

persona son similares a las nuestras. Es decir, la razón "es malo matar a una persona" puede ser o no ser un hecho moral. Si lo es, es un hecho psicológico mío y de los otros que juzgan como yo. La objetividad consiste en hechos psicológicos que son hechos relativos. No hay, por lo tanto, un conocimiento moral, sino un conocimiento psicológico de la creencias de las personas; hay, además, el hecho social del acuerdo interpersonal.

Así resulta que —según Harman— Hitler y Stalin quedan fuera del alcance de nuestro juicio moral, pero no sucede igual con el asesino que aparece en las páginas de los periódicos locales. Nuestra condena en este último caso —pese al nihilista— tiene toda la fuerza que necesita tener, es decir, el asesino y nosotros *tenemos* la creencia de que ese asesinato fue y es condenable. El nihilista tiene razón cuando se habla de sociedades con convenciones diferentes, pero hay una respuesta que oponerle cuando se trata de creencias compartidas dentro de una sociedad.

Harman parece, entonces, concederle al nihilista moral que no hay hechos morales que objetiven nuestras creencias y actitudes. La realidad que existe es una sola; la moralidad es múltiple. Moralidad sin hechos morales, recomienda Harman.*

Hay realismo en Harman. Los hechos de nuestra psicología intersubjetiva son la realidad a la cual se dirigen nuestros juicios morales. Si la psicología se redime en la física tendremos un realismo mayor. Pero el relativismo permanecerá.

ENRIQUE VILLANUEVA

* Para una discusión de este aspecto de la tesis de Harman y su posible insuficiencia *cfr.* la hermosa nota crítica de H. L. A. Hart "Morality and Reality" en el *New York Review of Books* del 9 de marzo de 1978.

Ramón Xirau, *Entre ídolos y dioses: Tres ensayos sobre Hegel*; El Colegio Nacional, México, 1980, 55 pp.

Los amigos de la serpiente son también amigos de Prometeo. Los amigos de Prometeo, sépanlo o no, son destructores de hombres. (p. 8)

En esta obra, Xirau se ocupa de Hegel, no con un interés monográfico, sino movido por una preocupación vital: la de tomar conciencia de que "la crisis de nuestro tiempo no se origina, como se ha pensado más de una vez, después de Hegel, [sino que] empieza justamente con él" (p. 7). Esta crisis se caracteriza como el derrumbe de los valores del mundo contemporáneo causado por la sustitución de Dios por el hombre, por la absolutización de la existencia humana, es decir, por la deificación de lo que por naturaleza es percedero. Xirau considera que esta divinización de lo humano trae como consecuencia la divinización de las obras de la razón, y la exclusión de toda posibilidad de desarrollo de la fe, creándose así el predominio de los ídolos sobre los dioses. La razón predomina sobre la fe, y de esto Hegel es causante, en la medida que su filosofía es un intento por reducir el mundo a la razón.

Sin embargo, el racionalismo hegeliano no constituye para Xirau simplemente un dato que está ahí y sirve de apoyo a su interpretación de la crisis; más bien, visto desde su profunda complejidad, aparece con un doble carácter paradójico. Por un lado, *Entre ídolos y dioses* señala que dicho racionalismo contiene varios elementos irracionales de acuerdo al criterio que Hegel mismo da para poder calificar un discurso de irra-

cional. Por el otro, la obra muestra que tal intento por reducir el mundo a la razón entraña una contradicción de propósito en el pensador del siglo XIX, pues en él incluye, en su época de juventud, el proyecto de fundar una nueva religión, introduciendo así aquello que por definición pertenece al orden de la fe y no de la razón. La introducción de la religión en un sistema racionalista ha costado la eliminación de la fe, la sustitución de lo absoluto por lo relativo. Así esta religión, que fue pensada en unión de Hölderlin y tal vez de Schelling, “conducía, sin que sus profetas lo supieran, a los ídolos de nuestro tiempo, todos ellos falazmente totalizadores: Historia, Progreso, Poema, Ciencia, todos ellos dioses a su vez fabricados por ese Dios que es el Hombre” (p. 7).

De acuerdo con esto, podría decirse que ante la divinización hegeliana del hombre, y motivado por la conciencia de la crisis actual, Xirau se plantea dos problemas fundamentales: 1) ver en qué medida Hegel es racional según las exigencias que él mismo atribuye a la racionalidad; 2) ver cuál es la relación de Hegel con la religión y con lo místico en general.

En el primero de los ensayos que componen la obra: “Hegel juvenil: entre Berna y Frankfurt”, Xirau analiza críticamente tres aspectos: 1) los escritos sobre la religión, 2) los esbozos de sistema, 3) un fragmento de poema. En cuanto a los primeros, que tienen como temas centrales la relación de lo religioso con lo ético, el desarrollo de las religiones y su culminación necesaria en la “positividad”, Xirau polemiza con Hegel en varios puntos:

1. Respecto del énfasis con que Hegel afirma —sobre todo en sus primeros escritos— que lo religioso tiene un carácter eminentemente ético, se acepta la exis-

tencia de una relación entre ambos órdenes, pero Xirau señala que “una religión que fuera solamente o esencialmente ética sería un hueco de religión, una religión precisamente limitada por la eticidad” (p. 13).

2. Al referirse a la idea de Jesús como el único cristiano auténtico, Xirau plantea la siguiente pregunta: “¿Es posible sostener que los padres de la Iglesia actuaban por ‘motivos muy mezclados’ y mediante ‘cálculos poco santos’?” (p. 13). Con este cuestionamiento se pone en crisis la idea de Hegel, pues en él se señala la posibilidad de encontrar autenticidad en los seguidores de Jesús.

3. En cuanto a las ideas hegelianas desarrolladas en “Esbozos para el espíritu del judaísmo”, Xirau nos dice que “Hegel es doblemente injusto: lo es hacia el espíritu mismo del judaísmo y lo es en relación a la historia” (p. 15). Lo es respecto de lo primero en la medida en que, influenciado por la Ilustración, Hegel cree encontrar en la positividad la característica del pueblo judío, sin que esto sea absolutamente cierto, pues no puede decirse de manera totalizadora que lo esencial de este pueblo sea el carácter legal de sus normas y creencias, ya que en ellas hay una experiencia vivida. La injusticia respecto al segundo caso está en que la interpretación hegeliana de Moisés como un fanático puede fácilmente desmentirse con las afirmaciones expresadas en el Antiguo Testamento.

No sólo encontramos una actitud polemizante frente a los escritos sobre religión; en relación a “El espíritu del cristianismo y su destino” hay, en cambio, una exposición sencilla y clara de lo que Hegel nos dice acerca de la novedad del amor de Jesús —frente a la positividad de los judíos—, que radica principalmente en el adormecimiento del desti-

no mediante el amor. Xirau destaca, además, el hecho de que en este esbozo la religión va unida principalmente a lo estético y ya no a lo ético, haciéndonos notar constantemente la íntima relación de los conceptos de vida, belleza y amor. Por otra parte, encontramos nuevamente aquí la preocupación de Xirau por rescatar la historia auténtica de las religiones, en este caso el cristianismo. Hegel se muestra injusto al afirmar que al institucionalizarse la Iglesia se pierde el sentido de la autenticidad del amor enseñada por Jesús. Se nos hace notar la falsedad de esta idea al indicarnos que, dada ya la institucionalización, San Agustín logra, con su comprensión del amor como centro de la vida, penetrar en la esencia del cristianismo.

Para terminar las reflexiones en torno a los escritos sobre religión, Xirau aborda el segundo de los problemas que hemos señalado como fundamentales en la obra, a saber: ¿En qué medida es religioso Hegel? ¿En qué consiste la nueva religión propuesta por él. Se advierte sin duda la presencia de una religión "cordial" basada en las "razones del corazón", pero en ella misma se nota asimismo la tendencia a la creación de ídolos, pues "de lo que se trata, en verdad, es de modificar el mundo al vivificar los objetivos, y convertirlos en dioses" (p. 22). Tal vez sea justo afirmar que a este carácter ambiguo y contradictorio que tiene Hegel de la idea de la religión es a lo que se refiere el título de la obra. Pues, en efecto, como veremos después, hay en esta idea de religión una constante oscilación entre la necesidad de una idea de Dios y la comprensión de ésta en lo relativo, es decir, una oscilación constante entre ídolos y dioses.

Posteriormente, Xirau aborda el primero de los textos que se refieren al sistema: "Primer fragmento del sistema

del idealismo alemán". En él resalta la deificación que Hegel hace del hombre al proponer en la última parte del sistema la superación del Estado por medio de la libertad de los espíritus, con lo cual el autor del siglo XIX declara que el hombre es su propio Dios, pues expresamente afirma que "los hombres no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de sí mismos" (p. 26). En segundo lugar, en este fragmento aparece el acercamiento del filósofo a la poesía, en tanto que para Hegel la libertad proviene de la belleza, con lo cual nos situamos, dice Xirau, cerca del irracionalismo, pues "estamos ante una actitud que Hegel llama racional pero que es, sin lugar a dudas, sobre todo emotiva, romántica y anarquizante" (p. 26). Esta actitud puede conducirnos, incluso a una identificación de la poesía con la nueva religión que el autor de este fragmento propone, ya que para él existe una religión sensible, entendida como la mitología de un pueblo, que funciona por un movimiento recíproco entre razón mitologizada y mito racionalizado. Esta idea hegeliana constituye una prueba de la presencia del irracionalismo, puesto que la poesía parece ocupar aquí el lugar de la *maestra* de la humanidad.

En el "Fragmento del sistema", señala también Xirau la presencia de ciertos elementos que constituirían la "nueva religión" propuesta por Hegel. Éstos son descubiertos en relación a la dialéctica, cuya clave —aunque de manera incipiente— está ya en este fragmento: los conceptos de oposición y conflicto que se manejan sobre todo en relación a lo limitado y lo ilimitado y cuya unión sería la naturaleza en tanto que es pensada. El pensamiento que piensa esta relación, nos dice Hegel, se eleva a una verdadera infinitud y se encuentra con Dios, realizándose así el Espíritu. En este punto, el

autor nos muestra que la dialéctica culmina en la religión, pues nos dice: "No es otro el sentido de la religión: paso de la vida finita a la infinitud." (p. 28) Llevando esta idea a sus últimas consecuencias, puede advertirse que en estos fragmentos juveniles existe una íntima relación entre racionalidad y religiosidad, relación que —afirma Xirau— será abandonada por Hegel en su obra de madurez, en la que el espíritu se subordina completamente a la razón, originándose así una desarmonía en la vida humana.

El segundo ensayo lleva por título "Tres irreverencias verdaderas a propósito de Hegel". En él Xirau tiene la apertura de comprensión necesaria —que sólo se gana con la profundidad— para permitirse "ciertas dudas ante la presencia de una filosofía que parece creerse total y definitiva" (p. 31). Las dos primeras irreverencias se refieren principalmente al tema de la racionalidad en Hegel, y subordinado a éste aparece el tema de lo místico. Se trata de ver hasta qué punto esta racionalidad es más un deseo que una realidad, y en qué medida pueden reconciliarse el pensamiento-universo visto como un círculo, y la idea de la historia vista como un movimiento lineal ascendente. La tercera irreverencia se refiere específicamente a la relación de Hegel con la religiosidad, en la cual se muestra ya desde la formulación misma del problema una situación paradójica. Por un lado, la filosofía hegeliana es "trinitaria, cristiano-alegórica" y, por el otro, al haber una identificación entre Dios y el hombre —identificación que culmina, en el pensamiento de los alumnos de Hegel, en la sustitución del primero por el segundo— Hegel es el precursor del ateísmo, es el "padre y origen de las idolatrías que padeció el siglo XIX y sigue padeciendo el siglo XX" (p. 32).

dad en Hegel, Xirau —con el pretexto de hacernos ver las características románticas de este autor— hace resaltar la diferencia que existe entre dos expresiones hegelianas: "Todo lo real es racional y todo lo racional es real" y "Quien quiera ver el mundo racional lo verá racional". El resultado de la reflexión sobre esta diferencia revela que, para Hegel, "el mundo no parece racional pero lo es cuando lo vemos al revés . . . es decir, cuando lo vemos tal cual es en la filosofía y naturalmente en el pensamiento del filósofo" (p. 34). En definitiva, la conclusión de Xirau es que la racionalidad del mundo y del sistema hegeliano es sólo un deseo. Para fortalecer esta idea se analiza, con mayor detenimiento que en el ensayo anterior, la dialéctica, y se analiza también la culminación del sistema hegeliano en la Idea o Espíritu absoluto. La dialéctica es considerada como la negación de la negación que da como resultado una síntesis: devenir concreto que une al ser con el no-ser. En este análisis se destacan los conceptos de negación y de contradicción, haciéndose ver cómo esta última sólo se comprende plenamente en la medida en que se ve en dirección a la totalidad del universo, esto es, cuando se le ve en la contradicción radical que se da en la interacción de lo finito con lo infinito. Se ponen aquí en conexión —en opinión de Xirau— la dialéctica y el fundamento, el *Grund*, palabra usada por los místicos, pero de la cual no podemos afirmar que Hegel haga el mismo uso. Sin embargo, podemos notar que la dialéctica implica toda una actitud del hombre ante el cosmos: la práctica de la libertad entendida como unión con el infinito, libertad que coincide con el espíritu absoluto que se conoce a sí mismo. "En suma: la dialéctica nos conduce a 'superarnos' hasta alcanzar la 'reconciliación' o, metafóricamente, hasta

permitirnos 'estar en casa'. No es otro el sentido hegeliano de 'libertad': 'el conocimiento del espíritu' que 'es el más concreto de los conocimientos y, por lo mismo, el más alto y difícil' (*Enciclopedia*, 377) . . . libertad concebida como una difícil disciplina de liberación que no niega el mundo, sino que asume todas las realidades para hacerlas concretas en el filósofo que conoce la idea" (p. 38). Xirau pone así la dialéctica en relación con el filósofo que conoce el espíritu absoluto, y a éste lo acerca —no definitivamente— al ámbito de lo místico, dejando en la mente del lector la resonancia de la duda: "¿Habrán en Hegel un místico fallido, un místico que no pudo o no quiso ser místico?" (p. 38).

En el análisis de la Idea, lo que ocupa al autor de *Entre ídolos y dioses* es saber si ésta es realmente la culminación de la racionalidad. A tal cuestión parece haber una respuesta negativa, pues al referirse al Espíritu absoluto Hegel se ve obligado a hacer uso de lenguajes figurados, introduciendo términos tales como "imponer", "libertad absoluta", "desentrañar", etc. Al dar esta respuesta, fundamentada de esta manera, Xirau cambia la idea que nos había dado de la racionalidad en Hegel, según la cual lo racional sólo aparecía para el filósofo que quería ver el mundo racional. Ahora, dada la presencia de lo místico y lo poético en la construcción del sistema, parece ser que de hecho, en la filosofía hegeliana, "ni todo lo real es racional, ni todo lo racional es real, ni quien quiera ver el mundo racional lo verá racional" (p. 40). Hegel no es, pues, tan racional como pretendía.

Esta conclusión está presente en todo el desarrollo de la segunda irreverencia, que corresponde al conflicto entre la idea de la filosofía —culminación del Espíritu absoluto— como un círculo, y la idea

de la historia como progreso. Esta contradicción se manifiesta de una manera muy clara en la *Introducción general de la filosofía de la historia*, donde aparece la historia como el estudio del pasado y, al mismo tiempo, aparece la filosofía como el estudio del presente, porque la Idea es omnipresencia. Al no haber una solución a este problema, Xirau vuelve a notar el irracionalismo hegeliano: "Nuevamente el sistema racionalista de Hegel se resquebraja. Acaso porque si hay dialéctica no puede haber totalidad, acaso porque si hay totalidad no puede haber dialéctica" (p. 44).

La tercera irreverencia, que se refiere a la relación de Hegel con la religión, tiene como preocupación central llegar a ver hasta qué punto el hombre llega a ser Dios en la filosofía hegeliana. Para ello se analiza, no la relación del hombre común con Dios, sino la del filósofo con el Dios-Idea. Esta relación, aunque ambigua, parece ser de identidad, pues, al hacer filosofía, el hombre hace que la razón tenga un saber de sí misma, convirtiéndose así en absoluta. A partir de esto, Xirau contesta afirmativamente a una pregunta que había dejado en la mente del lector: Hegel es, en efecto, un místico, que no quiso o no pudo serlo. Respuesta que es fundamentada en la profunda relación de Hegel con Plotino y con Böhme. Y de ésta Xirau deduce la identificación del hombre con Dios: "Hegel fue panteísta, . . . siguió creyendo, acaso sin saberlo, en el dios cordial de su juventud, . . . se acercó a la mística . . . y . . . en ciertos momentos privilegiados por su constitución misma, el hombre es Dios" (p. 45). Sin embargo, esta identificación tiene un carácter ateísta, pues en ella está hecha ya la sustitución de Dios por el hombre, que será desarrollada posteriormente por los hegelianos.

La exposición de este ateísmo apunta

ya a lo que va a ser el tema del tercer ensayo de la obra: "Hegel o el renacimiento de los ídolos" Allí se nos dice que, al sustituir a Dios por el hombre, lo absoluto por lo relativo, sacralizamos cosas concretas y hacemos de ellas ídolos, con lo cual caemos tácita y explícitamente en un nihilismo. Tácitamente en la medida en que adoramos el progreso como el fin de la realización del hombre, proponiendo así lo finito como si fuera infinito, proposición que lleva en sí misma su propia imposibilidad y que da lugar, por tanto, a una desilusión. Explícitamente nihilista es nuestro tiempo, en la medida en que pensadores como Bakunin y Nietzsche suprimen a Dios y crean nuevos absolutos.

Ahora bien, lo que importa resaltar aquí es que el nihilismo es ocasionado en gran parte por Hegel. Es él, nos dice Xirau, quien rompe con la armonía entre razón y fe, haciendo de la fe algo racional: "Hegel se propone invertir el mundo. Esta inversión consiste en la más dramática aventura de las ideas; y esta aventura no es otra que la de un intento: reducir el mundo a la razón, por más espiritual que Hegel crea o quiera creer que es la razón" (p. 51). Y sin embargo —Xirau vuelve a la paradójica relación del autor del siglo XIX con la religiosidad— la filosofía de Hegel culmina, en su postulación de la Idea, como un panteísmo evolucionista. Aunque él atribuye a la Idea un carácter meramente racional, cabría decir que "La interpretación más probable de la Idea. . . parece ser la de una Idea o un Dios que exigen a la

naturaleza; es decir, la filosofía de Hegel concluye, porque así comienza, como una especie de panteísmo relativamente evolucionista" (p. 54). Se unen en este punto los planteamientos de juventud con los de madurez, cuya implicación más importante es la sustitución de lo infinito por lo finito y el advenimiento de los ídolos. Ante esto, Xirau termina sus reflexiones —de acuerdo a su preocupación vital— con el recuerdo del carácter limitado de la existencia humana, para evitar la desarmonía entre la razón y la fe, para evitar, tal vez, que nos veamos invadidos por los amigos de Prometeo, que son destructores del hombre.

Finalmente, habría que decir que más que encontrar en este libro un vasto desarrollo de los problemas planteados, o una exposición exhaustiva de la filosofía hegeliana, encontramos las coordenadas que guían una búsqueda, una interpretación de esta filosofía, situándola dentro de las inquietudes humanísticas del autor.

El resultado de esta forma de discurrir es que el lector se descubre a sí mismo asaltado por una serie de preguntas, que aun sin apuntar a una respuesta que coincida con la del autor, lo ponen en situación de reflexionar. Y es justamente este impulso, este movimiento hacia la reflexión, lo que hace que esta obra constituya una verdadera experiencia para todo pensador que comprenda la filosofía actual como una consecuencia de los planteamientos hegelianos.

LIZBETH SAGOLS SALES