

RAZÓN Y PASIONES EN HEGEL *

FERNANDO SALMERÓN

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

A Javier Muguerza

Quisiera advertir que las consideraciones que voy a presentar son provisionales en varios sentidos, pero fundamentalmente en lo que hace al carácter de sus conclusiones. Al destacar el papel de las pasiones en la acción moral en algunos textos de Hegel, se apunta a los antecedentes de otro tema, cuyo interés actual sería la verdadera justificación del acercamiento a un clásico del siglo XIX: el tema de la supuesta división entre moral pública y moral privada, que está en el centro de las preocupaciones de la ética contemporánea. Pienso que Hegel sigue siendo el punto de partida para el tratamiento de este problema planteado dentro de la filosofía política clásica, que el pensamiento contemporáneo trata de reformular. Pero los señalamientos de la parte final de esta plática tienen el carácter más bien de sugerencias que de conclusiones definitivas. Y el hecho de ofrecerlas en una reunión como la presente, no tiene otra justificación que la manera de entender estas reuniones: como una oportunidad de aprovechar las críticas ajenas para corregir las propias tentativas, justo en el momento en que éstas se encuentran en sus inicios. A esto hay que añadir el hecho de que las limitaciones a que obliga el tiempo disponible para una conferencia no pueden menos que marcar todo lo que en ella se dice con un tono provisional.

2

Es conocida la discusión de Hume, en su *Tratado de la naturaleza humana*, de aquella tesis que este autor llama "la convicción común",

* Conferencia dictada el 19 de septiembre de 1985 en el Palacio de la Magdalena, Santander (España), dentro del Seminario sobre "Racionalidad, ética y política", organizado por la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo. Para esta publicación se han ampliado las citas de Hegel.

acorde con la filosofía moral tradicional, acerca del papel de las pasiones en la acción humana. Esa convicción común hace depender la virtud de los hombres de los dictados de la razón, y exige someter a este principio superior, cualquier otro motivo que pudiera concurrir en la dirección de la conducta. Pero Hume defiende una opinión bien distinta: la razón no puede ser motivo de una acción y, además, no puede oponerse a las pasiones en cuanto a la dirección de la voluntad. En todo caso, piensa Hume, la razón es la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de obedecerlas. A esta tesis se opuso Kant abiertamente, para sostener, en primer lugar, la causalidad de la razón, es decir, su capacidad de intervenir en el origen y en la dirección de la conducta; en segundo lugar, para garantizar la autonomía de la acción moral respecto de todo deseo o inclinación, no se diga de las pasiones.¹ Porque para Kant —según dejó escrito en su *Antropología desde el punto de vista pragmático*— las pasiones no son, como los afectos, tan sólo estados de ánimo desdichados, que se acompañan de muchos males, sino que ellas mismas son, sin excepción, también malvadas.²

En esta disputa intervino Hegel y, por supuesto, no de una manera circunstancial, ya que el asunto se repite en más de uno de sus libros. Pero sobre todo, porque Hegel sabía muy bien hasta dónde la cuestión tocaba directamente en el corazón de la filosofía moral de Kant, punto de partida de la suya propia. Lo que puede ser una segunda justificación para explorar el tema en los textos de Hegel.

3

Aunque se nombran varios libros de Hegel, estos apuntes se centran en realidad en uno de ellos; mejor dicho: en unos cuantos fragmentos de uno de ellos, y deliberadamente desconocen la evolución del pensamiento hegeliano. Porque se trata de delimitar el tema a un solo punto de su teoría de la acción, a riesgo de dejar en la oscuridad muchas otras porciones cercanas de su filosofía.

¹ Una lectura de Hume y Kant, que acerca sus tesis en este punto, puede verse en "Razones y pasiones. Notas a Hume y a Kant", trabajo del autor presentado en el *Ier. Simposio Hispano-Mexicano de Filosofía*, celebrado en la Universidad de Salamanca, en octubre de 1984. La memoria de la reunión ha sido editada por la misma universidad.

² Estas palabras de Kant están tomadas de su *Antropologie in Pragmatischer Hinsicht*, un texto que recoge además otras expresiones que Kant critica duramente (por ejemplo, que "jamás se ha hecho nada grande en el mundo sin pasiones violentas"). El pasaje sobre la maldad de las pasiones se encuentra en § 78, p. 601 del Vol. VI de la edición de Weischedel, Immanuel Kant: *Werke in Sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966.

Los pasajes más conocidos del filósofo, acerca de la razón y las pasiones, al menos para los lectores de lengua española, son probablemente los que se encuentran en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, una obra póstuma preparada con los manuscritos de Hegel y enriquecida con las notas de clase de algunos de sus oyentes. La introducción de esta obra, entre otros temas fundamentales, trata del destino de los individuos y de la manera en que participan en la historia universal. Lo cual lleva a considerar muchas cuestiones relativas a la acción humana, que surgen en una primera visión de la historia: la subjetividad particular; la voluntad, la libertad y el capricho; la pasión como principio activo y las leyes de la moral.

Dentro de este contexto —un cierto momento en el desarrollo de la filosofía hegeliana—, que quiere explicar la relación de lo universal con la subjetividad en la historia, se presenta la crítica contra Kant en cuanto al valor moral de las pasiones. Aunque no alude expresamente al filósofo de Königsberg, Hegel recuerda casi en sus propias palabras aquello de que las pasiones son siempre malvadas. Y añade además esta reflexión sobre los actos humanos: nada sucede, nada se ejecuta, sin que los individuos particulares que actúan, obtengan con ello alguna satisfacción; cuando realizan algo por lograr una cosa, no están solamente interesados en general, sino que están interesados en la cosa misma. Esto, dice Hegel, se distingue correctamente en las expresiones del lenguaje. De acuerdo con ellas, los hombres se sienten menos atraídos hacia las cosas por la confianza y la autoridad, y prefieren dirigir sus actos hacia algo, por su propio entendimiento, por su convicción y sus opiniones independientes. Por eso decimos —continúa Hegel— que en general nada se ha producido sin el interés de aquellos cuya actividad ha cooperado. Y si llamamos pasión al interés por el cual el individuo se entrega a algo y concentra en un objeto todos sus apetitos y energías, debemos decir que, “en general, nada grande en el mundo se ha realizado sin pasión” —concluye Hegel repitiendo como propia la fórmula conocida que fue expresamente rechazada en el texto de Kant. De esta manera queda explicado cómo lo universal se realiza mediante lo particular. En las propias palabras de Hegel: se trata de “dos momentos que entran en un mismo objeto, uno es la Idea, el otro las pasiones humanas; uno es la trama y el otro es la urdimbre del gran tapiz, que ante nosotros despliega la historia universal”.³

A pesar de lo anterior —sigue diciendo Hegel unas líneas más ade-

³ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Vol. 11, pp. 51-52. Las frases citadas entre comillas en p. 52. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, de Herman Glockner (tercera edición). Stuttgart, 1949. En adelante, todas las citas de Hegel remiten a esta edición.

lante—, suele considerarse a las pasiones como algo no correcto; como algo que es más o menos malo: se dice que el hombre no debe tener pasiones. Esto no toma en consideración otra manera de entender las pasiones, que alude a las determinaciones particulares del carácter, las cuales pueden tener no solamente un contenido privado, sino ser además el elemento activo y realizador de los actos universales. Una forma de expresar esto es la siguiente: la pasión es el lado subjetivo de la energía de la voluntad; pero con decir esto, el contenido o fin del acto permanecen todavía indeterminados. Y lo que cuenta siempre es el contenido de una convicción o el fin que la pasión persigue —por supuesto, cuenta también si una y el otro son de naturaleza verdadera. Visto esto desde el lado contrario: si la pasión y la convicción son en este sentido verdaderas, hace falta el factor subjetivo para darles realidad.⁴

La tesis hegeliana se resume así: las pasiones y las convicciones de la gente se convierten en los instrumentos para cumplir los fines, es decir, para la realización del espíritu universal en la historia: para elevarlo a la conciencia y darle realidad.⁵

De esta manera, las pasiones parecen constituir la condición necesaria para que algo grande nazca en el hombre. Solamente el punto de vista del “ayuda de cámara”, o del “maestro de escuela”, aunque se llame a sí mismo una “consideración psicológica”, puede cuestionar las pasiones de los grandes hombres de la historia y colocarlos por debajo de la moralidad.⁶ Porque esos puntos de vista no son capaces de reconocer aquellos casos en que el interés particular de la pasión es inseparable de la realización de lo universal, y de este modo se inserta en la historia. Para decirlo en los mismos términos de Hegel: la Idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha en el curso de la historia; para permanecer intangible, paga el tributo de la existencia y de la caducidad con las pasiones de los hombres. Y esto es lo que se llama el ardid de la razón.⁷

Pero aquí se abren otras interrogantes en las que ahora no vamos a entrar. En ellas no intervienen solamente los medios, como individuos activos con sus fines particulares, sino más concretamente con los contenidos de la religión y la moralidad.

4

Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en los pasajes citados, con ser el mejor ejemplo para ilustrar el tema de las pasiones en la filosofía

⁴ Vol. 11, pp. 52-53.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁶ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁷ *Ibid.*, p. 63.

de Hegel, no son sin embargo el lugar más apropiado para seguir su tratamiento a propósito de aquella disputa entre Hume y Kant. Parece aconsejable acudir a otro libro: la versión última del compendio de su filosofía, que Hegel preparó para sus lecciones universitarias, como *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La tercera edición de este libro se publicó en vida de Hegel, de un texto ampliado y revisado por él mismo, que además pudo utilizar todavía en sus últimos cursos.

Las porciones finales de este resumen escolar que Hegel escribió obligado por las disposiciones para la enseñanza entonces en vigor, y cuya primera edición es de 1817, encontraron desarrollos más amplios en obras posteriores a esta fecha. En especial la parte dedicada fundamentalmente al "Espíritu objetivo", y sobre todo las que cubren el círculo consagrado al "Espíritu absoluto", en las lecciones sobre arte, religión y filosofía, aparecidas todas ellas después de la muerte de Hegel. La parte que nos interesa, que es la dedicada al "Espíritu subjetivo", en cambio, no tiene un tratamiento paralelo en la obra publicada por Hegel, ni en la publicada póstumamente por sus discípulos. Esto es lo que justifica detenerse ante todo en las páginas de la *Enciclopedia*, para esclarecer algunas tesis acerca de la psicología de la acción moral y del lugar que en ella tienen las pasiones. Siempre sobre la base de reconocer la dificultad —a veces ciertamente insuperable— que representa el estilo de Hegel en este compendio, construido con trozos breves cuyo destino era tan sólo el de servir de punto de partida para la disertación improvisada de la cátedra.

Recurrir al libro *Líneas fundamentales de filosofía del derecho* no es, por tanto, indispensable. Su materia no es el "Espíritu subjetivo", sino justo la sección siguiente, al comenzar la cual se detendrán nuestras reflexiones. Aunque el libro sobre derecho toca asuntos cercanos al nuestro, como el derecho a la libertad subjetiva; la bondad del hombre y el arbitrio; la conciencia de sí de la voluntad, etcétera; y aunque sería el camino adecuado para los temas de una teoría de la acción social, en rigor no vuelve sobre cuestiones de psicología de la acción. Y justamente por haber acotado el punto a tratar, no estamos interesados en la existencia humana en su integridad, ni en las diversas etapas por las cuales podríamos llegar a tener de ellas un conocimiento absoluto, por lo que no acudiremos tampoco a la *Fenomenología del espíritu*, ni será necesario buscar apoyo en otros textos para temas más generales del pensamiento de Hegel o de su método.

En la edición de Glockner, el último de los tres volúmenes dedicados a la *Enciclopedia* —que aquí lleva el nombre de *Sistema de la Filosofía*—, recoge la tercera parte de este compendio, destinada a la "Filosofía del Espíritu". Dentro de este círculo quedan a su vez compren-

didadas la *antropología*, la *fenomenología del espíritu* —que aquí tiene un significado propio—, y finalmente la *psicología*, que contiene los párrafos que nos interesan. Porque para Hegel corresponde a la psicología la consideración de las facultades o modos de la actividad mental, entre los cuales están no solamente los de orden teórico, sino los de orden práctico relativos a la voluntad.

Ahora es tiempo de pasar directamente a estos pasajes sobre los impulsos y el arbitrio, ya que más tarde habrá ocasión para volver sobre algunos antecedentes, sin separarnos del texto de la *Enciclopedia*.

5

Desde esta consideración de la psicología, que hemos de entender como una consideración empírica, la voluntad —dice Hegel literalmente—, es todavía una voluntad natural, idéntica por tanto a su determinación, es decir, su inclinación o impulso. Pero cuando toda la energía se concentra en una sola de las varias inclinaciones o impulsos que aparecen como opciones, entonces se habla de pasión.⁸ La adición que los editores de Hegel han puesto al lado de este párrafo termina diciendo que el impulso es todavía algo particular, y que el hombre absorbido por sus impulsos no es un hombre libre.⁹ Lo que parecería todavía consecuente con la línea de Kant.

Ahora bien —agrega Hegel en el párrafo siguiente—, las pasiones y las inclinaciones en tanto pertenecientes todavía a la voluntad subjetiva, están afectadas de contingencia y particularidad, y parecen comportarse como exteriores al individuo mismo, sometidas a una necesidad que carece de libertad. Aunque, por otra parte, tengan además otro fundamento. Pero sin referirnos por ahora a este otro fundamento, sino considerándola como esa particular determinación de la voluntad en que se sumerge la subjetividad entera, “la pasión no es buena ni mala”. Simplemente expresa que un sujeto ha puesto todo el interés viviente de su espíritu —talento, carácter, goces— en un único contenido. Y lo que sigue a continuación es la fórmula que ya habíamos encontrado en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, de que nada grande puede ser realizado sin pasión. Fórmula que ahora se amplía con un comentario

⁸ *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, Vol. 10, § 473, p. 373.

⁹ *Ibid.*, § 473, Zusatz, p. 374.

Algunos autores han señalado su desconfianza de estas adiciones, que no proceden de la propia mano de Hegel. Nuestras citas distinguen siempre el texto mismo de las adiciones, que no hay inconveniente en utilizar como meras aclaraciones.

agresivo: “solamente una moralidad muerta y a menudo hipócrita, puede pronunciarse en contra de la forma de la pasión en cuanto tal”.¹⁰

La crítica violenta contra Kant, que ahora sabemos que alude a la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, no debería entenderse como una vuelta a Hume, aunque sea el reconocimiento de la pasión como principio activo, sino más bien como la continuidad de una dirección del pensamiento alemán que se opone a Kant en este punto, y cuyas figuras centrales son precisamente las mayores de esta época de la literatura alemana. Esa línea de pensamiento bien conocida procuró preservar la idea de libertad y su capacidad para insertarse en la concatenación de las causas naturales; pero rechazó la oposición entre los imperativos de la razón y las inclinaciones del hombre, y trató de igualar los efectos de ambas motivaciones en el mundo de los fenómenos, mediante una concepción de la unidad del sujeto humano que permitiera hacer concordar los impulsos de su naturaleza con una legislación universal. Dentro de esta dirección tenemos que leer el texto de Hegel.

Si en apoyo de lo que se acaba de decir no bastaran otros testimonios históricos, que no es necesario aducir aquí, tendríamos al menos que aceptar las observaciones del propio Hegel— en la porción preliminar de la primera parte de la *Enciclopedia*—, en que marca su distancia frente a Hume y el empirismo, no solamente en asuntos de epistemología sino de filosofía moral. Hegel rechaza, en esos pasajes introductorios las tesis del empirismo relativas al conocimiento, con argumentos que ahora no interesa recordar, desde la inconsecuencia con sus propios principios hasta la constatación de su incapacidad, es decir, de la incapacidad de la mera experiencia para captar la universalidad y la necesidad. Lo grave de esta limitación, concluye Hegel, es que de allí deriva una consecuencia para las leyes éticas y jurídicas, así como para el contenido de la religión: que los hace aparecer como algo contingente, con lo que suprime su objetividad y su verdad interna. Este escepticismo moderno conduce a rechazar las leyes y las prescripciones generales, y a poner como fundamento de su verdad, la verdad de lo empírico, del sentimiento y de la intuición.¹¹

Después de esta advertencia histórica, vengamos otra vez al párrafo de la tercera parte de la *Enciclopedia*, en que Hegel nos ha dicho que además de aquel rasgo de contingencia, que deriva de su pertenencia a un querer subjetivo, las pasiones tienen otro fundamento. Este otro

¹⁰ *Ibid.*, § 474, pp. 374-375.

Las palabras entre comillas en p. 375.

¹¹ *System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik*, Vol. 8, § 39, p. 122.

fundamento, dice Hegel, es la naturaleza racional del espíritu. Y en esto se asemejan, añade, al sentimiento práctico.¹²

6

Del sentimiento práctico sabemos, por un párrafo cercano, que constituye un momento del espíritu práctico: el momento en que el individuo se determina a sí mismo por su propia naturaleza interior, y en esa fase, “la razón es idéntica a la subjetividad”, en el sentido de que ambas tienen los mismos contenidos. Aunque los contenidos permanecen subjetivos y, por tanto, contingentes, como determinados por opiniones y particularidades, que pueden ser opuestas a lo universal, aun cuando sean conformes con la razón.

Ahora bien, la observación con que Hegel intenta aclarar lo anterior es la siguiente: a veces —afirma en el mismo lugar— se apela al “sentimiento del derecho”, al “sentimiento de la moralidad” o al “de la religión”, y se dice que el hombre posee estos sentidos, como se dice que posee buen corazón o buenas disposiciones. Esta manera de hablar implica dos cosas: primera, que esas determinaciones son inmanentes al sujeto de que se trata; segunda, que cuando el sentimiento se opone, no a la razón sino a las abstracciones parciales, entonces la apelación es legítima. Aunque, por otra parte, el sentimiento puede ser parcial e inessential: puede ser un mal sentimiento. Pero el contenido de los buenos sentimientos prácticos es el mismo que el contenido de la racionalidad, en tanto que ésta es aprehendida por el pensamiento —solamente que aquí se presenta en su universalidad y necesidad, en su objetividad y verdad.

Por eso mismo —continúa Hegel—, constituye un error la opinión de que en el paso de los sentimientos al deber y al derecho, pudiera perderse algo de su contenido: el paso es justamente la elevación del sentimiento a su verdad. Como también es un error suponer que la inteligencia puede ser superflua o perjudicial para el sentimiento o la voluntad: por el contrario, la verdad de éstos, es decir, su racionalidad efectiva, sólo puede ser alcanzada en la universalidad de la inteligencia. Cuando se habla de buenos sentimientos se señala su contenido y se quiere indicar que ese contenido es correcto solamente por ser, en sí mismo, universal.¹³

La dificultad para ver con claridad la distinción que Hegel reconoce entre los dos momentos y, a un tiempo, el paso de uno a otro, deriva,

¹² Vol. 10 § 474, p. 374.

¹³ *Ibid.*, § 471, pp. 367-368.

según el propio filósofo, de no haberse liberado de la opinión tradicional que separa las facultades del alma humana en sentimientos y espíritu pensante. De la misma manera, le resulta sospechoso atenerse al sentimiento y al corazón en contra de la racionalidad; esto es, el derecho, el deber, la ley, porque lo que hay de más en aquéllos no puede ser otra cosa que la subjetividad particular, lo vano y lo arbitrario. Es indispensable reconocer, concluye Hegel, que en el hombre hay solamente una razón —la misma en el sentimiento, en el pensamiento y en la voluntad.¹⁴

Con esta tesis Hegel se opone no solamente al empirismo y a la filosofía crítica, sino a una tradición más fuerte que comprende mucho más que estas dos corrientes filosóficas. Constituye, sin duda alguna, la pieza clave de la teoría hegeliana de la acción, cuyas complejas consecuencias no vamos a perseguir en este momento. Sin embargo, es indispensable, a partir de ella, avanzar todavía en una dirección.

7

Antes se ha dicho que la razón es idéntica a la subjetividad en la fase del sentimiento práctico, en el sentido de que ambas tienen los mismos contenidos. Se puede aceptar ahora la afirmación con que se inicia el párrafo 472, de que “el sentimiento práctico contiene el deber ser”, como algo referido a una individualidad existente, pero aún carente de determinación objetiva. Esto es, como una relación que se da en el sentimiento —ciertamente superficial y subjetivo— de lo agradable y lo desagradable.¹⁵

Lo anterior se puede comentar acudiendo al texto adicional de este mismo párrafo. Aquí se dice que, aunque en el sentimiento práctico, la voluntad tiene la forma de la identidad simple, en esa identidad está presente ya la diferencia. Pues el sentimiento práctico sabe lo que son sus propias determinaciones que, por una parte, en tanto determinadas en y por sí mismo, son objetivamente válidas; pero, por otra parte, sabe también que está determinado desde fuera de sí mismo, por los afectos. La voluntad sensible consiste, por tanto, en el ajuste o transacción entre esos dos tipos de determinaciones inmediatas; y la oposición entre ellos se presenta como deber ser. Lo que da lugar a una variedad de sentimientos: lo agradable o lo placentero, por ejemplo, derivan del acuerdo; del desacuerdo derivan los sentimientos contrarios. Algo que permanece todavía en un nivel meramente subjetivo, y sólo puede merecer juicios por completo contingentes y superficiales.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, § 471, pp. 368-369.

¹⁵ *Ibid.*, § 472, *Zusatz*, pp. 369-370.

¹⁶ *Ibid.*, § 472, *Zusatz*, pp. 370-371.

En la misma nota adicional se aclara que hay otra clase de sentimientos, más determinados que el mero agrado o desagrado. A este segundo grupo pertenecen, por ejemplo, el placer, la alegría, la esperanza, el temor, la angustia y el dolor. Pero los contenidos de estos sentimientos no son inmanentes, no les pertenecen a ellos por su propia naturaleza, sino que se originan en la representación o en la intuición. Todos se definen, sin embargo, como sentimientos de acuerdo o armonía; o como sus contrarios, discordancias duraderas o repentinas amenazas de destrucción.¹⁷

Finalmente, una tercera clase de sentimientos, que se origina en el pensamiento mismo, surge cuando se reciben en la voluntad los contenidos substanciales del derecho, la moralidad, la eticidad y la religión. Estos sentimientos se distinguen unos de otros por su propio contenido peculiar, del cual derivan su justificación. A esta clase pertenecen el arrepentimiento y la venganza, dos sentimientos que encuentran en una regla su fundamento ético. El arrepentimiento, por ejemplo, es el sentimiento de la falta de acuerdo entre mi acto y mi deber —o aun simplemente con mi propia ventaja. En todo caso, entre mi acto y algo que está determinado en y por sí mismo. Aunque nada de lo dicho deba entenderse en el sentido de que aquellos contenidos entren, de modo necesario, como una parte indivisible de los sentimientos, porque empíricamente es evidente que esto no es así.¹⁸

Después de estas distinciones, cuyos ejemplos son aclaradores a pesar de nuestra presentación resumida, podemos volver al mismo párrafo de Hegel. La exposición se reanuda con la enumeración —obviamente sin ánimo exhaustivo— de algunos ejemplos de sentimientos, de los que Hegel dice que son tan sólo parciales modificaciones del sentimiento práctico en general. Dice también que a pesar de ser sólo eso, se distinguen entre sí por sus contenidos y, finalmente, repite que de esos contenidos deriva la determinación de lo que es el deber.¹⁹

Ahora bien, estas afirmaciones generales son las que tenemos que leer como ilustradas por la nota adicional acabada de resumir, que clasifica los sentimientos. El nivel de lo agradable y desagradable, cuyos contenidos son inmanentes, se mantiene como puramente subjetivo y sólo da lugar a juicios contingentes, a pesar de que la observación descubre en él un cierto desajuste que puede expresarse en términos de deber. Habría que añadir que aquí se coloca el punto de vista erróneo de un empirismo superficial. El segundo nivel de la clasificación ofrece ejemplos del mismo sentimiento práctico en una escala de mayor determinación,

¹⁷ *Ibid.*, § 472, *Zusatz*, pp. 371-372.

¹⁸ *Ibid.*, § 472, *Zusatz*, p. 372.

¹⁹ *Ibid.*, § 472, p. 370.

derivada de que sus contenidos se originan en la intuición y en la representación. Solamente el último nivel ofrece ejemplos del estadio de más alta determinación, en que los contenidos se originan en el pensamiento y el deber resulta determinado de otra manera, en razón de los contenidos que le dan justificación: el derecho, la moralidad, la eticidad y la religión.

La objeción de Hegel al empirismo no desconoce que en el sentimiento práctico está contenido el deber, lo que rechaza es que, sin abandonar este nivel, se pretenda ofrecer algo más que juicios subjetivos, que en verdad se ejercitan sobre la imaginación. “La famosa pregunta acerca del origen del mal en el mundo —nos dice literalmente—, por lo menos cuando por mal se entiende solamente lo desagradable y el dolor, se plantea desde este punto de vista de lo práctico formal. Y el mal no es otra cosa que la no conformidad de lo que es con lo que debe ser. Pero este deber tiene muchos significados; ciertamente infinitos significados, puesto que los *finés accidentales* tienen también la forma del deber”.²⁰

Como en ningún caso se pierde la distinción entre ser y deber ser, tampoco se dejan de reconocer los diversos niveles del sentimiento práctico que, a fuerza de nuevas determinaciones, alcanzan la objetividad de los contenidos del pensamiento. Sólo la naturaleza inorgánica queda libre del dolor y del mal, pero la finitud de la vida, y aún más, el mundo del espíritu participan de esta contradicción interna en que se encuentra el deber ser. El mismo pasaje —que se apoya en su conclusión con una cita de Boehme— se cierra con estas palabras: “. . . y esta negatividad, subjetividad, yo, libertad, son el principio del mal y del dolor.”

8

Si mantenemos como marco de nuestra interpretación aquella tesis clave de la teoría hegeliana de la acción, que rechaza la separación tradicional de las facultades del alma, los pasajes acabados de analizar resultan claros y por entero compatibles con los que tratan de la razón y las pasiones. Aunque de ninguna manera fáciles de formular.

Frente a la naturaleza inorgánica, el mundo de la acción humana es algo cualitativamente distinto. De manera que los planteamientos de Hume y Kant, en relación con la forma en que operan la razón y las pasiones, resultan demasiado simples al lado de la posición de Hegel.

²⁰ *Ibid.*, § 472, p. 370.

El pasaje citado continúa de esta manera: “Con respecto a estos fines accidentales, el mal es solamente el derecho ejercido sobre la vanidad y la corrección de su imaginación. Ellos mismos son ya el mal.”

Porque Hegel no trata de establecer los términos de una cadena de causas y efectos, sino de dar expresión a una diferencia que se presenta en el interior de una unidad en la que todos los elementos son inseparables. Las diferencias se miden en la dirección de un desarrollo que, en sus términos más generales, se puede presentar como la descripción de una serie de conceptos —inmersos en un proceso que Hegel considera lógicamente necesario—, a lo largo del cual se enriquecen cada vez con nuevas determinaciones. A propósito de nuestro tema de las pasiones, la línea completa de la descripción debería llevarnos desde los momentos más abstractos de la voluntad natural, en que los sentimientos y los impulsos aparecen en su carácter más abstracto —como algo puramente objetivo—, hasta los más concretos. Es decir, hasta aquellos que efectivamente se realizan en la vida social y en los que se presentan enlazados: los mismos impulsos iniciales, las reglas de la moralidad, y los contenidos universales del pensamiento.

Uno de los párrafos que ya hemos comentado antes anuncia justamente este momento final de la psicología hegeliana de la acción, con el que se cierra el ciclo de la *Enciclopedia* dedicado al “Espíritu subjetivo”. Allí Hegel plantea, a propósito de las inclinaciones, una pregunta paralela a la ya tratada sobre las pasiones.

Las pasiones, según sabemos, no son sino las mismas inclinaciones cuando, frente a otras alternativas, concentran en forma exclusiva toda la energía de la voluntad. De manera que, de unas como de otras, habrá que decir que no son ni buenas ni malas mientras se consideren en su pura racionalidad formal. El error de Kant fue condenar la forma de la pasión, sin considerar a un tiempo la naturaleza de sus contenidos que constituyen su racionalidad verdadera.

Lo anterior se puede resumir en términos muy ajustados al texto de Hegel: la racionalidad formal de los impulsos y las inclinaciones consiste solamente en la tendencia de todos ellos para no permanecer como algo subjetivo, sino para lograr su realización efectiva a través de la acción del sujeto. Por tanto, su verdadera racionalidad no puede ser el resultado de una reflexión externa, que tiene que dar por supuestos ciertos impulsos inmediatos, además de determinaciones naturales independientes del sujeto. La verdadera racionalidad de los impulsos y las inclinaciones ha de surgir de la reflexión inmanente del espíritu que, más allá de sus particularidades, alcanza sus contenidos objetivos bajo la forma de relaciones lógicamente necesarias, es decir, de derechos y deberes. Todo esto significa —concluye Hegel— que: “el tratado de los impulsos, inclinaciones y pasiones, de acuerdo con su contenido verdadero, es esen-

cialmente la doctrina de los deberes: de los deberes morales, éticos y políticos".²¹

El único intento de Hegel para ilustrar este pasaje es el ejemplo histórico de Platón que aparece en la misma página. De Platón nos dice, con palabras de elogio, que supo ver como la única representación de la justicia en sí, una estructura objetiva: la construcción del Estado como la vida ética.

Pero el ejemplo no debe distraernos de las líneas que se acaban de citar. Ellas preparan el paso a la sección siguiente de la *Enciclopedia*, de la que ya nos ocuparemos aquí: la sección que trata del "Espíritu objetivo". Vale la pena, sin embargo, dejar apuntado que este paso es una manera de ver un problema que, como indicamos al principio, está en el centro de las preocupaciones de la ética contemporánea: la posible distancia entre el universo de los ideales de vida derivados de una actitud personal, por una parte; y las normas intersubjetivas del mundo social y sus instituciones, por la otra.

9

Sin detenernos en el problema que se acaba de apuntar y sin perder de vista los textos sobre las pasiones que hemos examinado, es posible subrayar algunas ideas que hacen más visible la lectura de Hegel que se quiere sugerir. Por supuesto, sobre la base de reconocer que lo que se ha presentado no es una exposición completa de la ética de Hegel, sino de un solo punto de su teoría de la acción; y que además esta presentación, por sí misma, no excluye la posibilidad de que el pensamiento del filósofo se pueda reconstruir desde otras perspectivas.

La conexión entre los principios subjetivos de la acción y las normas de las instituciones sociales, es descrita por Hegel como un movimiento. Esto es, como un paso muy complejo y difícil de caracterizar, que va desde la vida interior del sujeto hasta insertarse en las formas de organización de la sociedad y en la marcha de la historia. El mundo interior es considerado a su vez con todos los elementos que son estudiados por la filosofía y por las disciplinas empíricas (la reflexión, el juicio, la memoria, la intuición, la representación, el lenguaje); especialmente los relativos al orden práctico (la voluntad, las inclinaciones, los sentimientos, las pasiones). Todos ellos unidos por una tendencia que les es propia, a la prosecución de ciertas metas y a su realización efectiva. Pero se trata de la inserción en un lugar preciso de la sociedad real y, a la

²¹ *Ibid.*, § 474, pp. 375-376.

Las líneas citadas entre comillas en p. 376. Allí mismo la cita de Platón.

vez, de una serie de momentos que, a pesar de estar inmersos en el proceso, no pierden su carácter. A los ojos de Hegel, es un paso de lo abstracto —meramente formal y no verdadero— a lo concreto y pleno de contenido y verdad. Un paso que en la descripción se realiza como un incremento sucesivo de determinaciones —de acuerdo con un ritmo peculiar del que no vamos a hablar aquí—, que Hegel llama dialéctico.

En verdad se trata de muchos pasos menores en los que cada concepto se enriquece y alcanza su jerarquía, sin perder nada de su contenido: son pasos de acercamiento a la realidad concreta que, en cuanto concreta, no permite ninguna pérdida. Por ejemplo: en el paso de la arbitrariedad a la voluntad libre, los deseos y las pasiones no se suprimen ni se eliminan, sino que se levantan al nivel superior de la razón que ha tomado conciencia de sus alcances y es capaz de permitirles su libre evolución.²²

Cuando Hegel discute sobre las pasiones, trabaja simultáneamente en dos niveles. El de la psicología, con los mismos fenómenos que Hume y Kant —donde puede señalar sus errores—; y en el nivel de su propia perspectiva sistemática de “las ciencias filosóficas”. Lo que le permite ver aquellos puntos de vista ajenos como parciales y abstractos, es decir, como requiriendo —aun en el caso de ser correctos—, de su inserción en el sistema. Pero nada de esto es circunstancial, sino que forma parte de la relación normal entre las disciplinas empíricas y las ciencias filosóficas o especulativas, tal como Hegel concibe esta relación. Según nos dice en la introducción de su libro: “. . . la ciencia filosófica no deja de lado el contenido empírico de las demás ciencias, sino que lo reconoce y lo emplea, como también reconoce lo que hay en ellas de general —las leyes, los géneros, etcétera—, y los convierte en sus propios contenidos; pero además introduce y hace valer otras categorías”.²³

A partir de las notas anteriores se puede ilustrar esta doble perspectiva. Hay un reproche a Kant, por ejemplo, acerca de la psicología moral de las pasiones, hay otro a Hume en el campo de la filosofía moral propiamente dicha, porque denuncia sus consecuencias relativistas y escépticas en la vida práctica. Pero hay también una argumentación desde el sistema, que alcanza por igual a los dos filósofos: ambos se mantienen en un nivel abstracto, que no logra integrar ni la totalidad de la vida psicológica, ni la totalidad de la vida moral. El dualismo impuesto por

²² El término que Hegel emplea para describir estos pasos es intraducible —al menos con una sola palabra de la lengua española. *Aufheben* tiene en alemán un sentido doble: por una parte se entiende como suspender, hacer, cesar o poner fin; pero por otra parte quiere decir retener y preservar. Por eso los mejores intentos para traducirlo nos suenan extraños: como “levantar” o “sublimar”, que quieren continuar el doble sentido de poner fin a algo y a un tiempo conservarlo, de una manera que lo mejora o lo sitúa en un orden superior: es decir, que lo preserva.

²³ Vol. 8, § 9, p. 53.

la antropología tradicional, lo mismo a empiristas que a racionalistas, constituye, según Hegel, el obstáculo para comprender tensiones que se resuelven dentro de su sistema. Una de ellas: la oposición entre la razón y las pasiones.

Si esta doble perspectiva frente a sus enemigos polémicos es lícita para Hegel, parece llevar de manera natural al planteamiento de dos tipos diferentes de preguntas. El primero, sobre los argumentos empleados en la discusión acerca del valor moral de las pasiones, dentro de lo que podríamos llamar psicología filosófica —el punto de vista que Kant llamaría pragmático. El segundo tipo de preguntas, sobre la conexión de esos argumentos con el sistema mismo, y sobre la posibilidad de aislar, de la cadena sistemática, las sugerencias de Hegel en cuanto a los contenidos de aquella primera discusión.

10

Habría que introducir un matiz en algo de lo que se acaba de decir. Cuando se afirma que Hegel resolvió en su sistema ciertas tensiones que se dan en Kant y en el empirismo, la afirmación se limita al tema de las pasiones. En segundo lugar, tenemos que insistir en que la solución de Hegel no elimina el conflicto entre la razón y las inclinaciones naturales, sino que lo levanta a un nivel superior de racionalidad y de conciencia en que renace bajo formas nuevas.

Pero la pasión se mantiene viva con toda su fuerza de principio activo de la acción, sólo que integrada al compromiso de la razón y sus principios. Todo en un movimiento consciente de autorrealización, que no puede desprenderse tampoco de los fines, porque éstos son perseguidos intencionalmente. Y esa misma pasión que es auténticamente vivida en la biografía individual, se conserva en un nivel todavía más alto de realidad que es la vida social en sus formas históricas de la eticidad y del derecho. Las cuales, por su parte, tampoco tendrían realidad alguna si no entran en ellas los contenidos subjetivos de la acción humana. Éste es el momento que quisimos ilustrar al principio con las citas de la introducción de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Porque las pasiones de los héroes no son distintas de las de los demás mortales —salvo en que Hegel pudo ver en aquéllas el punto en que se identifican con el interés de la historia universal.

Un reparo posible que tendríamos que enfrentar es el de haber intentado una lectura de Hegel “desde fuera”, y haber considerado separadamente unos cuantos fragmentos de una de sus obras, en vez de ingresar de lleno en el sistema y dejarnos llevar por el torbellino de la dialéctica.

Conviene decir, sin embargo, que a pesar de que Hegel no pierde de vista la unidad sistemática del saber y tiene a la filosofía como una ciencia totalizadora, dio a la *Enciclopedia* una estructura diferente de otras obras, y nos advirtió de esta circunstancia con toda exactitud. “Como enciclopedia —dice literalmente—, la ciencia no se expone en el desarrollo circunstanciado de sus especificaciones, sino que se limita a los comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares.”²⁴

No es que pensemos que por ser la psicología la porción del sistema que Hegel no desarrolló —también la menos trabajada por los historiadores de la filosofía—, están autorizadas todas las interpretaciones. Personalmente hubiéramos encontrado dificultades para trabajar dentro del sistema: es una estructura eslabonada con una serie de pasos cuya validez no es siempre convincente y, en ocasiones, deja la impresión de que se trata de pasos meramente verbales. Además, es imposible compartir muchas tesis de Hegel: por ejemplo, la doctrina acerca de la Idea como meta de la historia, y de la forma en que sirven a su realización las pasiones de los héroes. Pero aunque no se comparta esa doctrina, no pierden su valor otras propuestas y otros argumentos, que no parecen implicados lógicamente en aquella opinión acerca de la Idea. Por ejemplo, algunos de los que se refieren a las acciones humanas.

De Hume se aleja Hegel, porque su manera de entender la acción humana elimina toda visión externa en términos de causa y efecto; de Kant, porque no deja oportunidad para una visión dualista de la realidad, ni de la naturaleza del hombre. De ambos, porque propone un modelo más complejo de naturaleza humana que supone mecanismos motivacionales de carácter teleológico, que rechazan cualquier explicación de la conducta que omita la autorrealización, la intencionalidad, los fines y las relaciones concretas con los otros hombres, pero ante todo el avance en los niveles de la reflexión de la conciencia. Y porque apoyado en este avance puede hacer justicia al valor cognoscitivo de los sentimientos y a la gran diversidad del lenguaje moral y psicológico.

²⁴ *Ibid.*, § 16, p. 61.