



Hoja Filosófica

Revista de Filosofía

No. 59
Julio 2023

ISSN: 1659-1283

Revista de Filosofía N°. 59.
Universidad Nacional de Costa Rica
Revista semestral, Julio, Diciembre.
Julio, 2023.



Francisco González Alvarado

Rector

Allan González Estrada

Director

Escuela de Filosofía, UNA

Rocío Zamora-Sauma

Editora

Alexander Téllez Aguilar

Coordinador publicaciones, Escuela de Filosofía

Consejo Editorial

Ailyn Morera Ugalde, Universidad Nacional, Costa Rica.

Andrés Gallardo Corrales, Universidad Nacional, Costa Rica.

Andrés Mora Ramírez, Universidad Nacional, Costa Rica.

Diego Andrés Zamora Cascante, Universidad Nacional, Costa Rica.

María Clara Vargas Cullell, Universidad de Costa Rica.

Marianela Camacho Alfaro, Universidad Nacional, Costa Rica.

Shirley Campbell Barr, Investigadora independiente, escritora, Costa Rica.

Consejo Asesor Internacional

Ángelo Narváez León, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

David Fernández Navas, Universidad Complutense de Madrid, España.

María Jacinta Xon Riquiac, Centro de Investigación Científico y Cultural Para el Desarrollo de la Ciencia, el Arte y la Cultura. Guatemala.

Jimena Solé, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Stefan Gandler, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Yuderkys Espinosa Miñoso, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista, República Dominicana.

100

H719h Hoja Filosófica : revista de Filosofía. -- Universidad Nacional. Escuela de Filosofía. -- Número 59 (julio, 2023) : Universidad Nacional. Escuela de Filosofía, 2001- Semestral
v. ; 28 páginas

ISSN 1659-1283

1.FILOSOFÍA. 2 LÓGICA. 3. HERMENÉUTICA 4.
EXISTENCIALISMO 5. PUBLICACIONES PERIÓDICAS. I. Universidad
Nacional (Costa Rica)

Los artículos publicados por Hoja Filosófica se comparten con una licencia Creative Commons BY-NC-ND 3.0 (Creative Commons Reconocimiento – NoComercial – SinObraDerivada) de Costa Rica. Consulte esta licencia en: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cr/deed.es_ES

**Lógica y
existencia: la
polémica de
Constantino
Láscaris y Roberto
Murillo contra los
antihegelianos**



Jethro Masís

Universidad de Costa Rica

Jethro Masís (Dr. phil. Julius-Maximilians-Universität Würzburg) es catedrático de filosofía contemporánea (fenomenología y hermenéutica) en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Además, es presidente del Círculo Costarricense de Fenomenología, miembro de la comisión directiva del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, editor de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y director del Programa de Posgrado en Filosofía del Sistema de Estudios de Posgrado de la misma universidad.

jethro.masis@ucr.ac.cr



Resumen: Este artículo interviene en la breve polémica entre los filósofos Constantino Láscaris (1923-1979) y Roberto Murillo (1939-1994) y un grupo de profesores antihegelianos con el fin de exponer la crítica de la ingenua concepción del mundo que formaliza la dimensión profunda de la existencia y que termina por declarar obsoletos la mayoría de los problemas filosóficos que no admiten logización. Ulteriormente, esto nos permitirá dar cuenta de un concepto de la filosofía alternativo, que no desvincula abstractamente a la lógica de la existencia. Se arguye que esta polémica constituye un hito de la historia intelectual costarricense por ser la confrontación entre pensadores de orientación analítica y fenomenológico-existencial, cuyas presuposiciones antitéticas fueron puestas al descubierto por vez primera.

Palabras clave: Roberto Murillo, Hegel, lógica y existencia, filosofía costarricense.

La escaramuza periodística

El que hace medio siglo pensadores de la comunidad filosófica costarricense debatieran en la prensa nacional es un hecho que, de suyo, merece consideraciones que se escapan a los objetivos de este artículo. Pero ello nos indica que la manida opinión pública no estaba por aquel entonces dominada exclusivamente por las discusiones típicas que hoy en día constituyen casi la totalidad de las páginas de opinión, ocupadas por economistas, empresarios, periodistas, activistas y políticos.¹

¹ No omito señalar que el origen de este artículo es la conferencia, igualmente intitulada, que pronuncié en ocasión de la actividad de clausura del ciclo lectivo de 2019, por amable invitación del profesor Sergio Rojas, director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica. Días antes del evento, apareció en la sección de opinión del diario *La Nación* mi artículo “Láscaris, Murillo y los antihegelianos” (Masís, 2019a), que recibió una pronta réplica, en el mismo diario y sección, del profesor (retirado) de filosofía del derecho Pedro Haba (2019): “Confusionismo sobre el antihegelianismo”. Haba me acusaba de no haber demostrado la valía del pensamiento hegeliano y de solo haber montado una denuncia en torno a la escaramuza de hace medio siglo, a más de incurrir en una serie de falacias de argumentación. Los antihegelianos, al parecer, estaban en lo cierto desde el principio. Aproveché las objeciones de Haba para responder, también en la prensa, con mi artículo “Los peligros



En un breve texto publicado en la prensa el 2 de marzo de 1971, “Hegel: Ciencia de la lógica”, Roberto Murillo ventila ante la opinión pública la oposición vehemente de un grupo de profesores contra un ciclo de conferencias organizado en ocasión del bicentenario de G. W. F. Hegel, quienes además opugnaban la publicación de un número monográfico para la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, dedicado también al pensador alemán. Según los detractores —que permanecen anónimos en el artículo de marras—, la actitud reverente hacia Hegel manifestada en aquel acto conmemorativo ameritaba justificación. Murillo achacaba esta extraña actitud a “la opinión, sobrado ligera y falta de responsabilidad intelectual, de que Hegel era un charlatán” (1978, p. 45). Aparte de montar una defensa de Hegel como pensador fundamental, Murillo realiza una apología del carácter existencial —no meramente formal— del

pensamiento filosófico en general, y de la lógica hegeliana en particular. Reitero que el solo hecho de que el asunto del debate gravitase en torno a la *Wissenschaft der Logik* hegeliana representa ya una rareza que —creo— todavía no podemos dimensionar a cabalidad, puesto que apareció en la Página 15 del diario *La Nación*.

En el artículo en cuestión, Murillo no ahorra palabras críticas hacia aquella cofradía de indignados “que querría ver a Hegel borrado de las historias de la filosofía” (1978, p. 45), y opinaba que “un filósofo en sentido etimológico, es decir, un perpetuo estudiante, no puede erigirse en juez de todos los pensadores” (1978, p. 45). El nuestro antihegeliano seguramente sirve de caso ejemplar del *dialogue de sourds* de las escuelas filosóficas, que no solo resulta tantas veces típico, sino también desafortunado, en tanto demuestra la imposibilidad del debate razonado y genuinamente fructífero entre los filósofos, lo cual indignamente los emplaza en la vecindad de los polemistas de las sectas dogmáticas: tan lejos de su pretensión de haber superado para siempre actitudes irracionales. Si hemos de

del confusionismo” (Masís, 2019b). En cualquier caso, no carece de importancia caer en la cuenta de que, incluso una mención breve al debate original, ha tenido el efecto de dar vida nueva a la discusión acaecida hace más de cinco décadas, provocando otra escaramuza en el mismo diario y con semejantes tonos polémicos.



identificar un momento puntual en la historia intelectual costarricense en que los filósofos dejaron ver sus filiaciones y se abalanzaron contra molinos de viento, habremos de otorgarle a esta polémica un lugar clave y fundante.

La obligación que sintió Murillo para salir públicamente a defender a Hegel no se debió a que se identificase a sí mismo como hegeliano, algo que ciertamente no fue. Se trató de un gesto parecido al de Constantino Láscaris cuando escribió en la prensa en el año 1969 “Los anti-hegelianos” para también montar una defensa de la importancia del pensamiento de Hegel y, de paso, resaltar —como Murillo— la fatuidad de los ataques formalistas a su pensamiento. La distancia temporal de ambos artículos (1969 y 1971), nos indica que por aquellos años se fraguaba férreamente un juicio condenatorio contra Hegel, pero más ampliamente contra formas de practicar de la filosofía que se suponían literarias, poetizantes o no científicas. También Láscaris se mostraba descreído respecto de la alharaca de los lógicos. Según su parecer, “una afirmación, no en el plano lógico, sino en la realidad existente,

engendra desde sí misma su propia negación frente a sí” (1983, p. 79). Por ello, confesaba: “nunca me he sentido hegeliano, ni se me había ocurrido publicar sobre Hegel” (1983, p. 79), pero el principio de la afirmación de la negación por la afirmación de la afirmación se le antojaba, con todo, “evidente y cotidiano” (1983, p. 79). A diferencia de Láscaris, Hegel sí aparece en varios lugares de la obra filosófica de Murillo, aunque el filósofo costarricense suele adversar al pensador de Stuttgart por sus conclusiones de cierre, y por resolver en última instancia lo que Murillo concibe paradójico. Sin conocer el pensamiento derridiano, Murillo podría de igual forma sostener que la contradicción no ha de resolverse, pues se trata de algo “que ninguna identidad, ninguna unidad, ninguna simplicidad originaria podría preceder, que ninguna dialéctica filosófica podría rehacer” (Derrida, 2015, p. 10).

En cualquier caso, cabe afirmar que ni Láscaris ni Murillo tenían vela en ese entierro y bien podrían haber dejado la cosa como estaba. Su caso es el de filósofos no hegelianos saliendo públicamente a la defensa de Hegel. Cabe preguntarse,

¿para qué entonces tomarse esa molestia? ¿A quién se le ocurre defender a Hegel sin pertenecer a la tribu de los hegelianos? Respuesta: a pensadores que furiosamente se apartan de la sectarización del pensamiento filosófico. Esta es la razón por la cual hay cierta indignación en su intervención apologética. No reprochan la divergencia de opiniones, ni el debate de las ideas. Les indigna más bien la falacia descarada, la ignorancia que quiere hacerse pasar por crítica y la demostración *ad oculos* de la irracionalidad puesta en escena, precisamente, en manos de aquellos que blanden la bandera de la lógica y del argumento bien construido. Se vieron obligados a defender a Hegel, no por hegelianos, sino por filósofos que no podían dejar ileso el criterio condenatorio de Hegel como “perro muerto”, que ya había motivado la arremetida del joven Marx contra los antihegelianos de su tiempo y su declaración de discípulo del gran pensador. La exigencia de fondo que motivó las protestas públicas de Láscaris y Murillo se pueden resumir en esta fórmula: hay que defender la libertad del pensamiento, lo cual implica a su vez opugnar la sectarización de la filosofía.

El perro muerto

La situación que motivó el debate original de hace medio siglo es también hoy, desafortunadamente, una práctica común en la filosofía, cuyas comunidades e instituciones se agrupan en torno a movimientos, escuelas y tradiciones que no pocas veces entran en conflicto. Desde luego, el que la diversidad filosófica sea la razón de discrepancias y debates no es algo que deba concebirse de forma negativa. Por el contrario, el pensamiento es mayéutico, dialéctico, agónico y crítico por antonomasia. Lo que, sin embargo, deviene cuestionable es que, en medio del torbellino del conflicto de las interpretaciones, algún movimiento con pretensiones hegemónicas pretenda soslayar gran parte de la tradición del pensamiento por juzgarla inútil, o que los maestros de la humanidad sean objeto de la caricatura o de la sátira. Según ciertas derivas contemporáneas, la historia de la filosofía estaría transida de charlatanes y de embusteros. No obstante, como arguye Murillo, ¿quién puede adjudicarse el derecho de condenar a unos filósofos al patíbulo? ¿Quién puede decirnos que hoy no importa más lo que han pensado o



que los hemos superado? Las preguntas no admiten una respuesta simple, pero quizá el término clave sea *superación*. En efecto, es dable preguntar si el pensamiento actual supera siempre en vía ascendente a la herencia filosófica del pasado. ¿Acaso existe algo así como una refutación definitiva de los conceptos y problemas de nuestros antecesores?

Según el *Cours de philosophie positive* de Comte, la filosofía positiva “estará definitivamente constituida en el estado positivo; al no poder ya nunca cambiar de carácter, solo le restará desarrollarse indefinidamente mediante las adquisiciones siempre crecientes que resultarán inevitablemente de nuevas observaciones, o de meditaciones más profundas” (1980, p. 35). Superar significa, en este caso, haber alcanzado una posición de superioridad, haber subido a la cima que mira por debajo de los hombros a los estados ficticio (teológico) y metafísico (abstracto) del espíritu como antecedentes infantiles, peligrosos obstáculos que por poco dieron al traste con el estado real (positivo). En contra de esta concepción del devenir del saber, es Hegel quien ha defendido una idea enteramente diferente del

movimiento del espíritu, y quien ha concebido —mejor que nadie— la superación (*Aufhebung*) diversamente como cancelación, elevación, anulación, y conservación. Lo nuevo que es superado, no surge así de la nada dejada para siempre en el pasado de los errores de la humanidad, por razones que atañen a la constitución estrictamente histórica de la vida humana. Así que, aunque lo nuevo constituye una superación porque algo se eleva en una nueva disposición, y si bien lo elevado de esa forma suprime lo viejo por superarse en ese mismo movimiento en que se eleva, al mismo tiempo conserva y anula, cancela y asume. Anula y cancela, porque lo nuevo elevado adquiere otra disposición. Conserva y asume, porque lleva tras de sí aquel suelo desde el que fue elevado. De esta forma, lo nuevo es siempre viejo, si bien superado. Pero ello no quiere decir que lo nuevo no sea realmente nuevo. Lo es, sin duda, pero no en el sentido de lo totalmente nuevo, de lo totalmente desvinculado del suelo del que surge. Los seres históricos, como nosotros, no estamos dotados de un poder de superación mágico que deshaga sin rastro todo lo que arrastra el devenir del espíritu. Los seres históricos están



marcados por unas huellas que han sido recorridas, por un camino que no es solamente antecedente abolido, sino condición de lo que somos ahora y de lo que seremos.

Mediante el concepto de *Aufhebung*, Hegel ha explicado el movimiento del espíritu que perpetuamente está creando formas nuevas que amplían el horizonte del sentido, pero siempre sobre un suelo que nos ha sido donado por la experiencia de nuestros antepasados. Según la genial imagen hegeliana, nuestra conciencia estaría íntimamente marcada por el devenir histórico del espíritu y esto de forma tan radical, que no podríamos nunca enseñorearnos por encima de los efectos de la historia como si, por obra de algún artilugio divino, poseyésemos un completo dominio de nuestro lugar en la historia, como si pudiésemos planear por encima de la vida histórica cual entes divinos intocados por toda historicidad. Así, debe entenderse nuestra conciencia de la historia, no solo en el sentido *objetivo* del genitivo (como conciencia de la propia situación histórica o constatación consciente de que, en efecto, somos históricos), sino más radicalmente en el sentido *subjetivo*

del genitivo (en tanto nuestra pertenencia a la historia rebasa los límites de nuestra propia conciencia de su eficacia en nosotros). De hecho, nuestra propia conciencia está determinada por los efectos de la historicidad, de forma que somos “más ser que conciencia” (Gadamer, WM, p. 247) y por ello “los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios” (Gadamer, WM, p. 281).

No hay duda de que ambas acepciones de superar están en juego, ya en la pedantería de los menospreciadores del pensamiento pretendidamente superado, ora en la perplejidad de Láscaris y Murrillo, quienes no salen de su asombro ante la ingenuidad suprema de los simplificadores del devenir el espíritu. Para los antihegelianos, la historia del pensamiento parece no ser más que antecedente de anticuario, no la instancia primordial para el “diálogo vivo con los grandes muertos” (Murrillo, 1978, p. 45). Uno y otro punto de vista definen el estado de los muertos de forma radicalmente opuesta: habría muertos genuinamente muertos o liquidados por la superioridad del presente, por



un lado, y muertos genuinamente vivientes, por otro. Láscaris y Murillo son de la opinión de que los pensadores del pasado son más bien muertos vivientes: muertos sobre cuyo pensamiento se eleva el nuestro, anulando, suprimiendo y creando lo nuevo en dialéctica con lo viejo. Con Hegel sucede, como dice Pinkard (2001), que casi todo el mundo se siente autorizado para refutarlo, pero esa creencia es sobremanera perezosa, porque “sustituye la lectura por el cliché” (Duque, 2015, 1p. 1). Si, como dice Gadamer, el prejuicio hace las veces de punto de partida de todas nuestras concepciones, el trabajo genuinamente filosófico no puede alzar vuelo si asumimos acríticamente el cliché y no nos apropiamos de la historia de los conceptos de forma originaria y productiva. En ausencia de dicha apropiación, corremos el peligro de descubrir el agua tibia a cada vuelta de hoja o de terminar dominados por el peso de los prejuicios y de los lugares comunes. Empero, el asunto de fondo radica en el estatuto que hayamos de otorgar a los muertos, es decir, en la forma de concebir la tradición del pensamiento.

Según mi parecer, la polémica contra los antihegelianos no se trató de una diatriba contra una teoría a partir de los supuestos de otra, sino de una batalla por la cosa misma, por el asunto mismo de la filosofía. Se trató, sobre todo, de una crítica de una ingenua concepción del mundo que formaliza la dimensión profunda de la existencia y que termina por declarar obsoletos la mayoría de los problemas filosóficos que no admiten logización.

La charlatanería

El hecho de que Láscaris y Murillo hayan salido a batirse, mandoble en mano, contra los antihegelianos podría no ser más que un gesto característico de cierto prurito historicista, el cual suele ser tenido en baja estima por los críticos de la concepción de la filosofía como mero regodeo en textos supuestamente fundamentales de la tradición. Cabe preguntar: ¿es la filosofía solamente un saber erudito y exegético que se dedica enteramente a las discusiones filosóficas de más de dos milenios? Dicho de otra forma, ¿debe ser la filosofía solamente una suerte de práctica filológica de textos filosóficos? ¿Se

confunde la filosofía con su propio estado de la cuestión? Schnädelbach ha argüido que una concentración exclusiva en las grandes obras del pensamiento podría denostarse cual si fuese una suerte de enfermedad filosófica. Se trataría de una patología que impregna amplios sectores de la práctica filosófica: el *morbus hermeneuticus*, a saber, la idea de que “filosofar consiste en leer la obra de los filósofos y de que la filosofía se realiza en la interpretación de los textos” (1981, p. 3). Los historiadores del pensamiento tienen, a no dudarlo, una función en los recintos académicos de la filosofía, pero solamente en tanto que se ocupen de dar cuenta de lo pensado como el devenir histórico de lo que hemos superado sin vuelta de hoja.

Láscaris y Murillo, desde luego, se apartan de este criterio antihistórico y, con toda seguridad, su intervención en la polémica no se ve motivada por la simple modorra celebratoria de los grandes nombres del canon. Hay algo más que funge como motivación de fondo para sus textos periodísticos. Su convicción es que la historia de los conceptos forma parte de la propia práctica de la filosofía, de forma

que esa práctica no puede llevarse a cabo sin la referencia concienzuda y analítica al propio estado histórico de la discusión. Así las cosas, la historia conceptual y el estado de discusión del pensamiento filosófico no serían aspectos exógenos a la filosofía misma, sino parte y parcela fundamental de su ámbito de investigación. Por ello, la verdadera *philosophische Krankheit* no sería otra que la ideología ingenua que convierte a los pensadores del pasado en muertos superados en el sentido positivista de Comte: en muertos genuinamente muertos, repito. Su apología no es, por ello, la defensa de ningún muerto, sino del pensamiento vivo del presente que se nutre de lo pensado de forma fructífera y productiva.

Por las razones anteriores, no cabe duda de que la indignación manifestada por Láscaris y Murillo estuvo completamente justificada. La exigencia de que se justifique la importancia del pensamiento de Hegel no debería merecer incluso ningún esfuerzo, si bien “todas las oposiciones pueden ser instructivas, dejando de lado, desde luego, las que proceden solamente de la pereza mental” (Murillo, 1978, p. 46). En esto, cabe pensar que hay



motivos más hondos que explican que el pensamiento hegeliano se antoje abigarrado e incomprensible para tantos filósofos formados sobre todo en tradiciones científicas y logicistas. Murillo arguye que el supuesto tácito que motiva la incomprensión del pensamiento hegeliano es una “ingenuidad de la concepción del mundo” (1978, p. 46) que carece de verticalidad o de hondura existencial, dado que absolutiza la formalización lógica y hace caso omiso de la dimensión no formalizable ni representable del mundo: “no debe sorprendernos que la lógica de Hegel sea una filosofía del contenido y no una pura disciplina formal” (Murillo, 1978, p. 46). En otras palabras, no debe sorprendernos que las refutaciones formales no logren poner en predicado ni un ápice a aquella ciencia sistemática emprendida grandiosamente por Hegel.

Como dice Láscaris, “Hegel sistematizó nuevas maneras de pensar, más abiertas, y por eso su pensamiento no es cerrado, sino precisamente abierto, utilizable más allá de su propio pensamiento” (1983, p. 79). En última instancia, el antihegelianismo parece sostener precisamente lo contrario: que

podemos darle un cierre definitivo a los pensadores del pasado y que lo pensado no es fuente de interrogación perpetua. La condena, que se pretende definitiva, de pensadores que no nos agradan o que no comprendemos (porque ni siquiera los hemos leído) ignora que en todo lo pensado siempre hay un resto de lo no-pensado. Ignora que lo no-pensado, es lo no-pensado precisamente respecto de lo pensado. Y que, por ello, lo pensado siempre es fuente originaria de lo que puede pensarse y de lo que merece ser pensado. Esa ignorancia es, según mi parecer, oprobiosa por no filosófica, puesto que se fundamenta en una acepción comtiana de superación, a saber, una concepción no dialéctica del movimiento del espíritu, que anula (porque es ciega para verlos) los efectos de la historia conceptual en lo que pensamos actualmente. Ignora, así, la efectividad de lo pensado en todo lo que pensamos y, en el mismo movimiento, las posibilidades abiertas, sin cierre, de lo pensado para todo lo pensable.

Si bien la encarnizada oposición a Hegel viene de muchos flancos, pues los enemigos del pensador suabo fueron legión ya durante su propia vida, el que un grupo

de filósofos costarricenses lo denominen charlatán no es del todo original. En efecto, se trata de un arraigado prejuicio, la *boutade* de una frívola interpretación. Ya Popper había allanado el camino: “ni siquiera pienso que Hegel haya sido talentoso. Es un escritor indigerible” (1945, p. 30); su filosofía sería el principio de “una nueva era controlada por la magia de las palabras altisonantes, por el poder de la jerga” (1945, p. 26). Lo lamentable, según Popper, es que “todavía hay personas que creen en la sinceridad de Hegel, o que dudan si su secreto no es más bien profundidad, plenitud de pensamiento, en vez de vaciedad” (1945, p. 26). Popper se esfuerza en comprender la inmensa influencia del pensamiento hegeliano en la actualidad, a pesar de su manifiesta oscuridad, y concluye que ello se debe a una extendida concepción de la filosofía, que el mismo Hegel ayudó a solidificar para sus propios fines propagandísticos: la idea de que la filosofía debe ser estrictamente oscura y difícil (cf. 1945, p. 28).

Los adversarios de Hegel pueden perfectamente hallar una confirmación para su desprecio en el denuesto popperiano, porque basta

tomar entre las manos cualquier obra hegeliana para corroborar finalmente la naturaleza ininteligible de su pensamiento. Se puede poner a prueba el experimento de Popper fácilmente. Acabo de abrir al azar mi ejemplar de la *Ciencia de la lógica*. Se lee en la página 63 del primer volumen de “La lógica objetiva”, lo siguiente: “Ser en sí y ser-para-otro son los momentos o diferencias internas del estar. Son el ser y la nada diferenciados en el estar”. ¡Que venga por favor algún lógico para que formalice tal galimatías y aporte la evidencia irrefutable de que la sentencia no dice nada! De cierta forma, muchas obras literarias y poéticas tampoco dicen nada. De repente se acuerda uno de alguna sentencia ininteligible de *Finnegans Wake* de James Joyce: “the hoarder hidden propagating his plutorpopular progeniem of pots and pans and pokers and puns from biddenland to boughtenland, the spearway fore the spoorway” (1975, p. 78). ¿O quién puede olvidar el *nonsense* deliberado del *giglico*, la lengua inventada por Cortázar en Rayuela? “Apenas él le amalaba el noema, a ella se le agolpaba el clémiso y caían en hidromurias, en salvajes ambonios, en sustalos exasperantes”



(2006, p. 488). Lo que pasa es que, a diferencia de la literatura, que tiene todo el derecho a la pretensión experimental del *nonsense*, la filosofía quiere explicar la realidad. La ininteligibilidad deliberada no cabe en la forma de expresión del pensamiento filosófico. La consigna parece ser que los filósofos harían bien en comprenderse en la vecindad de los científicos, y no de los músicos o de los artistas.

Por ello, hay un asunto de fondo que merece una discusión más incisiva. A diferencia de otros campos del saber, la filosofía es uno de los pocos gremios —quizá el único— donde la definición de qué sea filosofía es uno de los temas de discusión más polémicos y encarnizados. De cierta forma, esta condición de la filosofía es cómica, porque uno no puede imaginarse disputas de esta índole entre astrofísicos, ni mucho menos entre ingenieros o músicos. Tampoco encuentra uno a un geólogo acusando a un colega de no ser geólogo, o de poner en práctica usos oscuros de su ciencia, al punto de llamarlo ‘poeta’, ‘literato’, ‘teólogo’, o ‘místico’. Ciertamente es que cualquiera pueda decir de un colega que es holgazán, comunista, conservador, charlatán

o irresponsable, porque todas esas cosas las podemos ser todos. Pero, ¿poeta? O ¿literato? Uno pensaría que esas vocaciones requieren de mucho trabajo, de formación y, sin duda, de talento. En filosofía, sin embargo, llamar a alguien ‘poeta’ implica una desestimación profesional. No que los filósofos no respetemos a los poetas, por el contrario. Pero un poeta no pretende practicar la reflexión filosófica, así como un novelista no se enfrasca en arduas disputas contra Kant y Descartes (al menos, no en la forma argumental en que lo hacen los filósofos). Los mote de poeta o literato devienen peyorativos a causa de las connotaciones que se asocian con la obra de un filósofo que se juzga enredada, oscura, abigarrada, metafórica o, simplemente, ininteligible.

Habría que recordar que grandes obras del pensamiento filosófico son tan arduas de conquistar como ciertas novelas que tienen tanto de majestuoso como de enrevesado (vienen a la mente *Infinite Jest* de Wallace o el *Ulysses* de Joyce). Hegel, Adorno, Heidegger, Derrida, Deleuze y Bataille pertenecen al canon de los creadores de obras prohibitivas para los lectores



inexpertos. Su estilo contrasta con el de aquellos guardianes de la claridad, que se enfadan con las expresiones torcidas, oscuras y enrevesadas, que son caras a los pensadores de estilo. Si algo se puede decir fácilmente —inquiieren— ¿a qué obedece la necesidad ofuscar y eclipsar? La sospecha puede ser fundada: ¿no será que quien ensombrece su forma de escribir lo hace adrede para ocultar su falta de talento o su indigencia de ideas? O bien, ¿no será acaso que el escritor abigarrado nos está gastando una broma? La discusión de fondo tiene que ver con la adhesión de la filosofía a la ciencia o al arte. Lo ha dicho Strawson (1992): el tipo de reflexión que algunas veces puede conducir a una nueva perspectiva de la vida y de la experiencia, y que pone en contigüidad a Milton con Heidegger, no es la tarea de la filosofía científica.

La amabilidad de Strawson no es siempre compartida, porque puede levantarse el reclamo de que el filósofo metido a literato desfigura los fines del pensamiento filosófico. Ignoro si en los departamentos de literatura se escucha la opinión de que escritores como Wallace, Joyce, Pynchon o Burroughs no son más

que impostores y timadores de la lengua, pero lo cierto es que tal cosa puede escucharse en contra de los filósofos pretendidamente literarios. Mi sospecha es que eso no pasa en círculos literarios porque algo de conciencia habrá acerca de la enorme dificultad de la escritura. De la misma forma, ningún músico se atrevería a censurar una obra como mediocre si él mismo no puede interpretarla por su complejidad. A lo sumo dirá que es aburrida, o que no le interesa. En eso, tanto literatos como músicos tienen una enorme ventaja sobre los filósofos, porque pueden apreciar la dificultad, la grandeza y, al menos, el despliegue del talento. Pero tal cosa puede deberse quizá a que en el mismo núcleo de la composición literaria y musical se encuentra la idea de la creación artística. La creación requiere genio, dominio técnico y la exploración de las posibilidades inusitadas, y allí no domina la idea tiránica de la expresión plana, sin imaginación, estilísticamente empobrecida y comunicativamente indiferente.

Los filósofos la tienen más fácil. Por ello, no es nada extraño escuchar opiniones vergonzosas, como que ciertos filósofos son payasos con



vocación por el sinsentido deliberado. Si fueran músicos, podríamos comprobar inmediatamente que los menospreciadores del pensamiento forjado a partir de un trabajo de escritura no entienden esas obras “poéticas” y “literarias”, porque en realidad carecen de la destreza técnica para interpretar las composiciones de sus denostados enemigos. Y si fueran novelistas, al menos se darían cuenta inmediatamente de que Hegel domina su oficio y que no solo redacta una sucesión de argumentos inválidos. Este vicio es extendido en los guardianes de los formalismos y en los vigilantes de la inferencia, que suelen desembarazarse de la comprensión de alguna obra compleja, arguyendo contradicciones lógicas de forma, oscuridad e irracionalismo. Se me agota la memoria para recordar cuántas veces he escuchado el alegato de que ciertos pensadores son “poéticos”, es decir, irracionales.

Mi opinión es que, en suma, no es posible refutar una obra que no se comprende (y, en muchísimo menor medida, la obra que ni siquiera se ha leído). Este es, precisamente, el punto de Láscaris y de Murillo. Y la sutil humorada de Láscaris, que llamó cosa obvia la lógica

dialéctica, estaba también motivada por el mismo trasfondo crítico.

Tinieblas

Hay que conceder que Popper, con todo, podría tener un punto con su alegato de que Hegel busca deliberadamente la oscuridad y la complejidad. Que sirva de ejemplo una tesis de Hegel que aparece en uno de sus escritos del periodo de Jena: aquella que afirma sin ambages que la filosofía es esotérica y, precisamente por ello, no apta para el *Pöbel* (WpK, p. 124). *Pöbel* significa, precisamente, vulgo, y una frase tan rotunda no parece otra cosa que un signo inequívoco de elitismo filosófico, como si aquel denostado *Pöbel* excluyese de antemano a la mayoría de los mortales y reservase el saber filosófico a un selecto grupo de iluminados. En pasajes como este encuentra Popper una razón para fundamentar su desdén por los efectismos de un pensador cuyo estilo abigarrado y oscuro parece haber sido planeado de antemano para confundir de forma intencional. La afirmación del carácter esotérico de la filosofía es, además, tan radical como molesta. Suele causar incluso furia en

tanta gente que toma en sus manos alguna obra filosófica clásica y la encuentra difícil en extremo, oscura y —casi que intencionalmente— ininteligible. No hay duda de que se justifica preguntar si la filosofía debe ser de suyo enigmática e ininteligible. ¿No es ello más bien un signo de que la vaciedad suele disfrazarse de profundidad para no reconocer su pobreza e ineffectividad conceptual?

Bien entendida, sin embargo, la sentencia hegeliana hace referencia al carácter radical de la filosofía y al hecho de que se ocupa de su propio asunto, *die Sache selbst*, sin preocuparse si el entendimiento común lo avala o le da permiso de existir. De hecho, como añade Hegel, “el mundo de la filosofía es en sí y por sí mismo un mundo invertido” (WpK, p. 125). En otras palabras, para el entendimiento común la filosofía pone todo patas arriba. Y lo más natural, casi de forma definitoria, es que la filosofía y su asunto no sean del todo populares. Así las cosas, está bien si la filosofía causa molestia y enfurece, está bien que por su misma esencia resista su popularización. Porque pensar es difícil, es decir, porque el pensamiento no se da de forma

espontánea, pues requiere de un esfuerzo violento. El pensamiento demanda así que pongamos el mundo al revés; exige lo inusitado, lo arduo y, de esta forma, todo filosofar genuino puede tender al choque frontal con lo que tenemos por usual y de fácil intelección. Uno de esos filósofos “poéticos”, Heidegger, llama a este estado de cosas *Gerede*, habladuría o cháchara (SZ, pp. 167-168).

Como dice Beiser, para tomarlos a Hegel en serio tendríamos que consentir de alguna forma aquella metafísica que ha sido “muy desacreditada por el legado de Kant y del positivismo” (1999, p. 2). Lo ha dicho Carnap sin contemplaciones: el metafísico confunde el arte con la ciencia, “y crea una estructura que no logra nada en lo que toca al conocimiento y que es insuficiente como expresión de una actitud emotiva ante la vida” (1932, p. 240). Nadie objetará, desde luego, que las creaciones artísticas se consagren a expresar el *Lebensgefühl*, pero la práctica filosófica estilísticamente metafísica no sustituye al arte, ni siquiera cuando, de forma tan decidida, abandona el terreno del trabajo teórico. Los metafísicos son, como dice Carnap, artistas



sin talento artístico (1932, p. 240). Correlativamente, también son pseudo-filósofos. Los músicos nos inspiran, los actores nos hacen llorar, el arte da que pensar. Los filósofos metidos a artistas solamente nos confunden intelectualmente.

En cualquier caso, ni Láscaris ni Murillo encuentran razones incontestables para ese supuesto descredito. Murillo incluso afirma que “la *Wissenschaft der Logik* de Hegel es una de las obras más difíciles e importantes de la historia del pensamiento humano” (Murillo, 1978, p. 45). Se aparta así decididamente de la imagen del pensador charlatán o intencionalmente confuso. Y esto, no debido a que haya recaído irresponsablemente en la metafísica, sino porque su idea de una “verdadera lógica” (1978, p. 45) difiere de la definición tradicional de la lógica como una teoría de la inferencia entre premisas y conclusiones argumentales. Léase bien la crítica de Murillo a los “dogmatismos ocultos tras un aparente escepticismo en la oposición hegeliana proveniente del Círculo de Viena y de sus más débiles retoños anglosajones” (1978, p. 45): se trata de la ingenuidad de una concepción del mundo que formaliza toda relación

con la cópula “es”, y así omite el carácter vertical, profundo, de la existencia humana. Por ello, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ de lo lógico no halla su lugar en la proposición y en el lenguaje, sino que debe ser reconducido, en una verdadera lógica, a su genuino lugar: “la proposición no es el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar de la proposición” (Heidegger, GA 21, p. 135).

Deberá demostrarse, por el contrario, que la vinculación entre la lógica y la existencia no persigue los fines estético-sentimentales acusados por Carnap, ni el objetivo de convertirse en *Ersatz für die Kunst*, o sustitución ambigua de las tareas de las artes (1932, p. 241). A decir verdad, el pensamiento filosófico no sustituye ni al arte ni a la investigación científica, así como tampoco desempeña una función complementaria y auxiliar respecto del saber objetivo. No existe un solapamiento temático de la filosofía con las ciencias o con las artes, sino que su ámbito de investigación es enteramente autónomo y diferenciado. En efecto, el conocimiento objetivo no es autónomo respecto de este ámbito investigado por la filosofía, pues el conocimiento no logra poner al

descubierto lo objetivo sin pasar primero por la dimensión existencial. En ausencia de este anclaje del conocimiento en el estar-en-el-mundo, como constitución ontológico-existencial, no puede ni siquiera explicarse cómo es posible el conocimiento objetivo. De ahí que toda separación de la lógica con el suelo de la existencia sea más bien una abstracción de grado supremo, pues toda abstracción —de la que se nutre la formalización— tiene su génesis en una desconexión de la forma con el contenido. En sentido estricto, la filosofía debe investigar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, que emerge de nuestra comprensión pre-objetiva y que funciona de suyo y de antemano pre-temáticamente, es decir, pre-predicativamente. La ganancia que de aquí puede obtenerse no es otra que un punto de partida que haga imposible la ceguera tradicional respecto del fenómeno de la existencia y la omisión del fenómeno del mundo, que arrancan injustificadamente el *lóγος* de lo lógico del suelo primordial de donde se origina todo sentido.

Se ve, entonces, que la situación es más grave que lo que se suponía con las reflexiones anteriores,

puesto que la filosofía no niega su cercanía con las artes, pero tampoco con las ciencias. Y esto es, precisamente, lo que enfurece a quienes no entienden bien la naturaleza del pensamiento y que confunden fatalmente sus fines y su tarea. El fondo del *lóγος* no es tan solo lo comprensible, sino también —y fundamentalmente— lo indecible, pues “la intencionalidad de la palabra humana es esta: siempre está en relación con algo que ya presupone como no-relacionado” (Agamben, 2017, p. 12). De todo esto, desde luego, tendremos más que decir en lo sucesivo.

Lógica y existencia

En lo que atañe al propio pensamiento hegeliano, la unidad originaria entre *Logik* y *Geist* funciona como *caveat* contra todo formalismo, de antaño y de hoy (Bowman, 2018) y, sobre todo, contra lo que podría denominarse la logización formal de la existencia. En *La forma y la diferencia*, Murillo emplaza a Hegel en su capítulo dedicado al círculo: “síntesis de la imaginación... [que] nos lleva a comprender, mediante la forma, la diferencia indomable de la realidad” (1987, p. 17).



Pero se separa del pensador suabo, toda vez que la diferencia, como forma y como proceso, no permite “prever entre ellos síntesis última alguna” (1987, p. 103). Allende las diferencias, vale tanto para Hegel como para Murillo, el que el *lóγος* que da cuenta de algo de ninguna forma puede reducirse a la mera cópula formal del “es” que vincula a un sujeto con un predicado, sino que “la cópula se manifiesta en su función existencial y en su función de relación necesaria” (Hyppolite, 1996, p. 188). La lógica genuina no es mera inferencia formal entre premisas y conclusiones, sino un proceso sintético creador engendrado en el movimiento de la existencia. El rechazo de Murillo del logicismo se funda en el hecho de que este no solo “exhibe demasiado lo que quiere ocultar” (1987, p. 299), sino que tiene el efecto nefando de empobrecer ontológicamente el mundo:

La lógica simbólica de Frege y de Russell desconoce todo problema en relación con la unión del sujeto y del predicado mediante la partícula copulativa “es”. Disuelve todo enunciado en enunciados simples en que un predicado se dice de un individuo, pero no simboliza, ni mucho

menos pone en cuestión, en qué consiste este referirse una propiedad a un individuo, referencia muy seria desde el punto de vista de una verdadera lógica (1978, p. 46).

Una “verdadera lógica” no disuelve los problemas de más hondura del “péndulo de la existencia finita, su movimiento entre el todo y la nada” (Murillo, 1987, p. 10); movimiento que, ciertamente, no se deja cristalizar en una teoría meramente inferencial.

Lo que se encuentra en la base de la crítica de Murillo del logicismo es una contraposición entre una ontología factual y una ontología del acontecimiento, la cual caracteriza el manido conflicto entre analíticos y los pensadores de orientación fenomenológico-existencial, también llamados continentales. La ontología del análisis sería un espacio reconstruible en descripciones legaliformes y objetivas, mientras que la segunda se ocuparía de la constitución del sentido a partir de sus condiciones de posibilidad irrepresentables y no objetivables (Sáez, 2002, pp. 17 ss.). Dicho de otra forma, el modo de presentación del sentido

no debe confundirse con su reconstrucción objetiva o su designación lógico-formal. El contraste se encuentra ya en las diferencias entre Frege y Husserl, puesto que, mientras que Frege creía que el sentido de una expresión nominal podía objetivarse en una expresión descriptiva, y el pensamiento en proposiciones que podían formalizarse lógicamente, Husserl afirmaba la productividad ontológica de la vida como la instancia anterior a toda logización y objetivación (Sáez, 2006, p. 128). Por ello, el programa logicista puede describirse como una ontología que concibe el sentido en arreglo con el ámbito del lenguaje que nos presenta la existencia de los objetos de modo que no habría forma de acceder a la existencia saltándose esta presencia omniabarcante de lo lingüístico. Ya lo ha dicho un reconocido antihegeliano costarricense: “aunque pueda darse una lógica de actos no lingüísticos, observable en el comportamiento, no podríamos sistematizar nuestras observaciones al respecto, ni menos aún comunicarlas, sin algún tipo de lenguaje” (Camacho, 2002, p. 28). Precisamente por ello, Russell (1992) objeta que la lógica hegeliana se exceda de su ámbito

inferencial, de forma que prácticamente llegue a identificarse con la metafísica. Se trata de la misma razón por la cual Russell (y también Camacho, 1978) arguyen que la manida “lógica hegeliana” no es en realidad lógica alguna.

Según esta concepción, la lógica y la existencia, en último término, no tienen relación alguna: “el conocimiento de formas lógicas es algo enteramente diferente del conocimiento de las cosas existentes” (Russell, 1922, p. 52). ¿Y qué hemos de entender por existencia? Según Russell, la noción de existencia gravita en torno a dos problemas: la existencia de los objetos ficticios (centauros, dragones, etc.) y la de los objetos abstractos como las cualidades, las relaciones y los números (Prior, 1967, p. 493). Sin duda, habría que darle la razón a Russell cuando afirma que “una cantidad increíble de filosofía falsa ha surgido por no comprender qué significa el concepto de existencia” (1956, p. 234). Pero cabría la pregunta: ¿es a estos problemas a los que hacen referencia Láscaris y Murillo cuando objetan que el logicismo omite enteramente aquella relación existencial que no puede formalizarse? ¿Se trata de saber si



las ficciones tienen el mismo estatus ontológico que los números, o si hay objetos ontológicamente más reales que otros? ¿Hay grados de existencia? ¿Debemos decir que los sueños existen en el mismo nivel en que existen las experiencias perceptivas de la vigilia? Es evidente que ninguna de estas discusiones “acerca de lo que hay”, en sentido quineano (Quine, p. 1963), forman parte de la objeción de Murillo de que el logicismo no puede simbolizar la relación existencial que propiamente atañe a la vida humana o la de Láscaris de que la contradicción formal y la existencial no tienen la misma tesitura.

Cabría, sin embargo, preguntar si se justifica hablar de lógica cuando se la arranca del terreno seguro del lenguaje y nos aventuramos a desembarcar en las tierras ignotas, agrestes y oscuras de la ontología de la existencia. ¿No nos compromete tal cosa con el temible *a priori reasoning* del que Russell acusa a Hegel? (1922, p. 47) No, si —como cabe ahora demostrar— cuando decimos “lógica” y pensamos en “lo lógico” dejamos que se escuche el lejano, pero potente, sentido original del que toda lógica emana: λόγος. Pero para que podamos

concebir tal λόγος, primero hemos de hacer caso omiso de la metafísica moderna que todavía ejerce su embrujo y su coacción en quienes se santiguan ante el ídolo de la teoría de los dos mundos: la que concibe un abismo infranqueable entre la manifestación de la realidad y nuestra experiencia de ella, entre lo en-sí y lo para-sí, que no es otra cosa que el manido hiato kantiano entre el νοούμενον y el φαινόμενον. El escándalo de la filosofía y de la razón humana, pensaba Kant, no es otro que el vernos obligados a aceptar la existencia del mundo externo *bloß auf Glauben*, es decir, por la pura fe (KrV, B XXXIX).

Ese pretendido escándalo y todo lo problemático respecto de nuestro “conocimiento del mundo externo” (Russell, 1922, pp. 70 ss.) era un dilema enteramente ignoto para los griegos. Y esto no porque fueran pre-críticos o metafísicos dogmáticos, sino porque tenían un sentido más amplio de λόγος. En efecto, lo estrictamente lógico de todo λόγος no se restringe solamente a la estructura del lenguaje, sino a la capacidad del lenguaje de hablar de algo, sobre algo. Así, el λόγος es primariamente revelador, hace visible aquello de lo cual se habla, descubre

el propio mundo, desoculta lo existente. Y “a este desocultamiento de lo existente lo designamos verdad” (Heidegger, GA 21, p. 7). Nótese bien que, en un sentido primario, el *lóγος* no se orienta por su forma en el enunciado o en la proposición, sino por lo que lo hablado deja ver y desoculta. Pero se objetará de inmediato que, cualquier cosa que digamos sobre eso aparentemente manifestado, lo dicho presupone la estructura lógica de la proposición, de forma que todo conduce en última instancia a la validez de la proposición. Sin embargo, si la función de la proposición es enunciar algo, y ese enunciar es un hacer ver algo, tal cosa solo es posible merced a algo que, de cierta forma, ya está abierto de antemano (Heidegger, GA 21, p. 153).

El argumento de fondo es que la lógica formal no simboliza, ni pone en cuestión, la función del “referirse” del lenguaje (Murillo, 1978, p. 46). Lo que Murillo está implicando acá es que el lenguaje tiene la capacidad de referir precisamente porque presupone el sentido en general, de forma que toda predicción se mueve de antemano en “aquello acerca de” lo que dice algo. Como dice Heidegger, aquello de lo

que habla el *lóγος* tiene la estructura del “en tanto que”, “por tanto, ninguno de los modos de este mostrar... puede negar la estructura del ‘en tanto que’. Pues el ‘en tanto que’ es la estructura fundamental de la comprensión y de la accesibilidad” (GA 21, p. 153). Murillo tiene claro que la estructura hermenéutica del “en tanto que” (aquel “referirse”) no admite formalización, sino que, por el contrario, toda formalización la supone, pero sin llegar ni siquiera a verla. Y el logicista es ciego para esta estructura, que no es otra cosa que el mismo sentido que posibilita todo *lóγος*, porque ha comenzado por el techo: parte de la determinación objetivada de un “acerca de qué” (*lóγος τινός*), que se arranca de la función primaria del *lóγος* como mostración y reduce lo lógico a un relacionar formal de algo con algo. Con este movimiento sucede algo fatal: “se está obstruyendo la posibilidad de comprender el significado, la comprensión, la interpretación y, por lo demás, también el lenguaje” (Heidegger, GA 21, p. 161). Lógica y existencia no admiten, en sentido estricto, una escisión. Como afirma Agamben, “el acerca de algo no es igual al ‘decir algo’, sino que expresa y, al mismo tiempo, esconde el hecho de que, en



el ‘acerca de algo’, siempre se presupone el nexo ontológico del lenguaje y el ser; es decir, el lenguaje remite siempre a algo y no hablo en el vacío” (2017, p. 14).

Lógica y metafísica

La afirmación de la inseparabilidad inextricable entre forma y contenido puede llevarse al absurdo, si por ello entendemos que las ciencias formales necesitan referirse a conejos y manzanas efectivamente existentes para ocuparse de sus asuntos. Tal forma de concebir el problema de fondo de esta polémica es errada, si bien extendida. Lo ha dicho Camacho: “tanto la historia de la matemática como la de la lógica parecen confirmar más bien que ambas han avanzado justamente prescindiendo de momento del contenido material de las mismas” (1978, p. 154). El argumento de Camacho es que la demanda hegeliana de volver a una lógica material es insostenible a la luz de los desarrollos posteriores de la lógica, puesto que de ninguna forma han de buscarse sus condiciones de posibilidad en ningún tipo de contenido. Además, cabría objetar las asociaciones fáciles

entre la lógica y alguna doctrina filosófica como el neo-positivismo, amén de la misma designación de “lógica formal” para incluir cosas tan variadas como el cálculo proposicional, la cuantificación del predicado, la lógica de relaciones, el álgebra de Boole, etc. (Camacho, 1978, p. 154). Camacho señala la notoria falta de conocimiento de los críticos de esa fantasmática “lógica formal” de los desarrollos posteriores de la lógica, y una suerte de maniqueísmo de fondo que se inventa una πόλεμος entre una lógica “mala” y otra “buena”.

Sin embargo, lo que he querido demostrar es que la polémica contra los antihegelianos tiene consecuencias más hondas que las que podrían apuntarse a primera vista. De hecho, parece palmario que los alegatos de Camacho pierden de vista el asunto de fondo. La crítica de Láscaris y Murillo no demanda una transformación de las ciencias formales en ciencias materiales, ni rechaza la lógica *per se* como teoría de la inferencia. El objeto de la crítica es precisamente el supuesto de la independencia de la lógica respecto de toda consideración ontológico-cognoscitiva, como si fuera posible fundar rigurosamente una



doctrina de la mera forma lógica sin investigar a la vez su imbricación originaria con el nexo de sentido pre-lógico. Como ha dicho Husserl, el mundo es “la pre-donación pasiva universal previa a toda actividad judicativa” (EU § 7, p. 26).

El logicismo, por el contrario, “se niega a legislar acerca de lo que el mundo es. Este cambio, que ha sido introducido por la revolución lógica, ha borrado del mapa las construcciones ambiciosas de la metafísica tradicional” (Russell, 1922, p. 19). ¿En qué consiste dicha legislación metafísica? En su intento de trascender el esquema del criticismo kantiano y abandonar los límites fenomenales de toda pretensión de conocimiento. Según Ayer, toda metafísica debe ser rechazada porque allí se producen “oraciones que no se conforman con las condiciones bajo las cuales una oración puede ser literalmente significativa” (1952, p. 15). *Kantiano sensu*, toda crítica de la metafísica debe partir del rechazo de cualquier intento por obtener conocimiento de la realidad trascendiendo el mundo fenomenal (Ayer, 1952, p. 13).

Es natural que tanto Russell como Ayer tengan a Hegel en baja

estima, cual pensador alocadamente especulativo que habríamos de ubicar muy por detrás de los logros del criticismo kantiano. Al fin y al cabo, no hace falta adentrarse en ese universo, dificultoso y agreste, de la *Wissenschaft der Logik* hegeliana, sino tan solo echarle un vistazo al prólogo, donde literalmente se afirma desvergonzadamente que la ciencia de la lógica “constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa” (WL, 7). Curiosamente, Russell (1961) lee esto como si Hegel estuviera ontologizando la *Ding-an-sich* kantiana al llevar a cabo la operación que equipara lo real con lo racional. Pero, al contrario, como dice Voelker, Hegel desontologiza a Kant, pues es Kant mismo quien ontologiza la cosa en sí, dando por supuesto “un ámbito noumenalmente constituido que existe allá afuera” (2016, 60). Esta es la razón por la cual Kant arranca al pensamiento de lo real y lo subjetiviza enteramente, creando así un abismo artificial entre las determinaciones del pensamiento y la verdad (Tabak, 2017). En este respecto, el escepticismo kantiano respecto de la metafísica se resume en la concepción de que no es posible corroborar la coincidencia entre



nuestros pensamientos y las cosas tal como son en sí mismas (una tesis compartida enteramente por Russell). Empero, la estocada hegeliana consiste en el señalamiento de que la *Ding-an-sich* es una verdadera nada, a saber, una postulación de cuño kantiano y nada más.

Lo más irónico de todo es que tal escepticismo que separa abstractamente nuestro pensamiento de la realidad está impregnado de vicios. Por un lado, termina siendo en el fondo una tesis típica del realismo metafísico: la idea de que podría haber algo así como una distinción clara y distinta entre las cosas en sí mismas y las cosas tal como las proyectamos o pensamos (Putnam, 1990). Por otro, resulta tanto más idealista y subjetivista (cuando no enteramente nominalista) que la filosofía hegeliana, la cual ha defendido el entrecruzamiento ineludible entre lo subjetivo y lo objetivo. En última instancia, el idealismo y subjetivismo de Hegel no son más que pretendidos.

El problema de la forma (lo determinante) y la materia (lo determinable) no radicaba, *hegeliano sensu*, ni en reducir un aspecto en el otro, ni en declarar a alguno de

los lados incognoscible. Lo ha dicho Duque de forma inmejorable:

Hegel se limita a hacer notar que “la referencia a los objetos”, esa actividad sin la cual el sujeto no habría podido conocerse jamás como pura referencia a sí (no puede haber autoconciencia sin “conciencia de”, sin intencionalidad), altera tanto la actividad subjetiva del pensar como el estatuto del objeto mentado. El pensar de verdad, el pensar que entrega verdad, es siempre un repensar (*Nachdenken*), una reflexión “sobre algo”. (2007, p. 38)

Todo lo cual, por cierto, no es tan arcano y misterioso, como sí debería resultarnos la idea de que la realidad debe ser radicalmente no-epistémica (Davidson, 1990). La exigencia de que no se confundan los terrenos de la lógica y de la ontología, que Berry (1975) llamó ‘anontologismo’, es comprensible de suyo, pues el lógico no investiga el mundo, de forma que ninguna observación empírica puede guiarlo o corregirlo. Pero esta es la típica objeción contra el psicologismo que toda postura fenomenológico-existencial también comparte. Por esta misma razón, la defensa de una lógica de la existencia no

recae en el psicologismo, ni pretende que las investigaciones lógicas se orienten a partir de una metafísica apriorística.

Desde luego, las concepciones sobre las relaciones entre lógica y ontología no pueden simplificarse, pues en la misma filosofía de la lógica de signo analítico las posiciones difieren. Es hartó sabido que Quine defendió los derechos de la ontología, puesto que “las variables de cuantificación ‘algo’, ‘nada’, ‘todo’, engloban toda nuestra ontología” (1953, p. 13), y la ontología se presupone así en todas nuestras afirmaciones. En un espíritu quineano, si bien algo transformado, Da Costa afirma que “ser es ser el valor de una variable en un lenguaje dado con una lógica determinada” (2002, p. 284). El presupuesto fundamental del empirismo era que todo nuestro conocimiento procede de la experiencia sensible y que, correlativamente, nuestra mente era como una tabula rasa, antes de toda experiencia. En último término, la postulación de la procedencia sensible del conocimiento significa que este, al fin y al cabo, se reduce a aquella. Sin embargo, este dogma reduccionista ha sido derribado convincentemente por Quine en su famoso artículo

“Two Dogmas of Empiricism” (1951, reproducido en Quine 1963). Por esta razón, Redding (2013) cree que, a diferencia de Russell, el análisis de la experiencia de Hegel puede concebirse en la dirección holista y pragmatista iniciada por Quine. Al igual que Redding, Rorty (1997) ya había hablado de una re-hegelianización de la filosofía analítica en manos de Quine. Esto, desde luego, sin que Quine lo asumiera expresamente, puesto que nunca tuvo las intenciones de abandonar el empirismo, ni mucho menos de convertirse en un pensador hegeliano. Su propósito fue corregir los vicios del empirismo clásico, con el fin de reorientar el programa radicalmente hacia una versión de empirismo sin dogmas (Quine, 1963, p. 42).

Cabría, con todo, preguntar si no constituye una exageración y una provocación la afirmación de Rorty de que Quine habría iniciado una deconstrucción del *received view* en la tradición analítica de carácter hegeliano. Porque, al fin y al cabo, Quine no dejó nunca de comprender su obra como la de un pensador realista de orientación empírica y científica. Sin embargo, tal como ha argumentado Salas, la crítica de Quine es tan devastadora, que habría decapitado al empirismo



en su totalidad: “el empirismo sin dogmas de Quine no es empirismo —si nos atenemos al sentido originario de este término” (2002, 37). Y, por otra parte, Hylton ha señalado —me parece que acertadamente— que hay aspectos en el pensamiento quineano que apuntan a una dirección radical que el mismo Quine no pudo prever (tales como la relatividad ontológica, la inescrutabilidad de la referencia, etc.). De esta forma, Redding sugiere que “Hegel pudo anticipar ciertos desarrollos dentro de la filosofía analítica porque la filosofía ha sido ‘analítica’ mucho antes de los comienzos del movimiento que lleva ese nombre” (2010-2011, 40). En suma, las lecturas no caritativas de Hegel ya ni siquiera requieren de una defensa de parte de pensadores anclados en la tradición europea continental, sino que el resurgimiento del pensamiento hegeliano en la filosofía analítica de la actualidad sirve como prueba de que los intentos por declarar a Hegel fenecido no han tenido efecto y, más bien, ponen en entredicho los fundamentos del logicismo contemporáneo y anticipan algunos de los desarrollos teóricos de la filosofía analítica.

Conclusiones

La polémica contra los antihegelianos sigue teniendo vigencia, al menos en el contexto de la comunidad filosófica costarricense, donde el manido *analytic/continental divide* parece estar más vivo que nunca. Con esto quiero decir que la confrontación entre las tradiciones todavía no ha abandonado su forma más o menos paleolítica, puesto que la misma incompreensión del pensamiento hegeliano que caracterizó los alegatos contra los cuales Láscaris y Murillo se levantaron en protesta pública, bien podrían ser esgrimidos hoy en día sin modificación alguna. Alegatos semejantes, por lo demás, pueden lanzarse también contra los posicionamientos teóricos que se orientan a los problemas suscitados en el pensamiento fenomenológico-existencial y hermenéutico.

Con todo, en este artículo he querido mostrar que la conciencia histórica de los problemas filosóficos puede coadyuvar a la clarificación de los compromisos metafísicos de pensadores que se pretenden, extrañamente, fuera de toda historia. James Conant (2015) ha señalado una tensión inherente



—que denomina ‘ideología’— dentro de la filosofía analítica entre la práctica filosófica en sí misma y la historia del pensamiento. Y, mucho antes, Hilary Putnam (2001) denunció esta misma disociación como un yerro fatal que obstaculizaba el tener conciencia de que los supuestos que generan nuestros problemas son contingentes. Una argumentación que solo se apega a la forma lógica y que no quiere discutir ese supuesto, contingente e histórico, que rechaza sus implicaciones ontológicas solo puede dar al traste con la verdadera mayéutica del filosofar.

La protesta contra la logización formal del pensamiento, más que una defensa de Hegel, fue un rechazo de una concepción meramente factual de las posibilidades de la filosofía. La idea ingenua del mundo como mero *factus* ignora que, antes de los hechos (*Tatsächlichkeit*) de los que se ocupan las ciencias, está la facticidad (*Faktizität*) del Dasein: “no el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia” (Heidegger, SZ, p. 135). Así las cosas, el conocimiento científico no descende desde el cielo y su

génesis está fundada en la existencia humana. La investigación de las estructuras fáctico-existenciales a partir de las cuales surge todo conocer se nos revela así como enteramente fundamental y prioritaria.

Al fin y al cabo, “tras la presunta claridad del pensamiento lógico y matemático, se oculta la esfinge, fecunda en paradojas” (Murillo, 1993a, p. 19). De un plumazo, en sus breves artículos periodísticos, Láscaris y Murillo mostraron los dos escorzos de la paradoja. Por un lado, el comportamiento irracional de un grupo de auto-proclamados defensores de la lógica y de la argumentación racional, cuyas motivaciones para su arenga provenían de fuentes que se anticipan a toda postura lógica. Pero, además, la indigencia de una forma de concebir la filosofía que pierde de vista la infinita posibilidad de pensar aquello que supuestamente no se puede pensar. La conclusión del entuerto no fue otra que la convicción de que “el lenguaje filosófico no debe perder el contacto con el humus de donde procede” (Murillo, 1987, p. 11).

Hegel, ni ningún otro filósofo, debe ser de nuestro agrado. Sin embargo, hay algo extraño en el



comportamiento apasionado y virulento de un grupo de profesores ensañados contra actividades conmemorativas sobre el pensador suabo. Murillo ha escrito en otro lugar sobre el clima enrarecido en la academia que se le antojaba de nuevo cuño: “hace veinticinco años un universitario no habría creído al oráculo si éste le hubiera anticipado la sectarización del claustro” (1990, p. 110). Láscaris fue, en su papel de organizador pionero de la institución filosófica costarricense, un promotor de la diversidad filosófica y un defensor a ultranza de la libertad del pensamiento. Se ve que, ulteriormente, el debate no importa tanto desde el punto de vista estrictamente teórico, como ético. Y también, sin duda, conlleva una intención política de fondo, puesto que la protesta contra los antihegelianos fue un gesto de defensa de una forma de vida universitaria que se veía amenazada con el dogmatismo de los detractores de Hegel. Una actitud que chocaba con una forma de concebir la filosofía, que Láscaris y Murillo practicaban y habían ayudado a forjar.

Cuando Bertrand Russell falleció, Murillo publicó un artículo en

la prensa exaltando sus cualidades y rindiendo tributo a su figura. Lo llamó cauto en sus posiciones filosóficas, cuidadoso de no dogmatizar, crítico de sí mismo. Sus epígonos, sin embargo, se le antojaban “más papistas que el papa. Dan la impresión de haber encontrado una piedra de toque para declarar carente de sentido toda la filosofía del pasado, suponiéndole a la suya propia una plenitud de sentido más aparente que real” (1993b, p. 39). Me parece así que, merced a su responsabilidad y seriedad intelectual, Láscaris y Murillo salieron airoso y engrandecidos de aquella escaramuza. Desde nuestro punto de vista actual, existen elementos de sobra para conceder que la suya fue verdaderamente una actitud filosófica que merece toda nuestra admiración. La de los antihegelianos, por el contrario, debe ser combatida con firmeza, pues su peligro ponzoñoso es tan recalcitrante hoy como hace medio siglo.

Referencias

- Agamben, G. (2017). *¿Qué es la filosofía?* (Trad. M. Ruvituso). Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. Harcourt.
- Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth, and Logic*. Penguin.
- Beiser, F. (1999). Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics. En: F. Beiser (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-24.
- Berry, G. (1975). Logic with Platonism. En: D. Davidson & J. Hintikka (eds.) *Words and Objections*. D. Reidel, 243-277.
- Bowman, B. (2018). Zum Verhältnis von Hegels Wissenschaft der Logik zur Phänomenologie des Geistes in der Gestalt von 1807. En: M. Quante et al. (eds.) *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Felix Meiner.
- Bueno, G. (2008). La vuelta del revés de Marx. *El Catoblepas*, 76, 2.
- Carnap, R. (1932). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2, 219-241.
- Camacho, L. (1978). Lógica dialéctica y lógica formal. Hacia una precisión mayor en términos, conceptos, métodos. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 16(44), 153-158.
- Camacho, L. (2002). *Introducción a la lógica*. Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Conant, J. (2015). The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Consciousness. En: J. Bell, A. Cutrofello & P. Livingston (eds.) *Beyond the Analytic-Continental Divide. Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*. New York/London: Routledge, 17-58.
- Comte, A. (1980). Curso de filosofía positiva (lecciones 1 y 2). *Discurso sobre el espíritu positivo*. (Trad. J. Revuelta y C. Berges). Orbis.
- Córtazar, J. (2006). *Rayuela*. Punto de Lectura.
- Da Costa, N. (2002). Logic and Ontology. *Principia*, 6(2), 278-298.
- Davidson, D. (1990). The Structure and Content of Truth. *Journal of Philosophy*, 87(6), 279-328.
- Derrida, J. (2015). *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. (Trad. J. Bassas Vila). Sígueme.
- Duque, F. (2007). La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana. *Cuadernos Gris*, 8, 27-42.
- Duque, F. (2011). Estudio preliminar. Acceso al reino de las sombras. En: G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Vol. 1. (Trad. F. Duque). Abada, 13-175.
- Duque, F. (2015). Introducción. De cómo un erizo se convirtió en águila. En: G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Vol. 2. (Trad. F. Duque). Abada, 11-109.
- Gadamer, H.-G. (WM). (1990). Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. *Gesammelte Werke*, Bd. 1. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Haba, P. (2019). Confusionismo sobre el antihegelianismo. *La Nación*, noviembre 23.



- Hegel, G. W. F. (WL). (1832). *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik*. Suhrkamp, 1978. Traducción (F. Duque): *Ciencia de la lógica. Vol. 1*. Abada, 2011.
- Hegel, G. W. F. (WpK). (2018). Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. En: *Jenaer kritische Schriften. Hauptwerke in sechs Bänden. Band 1*. Felix Meiner.
- Heidegger, M. (SZ). (1979). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (GA 21). (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe Bd. 21*. (Ed. W. Biemel). Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (LU 1). (1993). *Logische Untersuchungen. Bd. I: Prolegomena zur reinen Logik*. Max Niemeyer.
- Husserl, E. (Hua III) (1950). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie). *Husserliana Bd. III*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (EU). (1948). *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*. Claassen & Goverts.
- Hyppolite, J. (1996). *Lógica y existencia*. (Trad. L. Medrano). Herder.
- Joyce, J. (1975). *Finnegans Wake*. Faber.
- Láscaris, C. (1983). *Cien casos perdidos*. Stvddivm.
- Marinoff, L. (2000). *Más Platón y menos Prozac*. (Trad. B. Folch). Ediciones B.
- Masís, J. (2019a). Láscaris, Murillo y los antihegelianos. *La Nación*, noviembre 15.
- Masís, J. (2019b). Los peligros del confusiónismo. *La Nación*, diciembre 3.
- Murillo, R. (1975). *Antonio Machado. Ensayo sobre su pensamiento filosófico*. San José: Fernández Arce.
- Murillo, R. (1978). *Estancias del pensamiento*. Editorial Costa Rica.
- Murillo, R. (1982). *Tres temas de filosofía*. Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Murillo, R. (1987). *La forma y la diferencia*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Murillo, R. (1990). *Segundas estancias*. Editorial Cultural Cartaginesa.
- Murillo, R. (1993a). *Tres ensayos sobre el Quijote*. Editorial Cultural Cartaginesa.
- Murillo, R. (1993b). *Páginas escogidas*. Editorial Juricentro.
- Pinkard, T. (2009). *Hegel. Una biografía*. (Trad. C. García-Trevijano). Acento.
- Popper, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies. Vol. II. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. George Routledge & Sons.
- Prior, N. (1967). Existence. En: P. Edwards (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. New York: Thomson Gale, 493-450.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Harvard University Press.
- Putnam, H. (2001). *50 años de filosofía vistos desde dentro*. (Trad. C. Castells). Paidós.
- Quine, W. (1963). *From a Logical Point of View*. Harper & Row.

- Redding, P. (2010-2011). Hegel's Anticipation of the Early History of Analytic Philosophy. *The Owl of Minerva*, 42(1-2), 18-40.
- Redding, P. (2013). Hegel and Analytic Philosophy. En: Rivenc, F. (1996). Husserl, With and Against Frege. *The Harvard Review of Philosophy*, 6(1), 95-116.
- Rorty, R. (1997). *Philosophy and Social Hope*. Penguin.
- Russell, B. (1922). *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1956). *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. Macmillan.
- Russell, B. (1961). *History of Western Philosophy*. George Allen & Unwin.
- Sáez, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica.
- Sáez, L. (2006). Ontology of Events vs Ontology of Facts. About the Current Fissures Between the Continental and Analytic Traditions. *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 37(2), 120-137.
- Salas, M. (2002). Quine y los dogmas del empirismo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 40(101), 27-40.
- Schnädelbach, M. (1981). Morbus hermeneuticus: Thesen über eine philosophische Krankheit. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, (1), 3-6.
- Schnell, A. (2012). Speculative Foundations of Phenomenology. *Continental Philosophy Review*, 45(3), 461-479.
- Serey Aguilera, J. (2017). El problema de la negatividad en la Ciencia de la lógica de Hegel. *Ideas y Valores*, 66(165), 13-34.
- Strawson, P. (1992). *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. Oxford University Press.
- Tabak, M. (2017). *The Doctrine of Being in Hegel's Science of Logic. A Critical Commentary*. Palgrave Macmillan.
- Voelker, J. (2016). From Hegel to Kant: The Thing-of-Itself German Idealism. En: A. Hamza & F. Ruda (eds.) *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*. Palgrave Macmillan, 57-68.