores filósofos de la nueva generación, como Michael Quante, Sebastian Rödl o Christoph Halbig, combinan la tradición alemana con formas analíticas de pensar de una manera muy fructífera.

Hay aún otra cosa que quisiera remarcar, a saber: que podemos pensar el inglés de una forma diferente. Sí, es cierto, es posible pensar que el predominio del inglés fomenta un cierto provincialismo, como usted ha dicho; porque si los hablantes del inglés no necesitan aprender otros idiomas, es menos probable que puedan experimentar otras perspectivas. Pero claro, el inglés llegó a ser, como el latín en la Edad Media, una *lingua franca*, lo que en verdad facilita la comunicación y abre el mundo a muchísima gente. Justamente hablaba con colegas de Brasil sobre esto. Ellos tienen una población de unos 200 millones de habitantes en un país nada pequeño. Ahora, ¿qué es lo que deben hacer sus escritores y académicos? ¿Acaso deben publicar en portugués, puesto que tienen una audiencia enorme en su propia casa? Pero, en tal caso, nadie más en el mundo podría leer sus trabajos. O quizás deberían escribir en inglés, en cuyo caso 200 millones de brasileros (o al menos una buena parte de estos) no podrán leer sus trabajos porque no hablan inglés.

MG: Sí; pero lo mismo pasa en Argentina y en Chile, donde la gente generalmente se rehúsa a hablar en inglés.

SH: Pero en Dinamarca, Holanda, Finlandia y Bélgica mucha gente habla inglés y no les molesta hacerlo, porque con ello forman parte de una comunidad internacional más amplia. Piense en Karin de Boer, por ejemplo, que es hoy día una figura central en las discusiones sobre Hegel, Kant y Christian Wolff. Con todo el respeto que ella se merece, creo que no sería quien es hoy de haber publicado solo en holandés. También hay filósofos finlandeses que son muy conocidos a partir de sus publicaciones en inglés. Uno podría decir que esto es algo poco feliz: ¿por qué el

inglés ha de predominar de tal manera? Pero es un hecho, es así, y creo que esto puede ser explotado para permitir que perspectivas distintas a la anglo-norteamericana –digamos la austriaca, la alemana, la argentina o la brasilera– puedan formar parte de las discusiones a nivel mundial haciendo uso del inglés como un medio. Creo que los alemanes hacen esto bastante bien. Ciertamente se están volviendo cada vez más analíticos, pero también hablan sobre Hegel en inglés a personas de todo el mundo. No creo entonces que debamos preocuparnos demasiado por el hecho de que el inglés se haya convertido en el idioma predominante, porque si la gente, fuera de Gran Bretaña y Estados Unidos, se apropiá del inglés y es capaz de expresar sus propios pensamientos en este idioma...

MG: Si lo usa como un instrumento...

SH: Sí, entonces ideas distintas a las de los filósofos anglo-norteamericanos pueden expandirse por todo el mundo en inglés. No obstante, insisto en que es importante para cada uno de nosotros poder acceder a las perspectivas de otros a través de su idioma. Sabemos que esto es algo válido también fuera de la academia. Si acaso pretendes hacer negocios con Japón, debes ser capaz de comprender el modo en que los japoneses hacen las cosas, tienes que hablar su idioma. Estamos de acuerdo en esto.

MG: Muchas gracias por su conversación.

Nota

Obras mencionadas del profesor Houlgate:

Houlgate, S. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Houlgate, S. "Hegel, Kant and the Formal Distinctions of Reflective Understanding." *Hegel on the Modern World*. Ed. Ardis B. Collins. Albany: SUNY Press, 1995. 125-141.

Houlgate, S. "Hegel, Derrida and Restricted Economy: The Case of Mechanical Memory." *Journal of the History of Philosophy* 34.1 (1996): 79-93.

Houlgate, S. "Schelling's Critique of the Science of Logic." *The Review of Metaphysics* 53.1 (1999): 99-128.

Houlgate, S. "Hegel, Rawls and the Rational State." *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*. Ed. Robert R. Williams. Albany: SUNY Press, 2001. 249-274.

Houlgate, S. "G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*." *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Ed. Robert C. Solomon and David Sherman. Oxford: Blackwell, 2003. 8-29.

Houlgate, S. "G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (1807): Thinking Philosophically Without Begging the Question." *The Classics of Western Philosophy*. Ed. Jorge J. E. Gracia, Gregory M. Reichberg and Bernard N. Schumacher. Oxford: Blackwell, 2003. 364-382.

Houlgate, S. *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

Houlgate, S. "Thought and Experience in Hegel and McDowell." *European Journal of Philosophy* 14.2 (2006): 242-261.

Houlgate, S. "Phenomenology and De Re Interpretation: A Critique of Brandom's Reading of Hegel." *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 57/58 (2008): 30-47.

Houlgate, S. *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Reader's Guide*. London: Bloomsbury, 2013.