Reforma; i si l'aixecament dels camperols a Münster no la va assolir, va ser tan sols perquè era massa precipitat: "el món no estava prou madur encara per a una transformació política com a conseqüència de la reforma eclesiàstica"[71].

Amb la Reforma l'esperit sap que és ú amb l'absolut i objectiu -per la conciliació entre l'home i déu, entre home i esperit universal, entre particularitat i universalitat-. Llavors sap que la voluntat divina -en la qual ell també hi està immers- s'ha de realitzar plenament en el món. Amb la reconciliació religiosa s'ha arribat a la consciència que allò temporal és capaç de contenir en si la veritat; per tant hom comprèn la història i el procés objectiu present en el món[72]. A aquesta reconciliació en la religió ha de seguir necessàriament la reconciliació ètica, ja que hom deixa de veure allò diví com un mer més enllà i descobreix que l'eticitat i l'estat són també divins (Hegel diu que són manaments de déu i que pel seu contingut no hi ha res més sant ni més elevat).

Desapareixen així aquelles prohibicions antiètiques de la vella religió: el celibat, el vot de pobresa i d'obediència. Hegel considera del tot essencial la superació d'aquestes tres exigències o vots, ja que la seva concepció de la societat i la vida ètica així ho exigien. La societat es

---

[71] WG. 884/662.

[72] WG. 887-8/665. "Die Entwicklung und der Fortschritt des Geistes von der Reformation an besteht darin, dass der Geist, wie er sich seiner Freiheit durch die Vermittelung, die zwischen dem Menschen und Gott vorgeht, jetzt bewusst ist in der Gewissheit des objektiven Prozesses als des göttlichen Wesens selbst, diesen nun auch ergreift und in der Weiterbildung des Weltlichen durchtmacht".

basava en temps de Hegel en dos pilars bàsics: la família[73] i la propietat[74]; Hegel també recull la gran reivindicació il.lustrada de la llibertat de pensament si bé en treu unes conseqüències del tot diverses. Així, Hegel està fent una interpretació de la Reforma des de les tesis liberals i il.lustrades, des de la nova societat i l'estat modern.

L'obediència cega a la jerarquia eclesiàstica del catolicisme és substituïda en els reformats per l'obediència ètica a les lleis de l'estat, com a la raó de la voluntat individual i de la seva acció. Hegel afirma que només en aquesta obediència l'home és lliure, ja que la particularitat -exterior i passivament assumida- obeeix l'universal -que constitueix la pròpia essència del subjecte-. L'home en funció de la seva Gewissen -consciència moral- ha d'obeir lliurement i obrir així la possibilitat de realització de la raó i la llibertat. Ara els manaments divins no són res més que el que la raó és i mana; no hi ha, per tant, contradicció entre racionalitat i religió, cada una es pot desenvolupar lliurement en el seu terreny sense exercir violència sobre l'altra, i l'una ja no justifica les salvatjades i maldats comeses en nom de l'altra.

---

[73]Per a Hegel -com per a la seva època- hom entra en la societat -la relació recíproca de dependència social- mitjançant la família, que és un vincle ètic. No hem d'oblidar que en la Filosofia del dret la família és el primer estadi de l'eticitat i la base sobre la qual s'edificarà la societat civil.

[74]No se'ns ha d'escapar la revalorització del dret a la propietat i a la riquesa que significa la reivindicació reformada del treball. Donat que el treball és l'activitat que realitza a l'home, la indústria i el comerç es fan ara ètics i desapareixen els impediments al treball productiu de l'home i al gaudi dels guanys. Sembla que, ja en temps de Hegel, la famosa tesi de Weber sobre la relació luteranisme/calvinisme i capitalisme no se'ls escapava als propis reformats.

Hegel interpreta aquesta influència de la Reforma en la vida política -així com l'eliminació dels dogmes que abstreien de la vida ètica universal els eclesiàstics i homes de bé, convertint el bé en un més enllà[95]- com la reconciliació entre estat i església. Aquesta reconciliació té però el seu moment més important en la reinterpretació de l'obediència cega a l'església en "l'obediència a les lleis de l'estat, com a raó de la voluntat i de l'acció"[96]. Com veurem en el capítol que dediquem a la llibertat, per "aquesta obediència l'home és lliure, ja que la particularitat obeeix a allò universal"[97].

La reconciliació entre església i estat ha de tendir a la reconstrucció de l'estat i del sistema ètic. Al principi, però, la reconciliació s'ha de realitzar en el subjecte, ja que aquest ha d'adquirir consciència que l'esperit viu en ell. Per a què això s'esdevingui, cal un procés de transformació que superi el seu ser natural i el dugui a la veritat. L'home és natural i dolent quan els apetits sensibles i naturals, la voluntat d'allò injust, s'obren a l'existència indòmits, indisciplinats i violents. Però s'exigeix a l'home que sàpiga que el mateix és dolent i, alhora, que l'esperit bo habita en ell; se li demana que "recorri d'una manera immediata el que és en si d'una manera especulativa"[98]. En els primers moments de la Reforma però, la interioritat pren una forma abstracta que encara havia d'adquirir existència en allò temporal i en l'estat. Això és el que ara hem de considerar: com es forma la consciència de les lleis universals de la llibertat[99].

---

[95]WG. 888/665.
[96]WG. 889/665.
[97]id.
[98]WG. 890/666.
[99]WG. 893/668.

(4) Les conseqüències polítiques de la Reforma

En el moment d'analitzar la relació de la vessant religiosa i de la política en la Reforma, a Hegel li interessen sobretot dos trets: primer remarcar la manca de poder del gran imperi de Carles V -com a mostra que l'autèntic poder ve donat per les idees i la lògica de l'esperit i no per la força merament exterior o empírica- i, segon, criticar la constitució donada a Alemanya amb la pau de Westfalia.

Sobre el poder de l'emperador, Hegel diu que és una Macht existent però que no produeix cap resultat històric i es manifesta com a Ohnmächtiges[100] -és només un poder exterior que manca de la força "lògica" de l'esperit en el seu interior-. Aquest poder real i empíric no té conseqüències perquè no sap com actuar, no sap què fer, és indecís. Li manca la direcció i la lucidesa de l'esperit; de manera que tot i tenir la força, la malbarata. El cas del poder de Carles V és el prototip d'un poder que no té esperit, que no té l'esperit darrera seu -animant-lo i fent efectiu el seu poder-. El poder exterior de Carles V és un poder sense el suport del principi espiritual actual; per tant, és un poder sense guia, sense brúixola, sense convicció. És un poder buit i merament empíric, escindit de la força lògica que només l'esperit atorga. És, per tant, la mostra de la ineficàcia i insuficiència de la mera força exterior, material i empírica; i, alhora, de la potència i efectivitat de l'esperit, de les idees que expressen l'esperit universal en el seu desenvolupament lògic actual. D'altra banda, l'esperit que li manca a l'emperador està en els reformats i, per això, "l'imperi de Carles V no va poder oposar-se a l'interès històric que la nova església arribés a tenir existència temporal"[101].

---

[100] WG. 893/669.
[101] WG. 894/669.

En el cas de la pau de Westfalia, aquesta significa per a Hegel -a part del reconeixement de l'església protestant com a independent de Roma- la confirmació dels drets privats dels països en què es dividia Alemanya[102]. Alemanya veu frustada la seva unificació i Hegel al llarg de tota la seva vida sempre se'n queixa. Veu en la pau de Westfalia el resultat de la política maquiavèlica de Richelieu, el qual cerca evitar la unificació i consegüent enfortiment d'Alemanya.

(5) Les monarquies i el sistema dels estats europeus

Després de la Reforma tot un nou sistema polític s'afiança a Europa. D'una banda, els dos partits religiosos troben una existència política i mantenen relacions positives de dret públic o privat, d'altra banda, les diverses nacions i estats s'han fet adults i han desenvolupat una consciència de si mateixos, el seu caràcter nacional[103]. Hegel relaciona la consolidació dels diversos estats particulars europeus amb la consolidació també de la millor forma de govern: la monarquia. Per això, ara s'afanya en fer una defensa de la constitució monàrquica i exposa la nova situació d'equilibri europeu que substitueix el concepte de "cristiandat"[104].

Quan Hegel pensa en la monarquia, pensa sobretot en la constitució d'un estat-nació que té un únic centre polític i que és, per tant, una individualitat amb una única voluntat. Però pensa que aquest centre únic no ha de reprimir sinó expressar el ser i sentir de tot el cos social. L'exemple paradigmàtic d'aquest tipus d'estat seria l'estat racional formulat en la Filosofia del dret: una espècie -per entendre'ns- de despotisme il.lustrat que -segur de la seva

[102]WG. 898/672.
[103]WG. 899/673.
[104]WG. 910/680.

fortalesa com a garantia del predomini de la universalitat- és capaç de respectar l'àmbit legítim de la societat civil i les particularitats.

En la monarquia, efectivament, l'estat té un centre incommovible -que l'herència i la primogenitura garanteixen per al futur i per damunt dels bàndols-, que pot ser representat per un individu i que encarna una voluntat decisiva, darrera, inapel.lable i única. El centre ha d'estar ocupat per un individu que escapi a l'elecció, perquè com diu Hegel: "si allò darrer i decisiu ha de ser un individu, aquest ha d'estar determinat d'una manera immediata, natural, no per elecció, pel coneixement o per altres coses semblants"[105].

Per valorar el rebuig de l'elecció com a manera de designar el monarca, hem de tenir en compte el model que Hegel té al davant. Aquest model és el Sacre Imperi Romà Germànic, on l'emperador és nomenat entre els prínceps germànics, amb la conseqüència que el poder no recau en l'emperador sinó en els electors. Aquest sistema d'elecció va debilitar la força de l'emperador i de l'imperi, i va portar en darrera instància a la no unificació d'Alemanya. Per tant, es comprèn que Hegel -malgrat els ideals juvenils revolucionaris i liberals- valorés extraordinàriament el poder central fort. També en això els alemanys de l'epoca envejaren França, de la qual tingueren un clar complex d'inferioritat. Per aquests motius, Hegel valora tant positivament el que la monarquia tingui un poder independent -que li dóna, per exemple, l'exèrcit permanent sota les seves ordres directes[106]. Aquest exercit permanent és el que permet que el dinasta pugui oferir la màxima llibertat als seus súbdits segur de la seva obediència. Hegel ho diu clarament -tant com ho va fer Kant-,

---

[105] WG. 899/673-4.
[106] WG. 901/674.

aquests exèrcits són "tan necessaris per a la consolidació d'un centre contra les insurgències dels individus sotmesos, com per a la defensa de l'estat de l'exterior"[107].

D'altra banda, per a Hegel la monarquia no era la repressió dels súbdits, del poble, sinó al contrari dels opressors del poble: l'aristocràcia. Així Hegel interpreta l'aparició de les monarquies modernes com "la depressió de l'aristocràcia". Com desenvolupem en la tercera part, el rei i el poble eren aliats en aquesta desitjada "depressió"[108]. Tampoc no hem d'oblidar el context en el qual Hegel fa aquestes afirmacions: la monarquia moderna tendia a reduir els privilegis senyorials i a acabar amb els restes feudals, que entrebancaven el progrés espiritual, el comerç i l'economia de la nova societat burgesa. Hegel, en la seva lluita contra les particularitats que atacaven la universalitat ètica, tant atacava els drets senyorials com els pretesos drets privats dels monarques, ja que tots ells han de ser substituïts per deures i drets vers l'estat[109].

Per a Hegel, el poble es fa lliure en ser sotmesos els barons i, a partir d'aleshores, inicia el camí cap a ser considerat com a format per ciutadans realment lliures. L'aristocràcia havia de ser el terme mig entre rei i poble: el suport més directe i fidel de la monarquia i, alhora, la classe servidora de l'estat i el poble. El funcionariat militar de Prússia n'era per a Hegel l'exemple més clar. Però entre la submissió a l'estat de la aristocràcia -que en certa manera allibera el poble- i l'autèntica llibertat resta encara un pas: el pensament del dret en si i per a si. Mancava la idea d'una justícia racionalment justificada, que fos universal i

---

[107]id.
[108]WG. 902/675.
[109]WG. 902/675.

superior als interessos particulars, i que fos reconeguda per part dels individus.

Amb la consolidació política de la Reforma, Europa resta dividida en dos grups de països en funció de la religió; aquesta divisió es correspon amb la dels països romanitzats i els països germànics purs. Hegel compara els països romànics amb els germànics segons les parelles: Espanya i Portugal amb Escandinàvia, Itàlia amb Alemanya i França amb la Gran Betranya. No entrem en el detall perquè -malgrat que Hegel mostra gran informació i encertada consideració del seu temps immediat- predominen les dades empíriques sense major especulació.

No obstant, dintre del panorama polític que així comença a dibuixar, és interessant la seva teorització del lideratge alemany per part de la potència eslava però protestant -Prússia- per damunt de la potència més autènticament germànica però decantada pel catolicisme -Austria-. Cal remarcar que aquí també es veu la importància que concedeix a la religió com a determinadora del món polític; així diu de Prússia que era "aquell poder [Macht] que havia de néixer immediatament amb el protestantisme"[110].

Hegel observa encertadament com el naixent concepte d'equilibri europeu -en el qual es consolida allò particular dels diversos estats, que s'esforcen per mantenir-se independents- substitueix el vell ideal de cristiandat amb centre en el papat. La cristiandat ja no existeix, ja no hi ha res que la unifiqui i en el seu lloc resta un complexa estructura d'estats particulars, cada un dels quals cerca els seus fins diversos i només coincideixen en l'esforç per mantenir la independència.

---

[110] WG. 907/678.

(6) La cultura espiritual d'Europa

Hegel vincula la revolució espiritual de la Reforma -la llibertat absoluta- amb la revolució intel·lectual de la modernitat, ja que aquella no només es manifesta en una revalorització i reconciliació amb el món polític sinó també amb el món com a objecte de coneixement i com a realitat a transformar. D'aquesta manera hi ha una renovació i desenvolupament de l'interès teòric -contemplatiu- i pràctic -transformador- pel món. Així hi haurà un progrés en les ciències representatives i experimentals -que ja apunten a les especulatives- i en l'activitat pràctica de l'home.

Després de la Reforma, la religió (la protestant -ara ja perfecta i amb reconeixement jurídic- i la catòlica -també transformada en part de resultes de la Reforma-) roman a part dels esdeveniments. Ella ha obert el camí, però aquests es mouen a partir d'ara en el camp polític o de la cultura formal de l'enteniment. Ara la subjectivitat -que ja té valor en si i es dóna la forma de la universalitat- es dedica a la cultura. Ara l'esperit per a si -que ja té garantida la seva existència política i que té la seguretat de la fe luterana- deixa en llibertat el món per a què se li manifesti tal com és (interès teòric) i, alhora, cerca en ell a si mateix i a la veritat (per tal de transformar-lo a la seva mesura -interès pràctic-). Hegel diu que ara el món ja no és màgic ni té amagada una divinitat misteriosa, sinó que apareix com el lloc on es desenvolupa l'activitat del subjecte.

Una de les maneres com l'home se li atança, disposat a coneixer-lo (interès teòric) és mitjançant les ciències empíriques (que l'església catòlica no deixa progressar en no deixar prou llibertat a la subjectivitat -judici de Galileu-). Aquesta serà també una mostra de la superioritat del

principi protestant, ja que -segons Hegel- només l'home alliberat pot reconèixer l'alteritat, deixar-la desenvolupar per si mateixa i, alhora, veure-la com el lloc de la seva activitat teòrica i pràctica.

La religió protestant ha donat suport al món i a l'acció humana sobre el món. D'una banda, ha afiançat l'esperit pràctic, la probitat [Rechtschaffenheit] i de la honradesa de l'activitat mundana de l'home, la qual ha de "desembocar en la consciència d'allò absolut"[111]. Així, l'home està legitimat per transformar el món i per gaudir dels fruits del seu treball. D'altra banda, l'home està també justificat absolutament en el seu interès teòric i de coneixement de la natura. En els països reformats l'home se sent justificat davant de déu quan realitza tot tipus d'activitat mundana: quan estudia experimentalment la natura i desvetlla els seus secrets i quan li extreu els seus fruits mitjançant el treball.

En l'aspecte teòric, hi ha un gran progrés en les ciències representatives, que Hegel alaba tot i que marqui les distàncies amb l'autèntica ciència especulativa. La reflexió sobre les diverses experiències i experimentacions troba l'universal, la llei que regeix els fenòmens (així hom parla d'espècies, gèneres, fenòmens, la força, la gravetat, però reduïdes a les seves manifestacions). L'enteniment eleva l'experiència sensible a universalitat i se satisfà en la forma de la llei, perquè en ella té davant seu la identitat amb si mateix. Llavors la subjectivitat imposa la pròpia forma -que és la universalitat- a l'exterior; posant així la identitat d'exterior i d'interior. D'aquesta manera, hom treballava

---

[111] WG. 910/681. Hegel afirma que només partint de la consciènci religiosa hi ha probitat i honradesa, les quals consisteixen en l'esperit de la veritat -que és, en definitiva, esperit religiós- però aplicat a allò particular i no a l'absolut.

formalment sense autèntica especulació, ja que aquestes ciències -tot i que imposen la forma de la universalitat- prenen l'exterior com a merament exterior i es limiten a trobar-hi les relacions universals. Per a Hegel, aquest tipus de cultura és la pròpia del segle d'or francès, el segle de Lluís XIV, on hi ha molta retòrica i cap principi veritable o absolut.

Però, Hegel també reconeix el valor d'aquesta ciència merament representativa, ja que amb el coneixement de les lleis de la natura hom atacava la superstició i la fe fundada en l'autoritat. S'afirma el domini del subjecte per a si mateix i es reconeix que les lleis naturals són l'únic que enllaça l'exterior amb l'exterior (allò merament natural entre si). Es neguen, per tant, tots els miracles, les relíquies i altres supersticions, ja que ara la natura és un sistema de lleis conegudes i racionals.

Hem dit que només quan el subjecte ha esdevingut lliure absolutament per a si pot considerar fredament l'objecte i estudiar-lo en el seu comportament. La llibertat -que ha estat descoberta amb la Reforma- és així condició de possibilitat del progrés de les ciències, del saber i, en definitiva, del pensament. Però també és cert la relació inversa i l'home no és lliure mentre no pensa, perquè amb qualsevol altre tipus de coneixement es relaciona amb una altra cosa i resideix en ella. És relaciona amb allò particular, divers i aliè a ell -que és universal- i per tant és passiu. Hegel afirma que l'aprehendre allò altre amb la íntima certesa de si mateix, conté immediatament la reconciliació: el jo, allò pur i simplement universal al que allò particular està subsumit[112]. La unitat del pensament amb allò altre existeix en si, car la raó és el fonament substancial tant de la

---

[112]WG. 915/684.

consciència com d'allò exterior i natural; per tant, el que hom té al davant no és un més enllà ni tampoc té una altra natura substancial. Per a Hegel, Descartes ha volgut expressar això en dir que el ser i el pensar és el mateix. El pensament és el grau al que ara ha arribat l'esperit i conté la reconciliació en la seva més pura presència, donat que s'atança a allò exterior demanant-li que tingui en si la mateixa raó que el subjecte.

Conseqüentment amb el desenvolupament de la part dedicada a la "Psicologia" en la Enciclopèdia[113], Hegel enllaça dialècticament l'esperit i interès teòric -primer- amb el pràctic -després-. Així el que ha anat afirmant respecte de l'esperit teòric ho confirmarà i aprofundirà en l'esperit pràctic. Hom passa així d'allò empíric a les lleis (dels fenòmens a les lleis) per mitjà de l'interès teòric, per aplicar després aquestes lleis com a regles a les que s'ha d'adequar tota la realitat -interès pràctic-. L'home segur de si s'ha dirigit vers allò natural per conèixer-lo; així, el deixa actuar per si sol, l'observa i també el manipula en l'experiment, exigint-li que li confiï el seu secret. Aquest secret obtingut és una llei universal -que és més filla de l'enteniment que no dels fenòmens, ja que l'enteniment és universalitat per a Hegel-.

Però no tot s'acaba aquí, l'enteniment ja ha obtingut el que volia; la llei universal que és harmònica amb el seu ser també universal[114]; llavors apareix l'interès pràctic. L'enteniment, esdevingut pensament, no s'acontenta amb haver obtingut lleis universals sinó que vol aplicar-les al món. Apareix llavors la raó -en el sentit de Kant-, aquesta vol aplicar ara les seves lleis al món i conformar-lo d'acord amb

---

[113]§§ 445-81.
[114]WG. 915/684.

elles. És realitza, així, l'interès pràctic, que Hegel veu reflectit sobretot en el treball i en la voluntat política de crear un món ètic just i adequat al subjecte lliure.

(7) La Il.lustració

L'esperit ha assolit en la Il.lustració "la fase en què l'home troba el veritable contingut en si mateix"[115], ja que té com a principi la sobirania de la raó i l'exclusió de tota autoritat. Els il.lustrats rebutgen tota autoritat religiosa o política, afirmant que el sa sentit comú pot conèixer veritablement per si sol. Afirmen que el criteri absolut de veritat no és altre que l'evidència interna i lliure. Per a Hegel, Luther ja havia conquerit la llibertat espiritual i la reconciliació. Havia remès l'home a si mateix però, en canvi, havia pressuposat que el contingut i la veritat eren quelcom donat i revelat per la religió. Ara, en canvi, pels il.lustrats aquest contingut és un contingut present -actual, gegenwärtiger, aquell contingut que se li imposa a la raó del subjecte a cada moment com allò verita-ble-. Tot contingut ha de ser, per tant, interiorment revalidat i tot ha de ser referit a aquest fonament interior.

El que els il.lustrats anomenen "raó" no és, però, la raó en el sentit de Hegel, és l'enteniment en tant que produeix lleis -referents a la natura o al que és just i bo-. Hegel critica que la Il.lustració rebutja tot allò especulatiu i redueix el principi espiritual a la mera universalitat abstracta. La Il.lustració s'oposa a la religió i pren per base sempre un ser natural, ja sigui de natura física o espiritual (sentiments, impulsos, sentiment de la immortalitat, la compasió, etc[116]); finititzant, així, aquell princi-

---

[115]WG. 915/684.
[116]WG. 916/685.

pi. Però, en passar de França a Alemanya la Il.lustració aprofundeix i fa més especulatius els seus principis; ja no es va oposar tan rotundament a la religió: "a Alemanya la Il.lustració es va posar del cantó de la teologia"[117]. En definitiva, Hegel pensa que si bé la Il.lustració no va arribar al contingut objectiu de la raó, si que va posar el pensament com a sobirà. Aquest pensament és ara considerat com a lliure, universal i comú a tots els homes -apareix com a sa enteniment humà-, i ja no és patrimoni d'una classe o de la jerarquia eclesiàstica.

La Il.lustració va dur -sobretot en els països catòlics- el principi de la llibertat: la llibertat de l'esperit en el seu obrar -l'autodeterminar-se de l'esperit- i l'autoposar-se absolutament de la voluntat. Ara es tracta no de la voluntat particular sinó de la llibertat de l'esperit universal segons la seva essència[118]. El pensament ha estat el que ha permès la reconciliació amb allò universal, mentre que hom cerca la realització d'aquesta llibertat en l'estat, ja que el món temporal i ètic és -a partir d'ara- l'obra de la llibertat. L'esperit ha comprès que no hi ha res més elevat que la seva llibertat desenvolupant-se en la història i realitzant-se en l'estat. L'esperit assoleix per a si la primacia en la història: "l'ordre temporal no és res més que el regne espiritual en l'existència"[119]. Més encara l'ordre temporal és el regne de la voluntat i del pensament que es dóna existència. És allò interior o espiritual realitzant-se; però no d'una manera particular com és el cas de la sensació, la sensualitat, els impulsos -en definitiva tota l'animalitat natural i objectual humana-. Aquesta particularitat caduca en si mateixa perquè llavors el contingut de la voluntat és variable i només produeix quelcom contingent i no permanent;

[117]WG. 917/685.
[118]WG. 920/688.
[119]id.

mentre que l'autèntica llibertat és la realització d'allò interior existent en si, la voluntat universal en si. Som llavors en el terreny del dret i d'allò just i ètic; Hegel pensa que per mantenir-nos-hi només hem de abstraure allò particular (inclinacions, impulsos, apetits animals) i, així, sabrem el que és la voluntat en si.

Els principis interiors animals són també principis existents empíricament, però estan determinats per quelcom altre. Són "passions" i estan subordinats a algun altre principi. Nosaltres hem de cercar aquest darrer principi -no subordinat, ni particular- que ha de ser per tant universal i absolut. Aquest principi és la voluntat en si i per a si, una voluntat que només es vol a si mateixa i que no depèn de res exterior o particular; llavors hom és lliure. La voluntat absoluta per tant, és voler-se a si mateixa, és voler ser lliure, autònom, independent.

El pensament, com hem dit, ha aprehès aquest principi i ha reconegut la voluntat lliure com el fonament substancial de tot dret i de tot deure. És per tant el fonament de tota constitució i de tot estat, però també el dret suprem i allò per mitjà del qual l'home es fa home -i deixa la submissió animal a la natura (que és la particularitat). És, per tot això, el principi fonamental de l'esperit. Per a Hegel, Rousseau va explicitar el principi que, en la seva puresa, la voluntat és tan universal com el pensament[120], ja que la mateixa racionalitat universal els dóna a tots dos el contingut. Però Hegel creu que així formulat aquest principi manca de contingut: "jo vull, perquè vull" ho pot dir tothom i voler coses molt diverses i, fins i tot, oposades. En aquests casos el contingut li ve cedit pels impulsos naturals, llavors és llibertat formal. Hegel imputa a Kant la

---

[120]WG. 921/689.

defensa unilateral d'aquest tipus de llibertat, ja que per a ell la suprema determinació, alhora teòrica i pràctica, és la raó -la simple unitat de la consciència, el jo-. El jo restava lliurat a la seva espontaneïtat i rebutjava qualsevol autoritat.

Segons Hegel, el principi de la llibertat de la filosofia il·lustrada és correlatiu del principi de la Reforma, però també hem remarcat les mancances d'aquell principi il·lustrat en les nacions romànico-catòliques[1]. Però, aquesta no és l'unica diferència entre aquests i els països germànico-reformats. De la mateixa manera com hem vist que la distinció entre pobles germànics purs i els romanitzats ha estructurat gran part del discurs Hegelià fins ara; en endavant aquesta distinció s'aprofundirà en afegir-se-li la diferència de religió. Hegel dedica les darreres planes de la seva filosofia de la història universal a contraposar el destí dels pobles germànics purs i reformats amb el dels països romànics i catòlics.

En resum, la contraposició es basarà sobre el fet que l'esperit universal ha escollit els pobles germànics purs com a portadors del darrer principi del seu desenvolupament i de la història: la llibertat absoluta i realitzada objectivament. Ells han arribat a la reconciliació del principi espiritual i eclesiàstic amb el principi mundà i polític; han assolit la subjectivitat absoluta que vol i realitza espontàniament per convicció l'universal i substancial. Hegel pensa que la Reforma ha realitzat espiritualment aquesta reconciliació i que -havent estat realitzat el més difícil que és el canvi espiritual- s'ha produït d'una manera silenciosa i no violenta la "reforma" del món ètic adequant-lo també al nou

[1] Fins i tot, Hegel comenta que la Il·lustració en penetrar a Alemanya es va enriquir i aprofundir especulativament, i posa com exemple el major respecte i proximitat amb la religió.

principi[122]. D'aquesta manera, el món protestant estava protegit contra l'atac de l'enteniment en contra l'estat -atac que la Il.lustració fomenta enduta per la seva abstracció representativa-, ja que aquí l'estat i el govern conceben la seva activitat com un fi universal i prenen com allò suprem aquest fi estatal. Hegel afirma que això equival a què l'estat es converteixi en pensant[123] i que, a partir d'ara, els drets i l'eticitat siguin fonamentats en el terreny present de la voluntat humana.

En els països reformats, doncs, s'ha produït també una "reforma" del món ètic i de l'estat d'acord amb el nou principi de la llibertat, sense que hagi calgut una revolució violenta. Per tant, Hegel considera no necessària la Revolució Francesa així com també la major part dels principis de la Il.lustració i del pensament liberal revolucionari. L'existència prèvia de la Reforma hauria fet superflus

---

[122]Hegel considera com les grans aportacions ètiques de la Reforma el rebuig dels perniciosos principis del celibat, la pobresa i l'obediència. Remarca també que en els països reformats no hi havia riquesa morta en mans de l'església ni cap violència vers allò ètic; així com tampoc no hi havia ingerència del poder eclesiàstic sobre el temporal ni legitimació religiosa dels privilegis dels poderosos. En el món protestant, en definitiva, el principi de la reconciliació (que ja havia rebut justificació absoluta com a principi de la religió) esdevé una font per al més ampli desenvolupament del dret i de l'estat.

[123]Per a Hegel, fou Frederic II qui va comprendre el principi protestant en el seu aspecte temporal, ja que va tenir consciència de la universalitat, que és el darrer fons de l'esperit i la força del pensament conscient de si mateix. Així, va ser el primer en comprendre com a rei (i no exclusivament com a persona privada) la universalitat del pensament i la va posar en pràctica en el seu governament. Va concebre amb el pensament el fi universal de l'estat i va afirmar, en conseqüència, l'universal en el seu estat. Això es concreta, per a Hegel, en què Frederic II va abolir els privilegis i els gremis, i que va reprimir la resta de particularitats. Hegel lloa també Catalina II -per fer valer els principis universals- i la independència americana -per fer valer el pensament de la llibertat. WG. 918-20/686-7.

aquella revolució i aquests principis. Així resulta que el complex alemany de restar fora dels esdeveniments essencials de la història -que Hegel en la seva joventut compartí amb els elements més progressistes a Alemanya- és superat en la seva maduresa per la valoració extrema de la Reforma. Alemanya s'havia avançat -encara que hom va tardar en percebre-ho així- amb el que és essencial: la revolució espiritual. La resta, la realització en el món del nou principi li havia estat tant fàcil que gairebé no se n'havia adonat.

Nosaltres podem dir que la Reforma va assolir l'essencial en la lògica del desenvolupament espiritual; de manera que només mancava fer present -plenament per a si- aquesta reconciliació en la realitat empírica i per a tothom. El que s'havia assolit a nivell lògic havia de mostrar-se també com assolit en la realitat empírica. Dintre d'aquestes coordenades, la Revolució Francesa fou -d'una banda- l'intent d'assolir empíricament una cosa que -no se n'adonaven que ja havien assolit pacíficament en els països reformats-, i -d'altra banda- com un intent, d'aquells que ja havien deixat de ser portadors del desenvolupament lògic de l'esperit universal, de posar-se a l'altura dels nosu temps. La Revolució Francesa, doncs, era per al Hegel vell[124] un intent desesperat per abstracte i representatiu, ja que anava en contra del principi propi del poble i de l'esperit dels pobles romànico-catòlics; aquest intent, mancat del poder que

---

[124]Hem de recordar de nou que Hegel no va arribar a poder veure -ni, per tant, teoritzar- les onades revolucionaries liberals de 1830 i 1848, que són les que obtenen un cert èxit permanent. Molt al contrari, Hegel va viure en la seva maduresa tots els episodis de degradació interna de la revolució, el seu fracàs definitiu a mans de la Santa Aliança i la restauració borbònica a França. Aquests van ser els esdeveniments històrics que ell veritablement va poder teoritzar en la seva filosofia de la història universal i altres obres de maduresa.

només atorga el principi espiritual vigent, es veu condemnat al fracàs.

Alemanya, doncs, creia anar al darrera i a remolc de la història i en realitat anava molt per endavant. Naturalment només l'altíssima valoració que fa de la religió i de la seva importància en la progressivitat necessària de la història -que ja hem comentat, encara que ho farem més a la nostra tercera part- li permet a Hegel aquest canvi "consolador" de prespectiva.

(8) La revolució francesa i les seves conseqüències

Hem donat breument les bases conceptuals que estructuren la interpretació hegeliana dels darrers esdeveniments en el seu temps. Aquesta interpretació havia de permetre a Hegel donar compte d'uns fenòmens tan diversos -i essencials dintre del seu pensament- com: la Reforma (que esdevé per a ell el desenvolupament de l'esperit cristià, que tant identifica profundament amb el seu pensament i amb la veritat especulativa), la Il.lustració (que tot i ser posterior empíricament i temporalment a la Reforma, té per a Hegel un valor especulatiu molt menor a aquella), el pensament liberal revolucionari (que no discrepava del tipus d'estat monàrquic i racional hegelià, reivindicava reformes democràtiques i s'oposa radicalment a la religió) i el fracàs històric de la Revolució Francesa.

Hegel havia de salvar, d'altra banda, les exigències de progressivitat de la seva història universal i creia reconèixer en l'estat prussià la base del què havia formulat en la Filosofia del dret; també es reconeixia en la seva interpretació del cristianisme reformat -on creia veure preformat i exposat representativament el seu propi pensament-. Aquesta era la vessant positiva en la qual Hegel es reconeixia i que

havia de compensar la no adequació a les exigències del discurs hegelià de la Il·lustració, el liberalisme revolucionari i el fracàs de la revolució. Aquesta dualitat d'elements havia de ser interpretada i justificada per Hegel, n'havia de donar una raó profunda i vinculada al desenvolupament de l'esperit universal.

Hegel havia de donar, en definitiva, una justificació al divers destí dels pobles germànico-reformats i dels pobles romànico-catòlics. Havia d'explicar perquè creia veure en els primers l'estadi superior de la història universal, mentre que els segons estaven immersos en tot un caos ple de violència. En definitiva, havia de justificar perquè el que havia estat per als primers tan senzill d'obtenir, esdevenia impossible per als segons. Hegel necessitava raonar perquè la Reforma havia tingut èxit i, en canvi, la revolució -que ell creia que volia realitzar essencialment el mateix- fracassa sense paliatius[12]; perquè els països protestants i en especial el seu país (que tant dèbil i dividit era abans i del qual tant avergonyit s'havia sentit en la seva joventut) caminen poderosament vers la llibertat i l'estat que culminen la història, i els pobles catòlics es mouen a dintre de la impotència més absoluta. El problema que Hegel ha de resoldre és perquè els francessos s'han vist abocats a la revolució i els alemanys no?. Hegel planteja la qüestió de la seguent manera: "perquè els francesos han passat deseguida

---

[12]Hegel comenta que el que és necessari en la història es mostra com a tal perquè reiteradament triomfa sobre el que se li oposa. La segona vegada, la repetició del triomf, demostra la necessitat. Així, la necessitat de la caiguda de la República a Roma es demostra des del moment que ni l'assassinat de Cèsar ho va poder evitar. August demostra que el pas era necessari i que només es va poder evitar que el donés Cèsar però no que, finalment, es produís. Paral·lelament, doncs, Hegel havia viscut el fracàs doble de Napoleó -amb el seu segon intent que va durar els famosos cent dies-, el qual era encara per a ell el darrer representant de la Revolució.

d'allò teòric a allò pràctic, mentre que els alemanys han romàs en l'abstracció teòrica"?[126].

De maneres diverses els pobles germànico-reformats i els pobles romànico-catòlics havien assolit el principi de la llibertat espiritual, els primers amb la Reforma i els segons amb la Il.lustració. Tots dos posen el pensament com a jutge de tota realitat pel que fa a allò teòric i la pròpia voluntat com a jutge suprem en la vessant pràctica. Armat d'aquest principi, l'esperit cerca fer harmònic amb si el món -no només de manera teòrica per les ciències sinó també per la seva acció pràctica-.

Hegel troba del tot lògic que l'esperit es revoltés en contra de les misèries i les corrupcions que presidien l'antic règim; però, valora la diversitat de situacións: així com els francesos són impulsats pel pensament a la violència, en el cas dels alemanys aquests "només s'hi podien conduir pacíficament, ja que estaven reconciliats amb la realitat"[127]. A Alemanya el món mundà ha estat aconformat a les exigències espirituals de la Reforma i al principi de la llibertat: "el protestantisme té la pau d'aquesta realitat en la convicció [Gesinnung], la qual, juntament amb la religió, és la font de tot contingut jurídic en el dret privat i en la constitució política"[128]. En els països romànics -en canvi- el món espiritual i el mundà s'han mantingut escindits, no s'ha produït aquella reconciliació i, així, el principi del pensament resta ineficaç i abstracte. El pensament no ha conformat la realitat com s'ha esdevingut en els països protestants, hi ha un abisme entre el principi que viu en el pensament il.lustrat i en el poble.

---

[126]WG. 923/690.
[127]WG. 923/690.
[128]WG. 923/690.

El pensament il.lustrat és un pensament ideal i no concret, desconeix el món i la realitat que vol canviar, no és capaç de fer-se seves les consciències senzilles del poble, és un pensament elitista i abstracte. Ha après a considerar com allò suprem les determinacions universals i, bolcat amb interès pràctic vers el món, troba que aquest no és racional -no respon a aquelles determinacions universals-; llavors aquest pensament segur de sí, de la seva força i poder, impulsat per l'interès pràctic, rebutja l'estat de coses mundà. Cerca fer realitat en el món les seves determinacions universals, la primera d'elles: la llibertat de la voluntat. Hegel valora positivament aquest aspecte del pensament il.lustrat i revolucionari, però critica la seva incapacitat per fer-se concret, per enllaçar amb la realitat de l'esperit del poble i també per reconciliar-se amb el món i la realitat de l'esperit. El pensament revolucionari -com el mahometà- només té en compte l'universal, el que hauria de ser i no el que és; per això, intenta canviar el món radicalment, fanàticament i per la violència; el resultat és la revolució; per això "la Revolució Francesa té en el pensament el seu començament i origen"[129].

El pensament és la causa de la revolució, d'una banda, perquè no es pot acontentar amb la deficitària situació política dels països catòlics, però també -i això és molt important per entendre la crítica hegeliana al liberalisme- perquè tractava de donar el valor suprem a la voluntat subjectiva, als àtoms subjectius. Hom volia que la voluntat universal fos empíricament universal, que els individus com a tals governessin o prenguessin part -real i activa- en el governament, que els àtoms individuals donguessin sempre i en tot moment la seva expressa aprovació a cada decisió i a cada una de les lleis. Per a Hegel, aquesta exigència és abstracta, inaplica-

---

[129]WG. 920/688.

ble i merament formal[130], i el seu resultat és la manca de consolidació de qualsevol organització estatal. Quan un govern pren una decisió -pensa- ràpidament els molts aixequen la seva llibertat i s'hi oposen, amb la qual cosa cau el govern; però, el que el substitueix es troba en la mateixa posició[131]. En aquest sentit els liberals cauen en una abstracció formal molt similar als mahometans: tots dos posen unilateralment el principi abstracte i irrealitzable, llavors ho destrueixen tot perquè per definició res de concret s'adequa perfectament al principi abstracte. Així, si en algun moment arriben a edificar alguna cosa o tenen un momentani èxit revolucionari, ells mateixos la destrueixen immediatament.

El pensament il.lustrat i, sobretot, el liberal no podia arribar a fer la pau -a reconciliar-se- amb el món concret; en part per la trista situació dels països catòlics, però en part també per la seva mateixa abstracció. Per a Hegel, "només els protestants podien haver arribat a la pau amb la realitat jurídica i ètica"[132], per a ells el pensament de la llibertat era una "pacífica teòria", mentre que els francesos van voler-ho realitzar pràcticament[133]. Els uns incapaços de reconciliar-se amb el món intenten el recurs de la violència[134], sense adonar-se que precisament per estar abstracta-

[130]Com veurem en l'apartat 3.3.2, aquesta és l'exigència de tot constitució democràtica, que Hegel creu que només va ser possible en les condicions d'esclavitud que regien a Grècia. En el món modern els individus i les particularitats no poden dedicar-se completament a la vida política, fent així impossible aquest tipus de constitució. Hegel pensa que els liberals no se n'han adonat de la impossibilitat intrínseca de realització que hi ha en els seus pressupòsits i, per això, els afirmen vanament i en la més absoluta abstracció formal.

[131]WG. 933/697.

[132]WG. 923/690.

[133]WG. 922/689.

[134]Hegel afirma que el pensament només condueix a la violència [Gewalt] allí on només tenia al davant Gewalt. WG. 924/691.

ment escindits de la realitat i del poble estan condemnats al fracàs. Per a Hegel, la diferència essencial consistia en què els francesos i tots els països romànics en general romanien encara dintre del principi formulat d'una manera abstracta i formal; així consideraven el principi com enfrontat amb la religió[135]. D'aquesta manera s'oposaven al que el poble considera com a absolut i no n'obtenen el suport; en aquesta situació el les idees filosòfiques només mouen a una minoria que és dèbil davant de tot el conjunt del poble[136].

Aquesta oposició a la religió serà la manca principal del pensament liberal; segons Hegel, el condemna a ser un pensament abstracte, incapaç d'impulsar efectivament les consciències i de reconciliar-se concretament amb el món[137]. D'altra banda, la religió donava un contingut concret al principi de la llibertat i evitava que romangués com un postulat merament formal i abstracta. Els que negaven la religió, oblidaven que del principi de la religió és d'on surt tot contingut en dret privat i en la constitució política. La religió és la forma universal en què existeix la veritat per a la consciència no abstracta[138] -és a dir, per a la consciència concreta-. Els catòlics viuen escindits en dos classes de consciència: la religiosa i la política; per tant, no tenen la unitat substancial o la veritat del dret en si i

---

[135]WG. 923/690.

[136]En la tercera part argumentarem més sobre el paper de la religió com a directora de totes les consciències, en oposició a la filosofia que només ho és de la minoria il.lustrada.

[137]Hegel critica basant-se en els "Droits de l'homme et du citoyen" la reducció, pròpia de l'abstracció lliberal, de tots els drets humans al dret primer que és el de la llibertat. Aquests drets com la filosofia de Kant acaben en la mera postulació de l'autonomia i la llibertat, sense mai no poder donar un contingut a aquesta autonomia o llibertat. No tenen, per tant, una formulació autènticament ètica i concreta sinó que romanen merament formals, abstractes i dintre de l'àmbit de la moralitat.

[138]WG. 923/690.

per a si, a la que la voluntat dels individus necessita ajustar-se per a ser una voluntat lliure i veritable. Al contrari, hom parteix dels àtoms de voluntat i s'accepta com absoluta qualsevol d'aquestes voluntats atòmiques.

Les revolucions en els països romànics, com que partien de l'abstracció i no tenien la força que dóna la religió, han estat intents utòpics. Tot sovint han aconseguit ocupar el tro reial, però aquesta ocupació ha durat poc i han estat finalment ofegades. El liberalisme que s'aferra a l'abstracció veu sempre com finalment és derrotat per allò concret i real. Podem dir que el liberalisme, en rebutjar la lògica del desenvolupament de l'esperit que la religió aporta, només és capaç d'un regne merament empíric; i -com comentarem en la tercera part- allò només empíric (i mancat del <u>logos</u> de l'esperit universal) acaba perdent fins i tot la seva existència empírica.

Segons Hegel, els intents revolucionaris liberals obliden que només es realitza l'autèntica llibertat quan els principis de la raó són aprehesos concretament i entren en les consciències. En definitiva, la revolució política només pot tenir èxit quan hi ha abans una revolució espiritual però, paradoxalment, quan hi ha hagut prèviament revolució espiritual no cal cap altra revolució, ni molt menys violenta. Hegel diu que "els protestants han dut a terme la seva revolució amb la Reforma"[137], però nosaltres podem afegir, amb absoluta coherència amb el pensament hegelià, que només es pot realitzar la revolució política sobre la base d'una prèvia reforma espiritual. Aquesta és la conclusió de la filosofia de la història hegeliana: la Reforma torna ociosa la revolució de dues maneres: als països germànics perquè ja no és necessària, als països romànics perquè no pot triomfar.

---

[137] WG. 925/691.

Llavors resulta que els que poden realitzar-la no la necessiten i els que la necessiten no poden realitzar-la.

Quelcom de tràgic hi ha, doncs, en la consideració que Hegel fa de la Revolució francesa a les Vorlesungen. L'intent de revolució era plenament legítim, ja que a França l'estat estava immers en una tal corrupció i opressió que tot el sistema va aparèixer com una injustícia. El govern i el tro no saberen reaccionar a temps, ja que per ser un govern catòlic el concepte de la llibertat o racionalitat de les lleis no era considerat l'obligació darrera ni absoluta. Així, malgrat la transitorietat dels èxits revolucionaris, tothom va vibrar amb entusiasme ja que per primera vegada hom afirmava amb rotunditat als ulls de tothom el principi que el pensament ha de regir la realitat espiritual[140]. La mateixa aparatositat de l'entusiasme per la revolució van fer creure a tothom que només llavors s'havia arribat a l'efectiva reconciliació d'allò diví amb el món[141]. Però, la realitat i el món concret es van encarregar de mostrar la impossibilitat de l'intent revolucionari i de dirigir els ulls dels pensadors com Hegel vers un moviment anterior.

Hegel contraposa a l'aparatositat de la manifestació externa i violenta en la revolució amb la callada però més poderosa manifestació de la Reforma. La Reforma va modificar primer allò lògic, espiritual i intern; només més tard va anar adequant pacíficament l'existència empírica a la determinació lògica de l'esperit. Els revolucionaris francesos en canvi, mancats d'autèntica reforma dels esperits, anclats encara en una escissió i un moment lògic previ, van voler canviar de

---

[140]WG. 926/692.

[141]Aquesta és l'explicació que dóna Hegel de l'alegria, acompanyada de frustació, i l'entusiasme envejós amb que molts alemanys van saludar una revolució política que a ells els semblava negada.

cop la realitat empírica sense tenir en compte allò essencial i interior. El resultat va ser que la seva violència es perd gratuïtament, mentre que els reformats -després de la lluita per afirmar el nou principi- ja no van necessitar de cap altra violència i, pacíficament, el món empíric es va anar posant a l'altura de la lògica dels temps.

(9) El curs de la revolució

Ens hem ocupat del trasfons lògic i conceptual de la Revolució Francesa, l'hem comparada amb la Reforma i hem vist com la diferència rau en el significat lògic dintre del desenvolupament de l'esperit universal. Hegel, però, s'ocupa també dels aspectes externs i empírics de la revolució francesa; nosaltres només farem referència a aquelles qüestions que poden arrodonir el discurs lògic i oblidarem sense més la mera descripció d'uns esdeveniments massa coneguts.

Per a Hegel, la Revolució Francesa començaria pròpiament amb l'establiment dels principis filosòfics que en darrer terme la provocarien. La revolució neix, com hem dit, en les idees i en unes idees abstractes; aquesta és la seva limitació perquè aquestes idees no són capaces de canviar el vell principi que domina l'esperit del poble. Una vegada esvaït l'estusiasme inicial la revolució només es manté pel Terror de Robespierre i, a la caiguda d'aquest, pel geni militar de Napoleó. Però fins i tot els èxits militars s'acaben; a Napoleó li passa el mateix que a Carles V: tenen la força material i exterior, però els manca la força interior[142]. Els pobles ocupats per Napoleó, que estan dominats pel vell principi catòlic, no accepten la constitució i les idees liberals que els vol imposar. S'hi rebel·len i, moguts pel

[142]Tenen el poder empíric extern però els manca el poder intern de la lògica de la història. Com deia Unamuno: tenen la raó de la força però els manca la força de la raó.

que ells creien com a superior, triomfen; Hegel diu que "la individualitat i la convicció [Gesinnung] dels pobles, és a dir, la seva religió i la seva nacionalitat"[143] van ser les que derrotaren Napoleó.

Veiem doncs que, per a Hegel, el sentir intern dels pobles representat per llur religió i llur nacionalisme -les forces espirituals- s'imposen al mer poder exterior, empíric i militar. També així, és regida l'empíria històrica pel logos de l'esperit universal. Napoleó -encara que pugui sorprendre els qui saben de l'admiració primera de Hegel- és valorat ara per aquest molt diversament. Napoleó volia, en definitiva, expandir un principi que ja havia estat superat, en els països germànics, i que, en els romànics, era massa allunyat del seu ser i sentir concret. Hegel conclou dient que "el poder extern no hi pot res a la llarga: Napoleó ha pogut forçar tan poc Espanya a la llibertat com Felip II [o Carles V en contra de la Reforma] va poder forçar Holanda a la servitud"[144].

Per a Hegel, totes les revolucions liberals tenen en comú que són només polítiques i que no alteren la religió[145], i aquest ha estat el seu cavall de Troia. La religió no s'ha vist afectada per aquesta classe de llibertat de l'esperit que proposa el liberalisme; no ha canviat ni per a bé ni per a mal. Però Hegel afirma que el canvi religiós és una condició necessària per a l'èxit de qualsevol revolució. Sense revolució prèvia i profunda en les consciències, que només la religió garanteix i la filosofia no, no hi pot haver revolució duradora en allò exterior o en la política. Sense que no s'alteri la religió no pot tenir èxit cap revolució política; per això, els països romànics resten,

[143] WG. 931/696.
[144] WG. 932/696.
[145] WG. 931/696.

no obstant el liberalisme, en la servitud religiosa, "perquè [com diu Hegel] és un fals principi: que hom pugui trencar les cadenes del dret i de la llibertat sense l'emancipació de la consciència i que pugui haver-hi una revolució sense reforma"[146]. Per això els canvis liberals no romanen i aquells pobles recauen finalment en el seu estat mancat.

(10) Els darrers esdeveniments

Ja hem dit que Hegel només va viure i, per tant, va poder teoritzar fins a la restauració borbònica a França. Aquests són els darrers esdeveniments esmentats en els seus cursos sobre filosofia de la història universal. Hegel ens diu que aquest regne romànico-catòlic no ha recuperat la pau amb la restauració, ja que continua existint la mateixa exigència del pensament per reformar el món polític. La monarquia va retornar i acceptà una "carta"; però aquest era un intent fallit des del començament, perquè essent la voluntat interior catòlica no podia estar en pau, ni acceptar la constitució mundana.

En els països romànico-catòlics aquesta situació es produïa per igual fos quin fos el tipus de constitució i, per això, s'havia de reproduir novament una ruptura: el govern fou enderrocat -Hegel es refereix sense cap dubte al retorn de Napoleó i al seu govern de cent dies-. Però Hegel sabia també que Napoleó fracassa per segon cop. La història no li va permetre veure més enllà ni ell no ho va pretendre, fins i tot, deixa obert aquest problema tot dient que "aquest és un problema que roman en la història i ha de ser resolt en els temps futurs"[147]. Hegel, per tant, també és conscient que no s'ha acabat tot amb el fracàs revolucionari, però hem de

---

[146]WG. 931-2/696.
[147]WG. 933/697.

pensar que si el problema de la revolució queda pendent, ho és exclusivament pel que fa als països catòlics.

Pel que fa als països germànics i reformats, Hegel fa referència sobretot a Anglaterra i a Prússia. De la primera en remarca -coincidint amb el seu escrit Über die englische Reformbill- que continua enclavada sobre les seves antigues bases: la dominació feudal i els antics privilegis. Per a Hegel, Anglaterra és el regne de la llibertat formal, que s'expressa sobretot en la llibertat d'opinió i en la defensa de la pròpia particularitat, i per això se sorprèn que el liberalisme no hi hagi provocat una ruptura violenta. Acaba concloent que, degut al predomini de la particularitat concreta (el principi que les particularitats tinguin cura de si mateixes i que el govern sigui merament administratiu, així com molt limitat en les seves funcions), en el poble anglès hi ha un rebuig dels "principis abstractes i universals". D'una manera similar com passa en les democràcies, "l'interès universal és concret i el particular es reconegut i volgut en aquell"[146]. Però Anglaterra no és una democràcia, per a Hegel, sinó tan sols una aristocràcia en la qual el poble té el sentit comú de reconèixer que és necessari un govern concret i, seguint el principi del predomini d'allò particular, de posar la seva confiança en una aristocràcia experimentada.

Pel que Hegel breument diu de la situació a Prússia, podem reconèixer alguns dels trets que defineixen la seva posició davant de l'estat[147]. Hegel es congratula de la desaparició de la "mentida de l'imperi" i la seva substitució per "estats sobirans". Deixant de banda la qüestió de si la constitució prussiana del seu temps coincidia amb el que Hegel hi creu

---

[146]WG. 935/699.
[147]Veure l'apartat 3.3.

veure, direm que ell hi veu una espècie de monarquia constitucional il.lustrada i moderna per les següentes raons: ha eliminat els vincles i privilegis feudals, el govern es basa en la burocràcia[150] -tenint possibilitat d'accés qualsevol ciutadà als càrrecs públics segons els seu talent personal- i hi ha una decisió personal suprema -el monarca- però limitada a molts pocs aspectes -perquè és el conjunt de l'estat i la burocràcia qui normalment governa en funció de l'universal-.

---

[150]Hegel identifica el govern burocràtic i meritocràtic amb el el govern dels millors -oi aristoi-, que cal no confondre amb el govern aristocràtic -que per a ell no és el dels millors-.

## Introducció

El problema essencial per comprendre la filosofia de la història hegeliana és reconèixer l'especificitat i riquesa d'un tipus de lògica que brolla de l'empíria històrica, alhora que en cristalitza la significació. Cal descobrir-hi el que la filosofia de la història té de propi i de peculiar respecte a la resta d'obres o de temàtiques estudiades per Hegel. Naturalment, no s'ha de cercar un contingut revolucionari, diferent o oposat al que hompot trobar en altres obres hegelianes. Els continguts són els mateixos o molt similars, el que canvia és la manera d'estructurar-los, la forma com aquests continguts s'enllacen entre si i configueren un tot amb "personalitat" pròpia -sense per això oposar-se a la resta de "tots" que hom pot trobar en l'obra hegeliana.

Hegel desenvolupa moltes de les seves idees bàsiques -sobre la llibertat, la religió, l'estat, l'esperit, etc- en la filosofia de la història, però ho fa des del compromís estricte amb les dades acceptades comunament en la seva època; així veiem sorgir molts dels temes hegelians però en funció de la matèria o temàtica històrica que tractava. Aquests temes hegelians, sota d'un tractament específic diacrònic i immanent a l'empíria històrica, estructuren -alhora que s'hi estructuren- un únic desenvolupament essencial -tot i que molt complex-, que constitueix el logos o lògica de la filosofia de la història universal.

És aquest complex logos global el que marca el punt de vista a partir del qual serà tractat cada un dels continguts o dels "eixos" centrals en el pensament hegelià. Aquests eixos -que també són tractats en el sistema- adquireixen un significat

nou i específic en la filosofia de la història, alhora que catalitzen al seu voltant la significació de les dades i esdeveniments històrics. La lògica de la història no és cap altra cosa que una síntesi -complexa però no inefable- d'alguns del temes més estimats per Hegel. En la tercera part exposarem els que ens semblen més centrals, al voltant de la llibertat, de l'estat i les constitucions polítiques, de la religió -i l'esperit absolut en general-, de la dualitat esperit-natura i de l'astúcia de la raó.

Ells són, al nostre judici, els eixos que estructuren la filosofia de la història de Hegel. Ells són la l'estructura lògica que la vertebra; lògica que no és una idea nuclear sinó una constelació de continguts (centrals sempre en Hegel) els quals conflueixen en un intent de revelar el sentit més profund de l'empíria històrica. És per aquest motiu que els temes o eixos, que conflueixen en la història i que nosaltres desglossarem en diferents capítols, remeten d'una manera o altra al problema central d'aquest treball: la distinció analítica entre lògica i empíria. Per això, la nostra quarta part -que serà conclusiva- se centrarà en aquesta oposició.

El problema de trobar o construir un discurs lògic que no s'oblidi, sinó al contrari es basi i fonamenti, en les dades empíriques intersubjectivament disponibles, és la tasca bàsica de tot historiador o filòsof de la història. En darrera instància, el nostre treball consisteix en analitzar com s'ha plantejat i com ha respost Hegel aquesta qüestió. Es tracta de veure com entre la multiplicitat i el caos de les notícies i les dades "conegudes" en un moment donat, Hegel es proposa descobrir les essencials -aquelles que no són mera empíria, sinó que contenen logos, que són reals i racionals (lògiques)-.

Aquest objectiu ens ha conduït a estructurar el nostre treball de la manera que ho hem fet; exposant els desenvolupaments que conjuntament estructuren la significació de la història i veient com sempre remeten al problema central "entre lògica i empíria". Aquesta estructura culminarà amb la demostració de l'especificitat de la filosofia de la història i del què anomenem la seva "lògica" dintre de l'obra hegeliana, i amb la noció més clara del què pretenia i el que no pretenia Hegel en la filosofia de la història universal.

Per la dificultat d'analitzar el fàustic intent hegelià de comprensió total de la història, ens hem vist obligats a dividir i mostrar per separat el que Hegel vol donar conjuntament, paral.lelament i en interelació contínua en el seu desenvolupament de la història universal. Hem intentat distingir els problemes per mirar de comprendre'ls millor, tot i reconèixer la voluntat hegeliana de mostrar-ne la implicació mútua, ja que se'ns ha imposat la necessitat que formulada vulgarment diu: per fer una truita cal trencar primer els ous.

Així, en la primera part ens hem ocupat d'alguns problemes sense els quals no es pot comprendre la filosofia de la història hegeliana -en especial pel que fa a la seva evolució-. Pensem que hom no pot comprendre la filosofia de la història universal hegeliana ni el seu desenvolupament en les Lliçons, si no analitza, per exemple, els conflictes que se li plantegen a Hegel en el moment de dividir-la en moments o èpoques, o en el moment de situar-la dintre del conjunt del seu pensament sistemàtic. Hem analitzat que l'evolució del pensament hegelià es mostra -especialment- en la diversa posició respecte a Grècia i el cristianisme -amb el problema de la valoració de la Reforma Protestant i la Revolució Francesa-, i respecte a la tripartició o quadripartició de la història. D'aquesta manera, hem pogut veure que

Hegel no és -com tot historiador- un interpretador neutre de la història, però que tampoc no és un deductor en abstracte o un aplicador sense més d'esquemes pressuposats. La seva interpretació sorgeix d'una meditació, que vol ser sincera alhora que profunda, dels coneixements històrics habituals en la seva època i d'una manera de pensar, que s'havia anat explicitant i enriquint al llarg de tot el seu treball sistèmic o no.

També donen llum sobre l'intent hegelià la seva teoria sobre el començament de la història -tant com a res gestae com a estudium rerum gestarum- i la seva consideració sobre moltes doctrines o hipòtesis aleshores corrents en la filosofia de la història. Hegel data l'origen de la història amb l'aparició de l'estat, que per a ell és la mostra essencial de l'aparició d'un regne propi de l'esperit. També ha estat força útil per a la comprensió de l'evolució del pensament hegelià i per a comprendre el paper i lloc sistèmic que atorga a la filosofia de la història, analitzar com Hegel arriba a ubicar la història universal dintre del seu sistema.

Però, anant als continguts que estructuren la filosofia de la història universal hegeliana, hem de dir que si bé aquesta és -com era habitual a la seva època- una història política, no és només això. El sentit d'història filosòfica té per a Hegel tota una amplitud superior, però que no nega el ser també una història política. En definitiva, hom es nega a comprendre la filosofia de la història universal hegeliana si no és a partir dels eixos que tractem en la nostra tercera part. Així per entendre la filosofia de la història hegeliana és necessari comprendre la peculiar relació anomenada "llibertat", ja que la història és també, com demostrem, el desenvolupament de la consciència i la realització de la llibertat (apartat 3.2). Però tampoc no se la pot entendre si no es comprèn el paper que juga la religió -com a consciència

immediata i representativa, però també universal i accesible a tots, del què és substancial i absolut en cada moment històric concret- i, més subsidiàriament, l'art i la filosofia (apartat 3.4).

Ja en parlar de llibertat i de religió, hem fet una referència necessària a l'estat, sense ell -com a existència objectiva de la llibertat- tampoc no és comprensible la filosofia de la història universal. Aquesta és també la història de les constitucions dels diversos pobles i el sorgir de l'estat, que Hegel en part descrivia i en part imaginava en la Filosofia del dret (apartat 3.3). Hem mostrat igualment que s'ha de tenir clara l'oposició entre esperit i natura i la superioritat d'aquest, que es va fent evident al llarg de la història. Aquesta és també el procés per mitjà del qual l'esperit s'imposa a poc a poc a la naturalitat o animalitat humana. Procés que elimina els reductes d'animalitat que esclavitzen l'home i el fan un ser encara natural, incapaç de reconciliar-se amb el món i la història (apartat 3.5). Tampoc no es pot comprendre la filosofia de la història hegeliana sense tenir clar que el Subjecte darrer de la història és l'esperit universal -mogut per la raó, pel logos universal-, però que el subjecte immediat són els homes, els pobles i els herois -moguts, sobretot, per les seves passions i particularitats-. Llavors, és clar que el primer ha d'imposar el seu designi "astutament", fent anar les passions en contra de si mateixes (apartat 3.6).

Tots aquests desenvolupaments o continguts, presents en la filosofia de la història universal, conflueixen cap a l'eix central del nostre treball: la distinció entre lògica i empíria (part 4a). El seu paper en la filosofia de la història universal ens remet sempre a la consideració més global i total d'aquesta, ja que cada un d'aquests desenvolupaments es mou dintre del problema primordial de la reconci-

liació entre lògica i empíria. L'autèntica llibertat -per exemple- ha de ser l'afirmació espontània de l'universal, d'allò essencial -lògic- en un moment donat. Només és lliure, diu sempre Hegel, aquell que fa espontàniament -sense ser condicionat- el que cal fer -la lògica de la història-. La llibertat, doncs, es distingeix del lliure albir perquè afirma allò lògic, mentre que aquest es perd en fins merament empírics -la seva voluntat és particular i merament empírica, ni essencial ni lògica.

La religió -i tots els moments de l'esperit absolut- són ja el reconeixement del què és essencial i lògic, l'absolut. Ells indigiten l'absolut i, per tant, la lògica present efectivament en l'empíria històrica; indigiten l'esperit universal -tot i que ho facin defectuosament com la religió, amb el seu trascendentalisme i dintre de l'enteniment separador-. Però l'important per a la marxa efectiva de la història, és que són la revelació efectiva que mou els pobles cap a l'absolut i cap a la realització de l'esperit universal en la història.

L'esperit, d'altra banda, és l'element que no només s'ha de realitzar en allò natural -en el que és en principi altre de si- sinó, sobretot, en contra d'això natural -en especial la naturalitat present en el ser mateix de l'home: l'animalitat, les passions, etc-. Però encara més, com exposem en el capítol sobre l'astúcia de la raó, l'esperit només es pot realitzar a si mateix en i per mitjà d'allò natural, l'animalitat humana, les passions. En definitiva, la lògica de la història s'ha de realitzar en i per mitjà de l'empíria. Igualment que la natura, l'empíria és, alhora que la resistència a l'acció de la lògica, l'única possibilitat que es realitzi aquesta acció. Com el colom kantià, la lògica no pot pensar que es realitzaria a si mateixa més fàcilment si no tingués la resistència de l'empíria; ans al contrari, la

lògica, la raó, ha de ser astuta i ha de saber realitzar-se a si mateixa en i per mitjà de l'empíria i la natura.

Només tenint en compte totes aquestes components[151], aquests desenvolupaments, hom pot intentar comprendre la filosofia de la història hegeliana, ja que només així apareix el seu logos. Una filosofia de la història que s'afirmava tant

---

[151]En la filosofia de la història no li ha estat prou reconeguda la seva gran complexitat. Normalment se l'ha reduïda a una mera història política o se l'ha barrejat amb altres obres, perdent així la seva especificitat i també part de la seva riquesa. Llavors és interpretada des d'aquestes altres obres com una modulació seva més. L'excepció més notable és Lasson; però és evident, per exemple, que Hyppolite la interpreta bàsicament des de la Fenomenologia que tan bé coneixia, Löwith ho fa massa com a teodicea i des de la filosofia de la religió, Ramiro Flórez descuida les Lliçons de Berlin capficat pels escrits juvenils i el naixement de la consciència històrica de Hegel. Dos articles recents, però, em van semblar que volien trencar la simplificació amb que se solia considerar la filosofia de la història.

En un cas, es tracta de l'article de Peter Heintel "Weltgeist und Völkerrecht. Konsequenzen aus einer Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie zur Konkretisierung des Weltgeistbegriffes", on considera l'esperit universal com la conclusió de la Filosofia del dret -conclusió que més pròpiament li correspon a la història universal- i estudia els diversos aspectes de l'esperit universal (com a destí dels estats individuals, com judici universal per als esperits del poble, com a progrés en la consciència de la llibertat, com a representació de l'essència racional humana, com a regulador intern en els estats, com idea d'una societat internacional universal, com la base que permet elevar-se per sobre de l'esperit objectiu vers l'esperit absolut i com la conversió de la teodicea en dialèctica de la raó. Tots aquests aspectes són components de la filosofia de la història universal i, molts d'ells, només es fan del tot evidents a partir de l'estudi de les Lliçons i més enllà del resum en la Filosofia del dret.

L'altre cas és el llibre de Rudolf J. Siebert Hegel's Philosophy of History: Theological, Scientific and Humanistic Elements, que seria una possible lectura de la filosofia de la història hegeliana, si no fos que el seu autor ha caigut en el el maniqueisme més trivial, simplista i reduccionista. Ha reduït el seu treball a una sèrie de notes sobre els més diversos aspectes que classifica -amb una notable arbitrarietat- en cada un dels tres aspectes mencionats: el fonament teològic cristiano-jueu, el filosòfico-humanista i el científic i positiu.

preocupada per l'essencial i lògic, com respectuosa amb l'empíric i immediat. La identificació entre real i racional en la filosofia de la història passa per la comprensió de la immanència -però també, de la distinció especulativa que cal sempre reconciliar- entre lògica i empíria.

D'aquesta manera, hem anat desbrossant el desenvolupament hegelià de la història i ens hem anat fent una idea del què constitueix l'estructura lògica -la "lògica"- de la filosofia de la història hegeliana. Hem comprès que aquest fons lògic és molt complex i ric, que no és una idea simple ans tota una articulació especulativa, que no és simplement un préstec del sistema, com tampoc no és la mera descripció superficial de les dades empíriques. Aleshores hem comprès que, respondre la pregunta per la natura del discurs hegelià de filosofia de la història, ens remet al conjunt de l'obra hegeliana, però sense restar-li especificitat.

Per aquest motiu hem intentat situar el tipus de discurs, que Hegel fa a la filosofia de la història, dintre del conjunt de la seva obra i pensament, cercant-ne l'especificitat de què gaudeix en Hegel el gènere filosofia de la història -que d'altra banda ja estava molt definit a la seva època-. Per dur a terme aquest complex objectiu dividirem el nostre esforç en les següents tasques (part 4a):

(1) Primer emmarcarem la filosofia de la història en les dues coordenades que ens han semblat essencials (sincronia/diacronia o sistematicitat/gènesi), ja que alhora que emmarquen l'especificitat ens permeten estructurar d'una manera molt general el sistema i la producció hegeliana.

(a) Així, distingirem entre les obres sistemàtiques -que exposen estrictament la totalitat o una part del sistema- i

les no-sistemàtiques -que tot i tenir, potser, un lloc dintre del sistema van clarament més enllà, com és el cas de la filosofia de la història-. Un primer fruit d'aquesta distinció és comprovar que les primeres mostren un tipus de discurs, que anomenarem lògico-sincrònico-sistemàtic, mentre que les segones, al contrari, el tenen de tipus lògico-diacrònico-històric. La filosofia de la història universal es troba, al nostre parer, entre aquestes darreres (apartats 4.2, 4.3 i 4.4).

(b) Distingirem també entre les obres -sistemàtiques o no- que exposen i cerquen el contingut lògic que es conté immanentment en una existència empírica, i les obres que -com la Ciència de la lògica- exposen les determinacions pures del concepte. Segons el que acabem de dir, el sistema hegelià es divideix en una part pura -la doctrina de la lògica- i dues de positives o lògico-empíriques, que són la filosofia de la natura i la filosofia de l'esperit. Així resulta que la filosofia de la història és un tipus d'obra lògico-empírica que abasta tota la filosofia de l'esperit (constatem, d'altra banda, que totes les obres de tipus lògico-diacrònico-històric pertanyen i desenvolupen la filosofia de l'esperit) (apartat 4.5).

(2) D'aquests raonaments se'n treuen una sèrie de conseqüències de gran valor per comprendre la lògica del discurs hegelià sobre la filosofia de la història universal. En concret ens ha interessat la contraposició amb la Fenomenologia de l'esperit i la Ciència de la lògica.

Pel que fa a la Fenomenologia de l'esperit, és clar que totes dues obres són d'estructura lògico-diacrònica i que la seva

estructura lògica es desenvolupa en estreta interrelació amb un tipus concret d'empíria. La Fenomenologia, en tant que ciència del saber que es manifesta, no és un discurs pur i Hegel -com han demostrat els comentaristes clàssics- fa servir la història humana, en especial en les figures col·lectives de tota la segona meitat. Aquest tipus de discurs de la Fenomenologia s'assembla molt, doncs, al de la filosofia de la història, si bé nosaltres no podrem desenvolupar-ne aquí la demostració concreta i profunda d'aquesta proximitat, que queda per a un posterior treball (apartat 4.6).

Si respecte a la Fenomenologia hem remarcat la proximitat -segons les consideracions de què partim- en el cas de la Ciència de la lògica aquelles mateixes consideracions ens duen a remarcar la distància, que hi ha entre ciència de la lògica i filosofia de la història. Per tant, segons nostre parer, no es pot acusar Hegel d'aplicar sense més els esquemes de la ciència de la lògica a altres parts de la seva obra -en especial la filosofia de la història. En aquest cas la distinció és profunda, tant pel que fa a la diversitat d'estructura lògica com pel que fa a la intensitat del compromís amb l'existència empírica (apartat 4.5).

Hem marcat l'especificitat de la filosofia de la història hegeliana, dient que el seu discurs és de tipus lògico-diacrònic amb un compromís fort amb l'existència empírica i les dades històriques conegudes en el seu temps; però que, a diferència de la Fenomenologia, està pensat no com una manera d'aproximar-se al sistema, sinó com un discurs elaborat ja des del sistema complet. Hegel no hi traspassa ni hi imita esquemes, tot i que hi va proveït de les seves eines especu-

latives; hi va amb tota la seva experiència i perspicàcia desenvolupada en l'elaboració del sistema. És aquest complex bagatge -en sentit ampli- el que li permet interpretar amb una enorme riquesa el desenvolupament humà en la història i, alhora, retrotreure'l -malgrat la complexitat- a un únic i central eix lògic com a desenvolupament de l'esperit universal. Hegel no només vol interpretar la immensa riquesa de la història evitant trivialitzar-la, sinó que s'obliga a sintetitza-la i totalitza-la en un únic i superior desenvolupament lògico-empíric (apartats 4.13, 4.12 i 4.10).

El logos hegelià, que estructura i dóna alhora vida i significació a la seva història universal, ve donat per aquesta suma i identificació especulativa de desenvolupaments. El seu logos no és formal ni tampoc no és una mera descripció de l'empíria i de les dades històriques; el seu discurs és una interpretació en sentit fort, una reconstrucció racional. D'aquí en treu la seva gran força, que el fa passar per damunt d'historiadors millor informats. Hegel va, armat de tot el seu pensament, a considerar el que en el seu temps eren les dades bàsiques de la història de la humanitat, i vol mostrar el que ell considera que és la profunditat especulativa d'aquesta disciplina. La seva tasca en la filosofia de la història era una conseqüència més de la seva voluntat de reconciliar els individus amb el seu món (apartat 4.8 i 4.9).

Per l'esforç -certement qualificable de "fàustic"- per comprendre profundament i rigorosament el logos profund de la realitat empírica de la història, podem afirmar que la filosofia de la història és el lloc privilegiat per observar, analitzar i comprendre l'esforç hegelià per conèixer i alhora

reconciliar-se amb el seu temps, amb la realitat efectiva i amb la història. Pensem que en cap altra obra no s'enfronta Hegel tant clarament i rotundament amb el repte que marcava la seva vida.

Per tot el que acabem de dir, considerem que la filosofia de la història universal hegeliana ha de deixar de ser vista com una obra menor, o almenys com una obra de poc contingut especulatiu. En ella, al contrari, Hegel es jugava el que és essencial a la seva especulació, que no era per definició un meditar abstracte, formal i pur, sinó l'explicitació de la racionalitat essencial i lògica que s'amagava darrera de la realitat empírica, darrera de tota autèntica realitat. La filosofia de la història ha estat considerada com una introducció molt vàlida al pensament hegelià, ja sigui per una pretesa senzillesa, ja sigui perquè ofereix la possibilitat de posar el peu a terra de tant en tant i saber de què parla Hegel -de tal poble, d'aquell esdeveniment històric, etc-. Però hom ha estat cec -en gran mesura- al profund repte especulatiu que va representar la filosofia de la història per a Hegel i la seva època, i n'ha menystingut, per tant, els continguts que s'hi desenvolupen.

## 3.2.- LLIBERTAT, LA META DE LA HISTORIA

Per a Hegel, la filosofia de la història universal és sobretot el procés de realització i desenvolupament de la llibertat, per això hem d'analitzar el concepte de llibertat que la presideix. Com que no podem analitzar aquí tots els aspectes que Hegel considera de la llibertat, només ens limitarem a aquells que són especialment rellevants per a la història universal i que hi són tractats explícitament[152].

El concepte hegelià de llibertat és molt complex i, com a mostra, hi ha un article excel.lent de Siep[153] on afirma que el concepte de llibertat en Hegel té quatre moments principals: com Autonomie, com Vereinigung, com Selbstüberwindung i com Freigabe. En aquest article l'autor es preocupa per fer l'evolució del concepte de llibertat al Hegel juvenil, és a dir: la gènesi diacrònica del concepte en Hegel. Evidentment, nosaltres no tractarem de l'evolució d'aquest concepte ans ens limitarem a la seva formulació madura i al seu paper en la filosofia de la història universal; però l'hem citat

---

[152]Que el problema de la llibertat és l'eix predominant del pensament hegelià i, fins i tot, de l'idealisme alemany és quelcom que tothom reconeix; si bé ja no tothom està d'acord sobre si la llibertat hegeliana mereix aquest nom. Valls Plana ha reflectit en el seu article "El sistema hegelià, `ciència' o tomba de la llibertat" aquest conflicte que, en gran mesura, du a molta gent a proclamar-se anti-hegelià militant, ja que sense cap dubte el problema de la llibertat -realitzada efectivament en l'estat- és un dels missatges més "durs" del pensament hegelià.

[153]"Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegel in Jena".

perquè pensem que cada un d'aquest moments no nega sinó que aprofundeix els anteriors. De tal manera, que en la idea de llibertat del Hegel madur hi són tots continguts.

Per a exposar això ens sembla que el millor és fer una reconstrucció racional del desenvolupament lògic del concepte de Llibertat. No seguirem a Siep tot i que sovint ens ha inspirat, tampoc no fem un recorregut històric perseguint la gènesi hegeliana del concepte -tot i que parlem d'algunes influències-. Només intentem estructurar els possibles arguments que ens condueixen al concepte hegelià darrer i més madur de llibertat.

En el nostre fictici i reconstruït periple partirem del concepte de llibertat com autonomia (1), com espontaneïtat radical de l'acció del subjecte i de la instància avaluadora de la pròpia acció. Mostrarem la insuficiència per a Hegel d'aquest primer concepte i el seu desenvolupament posterior. Primer, reconeixent l'esfera col.lectiva en què es projecta i realitza la llibertat (2). També, en el sentit de la necessitat d'exterioritzar-se i de reconeixer-se en allò exterior com el resultat de la pròpia acció, que -en definitiva- conflueix en la necessitat d'arribar identificar-se en l'universal ètic i objectiu -les lleis i l'estat- (3). Argumentarem que aquest nou concepte no nega, sinó aprofundeix, la primera definició de llibertat com autonomia (4) i, així, sortirem al pas a les crítiques de la tesi més controvertida de Hegel: només el tot és lliure, els indidividus només ho són en tant que s'hi reconeixen o hi són harmònics (5). Argumentarem, també, que els individus només s'hi reconeixen per mitjà del saber i del pensament (6). Finalment, analitzarem la distinció en Hegel entre llibertat

positiva, subjectiva i substancial (7); i mostrarem el recorregut de la història universal pel que fa al desenvolupament de la llibertat (8).

(1) Tant Siep com Bobbio[154] parteixen d'un primer concepte de llibertat com a autonomia absoluta, però constaten que el pensament de Hegel o Kant -en el cas del segon- no és deixa reduir a aquest concepte i és molt més complex. Nosaltres pensem que la llibertat com a independència o autonomia absoluta és el punt de partida que, tot i que mai no és negat completament, sí que és matisat i profundament superat -sobretot quan es tracta de definir la llibertat en el camp de la història universal-.

La llibertat entesa com autonomia vol dir que hom és lliure quan és independent de tot, de qualsevol afecció externa. Llavors hom només actua en funció de la pròpia espontaneïtat, del propi ser o de la pròpia essència interior, de la pròpia necessitat interna o de la pròpia llei interior. En aquest punt Hegel no fa sinó continuar Kant o Fichte (que defineix el jo com a espontaneïtat lliure) tot i que s'hi nota també la influència d'Spinoza.

Així, la llibertat com a autonomia -sobretot autonomia moral- és una autoreferència a si que exclou tota dependència[155], tota passivitat, tota afecció o submissió a quelcom exterior. És la capacitat d'abstreure's de tot i d'autodeterminar-se sense cap afecció i de donar-se qualsevol i tot contingut.

---

[154]En el seu revelador article centrat en Kant però molt interessant també per a Hegel; "Kant y las dos libertades" a Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci.
[155]V.G. 74/100.

Així hom pot dissoldre tota limitació, tota determinació imposada[156]. Aquest és el concepte de llibertat com a "autoposició absoluta" que Hegel desenvolupa en els primers paragrafs de la Filosofia del dret[157].

Així l'esperit només assoleix la llibertat quan retorna a si mateix i ja no es refereix a una altra cosa ni depèn de res exterior. Per això -com veurem més endavant- la llibertat com autonomia i autoposició absoluta de l'esperit és per a Hegel saber de si[158]. És consciència de la pròpia espontaneïtat, una espontaneïtat que no depèn de res sinó que brolla d'un mateix i que és el que un mateix és. En la llibertat com a autonomia, l'esperit es troba mogut només per si mateix sense cap afecció, de tal manera que la necessitat de tot acte només ve donat a partir de la seva espontaneïtat. La seva necessitat és la seva llibertat i, alhora, la seva llibertat és la seva única necessitat.

Per això -pensa Hegel- la llibertat és el concepte que es determina i realitza a si mateix[159]. També per aquest motiu Hegel pot dir que aquesta autonomia o espontaneïtat -la llibertat- del concepte o de l'esperit és el dret suprem de tot[160]. És la necessitat i llibertat del tot i, per tant, no té alteritat ni oposició. És la norma o llei absoluta que parteix de l'espontaneïtat absoluta i lliure del tot, del concepte, la idea o l'esperit universal. En l'esperit la seva llibertat -com a espontaneïtat totpoderosa i absoluta- és

---

[156]Ph.R. §5.
[157]Veure també Enz. §414.
[158]V.G. 63-4/88.
[159]Enz. §552.
[160]Enz. §550.

l'única necessitat que accepta i és, també, la necessitat de tot el que li està sotmès.

La llibertat i autonomia de l'esperit és, per tant i en principi, la necessitat dels individus. Però el subjecte individual humà també pot assolir l'autonomia total. Hegel pensa que quan es tanca sobre si i fa la negació absoluta de tot allò que no és ell ha assolit aquest primer estadi en ell de llibertat. Aquest és un moment imprescindible per a la realització de la llibertat, si bé no és l'estadi superior per al subjecte humà. És un moment representatiu i abstracte, en què l'individu s'escindeix de tot, llavors es posa a si mateix com a jutge únic i darrer de tot.

Llibertat és, doncs, autodeterminació, autonomia de tota norma exterior. És actuar només d'acord amb si mateix, d'acord amb la pròpia consciència. Kant responia a aquest concepte de llibertat quan demanava a l'escrit Was ist Aufklärung? que hom rebutgés tota submissió a amos exteriors o tutors espirituals i exhortava: "tingues el valor de servir-te de la teva pròpia raó". D'això és tractava, d'actuar d'acord a normes o "màximes" racionals i universals -recordar la formulació de l'imperatiu categòric-, però que no vinguessin imposades des de fora sinó des de la més íntima espontaneïtat i autonomia del subjecte moral.

Kant reclamava del subjecte moral individual aquest esforç de coherència i universalització del seu actuar com a única manera de garantir que l'espontaneïtat i autonomia de l'individu no conduís simplement al llibertinatge ans a una llibertat compatible amb la de la resta d'individus. Hegel no es va aconformar mai amb aquest concepte abstracte i formal

de llibertat. Per a ell la llibertat de l'individu no havia de ser contrària, quan era autèntica llibertat, amb la de la raó universal ans al contrari n'era un moment -vàlid com a particularitat i escissió necessària-, que era superat finalment amb una reconciliació de les voluntats particulars amb la voluntat universal[161]. Dintre d'aquestes coordenades cal veure la coneguda diferència, que fa sempre Hegel, entre moralitat -que ell assimila a Kant- i eticitat -que és la seva proposta[162]-.

(2) La llibertat kantiana era però, per a Hegel, un concepte solipsista (intern i limitat a la consciència de l'individu) i merament formal. Era una base certa, però es limitava a considerar el problema de la llibertat en l'individu, en les profunditats de la seva consciència moral. No tenia en compte què és ara i aquí la realització concreta de la llibertat. Hegel com el seu amic Hölderlin -i abans Herder-, cercaven un concepte de llibertat que servís per alliberar no un individu i merament en la seva consciència, sinó tot el poble, la humanitat. Fent de la humanitat una comunitat d'homes lliures, units per vincles amicals i per una mateixa voluntat.

La llibertat no és una tasca de cada individu aïllat, sinó de tots els individus units en comunitat. La llibertat havia de servir per a tendir ponts entre els homes i no per a què

[161]B. Quelquejeu a La volonté dans la philosophie de Hegel ha intentat precisar els diversos nivells de la voluntat des del seu estadi de submissió natural o "d'animalitat" fins a la llibertat en i per a si universal i espiritual.
[162]Guido Heintel ha estudiat aquest tema concretament a dintre de la filosofia de la història en el seu article "Moralisches Gewissen und substantielle Sittlichkeit in Hegels Geschichtsphilosophie".

aquests es tanquessin sobre si mateixos -en la seva profunditat moral-. Mitjançant el reconeixement de la pròpia llibertat compartida els homes s'havien de reconèixer germans, havien d'estar units pel vincle de l'amistat, l'amor i el sentiment. La llibertat compartida havia de trencar les barreres entre ells, la llibertat no pot ser meva sinó de tots. Una llibertat que no serveixi per unir els homes en un tot harmònic no és l'autèntica llibertat. També en el camí de la llibertat el lema "en kai pan" era central. La llibertat era, doncs, quelcom eminentment col.lectiu, patrimoni de tota la humanitat i de tot el poble, no de la meva profunda i incorruptible subjectivitat o consciència moral.

La llibertat era en definitiva el que trencava l'escissió social, el que feia d'un conjunt d'individus un poble, una comunitat, un tot. La llibertat era també el que reconciliava l'home amb el que el rodejava -en darrer terme, per a Hölderlin, la natura-. Sense seguir estrictament al seu amic, Hegel va compartir aquest concepte de llibertat i el va desenvolupar més enllà.

(3) Per a Hegel, doncs, la llibertat no era només un factor intern i subjectiu -de la convicció de l'individu, del seu cor- sinó sobretot un factor extern i objectiu. La llibertat implica saber-se lliure no com a mera potencialitat -en si- sinó reconeixer-se com a lliure en les pròpies accions i en allò concret. La llibertat no és patrimoni de la figura de l'esperit anomenada "ànima bella" -que era incapaç de reconeixer-se en allò concret, en el món, i romania en un etern somniar o un deseperar de la realitat-. Per a Hegel hi ha una llibertat superior a la de la moralitat (la convicció interior, la consciència moral, la responsabilitat o la

intenció), és la que correspon a l'eticitat -que es reconeix en les pròpies obres objectives i institucionalitzades-. La primera només és lliure tancada sobre si mateixa, la segona és lliure també -sense negar l'anterior- en allò altre que és exteriorització de si mateixa -és a dir, en el dret, la llei, l'estat-.

Per a Hegel, en allò altre, en l'exteriorització, també s'expressa la llibertat del subjecte, ja que això altre és l'exteriorització, l'obra i creació de l'espontaneïtat autònoma d'aquell subjecte. Llavors Hegel afegeix la condició i la necessitat que el subjecte s'ha de reconèixer en allò altre, s'hi ha de reconciliar i saber-se en ell com a lliure. També en la seva exteriorització l'esperit ha de ser ell mateix i ha de ser lliure, s'hi ha de reconèixer com a tal.

Hem arribat d'aquesta manera a una altra definició -d'amplíssimes conseqüències com veurem- de llibertat: estar prop de si -bei sich-, ser un mateix en allò altre i en l'altre. Amb aquesta definició -que anirem desenvolupant- hom pot veure més clarament el que ja havíem insinuat i entrevist a la definició de llibertat com autonomia absoluta. La llibertat esdevé llavors, no l'absència de llei o de norma de comportament i acció sinó l'autoimposició d'una norma o llei, que malgrat semblar ser quelcom exterior i constrenyidor del subjecte, és en realitat l'exteriorització del propi ser. I per tant, continua tenint la seva base només en si mateix, en la pròpia espontaneïtat, de la qual és filla aquella exteriorització.

El subjecte s'ha d'autoimposar la pròpia exteriorització, doncs, i per a fer-ho cal que s'hi reconegui i reconciliï. El

subjecte s'ha d'autoimposar el que és l'exteriorització racional i autèntica que expressa el seu propi ser. El subjecte, en un primer moment, posa enfora la seva obra i, en un segon moment, s'hi ha de reconciliar com a una autoposició. D'aquesta manera obeeix la pròpia llei; continua sent cert que és lliure perquè s'obeeix a si mateix i roman en si mateix[163], malgrat que la seva llibertat s'expliciti en una norma i una norma objectiva. És clar que hom no és lliure quan actua sense cap norma, màxima o llei, o quan actua vulnerant les lleis objectives i ètiques.

Per a Hegel, és necessari el moment de l'exteriorització que fa passar a l'existència concreta allò que abans era un mer abstracte, però aquest pas és sempre tràgic perque no hi ha immediatament el reconeixement. El subjecte o l'esperit ha sortit de si per realitzar-se i, en veure's "fora de si", no es reconeix. Quan intenta reconeixer-se en l'exterior -que encara no sap que és obra seva- pot fins i tot agafar allò particular, que té necessàriament tota exteriorització, com el seu propi ser. Llavors no tan sols no s'autoconeix sinó que està "alienat" (en sentit fort) de si. Ha perdut la seva consciència de si com l'universal i es fetitxitza -fent servir el terme de Marx- en el que és una mera exteriorització particular i limitada de si. Creu que és només allò particular empiric en lloc que la font lliure de tota particularitat i exteriorització.

Per a Hegel, aquest és un moment necessari, però que cal

---

[163] V.G. 115/147.

superar[164]. La superació i l'autèntica consciència de la llibertat només ve quan es reconeix en l'alteritat particular com a subjecte espontani, lliure i universal. Això és el que significa estar prop de si en allò altre. Llavors el subjecte en si universal no ha hagut de deixar de reconèixer-se com a tal subjecte universal, quan es reconeix en l'obra col.lectiva -necessàriament- particular. Llavors hom assoleix l'autoconsciència per a si i hom és lliure en i per a si.

---

[164]En l'apartat 3.5, parlarem molt d'un tipus d'exteriorització particular i que només en si és espiritual i universal: les passions humanes, tot el que anomenem "animalitat" humana. Per a Hegel, és clar que estar dominat per una passió no és ser autònom, lliure o espontani sinó -al contrari- és estar dominat per una afecció, ser passiu respecte a alguna cosa -cal tenir en compte el sentit etimològic de "passió"-. Llavors el subjecte humà és passiu, depenent, està en l'alteritat merament particular. Llavors l'home és com un animal i està mancat de l'autèntica llibertat espiritual. Quan una passió o els instints dominen l'home es produeix l'alienació, hom viu en la particularitat i només per la particularitat. L'home ha de superar, doncs, aquesta submissió a les passions i la pròpia animalitat.

Però també -en l'apartat 3.6- veiem que l'animalitat -aquest moment humà de dependència- és feta servir per l'esperit universal en la seva realització. Les passions particulars seran el mitjà pel qual l'esperit realitzarà el seu fi i conduirà l'home per la dura educació històrica a la reconciliació. Llavors, tota determinació -tot el que és exteriorització i sembla dependència, afecció, estar en allò altre, etc- és posada ja per l'esperit com un moment de si mateix, de la seva llibertat [Enz. §§112, 160, 161, 240]. D'aquesta manera el que Fichte anomenava no-jo i que era allò altre del subjecte o jo lliure, és en Hegel una determinació i un moment del subjecte lliure i de la seva llibertat. Allò altre, el moment de l'exteriorització i de la pèrdua de si, és un moment -dialèctic- del subjecte i de la seva espontaneïtat lliure. Els individus trobaran en la superació d'aquesta submissió i en l'abnegació vers l'esperit universal la seva reconciliació i llibertat autèntica.

Hem arribat ja a la definició de llibertat que presideix la filosofia de la història de Hegel. El subjecte individual lliure en la història ha de ser un subjecte, que es reconcilii amb les lleis ètiques objectives - que constitueixen l'esperit objectiu- del seu poble i estat. Aquestes lleis no són altra cosa que l'exteriorització objectiva d'un moment i principi de l'esperit universal en el seu desenvolupament històric. Per això, no és lliure el subjecte individual que actua d'una manera caòtica o irracional -dominat per les seves passions particulars o instints animals-, sinó l'individu que fa seva la llibertat objectivament expressada en la vida ètica del seu poble, se la imposa i està en aquesta vida ètica prop de si mateix. S'hi reconeix i, per tant, en ella i gràcies a ella és lliure.

Com veiem aquí ja s'ha trencat l'analogia entre Kant i Hegel. Aquest darrer ha passat del camp abstracte i individual de la moralitat kantiana -malgrat els seus esforços d'universalització- al camp concret de l'èticitat objectivament realitzada en un poble i un estat. De totes formes, ens sembla que la distinció entre Kant i Hegel no és però tant clara, si hom pensa en escrits kantians, breus però importants (per exemple: Idea d'una història universal en sentit cosmopolita o sobre La pau perpètua). En certa mesura, Kant sembla anticipar-hi Hegel i transcendir la definició de llibertat pràctica (de la segona crítica i de la metafísica dels costums)[165]. Deixem però aquest tema alhora que constatem que per a Hegel -com en certa mesura per a Kant- la justícia i la llibertat tenen en comú el saber-se lliure en

---

[165]Veure el nostre treball: Anàlisi i contraposició de la filosofia de la història de Herder i Kant.

l'acte d'autoimposar-se[166] l'universal o universalment reconegut com a vàlid -en les lleis objectivament existents, per exemple-.

Hegel en el moment de parlar de la llibertat en el camp de la filosofia de la història es nega a limitar-se al camp dels individus aïllats i els seus problemes particulars. Es nega a moure's en el camp de la particularitat i busca fer-ho -en canvi- en el camp de la universalitat, d'allò objectivament comú als homes i pobles. No oblidem que si en un primer moment és legítima la negació absoluta i el posar-se absolutament com a jutge de tot -la llibertat negativa-, aquest moment només és vàlid i supera el fanatisme destructor (dels àrabs o els iconoclates, per exemple) si gràcies a aquest posar la pròpia subjectivitat com a jutge absolut hom descobreix i es reconcilia -s'autoimposa- amb l'universal i objectiu. Romandre en la negació absoluta o en la pròpia particularitat -diu Hegel- és el mal.

Així l'única possibilitat de realització de l'autèntica llibertat és l'estat, és el dret, són les lleis universals i objectives que un poble es dóna i per les quals regeix la

---

[166] Autopimposició seria la traducció que propondriem al terme alemany Selbstüberwindung.

seva vida ètica[167]. Per això, hom pot comprendre la famosa afirmació de Hegel que l'estat és l'única realització positiva i l'unica satisfacció de la llibertat[168]. L'estat és la forma històrica específica en què la llibertat adquireix existència objectiva[169]. És on la llibertat es fa explícita en forma d'una llei o sistema de lleis promulgat i reconegut pels individus i pobles que se l'han donat com l'expressió més autèntica del propi ser.

(4) Evidentment, Hegel pensa que aquesta llei objectiva ha de ser legitimada sempre de nou pel reconeixement dels individus i el poble sencer. L'individu sempre té la possibilitat de fer abstracció de tot, de tancar-se sobre si mateix, i des d'aquesta posició absoluta judicar o preguntar-se: si troba dintre de si el mateix principi que governa les lleis objectives. Quan no és així, els individus es distancien de

[167]Tant Hobbes com Rousseau són antecedents d'aquesta postura. El primer, perquè la societat civil i, per tant, la llibertat civil -en una societat humana civilitzada i institucionalitzada que reglamenta les relacions entre els homes- només sorgeix amb la formació del leviatan polític i amb l'entronització d'un monarca totpoderós. El segon, perquè va exigir l'alienació total de tots els drets de cada un dels ciutadans a tota la comunitat, llavors la llei i la llibertat legislada, reconeguda i protegida, depèn del "sobirà" -que implica una institucionalització objectiva i ètica en termes de Hegel- i no dels homes aïllats. En tots dos casos, doncs, -salvant els matisos, que ara no ens interessen- la llibertat defensada i proposada com la "millor" o la "ideal" no és la que es podria donar en un hipotètic estat de natura, sinó la que es dóna efectivament en un estat civil institucionalitzat en forma d'estat. Hegel no faria sinó radicalitzar i dur a l'extrem la idea que no hi ha llibertat objectiva si no és garantida per unes lleis i una organització estatal. La idea: que la pretesa llibertat -subjectiva o lliure albir-, que intenta oposar-se a la llibertat -objectiva-, és un estadi inferior que cal superar.

[168]V.G. 111-2/142-3.

[169]V.G. 115/147.

la mera llei objectiva -com Antígona- perquè el seu esperit ja no és aquell, sinó un de superior que vol i ha de passar a l'existència. Quan això s'esdevé, les velles lleis, la vella constitució, la vella vida ètica, perd tot el seu poder i cau estrepitosament, pensa Hegel, essent substituïda per una nova constitució i una nova vida ètica.

Com veiem, el principi de l'autonomia del subjecte lliure no es nega mai. Tota llei objectiva ha de poder ser jutjada sempre per i des de l'espontaneïtat més íntima dels subjectes i els pobles. Només si aquests troben realitzada en aquella llei objectiva el seu impuls més íntim, es pot produir la reconciliació i l'autoimposició, sinó els subjectes s'aparten i s'enfronten a la llei esdevinguda exterior i impotent fins que aquesta cau[179]. La reconciliació i autoimposició de l'eticitat objectiva només és possible si hi ha llibertat subjectiva -és a dir, una subjectivitat que reflexivament se

---

[179]Quelcom similar es produeix a Grècia on precisament en aparèixer la consciència moral i la reflexió en els individus, aquests s'aparten de l'antiga bella eticitat i aquesta cau pel seu propi pes. La individualitat naixent no se sent reconeguda ja en aquella vida ètica objectiva, en la polis i les seves institucions, i no els ofereix el suport espontani que fins llavors els atorgava.

sap autònoma i capaç d'independència radical-[171]. És a dir, que el concepte de llibertat com autonomia continua sent cert i innegable, ja que només aquell que és autònom i que té en si la força d'aïllar-se de tot, pot autoimposar-se abnegadament -però amb espontaneïtat i independència- l'eticitat col.lectiva.

Només a partir de l'existència d'una consciència de la infinitud de la pròpia subjectivitat, espontaneïtat i autonomia, hom pot, des de si, reconciliar-se amb el que se li presenta com la pròpia exteriorització objectiva. Els individus són lliures només quan, des de la negació absoluta i el tancament sobre si en la propia autonomia, reconeixen que allò substancial i universal és necessari i racional,

---

[171] Ja hem comentat que a Orient pròpiament no hi ha llibertat en el sentit fort del terme i ningú -ni tan sols el monarca- és lliure. La identitat substancial, immediata i abstracta, entre universal i particular impedeix que hi hagi un acte autèntic d'autoimposició de les normes ètiques universals des d'una posició absoluta del subjecte. Això és degut al fet que el subjecte individual no està encara constituït com a tal, no s'ha esquinçat encara del tot substancial, és incapaç encara d'autonomia i d'espontaneïtat pròpia.

Quelcom similar s'esdevé a Grècia. La individualitat ja existeix, però la seva harmonia amb la universalitat és encara immediata. La "bella llibertat", es basava precisament en l'absència de ruptura -no en la seva superació- de la llibertat subjectiva de l'individu i la llibertat substancial i objectiva del tot de la polis [WG. 603/455]. La individualitat encara no ha passat per la negativitat del seu esquinçament total, roman encara un vincle o cordó umbilical amb la universalitat. Això és el que fa aquell moment tan bell, però alhora és la causa de la seva infravaloració davant de la reconciliació -ara sí autèntica i plenament espiritual- que sorgirà del cristianisme. L'autèntica llibertat només comença a poder edificar-se amb l'aparició de la individualitat, de la personalitat, de la consciència moral, en la consciència que la personalitat té un valor infinit [E.G.Ph. 225/191].

quan el reconeixen com la pròpia llei i la substància del propi ser[172]. Hom és lliure només quan reconeix com el propi ser l'exteriorització universal i objectiva, i en ella s'hi troba com en si mateix.

Així, en la mesura en què l'estat constitueix una comunitat d'existència on els individus es reconeixen, l'oposició entre llibertat i necessitat desapareix i, llavors, la voluntat subjectiva particular s'autoimposa les lleis universals, la necessitat de la totalitat ètica o estatal[173]. No hem d'oblidar que hom és lliure només quan posa també la llibertat d'altri i quan és reconegut també com a lliure. Si quan s'està prop de si en allò altre que és l'exteriorització objectiva de si, hom és lliure; i la constitució, l'estat o la vida ètica són alhora exteriorització dels pobles i individus (també, l'exteriorització de l'esperit, que ja ho constitueix en si tot); llavors, hom es lliure quan es reconcilia amb el seu estat, les seves lleis i la seva eticitat.

En definitiva, la pròpia llibertat no té sentit si no s'incriu en la totalitat de les llibertats, si no és compatible amb la necessitat universal. La llibertat no pot ser una mera particularitat, sinó que és sempre una realitat universal, una realitat universal objectivament realitzada. Llavors i només llavors, som al regne de la veritable eticitat i de la veritable llibertat. Només llavors no hi ha tampoc

---

[172] V.G. 115/147.
[173] E.G.Ph. 234/201.

distància entre el deure i el voler individual[174], ja que la pròpia llibertat només es realitza esdevenint un moment de la llibertat universal i al servei d'aquella universalitat -que això és el deure-. La voluntat individual ha de voler només -diu Hegel- les determinacions universals, les determinacions que existeixen en la voluntat universal. I com que amb aquestes determinacions s'estableix el dret racional i la veritable i justa constitució estatal, la voluntat lliure ha de voler només el dret racional i les lleis de l'estat.

(5) El que acabem de dir ha estat sempre denigrat a Hegel i sovint ha estat mal interpretat. Sobre afirmacions com aquestes s'ha edificat la llegenda negra de Hegel. Abans ja hem explicat, que tota aquesta identificació amb l'estat i les seves lleis racionals -Hegel sempre posa la condició de la seva racionalitat- ha de ser sempre reafirmada per l'autonomia i la valoració dels individus des de la seva possibilitat d'abstracció i negació absoluta. La universali-

[174]Hegel critica [Ph.R. 18-20/17-19] a Fries i els romàntics que volen fer del sentiment, el cor o l'apassionament la base de la llei i que, en definitiva, volen basar la llibertat objectiva recollida per les lleis universals en el lliure albir dels individus. La crítica conclou que, com l'ànima bella de la Fenomenologia, el món real i empíric i les lleis objectives són sentides aleshores no com l'alliberament propi i universal, sinó com una cadena, com una obligació exterior que coarta la vida i el vol del sentiment particular dels ciutadans. Hölderlin al seu Hiperió expressa molt bé aquest sentiment que fa que l'estat en lloc de ser el cel dels homes esdevingui el seu infern i que segons Hegel es pot qualificar "d'odi a la llei". Hegel els diu "aquest sentiment que es reserva el caprici [das Belieben vorbehaltende], aquesta consciència que fa consistir el dret en la convicció subjectiva. Sentirà la forma del dret com un deure, com una llei, com una lletra morta i freda, una cadena, no s'hi reconeixerà a si mateixa, no hi serà lliure, perquè la llei és la raó de la cosa i no permet al sentiment tancar-se en la pròpia particularitat" [id. 20/19].

tat ha de ser, per tant, sempre reafirmada per la individualitat i només quan hi ha aquesta confirmació i aquesta autoposició -i sempre des d'ella- hi ha autèntica llibertat.

Tampoc no s'ha de malinterpretar això des de la posició contrària, com una porta oberta al llibertinatge o a les posicions individualistes o irracionalistes -del tot alienes a Hegel-. Com diu molt adequadament Valls[175] la llibertat en Hegel mai no és atribuïda a un agent individual i respecte d'un bé particular, sinó que només és propietat de l'acció universal i totalitzadora en tant que tal. El concepte de llibertat que Kant aplica només al subjecte humà individual i concret, el subjecte moral, Hegel també l'aplica a l'esperit universal, a la idea[176] -per això, parlem de definició òntica-. Seguint a Herder i a Fichte, l'esperit és subjecte lliure, el que vol dir que només fa referència a si mateix i que té en si l'origen de tot moviment o impuls. Hegel parteix d'un concepte de llibertat que podríem qualificar d'òntic[177], ja que és en primer lloc la definició de la substància. Hegel la defineix -més enllà d'Spinoza- com a subjecte, com a subjecte lliure. La llibertat és la primordial i essencial característica del subjecte i de l'esperit. Només en un segon moment la llibertat és quelcom que es pot predicar dels individus, de les parts i no del tot. Per això, el que

[175] Del yo al nosotros, pl. 162.

[176] Per exemple, quan diu que hem conegut la idea "en la seva determinació com a llibertat que se sap i que es vol a si mateixa i no té cap altre fi que si mateixa" [V.G. 124/157]. És clar que Hegel pensa com a principal contingut de la idea absoluta la llibertat com autonomia, independència i autosubstancialitat. Evidentment, en aquest punt Hegel està molt influït per la definició de substància a l'Etica d'Spinoza com a causa sui.

[177] D'acord amb Marcuse Razón y revolución. Veure també Flórez, La dialéctica de la historia en Hegel, 248-9.

Hegel afirma de la llibertat en la història universal pot ser considerat com un moment concret de la definició global i òntica[176].

Això ens porta a la consideració que en Hegel només és lliure -en definitiva- el tot, mentre que els individus o particularitats només mereixen aquest qualificatiu en tant que s'identifiquen i harmonitzen amb el tot. Com diu Hegel molt clarament, la llibertat només pot existir quan hom sap que l'individualitat està present positivament en la divinitat i en l'universal, quan la subjectivitat es contempla en el ser mateix de la divinitat o universalitat[177]. Només s'és lliure, doncs, quan hom es condueix vers l'esperit universal -i la necessitat que d'ell es desprèn- com vers l'essència pròpia[178]. Només quan hom es reconeix en la llei perquè sap que aquesta és la raó -necessitat racional i universal- de la cosa[179], s'assoleix l'autèntica llibertat.

En definitiva, la llibertat només és possible en un individu particular quan reconèix la necessitat subtancial i universal com el propi ser; quan sap que aquesta necessitat el constitueix i, llavors, es posa espontàniament al servei d'aquesta necessitat, identificant-la amb la pròpia llibertat i espontaneïtat.

---

[176]Per això, considerem una visió excesivament simplista i simplificadora del pensament hegelià els intents de limitar la interpretació de la seva teoria de la llibertat. Aquesta no és només una resposta als plantejaments liberals de la seva època, com fa per exemple Richard Dien Winfield "Fredom as interaction: Hegel's resolution to the dilemma of liberal theory".
[177]V.G. 127-8/162.
[178]WG. 881/660.
[179]Ph.R. Prefaci, pl.20/19.

(6) Per a Hegel, només el saber pot reconciliar universalitat i particularitat, estat i individu. La reconciliació que fa possible la llibertat es basa en que hom se sap, es coneix o reconeix com a contituït per allò universal, de tal manera que el propi ser no és en si particular sinó, al contrari, universal. El subjecte individual o particular necessita, per tant, del pensament i del saber per descobrir i adquirir consciència del propi ser universal i emancipar-se així de les particularitats que sovint el confonen: instints, desitjos, passions, capricis, el lliure albir. Mentre hom deixa subsistir en si mateix quelcom particular i animal no existeix com a universal[1es] i, per tant, no pot accedir a la llibertat.

La condició mateixa de l'alliberament del subjecte passa per la limitació i eliminació de tot moment o component particular i animal[1es]. Només la universalitat fa lliures -podem parodiar- encara que el seu cost sigui la relativització de tot allò animal i, tal vegada, de tot allò particular; millor dit: al preu de la superació -que és conservació però a un nivell superior- d'allò particular en la singularitat que és la unió harmònica d'allò particular i allò universal.

La limitació de la particularitat passa, d'altra banda, pel reconeixement del que és universal i que hom es reconegui en això universal. Aquest fet implica la necessitat d'un procés de coneixement, que és autoconeixement. La llibertat té com a determinació fonamental i condició de possibilitat que

---

[1es] E.G.Ph. 234/201.
[1es] V.G. 118/150.

l'esperit es pensi a si mateix[184]. L'individu ha de tenir en la seva particularitat el saber de si mateix com a universal i el seu ser, per tant, ha de consistir en aquesta mateixa universalitat. El seu ser és, en definitiva, la seva universalitat i la universalitat el seu ser. Només quan hom es coneix -se sap- com a universal, hom es coneix com a lliure[185].

Així la reconciliació, que és la base de la llibertat i l'alliberament, té la seva base en un procés de coneixement. Només per mitjà del pensament i el saber la universalitat perd la seva "estranyesa" i la reconeixem com a nostra, com a nosaltres mateixos. D'aquesta manera només som universals en tant que pensem i, per tant, només per mitjà del pensament som lliures. Quan pensem ens deslliurem dels nostres instints animals i, fins i tot, de les nostres particularitats. Només llavors no depenem de cap altra cosa, de cap cosa externa. Només llavors es realitza la nostra autonomia, és efectiva la nostra espontaneïtat racional i podem assolir la reconciliació que ens du a la llibertat. Només llavors actuem exclusivament en funció del que és racional i universal -que som nosaltres mateixos i que és d'on brolla la nostra espontaneïtat-. Per a Hegel, el decisiu per a l'alliberament d'un individu o per a valorar la llibertat no són les circumstàncies exteriors -la mera "empíria"-, sinó exclusivament la interioritat espiritual -allò "lògic"-[186].

Si llibertat vol dir -almenys en un primer moment- actuar autònomament, segons el propi ser i sense ser afectat

---

[184]E.G.Ph. 233/200.
[185]E.G.Ph. 234/201.
[186]WG. 738/556.

passivament per res d'exterior, llavors la universalitat, que ja en si constitueix l'individu, no és res extern o afegit passivament sobre ell. Al contrari, és la seva pròpia essència, el seu propi ser. Hegel expresa molt bé això quan diu: "l'home és voluntat i només és lliure en tant que vol el que la seva voluntat és"[187]. I la seva voluntat és -podem afegir- essencialment universal.

Hegel afirma que la voluntat és en la seva puresa tan universal com el pensament. Per tant l'individu només pot ser lliure identificant la seva llibertat amb allò objectiu, la llibertat de la universalitat. Per a Hegel en gran part el problema de la llibertat és un problema de coneixement, de reconeixement, de reconciliar-se mitjantçant el saber del propi ser amb allò universal que el constitueix -és a dir, amb si mateix.

Llavors la llibertat que abans només era en si, ja que l'individu particular desconeixia el seu propi ser, passa a ser per a si. Així comprenem que Hegel digui que aquell que no sap que és lliure no ho és. O que digui també que la llibertat només és en l'estat, en el dret, en l'universal objectiu. Només si hom se sap constituït per l'universal pot identificar la seva llibertat amb l'espontaneïtat lliure de l'universal i així, sabent-se lliure en l'universal, és lliure. Llavors la seva acció és la de l'universal i el món o la història són el regne de la llibertat.

És per aquest motiu que Hegel afirma que només els sers pensants són lliures. Pel pensament l'individu pot aprehen-

---

[187]WG. 921/689.

dre's en la seva particularitat com a un ser universal en si capaç de renunciar a tota particularitat i de ser, per tant, infinit i universal en si[188]. L'abnegació que fonamenta la llibertat parteix del pensar, del saber. En definitiva, en el pensar hi ha la llibertat, ja que el pensar és l'activitat d'allò universal[189]. Només pel pensament allò objectiu -l'esperit objectiu- es fa saber i, per tant, absolut -esperit absolut-.

(7) D'altra banda, el saber de l'universal és el que permet distingir entre l'autèntica llibertat, la llibertat positiva i els moments mancats de la llibertat. Només la llibertat positiva té per principi la comprensió i el saber de la voluntat universal[190]. La llibertat autèntica és la llibertat conscient. Només és lliure aquell que en té consciència, que ho sap -com afirma més d'una vegada Hegel- ja que l'única realitat efectiva i en acte és el ser per a si, el ser conscient, autoconscient.

La llibertat positiva és quelcom molt semblant al que Bobbio anomena "llibertat democràtica" i mai no és el que defineix com a "llibertat lliberal". No és -com aquesta darrera- l'absència de limitacions o l'absència de norma, ni tampoc el predomini de la voluntat individual i particular que es limita a actuar al seu aire. Tampoc no és un àmbit reservat, privat i "lliure" on hom "es pugui passejar" [worin er sich ergehen könne][191]. La llibertat positiva s'autoimposa una norma universal, vàlida en tot moment i, alhora, una norma

---

[188]V.G. 175/221.
[189]Enz. §23.
[190]V.G. 144/182.
[191]V.G. 111/142.

que no sigui merament formal (com acusa Hegel sempre a Kant) sinó concreta, amb contingut objectiu.

La llibertat positiva s'autoimposa el contingut de la universalitat objectiva present a cada moment. En ella la voluntat és la "particularitat reflectida en si [in sich] mateixa i per mitjà d'això reconduïda a la universalitat; -la individualitat"[172]. Com diu Hegel comentant aquest paràgraf "la llibertat és voler quelcom determinat, però en aquesta determinació romandre amb si [bei sich] i retornar novament a l'universal"[173]. En definitiva, la veritable llibertat no ha de trair l'universal en determinar-lo i concretar-lo en una individualitat. Però això, tampoc no implica que hagi de renunciar a la concreció, que és un moment necessari de l'autèntica llibertat, ans ha de cercar un singular que sigui autèntica unió i reconciliació de particular i universal.

La llibertat positiva és, doncs, la unió que concilia l'universal i diví (el qual té sempre el seu dret absolut) i la subjectivitat particular finita. Ella concilia el principi de la llibertat substancial[174], que és la raó existent en si i desplegada en l'estat, i el principi de la llibertat subjectiva. La primera és la llibertat feta hàbit i costum, és la perfecta adequació i obediència dels individus respecte a les lleis objectives, una obediència que cau -i conté per tant una mancança- en la immediatesa, la inconsciència i la naturalitat. Aquest tipus de llibertat està perfectament representada pel món oriental.

---

[172]Ph.R. §7.
[173]Ph.R. §7 Zusatz.
[174]V.G. 243-4/303.

La segona -la llibertat subjectiva- parteix de l'element de la voluntat i la intel.ligència personal. Hom pot negar la realitat com a imposició exterior i assolir un dret independent i absolut. En la història universal hom pot trobar perfectament realitzada com a moment independent aquest tipus de llibertat en certs moments del món romà i en el començament del món germànic.

La llibertat positiva és el resultat dialèctic de les altres dues, a les quals conté com a moments. Pensem que és clara la definició de la llibertat substancial, però potser cal contraposar la llibertat subjectiva i la llibertat positiva o objectiva, per comprendre la superioritat especulativa -segons Hegel- d'aquesta darrera sobre la primera.

La llibertat subjectiva és:
- el lliure albir particular.
- "és l'impuls de l'home contra els destins exteriors"[1795].
- abstracta, mancada de concreció, de determinacions racionals i universals, de determinacions ètiques o jurídiques.
- particular. Respon al caràcter de l'individu i el seu contingut li vé donat per aquest.
- impotent. Depèn exclusivament per a la seva efectuació de la voluntat contingent de l'individu o, fins i tot, de circumstàncies fortuïtes o externes -una casualitat o el dependre del poder exterior alié a l'esperit universal-.
- les diverses llibertats subjectives s'oposen entre si. Les llibertats particulars dels diversos individus s'emfronten i es redueixen mútuament. Aquí és cert el pensament que la

---

[1795] V.G. 263 (afegits del semestre d'hivern de 1826/27, a la plana 83).

llibertat de l'un va en contra de la d'altri, que l'ampliació de l'una significa la disminució de l'altra.
- és contingent. No té al seu favor la necessitat de l'esperit o de la idea -la "lògica"- sinó que només es recolça en "l'empíria" accidental i que no va més enllà de si mateixa i desapareix per si mateixa.

La llibertat objectiva:
- està plasmada en la institucionalització objectiva i en la vida ètica dels pobles.
- respon a la interiorització i assumpció d'un marc ètic i jurídic.
- és concreta. Mostra les seves determinacions objectives, racionals, públiques i universals.
- és universal. Respon al principi de l'esperit del poble que representa un moment de l'esperit universal.
- és poderosa. Té en ella mateixa el poder del seu compliment. No depèn dels individus o de les circumstàncies externes. És el que necessàriament s'ha de fer, perquè representa l'exterioització del manament "lògic" de l'esperit universal.
- No implica l'oposició de les llibertats individuals ans totes elles es reconcilien i s'harmonitzen en ella. Harmonitza i uneix a tots els individus i les seves llibertats en un tot ètic. A aquest tot les llibertats de cada un es potencien i la realització de la llibertat de l'un implica la realització de la d'altri.
- és real-efectiva. És una realitat objectiva substantiva i no casual o accidental.

(8) <u>La història de la llibertat</u>

Com hem dit, la història universal és el procés de realització de la llibertat[176]. Per a Hegel, la història és el desenvolupament dels diversos moments de la llibertat, fins culminar amb el concepte que hem exposat. Aquest procés de realització és paral.lel amb el procés d'autoconeixement i de saber la pròpia condició de ser lliure. En d'altres capítols ja hem assenyalat que el primer lloc de la reconciliació i on s'expressa aquest saber de la llibertat és la religió[177] -esperit absolut-, el qual adquirirà -més endavant- la seva formulació plenament especulativa en la filosofia. Mitjançant l'esperit absolut hom pot accedir al veritable autoconeixement i autoconsciència, així hom es reconeix com a constituït ja en si pel contingut universal que s'expressa en l'esperit objectiu i en l'esperit absolut. Llavors hom es reconcilia amb aquest contingut -que és el propi- i hom està en si mateix en totes les accions de l'esperit universal. Aleshores hom és lliure, com ho és l'esperit universal que el constitueix i l'anima.

També hem vist com la llibertat es realitza només en el camp objectiu d'una vida ètica i d'un estat -esperit objectiu- i, respecte l'estat o esperit objectiu, podem dir quelcom molt similar al que hem dit de l'esperit absolut. "La presència viva de l'estat en els individus és el que ha estat anomenat eticitat. L'estat, les seves lleis, les seves institucions, els hi pertanyen ... La història d'aquest estat, les seves

[176]Ramiro Flórez ha dedicat el seu article "La historia como realización de la libertat en Hegel" a aquesta qüestió.
[177]Enz, §552 nota. "l'autoconsciència té la certesa de si mateixa en aquest contingut [de la religió] i en ell és lliure".

accions i les accions dels seus avantpassats, els hi pertanyen; [els individus] viuen en el seu record i elles els han fet el que són. Tot això constitueix la seva propietat, per la qual són alhora posseïts, ja que conforma la seva substància, el seu ser. N'està plena la representació que es fan de si mateixos, i la seva voluntat consisteix en voler aquestes lleis i aquesta pàtria. ... Aquesta comunitat espiritual és un ser, l'esperit d'un poble. En ser espiritual, totes les seves determinacions unides en una entitat simple que ha de ser fixada com un poder, un ser"[178] (els subratllats, com sempre dintre de les cometes, són de Hegel).

Aquesta és la noció que té Hegel d'eticitat i en definitiva d'estat -l'autèntic estat és una comunitat ètica. Ens interessa remarcar aquí la relació dels individus vers l'estat, la relació és de "pertanyer a", d'identificació. La relació vers un universal que preexisteix i que supera i embolcalla en tot a l'individu. Herder deia de la família el mateix que diu Hegel de l'estat: l'individu hi neix -per això un poble és abans que tot una nació (comunitat de naixement)-, en ell s'hi forma, d'ell ho rep tot; com pot, llavors, no estimar-lo? En paraules de Hegel, com pot no identificar-se, no reconciliar-se, amb ell? La filosofia política de Hegel i tota la filosofia de l'esperit va destinada en gran part a reconciliar els individus amb el tot -es digui, estat, esperit universal o història-.

L'esperit universal, l'esperit del poble, la universalitat, constitueix ja en si l'individu, la particularitat. Això universal és el que constitueix per a Hegel l'element

---

[178] V.G. 122/155-6.

objectiu de tot individu. "Ningú no es retarda [del seu temps] i encara menys l'avança. Aquest ser espiritual és el seu, ell n'és un representant; d'ell procedeix i en ell roman. Això és el que constitueix l'objectivitat d'aquells [individus]; la resta és purament formal"[199].

Hem vist com en el tema de la llibertat convergeixen la majoria dels aspectes i temes de la història universal, per això la concepció de la llibertat és també un dels factors essencials per comprendre el que hem anomenat "lògica" del desenvolupament de la història universal. Hegel afirma sempre[200] que el contingut de la història universal és el desenvolupament de la llibertat. Nosaltres sense negar en absolut aquesta afirmació hem intentat mostrar que la història universal és quelcom més o, encara millor, que el desenvolupament de la llibertat és un procés tan complex que agafa de fet tots els elements de la filosofia de l'esperit de Hegel. Ara, però, tractarem de donar una visió resumida de la història universal a partir del desenvolupament de la llibertat.

La prehistòria és una etapa -que com hem dit- Hegel no inclou dintre de la història universal; no obstant això, es veu obligat a parlar-ne per justificar-ne la marginació. La prehistòria és per a Hegel aquella etapa en què la humanitat no ha arribat a assolir una institucionalització de tipus estatal. Degut a això, en aquesta època no hi ha llibertat pròpiament dita però, fins i tot, podem dir que aquesta no s'hi realitza en cap grau. Els homes i el pobles

---

[199] V.G. 122-3/156.
[200] V.G. 155/197 (per exemple).

es mouen pel lliure arbitri, per l'autoritat arbitrària o per relacions purament animals.

1) A Orient ja apareix l'estat i comença doncs la història. Apareix per tant un primer moment de la llibertat -si bé encara mancat-, Hegel l'anomena com "llibertat substancial"[201]. La universalitat predomina absolutament i d'una manera immediata i encara natural, per tant no deixa lloc per a la particularitat o l'acció autònoma dels individus -mancats d'autèntica subsistència i autonomia. No hi ha llibertat subjectiva, doncs, i per tant tampoc llibertat objectiva. La personalitat individual així com la llibertat subjectiva no han arribat a constituir-se i, per tant, esdevenen una mera perllongació de la universalitat. El món oriental no en permet la separació[202], el tot social és una sola massa compacta i monolítica. El resultat és que les lleis adopten la forma de costums inqüestionables i naturals que els individus no poden ni arriben a pensar en defugir[203].

2) Grècia és un moment afortunat però en certa mesura -com ja hem comentat- extern al desenvolupament dialèctic de la llibertat en la història universal. A Grècia hi ha encara la unitat entre allò substancial i allò subjectiu, allò universal i allò particular. Aquesta unió és, fins i tot, encara inconscient; és una unió equilibrada però inestable entre els dos moments. Aquests han començat a dividir-se i a tenir una vida pròpia, no obstant això, són encara immediatament solidaris. La "bella llibertat" es basava en l'absència de

---

[201] WG. 249/309. Hegel afirma que en el món oriental hi ha vida estatal on es desenvolupa la llibertat substancial o racional però no encara la llibertat subjectiva.
[202] V.G. 243-4/303.
[203] V.G. 175-6/221.

ruptura entre llibertat substancial i llibertat subjectiva[204].

Grècia és el moment bell -per a Hegel- en què comença la diferenciació d'universalitat i particularitat, però que on encara no s'han trencat els vincles. Espontàniament els individus es reintegren o es mantenen dintre de la unitat. Aquí la bella llibertat ètica consisteix en què la individualitat ja naixent té espontàniament un fi universal[205]. Grècia és per tant un moment afortunat d'equilibri entre dos moments unilaterals, malauradament -i aquí està la seva mancança per a Hegel-, no és un equilibri mediat i resultat d'una reconciliació dialèctica, sinó l'instant en què quan comencen a aparèixer els dos moments de l'escissió, cap dels dos no té prou força com per imposar-se sobre l'altre. Aquest és el seu "afortunat" equilibri, que ho és de partida i no de resultat, que per un instant separà el punt en què un pol s'imposava sobre l'altre -Orient- i el punt en què tots dos pols són ja irreconciliables del tot[206] -Roma-. Grècia, doncs, no és encara l'època que supera el pol individual i l'universal en una nova síntesi o afirmació superior, però sí que és el moment que expresa el millor de tots dos i cap del seus defectes.

3) La fi de Grècia i el món romà venen marcats pel trencament d'aquell equilibri, que, en definitiva, ve donat per la necessitat de creixement i desenvolupament de l'esperit. El pol naixent de la subjectivitat, de la personalitat reflexi-

---

[204]WG. 603/455.

[205]V.G. 249/310.

[206]Llavors, en mig del desfermament de la subjectivitat la universalitat deixa d'existir com a tal i és instrumentalitzada per una subjectivitat particular més -la de l'emperador-.

va, s'ha anat esquinçant i ha acabat per oposar-se totalment a qualsevol instància o element universal. Aquest és el moment, per tant, de la llibertat subjectiva. Aquesta predomina totalment i no té cap contrapès. Caldrà un llarg procés negatiu i dolorós per a què la subjectivitat arribi a la total negació i a l'oposició vers la universalitat. En patirà les conseqüències i llavors començarà a descobrir en la seva solitud absoluta el fons universal amb què s'ha de reconciliar.

4) El món germànic i cristià és on es realitza aquesta reconciliació i on la subjectivitat supera totes les proves i es reconcilia amb l'universal i objectiu en el món. L'esperit diví ha vingut al món -diu Hegel- i, per tant, la subjectivitat s'ha de reconciliar amb aquest món diví i racional si vol assolir l'autèntica llibertat. L'esperit objectiu i el subjectiu es reconcilien i es reconeixen com a moments d'un i el mateix esperit. El subjecte és lliure per a si i ho és d'acord amb l'universal. El subjecte s'ha tornat veritable, ha abandonat l'opinió subjectiva i s'ha autoimposat el contingut objectiu[207].

El resultat és que, sense caure en una desindividualització, sense negar les diferències i particularitats i, precisament des d'elles i pel seu mitjà, hom assumeix abnegadament l'universal. Llavors es viurà en el regne de la llibertat. D'aquesta manera, el món cristiano-germànic representa un nou equilibri entre el pol particular i l'universal, però ja no és l'equilibri previ a l'escissió, sinó la reconciliació que supera i és resultat de l'escissió. Aquesta superació

---

[207]WG. 880-1/659-60.

no tindrà com a resultat el negar l'existència empírica dels dos pols, tots dos existeixen efectivament, però mantenen unes relacions fixades per la raó. Així es garanteix l'autèntica llibertat, els individus particulars i subjectius gaudeixen de la seva autonomia i des d'ella han de judicar i acceptar la universalitat. L'autèntica llibertat només sorgeix de l'acceptació convençuda de la necessitat i la superioritat de la universalitat per damunt d'allò merament particular. Però aquesta acceptació espontània i racional de l'universal no representa tampoc l'eliminació tot seguit de les particularitats i de la subjectivitat. Aquestes tenen el seu àmbit propi en la vida social, un àmbit reconegut i legítim, si bé d'inferior rang; aquest és l'àmbit de la propietat privada i personal, l'àmbit dels contractes voluntaris i de l'intercanvi; també és l'àmbit de la moralitat, de la família i les relacions personals i, en darre terme, de la societat civil. En tots aquests àmbits perviu legítimament la particularitat i la subjectivitat, el caràcter i el sentiment, la recerca del benefici propi.

La universalitat no elimina mai en aquests àmbits la riquesa -que el liberal que en Hegel hi havia no podia sinó valorar-

de la subjectivitat i la particularitat[208]. Si hi ha un delicte, un frau o una violència -la imposició d'una particularitat sobre una altra- serà perseguit, condemnat i expiat, però no simplement per provenir d'un acte particular o subjectiu sinó per ser un atemptat a una altra particularitat. La universalitat simplement adoptarà el punt de vista de la particularitat "ofesa" o violentada en la seva llibertat i

---

[208]Hegel saluda en el món germànic "l'esperit completament nou, pel qual s'havia de regenerar-se el món: l'esperit lliure, que descansa sobre si mateix, l'obstinació absoluta de la subjectivitat" [WG. 759/568]. És cert que aquesta subjectivitat tan obstinada havia de reconciliar-se amb l'universal i que, per tant, havia de ser educada; però aquesta educació no implica esmorteïment o negació de la subjectivitat sinó la seva direcció en favor de la recionalitat i la universalitat. És precisament per aquesta subjectivitat que Hegel mostra que l'estat germànic no podia ser igual a cap dels estats anteriors a la història. No podia ser igual que el despotisme oriental -que determina fins i tot els costums d'una manera immediata, natural i exterior-, perquè ara l'home és lliure en si mateix -té autonomia moral i reflexiva- i no pot ser degradat per un manament exterior, immediat i natural. No podia estar basat, tampoc, en la "ingènua unitat" de l'estat grec -on la voluntat individual s'identifica encara immediatament amb la voluntat de l'estat- ja que l'autonomia i voluntat subjectiva dels germànics existeix per si mateixa amb un caràcter i una peculiaritat pròpia. Tampoc no podia donar-se el servei violent i forçat a un fi limitat com és el de l'aristocràcia romana, així com tampoc el domini absolut del pater familias sobre la relació ètica familiar i la moralitat; ja que l'home germànic no accepta cap autoritat purament exterior, ni tampoc no es deixa arrossegar a la simple obediència en els terrenys de la moralitat i la família. L'home germànic es reserva la seva esfera d'intimitat i de vida subjectiva que agafa la moralitat i la vida familiar on no admet l'intromissió de manaments exteriors, alhora que en la vida col·lectiva ètica i política exigeix el seu convenciment íntim, el seu consens i no la mera obediència.

dret particular[209] i restablirà l'equilibri momentàniament trastocat entre les diverses particularitats. Sobre això però anant més enllà d'aquest paper merament arbitral, la universalitat reclamarà el seu àmbit propi -l'administració, la classe universal dels funcionaris al servei de l'estat- i farà valer el seu valor superior amb independència de qualsevol tipus de particularitat o subjectivitat -que aquí sí que seran superades i relegades-.

---

[209]En aquests àmbits, doncs, continuarà sent cert la màxima que els límits de la llibertat pròpia és la llibertat d'altri, ja que hi ha simplement el xoc de dues llibertats particulars de mateix rang i amb iguals drets de prevaler. La universalitat evitarà que la llei del més fort sigui la que finalment dictamini i posarà tot el seu pes i poder -que va més enllà de la simple suma de llibertats particulars- en la defensa de la raó i de la llei públicament reconeguda.

## 3.3.- L'ESTAT I LES CONSTITUCIONS POLÍTIQUES

Hem remarcat que un component essencial de tota filosofia de la història és el problema polític. La resposta a l'esdevenir humà que és la filosofia de la història -ja sigui com a intent purament cognoscitiu o també com a intent pràctic de futur-, sempre té en la política un dels seus reptes essencials. No podria ser d'altra manera en Hegel, si bé cal valorar-ne també altres aspectes.

En aquest apartat estudiarem aquells continguts polítics que Hegel inclou i desenvolupa en les Lliçons de filosofia de la història universal. Farem referències també a altres escrits polítics hegelians, si bé només per tal d'arrodonir -quan faci falta- el que afirma en els textos que més directament considerem. No ens fem responsables, per tant, de donar una resposta global al problema de l'estat[210] i les diverses constitucions -tan complex d'altra banda. Així, sense pretensions d'esgotar la temàtica, tractarem d'analitzar el que Hegel aporta en la seva filosofia de la història a aquest problema.

---

[210]Temàtica que ha estat profusament tractada i per això remetem, en general, al llibre clàssic i encara imprescindible de Franz Rosenweig Hegel und der Staat i que més recentment ha estat tractada d'una manera més accessible, per exemple, per Bernard Bourgeois La pensée politique de Hegel, Eric Weil Hegel y el estado o Sh. Avineri Hegel's Theory of the Modern State. En el llibre de Henning Ottmann Individuum und Gemeinschaft bei Hegel podem trobar l'estat de la qüestió més erudita i profunda sobre la interpretació de la política hegeliana.

La filosofia de la història hegeliana respon també -si bé, no només- al problema de mostrar la necessitat de l'aparició final del tipus d'estat i de govern que Hegel postula[211]. La història universal ha de ser compresa també com un procés alhora espiritual i objectiu, lògic i empíric, que realitzi efectivament el tipus de constitució estatal que ha de reconciliar la llibertat individual amb el benefici de la totalitat, que garanteixi la solidesa del cos social i les seves institucions -del tot necessàries-, sense per això conduir a la negació de les particularitats dels diversos estaments i dels ciutadans.

Aquest intent, però, no ha de ser interpretat simplement com una genealogia legitimadora de la manera hegeliana de veure el governament polític. Sinó que el seu esforç va dirigit més aviat a comprendre els diversos tipus d'organització política real, concreta, objectiva i institucionalitzada, que s'han

---

[211] Manfred Riedel a "Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel" parteix de la base que la filosofia de la història es basa en la seva concepció del dret i de l'estat -exposada en l'obra de 1821- i està dirigida a mostrar la necessitat de la realització de la nova societat i del nou estat. Seria aquesta concepció de l'estat el que faria que Hegel valorés i reconegués les mancances de les concepcions anteriors en la història dels estats.

donat empíricament al llarg de la història[211]. Per a Hegel, aquesta comprensió implica el descobriment del logos profund i intern de cada una de les constitucions, i d'aquestes amb el desenvolupament lògico-empíric de l'esperit universal. Hegel tracta de veure aquest logos en vinculació interna amb el poble on es dóna i -sobretot- en relació amb l'estadi de desenvolupament de l'esperit universal que representa. Això implica considerar cada constitució estatal en relació amb la diacronia lògica totalitzadora de la història, però també comprendre que en cada època hi ha subjacent un mateix principi espiritual en la constitució i la resta d'elements de l'esperit del poble. Comprendre la necessitat i raó d'una determinada constitució estatal significava per a Hegel trobar l'harmonia racional i especulativa entre ella i el context temporal immediat i, alhora, entre ella i el context total de la història universal, ja que tots dos aspectes es complementen. En la filosofia de la història hegeliana l'un era un moment del desenvolupament de l'altre i com tota la

---

[211]Tot i que estem d'acord amb Weil Hegel y el estado [pl. 93], en què cal considerar Hegel com "el filòsof de l'estat modern" més que com el filòsof de Prússia; no ens atrevim a afirmar que ens "n'ha donat l'anàlisi correcta": "indicant amb precisió en què consisteix la llibertat en l'estat, quines són les condicions que ha de reunir l'estat per a ser estat de la llibertat, estat que realitza el pensament modern". Som més escèptics que Weil respecte a la plena "justesa" de l'anàlisi hegeliana de l'estat, però sí que estem d'acord amb dues coses que la cita insinua: la voluntat "sociològica" -podríem dir- per analitzar rigorosament què és la llibertat objectiva, la llibertat recollida en una institució estatal; i, paral·lelament, la voluntat "normativa" per determinar quines condicions ha de complir un estat que mereixi el nom d'estat lliure i que realitza la llibertat. La Filosofia del dret no s'entén, pensem, si no és tenint en compte la convivència -però no total barreja- d'aquestes dues voluntats: descriptiva o sociològica l'una i normativa o "metafísica" l'altra.

resta d'aspectes de l'esperit del poble estava en estreta relació amb el seu principi espiritual.

Això significava per a Hegel, que la comprensió buscada no és simplement una valoració extrínseca fruit dels propis pressupòsits sinó una valoració, que té en compte tant la realitat empírica d'aquella constitució com la seva adequació lògica a tots els elements de l'esperit del poble i a la totalitat de la història -entesa com a desenvolupament de l'esperit-. D'aquí el gran respecte, que propugna Hegel, per les dades empíriques i el seu esforç per descobrir-hi una lògica i un sentit que les vinculi amb el tot.

Com s'esdevé en el tema de la llibertat, Hegel no s'acontenta aquí amb la postulació d'un ideal polític -pur, formal o trascendent- sinó que busca donar-ne una descripció objectiva, que hom pugui reconèixer com a realitzada empíricament en uns pobles concrets. Així, busca descriure les constitucions que realment s'han donat els pobles i es nega a fer un raonament sòlid però sense lligam amb la vida empírica; molt al contrari, amb les seves eines especulatives busca en les dades històriques -habituals a la seva època- la confirmació d'un ordre racional en sentit fort.

L'afirmació hegeliana tan coneguda que l'estat és la realització efectiva de la llibertat, s'ha d'entendre, en aquest context, com l'intent de donar una definició que realment permeti treballar sobre les dades històriques i evitar la definició merament normativa. Quan Hegel vol parlar de la llibertat efectivament existent en la vida dels pobles, se sent obligat a parlar de les institucions que aquests s'han donat i que expressen tant el seu sentir sobre la llibertat

com els límits objectius que es fixen. Per a Hegel és pensament representatiu el que intenta definir la llibertat en abstracte -com feia Kant, segons ell-; mentre que l'autèntica especulació apareix quan hom pensa, amb profunditat lògica i des del tot, les dades concretes i empíriques. La filosofia de la història hegeliana respon, tant pel que fa a les constitucions estatals com pel que fa a la resta d'elements, a aquest concepte especulatiu.

### 3.3.1.- L'estat considerat com a tot i considerat com a individu

Hem comentat que Hegel considera la història universal com l'àmbit on se supera la particularitat nacional dels diversos estats. Cada estat és un tot ètic i representa dintre d'aquest tot la instància universal. No obstant això, el mateix estat en relació amb la resta d'estats es comporta com un individu particular. La història és, llavors, el judici universal que instaura la universalitat i el benefici de la totalitat (o la voluntat de l'esperit) per damunt de les pretensions particulars dels estats.

Però anem per parts, considerat aïlladament l'estat és una totalitat orgànica de natura ètica (no natural com en el regne animal)[211] i està constituït per articulacions i divi-

---

[211]Hegel en un moment donat [WG. 267/215] diu simplement que l'estat és "una convivència sota un principi universal". L'estat és posar aquest principi universal en la vida d'un poble i en la seva convivència; per això és també el fer possible la llibertat, ja que aquesta es basa -com hem vist- en l'universal.

sions necessàries[214]. Aquestes articulacions són les diverses forces particulars que col.laboren lliurement a configurar un tot orgànic[215], per això diu Hegel que l'estat resulta del sistema de les diverses ocupacions [Beschäftigungen][216]. D'aquesta manera en l'estat -com a unitat de la totalitat ètica que representa- convergeixen les diverses particularitats socials, donant existència a la universalitat. Les particularitats es veuen relativitzades i superades en el punt de vista universal que l'estat i els seus funcionaris representen.

Considerat d'aquesta manera, l'estat és un tot i el punt de vista de la universalitat. Diu Hegel que l'estat és un sistema d'universalitats inferiors, particulars i independents que per la seva activitat lliure produeixen un tot[217]. Així segons Hegel, l'estat neix quan la societat ha adquirit una complexitat determinada -quan hi ha diferències estamentals[218]- i, per això, el sistema civil és la condició necessària per a la seva existència[219]. Però, malgrat aquesta afirmació, l'estat no és una mera juxtaposició d'individus, d'estaments i de particularitats. És, al contrari, un organisme únic, una única realitat efectiva i una única manera de satisfacció de la llibertat[220]: Amb l'estat neix un tot substancial que reconcilia els individus i els diversos estaments en un únic tot.

---

[214] V.G. 137/174.
[215] V.G. 147/186.
[216] WG. 371/291.
[217] V.G. 143/180.
[218] V.G. 207/258.
[219] V.G. 209/260.
[220] V.G. 142/111.

Per comprendre, doncs, que l'estat és "la totalitat ètica i la realitat de la llibertat"[221], cal partir de la idea que l'estat és l'existència objectiva de la unió entre el cantó objectiu o fi absolut -el concepte- i el cantó subjectiu -l'individu- de la llibertat. Només en l'estat es produeix la unió entre el saber i voler dels individus i, per tant, la llibertat com a fi absolut. En l'estat -com ja hem desenvolupat en el capítol anterior- la llibertat individual i subjectiva es reconcilia amb la llibertat substancial del tot. En definitiva, és clar per a Hegel que només en l'estat i gràcies al seu paper universalitzador hom pot assolir la reconciliació amb la llibertat absoluta.

Per a què els individus particulars siguin veritables i facin i es reconciliïn amb la llibertat absoluta cal que s'hagin educat, la qual cosa significa en termes de Hegel i Turgot que fer allò just s'hagi convertit per als individus en costum i hàbit -Sitten diu Hegel-. Per això cal que l'estat tingui una organització racional que s'expressi en la forma del dret i en lleis universals, ja que és aquesta organització racional la que fa que la voluntat dels individus sigui una voluntat realment jurídica i justa[222]. Hegel afirma que necessàriament el poble "ha de conèixer l'universal sobre el que descansa llur eticitat i on l'element particular desapareix". Això implica que els individus necessiten conèixer les determinacions contingudes en la religió, llei i el dret, perquè "només així s'instal·la en la unitat de la seva subjectivitat amb l'universalitat de la seva objectivitat"[223].

---

[221] V.G. 124/157.
[222] WG. 771/577.
[223] V.G. 177/223.

Només a partir d'aquest context podem entendre el paper essencial que Hegel fa jugar a l'estat i, per tant, podem trobar una sortida a les crítiques que Schopenhauer o Haym -i molts altres després d'ell- han fet a la "divinització" o "absolutització" hegeliana de l'estat. Ara s'entén que l'estat sigui la forma històrica i real en què la llibertat adquireix existència objectiva i deixa de ser quelcom abstracte i inconcret[224]. Per a Hegel, sense l'estat, la seva institucionalització objectiva i la promulgació pública de les lleis, no hi ha en absolut llibertat real. Sense una organització col.lectiva racional no és possible cap autèntica llibertat que no sigui el lliure albir, l'arbitrarietat individual i la llei del més fort -en termes de Hobbes la guerra de tots contra tots-, ja que llavors en lloc d'autèntica llibertat ètica hi ha només barbàrie, caos i anarquia.

Per això Hegel pensa -i com ell bastants filòsofs moderns- l'estat és l'únic mitjà històricament i objectivament disponible per garantir la universalitat, la justícia i, en darrer terme, la llibertat individual de cada ciutadà. Per això és, segons Hegel, l'única institució -ja que engloba i supera la resta- capaç d'oferir llibertat, una llibertat entesa com la voluntat de voler fins universals i racionals com el dret i la llei[225]. És per mitjà de la constitució estatal que els pobles deixen al darrera la barbàrie i la llibertat abstracta i, prenent vida i realitat[226], donen autèntic contingut objectiu i concret a la llibertat. Per aquest motiu, tan sols en l'estat i pel seu mitjà pot tenir

---

[224] V.G. 111/142.
[225] V.G. 162-3/205-6.
[226] V.G. 139/176.

l'home una existència plenament d'acord amb la raó[227]. Llavors, la seva particularitat obeirà allò universal i racional[228], ja que la voluntat subjectiva es veurà obligada a renunciar a la seva particularitat[229] i a educar-se.

No hem d'oblidar que, per a Hegel, tota educació va dirigida al domini de l'animalitat i la particularitat humanes, i a deixar-se guiar per allò universal i racional. L'educació ha de fer capaç l'individu de reconèixer allò substancial i absolut, i d'inspirar-s'hi en tots els seus actes -que han de ser així universals-. Però tampoc no hem d'oblidar que l'estat viu en els individus[230] i que és aquesta simbiosi que hem anomenat ordre ètic -un ordre universal alhora en i per sobre dels individus-. En definitiva, l'estat és la idea o la "vida espiritual universal"[231] i els individus o els estaments estan sempre enclavats a dintre d'aquesta vida.

L'estat és, per tant, un individu universal que conté com a membres a altres universalitats inferiors, les quals són respecte a ell degradades a particularitats[232]. Ell les unifica, n'és la unitat i el fi total, i per tant aquelles particularitats són superades en l'estat. Malgrat això,

---

[227] V.G. 111/142.
[228] WG. 889/665.
[229] V.G. 142/180.
[230] V.G. 122/155.
[231] V.G. 243/302.
[232] També per això l'estat està per damunt dels individus i les seves voluntats. L'estat és la "realitat de la voluntat substancial" i, per tant, "el que és racional en i per a si" [Ph.R. §283]. És l'encarnació del fi darrer d'un poble -fi en el qual s'expresa la llibertat objectiva- i, degut a representar aquest fi darrer i absolut, "té un dret superior a l'individu, el suprem deure del qual és ser membre de l'estat" [id].

l'estat no és res a part d'aquelles particularitats o més enllà dels seus ciutadans. L'estat és el poble i el conjunt dels ciutadans en la mesura que s'han estructurat a si mateixos i formen un tot orgànic[***].

Així considerat, un estat és un tot però, com hem vist, també pot ser considerat en relació a la resta d'estats com un individu. D'aquesta manera els estats són, d'una banda, un tot -davant els seus ciutadans i estaments- i un individu davant els altres estats i l'esperit universal. Per això, Hegel diu que l'estat és un individu espiritual que s'ha estructurat internament com un tot orgànic, ja que en cada estat, com en cada esperit del poble, es realitza una única idea i hi palpita una vida comuna. Aquest tot orgànic actua com un individu particular enfrontat a altres individus; llavors hem d'agafar un punt de vista més universal per poder considerar conjuntament tots els estats i descobrir les lleis que els regeixen, el tribunal universal i racional que els governa.

Aquest punt de vista més universal -que considera els estats com a individus particulars- és en la història el punt de vista necessari. Des d'aquest punt de vista la filosofia de la història ens diu, que és possible unificar els diversos estats i pobles en un nou tot superior, en el qual hi viu també una única vida i es realitza una única idea: la vida i la idea representada per l'esperit universal. En definitiva, la filosofia de la història universal considera especialment aquesta vida superior interestatal. Per aquest motiu, en el nostre treball considerarem les diverses constitucions i

---

[***]V.G. 114/146.

els diversos estats com individus particulars o moments dintre del tot superior que és la història universal, i deixarem de banda el punt de vista de l'estat com un tot, que és el punt de vista a partir del qual escriu Hegel la Filosofia del dret.

### 3.3.2.- Crítica de la democràcia atenesa i la seva extensió al plantejament liberal

En la seva concepció de l'estat racional, Hegel adopta una postura molt característica, la qual està enclavada molt estretament dintre de les coordenades i problemes polítics de la seva època i, alhora, es projecta més enllà. Hegel mostra una influència important del pensament liberal alhora que sembla coquetejar amb plantejaments estatalistes vinculats amb l'antic règim i les monarquies absolutistes il.lustrades. El seu pensament està enclavat, doncs, dintre del seu temps però també mostra plantejaments, que semblen avançar-se a la concepció més moderna de l'estat del benestar. Per tot això el seu pensament és molt complex i ha portat a malinterpretacions notables.

Com que aquí no podem desenvolupar sencera la seva teoria de l'estat, ens limitarem a comentar alguns aspectes, que Hegel assenyala des de la filosofia de la història i que poden col.laborar a donar llum sobre aquella teoria política. Començarem mostrant la crítica que Hegel fa a la democràcia i veurem com aquesta crítica esdevé més clara, si tenim en compte l'opinió de Hegel respecte de la democràcia atenesa i

respecte els intents liberals més radicals i democràtics -que hi havia darrera la Revolució Francesa-.

Hem de començar dient que la crítica de Hegel a la democràcia no prové tant de la negació dels principis bàsics de l'ideal democràtic sinó d'un qüestionament de la realització efectiva d'aquests principis. Hegel considera la democràcia un ideal abstracte, un ideal bell[254] i pur; que és bastant inqüestionable pel que fa a la seva formulació en les idees, però que manca d'autèntica concretització i possibilitat de realització efectiva.

És curiós com els tres tipus de constitucions -democràtica, aristocràtica i monàrquica- es corresponen perfectament amb els tres moments de la dialèctica hegeliana[255]. No ens consta que Hegel en fes mai una deducció dialèctica i especulativa,

---

[254]Hegel arriba fins al punt d'afirmar que la democràcia és "la constitució més bella, la llibertat més pura que mai hagi existit" [WG. 608/458].

[255]Hegel està en totes aquestes qüestions molt influït per Montesquieu -el qual és elogiat tot sovint- tant és així que Hegel no segueix la classificació en sis constitucions -tres de positives i tres de negatives- d'Aristòtil sinó que sempre parla només de democràcia, aristocràcia i monarquia. Això és important perquè la crítica que Hegel sempre fa a l'aristocràcia sembla dirigida més aviat a la seva parella negativa -l'oligarquia-. Hegel no sembla pensar en l'aristocràcia segons la definició aristotèlica del govern dels "millors" -govern que en certa mesura Hegel sempre va defensar-. No sembla considerar la possibilitat de l'estabilitat d'una constitució aristocràtica no oligàrquica, sinó que afirma moltes vegades que el govern aristocràtic és sempre la imposició dels interessos particulars d'una classe particular per sobre dels interessos de la totalitat. Respecte a la classificació de Monstesquieu Hegel substitueix el despotisme -que d'alguna manera té per a Hegel el principi bàsic de la monarquia, tot i que no del tot desenvolupat-. Al respecte veure Norberto Bobbio "Hegel e le forme di governo".

però no obstant és evident que la concepció de l'estat monàrquic de Hegel té poc a veure amb la monarquia tradicional i que, en canvi, sembla una superació-integració dels avantatges de la democràcia i de l'aristocràcia.

Hegel a les Lliçons sobre filosofia de la història universal no renega de la democràcia -com tampoc no ho fa de l'ideal de Vereinigung hölderliana. La democràcia -a Atenes o en la formulació filosòfica del liberalisme- és ja per a Hegel la afirmació de la universalitat, la unitat absoluta, però encara en si, merament abstracta i plantejada en l'enteniment representatiu i no en la raó especulativa. És el moment de la unitat però encara en si, abstracta i indiferenciada, una universalitat no mediatitzada que no conté altres moments diferenciats. Una unitat que es queda en la mera postulació abstracta, en una afirmació ideal però que no conté en si les condicions concretes de la seva realització efectiva.

La constitució aristocràtica -que Hegel veu realitzada en la república romana- seria el moment de l'escissió. Així com la democràcia posa la unitat abstracta i la universalitat en si, en l'aristocràcia cap de les classes que escindeix el cos social no és capaç de representar al tot o de posar-se al servei de la universalitat. La unitat ètica és, doncs, impossible en ella i, per tant, representa l'absoluta negació tant de la democràcia com de la monarquia.

La monarquia representa, contràriament, el moment de la unitat concreta, de la universalitat en si i per a si. En la monarquia apareix la reconciliació entre universalitat i particularitat. La monarquia és una constitució amb un centre fort, que adopta el punt de vista de la totalitat i la

universalitat, però que no obstant deixa perviure en el seu interior àmplies esferes de particularitat -com la societat civil. La monarquia seria el moment de la unitat mediada, que supera i conté la particularitat com un moment seu subordinat però en certa mesura independent.

La característica que Hegel més remarca de la democràcia és la seva abstracció i, aquesta abstracció intrínseca de la democràcia, ha fet que hagi estat una constitució molt rara a dintre de la història universal. Segons Hegel, només s'ha realitzat momentàniament en aquell instant afortunat, d'un equilibri inestable, que ha representat Grècia. L'ideal democràtic -que alguns liberals francesos propugnaven- s'hauria realitzat a Grècia, doncs, ja que allí la juventud humana i de l'esperit ho hauria permès. A Grècia "els ciutadans no tenen encara consciència de la particularitat [podríem dir de la particularitat escindida de la universalitat] ni, per tant, del mal"[***]; però tota una altra cosa s'esdevindria a l'edat moderna. En ella la voluntat s'hauria reclòs a dintre de la conciència moral interior, sorgint així l'escissió i oposició entre particularitat i universalitat. Per aquest motiu Hegel no és, en absolut, un liberal pur, ja que, en una situació on la subjectivitat s'ha desenvolupat fins a oposar-se a allò substancial -com era el cas de la seva època-, el liberalisme i la democràcia són una mera abstracció ideal que Hegel (molt preocupat sempre pel que és real i efectiu) critica.

La democràcia és, doncs, una constitució només possible en unes certes condicions exteriors i interiors, segons unes

---

[***]WG. 604-5/455-6.

condicions merament empíriques i unes altres que depenen directament de la lògica de l'esperit universal. Aquestes condicions necessàries, per a que la democràcia no resti per sempre més com un ideal abstracte i irrealitzat, consisteixen en que és un tipus de constitució:

a) Aplicable només a petits estats, on tots els ciutadans participin en les deliberacions i vigilin personalment pels seus interessos en l'administració. Segons Hegel, els ciutadans han d'estar presents continuament en les deliberacions i, a més a més, en cos i ànima -per això l'eloqüència és tan important-. En la democràcia les decissions s'han de prendre per convicció i consens de tots els ciutadans i "l'evidència, que ha d'arribar a tots, ha de produir-se inflamant els individus per mitjà del discurs"[227].

Això va fallar en un país extens i poblat com la França republicana. El sistema de vots usat per la Convenció és per a Hegel un procediment sense vida -abstracte-. Afirma que "per això en la Revolució Francesa la constitució republicana no es va realitzar mai com una democràcia i, la tirania del despotisme van aixecar la seva veu sota la màscara de la llibertat i la igualtat. La constitució democràtica de Robespierre no es va poder realitzar mai"[228]. Hegel pensa dintre de les coordenades de Rousseau -quan fa l'elogi de Ginebra- i no accepta el tipus liberal de democràcia electoral i representativa. La democràcia és només possible amb i per mitjà de la presència constant dels ciutadans, que vigilen així el bé públic com si fos el seu benefici particular. El principi representatiu -necessari donada l'extensió

[227] WG. 459/609.
[228] id.

del cos social- trencava així tota possibilitat d'identificació immediata entre particularitat i universalitat.

La democràcia té, doncs, un límit quantitatiu i només és possible en un país petit, on tots els ciutadans es coneguin i puguin dedicar tota la seva vida als afers públics. Aquesta condició ens porta a una altra consideració força interessant: a Grècia la democràcia fou possible només mitjançant l'esclavitud. La democràcia era -obviament- només per als ciutadans lliures, els quals podien preocupar-se només de les tasques polítiques, gràcies a què els esclaus treballaven per ells i els satisfeien totes les necessitats vitals. En un lloc on no hi ha esclaus i els ciutadans s'han d'ocupar de les tasques productives, la presència constant del ciutadà en l'administració i la vida política és ja molt difícil[239]. Si es produeix la delegació de la representació i el ciutadà viu lluny i distanciat del centre de vida política, és clar per a Hegel que hom camina indefugiblement cap a una constitució aristocràtica, oligàrquica o tirànico-demagògica.

b) Segons Hegel, a aquestes condicions exteriors de possibilitats de dedicació i de proximitat i coneixement del ciutadà

---

[239]Això ens porta a la pregunta de fins a quin punt hi ha a Grècia societat civil, ja que la satisfacció de les necessitats és deixada segons Hegel als esclaus i els ciutadans venen a actuar com a la classe universal. Per a Hegel, en tota democràcia hi ha d'haver un debilitament dels moments inferiors de la societat civil -el treball i, en general, totes les tasques que cerquen el benefici particular en contra del d'altri- en favor d'un enfortiment dels moments superiors -administració de justícia, vigilància governativa o la mateixa administració-. També caldrà acceptar que ni a Atenes ni a Esparta la societat civil no es dóna per si mateixa com un moment substant i, bàsicament, autònom de la vida política com a tal.

de les tasques i decisions polítiques, cal afegir-hi unes altres condicions "lògiques" encara més restrictives:

Tot i que estiguin donades ja les circumstàncies exteriors, que fan possible que el ciutadà prengui part en la vida pública com si del seu afer personal es tractés, cal que els ciutadans prenguin part en aquestes activitats públiques en tant que ciutadans i no com a mers burgesos[240]. Cal que els ciutadans es posin al servei de la universalitat i rebutgin buscar exclusivament el benefici particular. Així Hegel afirma: que els ciutadans individuals "només tenen aquesta absoluta autoritat [a prendre part directament en la vida pública] mentre llur voluntat sigui l'absoluta voluntat objectiva, indivisa, la unitat simple de la voluntat substancial. Aquesta és la veritable situació de la constitució democràtica; llur justificació i absoluta necessitat descansa en aquesta eticitat objectiva encara immanent. Aquesta justificació no existeix en les modernes representacions de la democràcia"[241]. Evidentment, només en aquesta "afortunada" democràcia grega es podria donar la identitat entre voluntat general i voluntat de tots, identitat que esdevindria

---

[240]B. Bourgeois, L'homme hégélien, ha defensat, d'una manera molt convincent, que l'home hegelià és sobretot el burgès. Nosaltres no volem entrar en la polèmica de què és el que enfatitza més Hegel: l'home com a ciutadà o com a burgès. Només volem recordar el que diu en la Filosofia real [261/-213] on els fa coincidir: "ambdues individualitats es presenten com la mateixa, -el mateix que té cura per a si i de la seva família, treballa, fa contractes, etc, alhora treballa també per l'universal tenint-lo pel seu fi; en el primer aspecte s'anomena `bourgeois', en el segon `citoyen'".
[241]WG. 605-6/456.

posteriorment una quimera -cercada però per alguns liberals-[242].

Hegel afirma, per tant, que la possibilitat o no d'una democràcia depèn dels individus, depèn del fet que aquests tinguin com a llur voluntat la voluntat objectiva. I si postula el fracàs de tota democràcia moderna és perquè creu que la subjectivitat moderna ha perdut ja totalment aquell estat d'innocència que la feia ser immediatament una amb el tot. Hegel rebutja la democràcia, l'ideal de la Vereinigung hölderliana, perquè s'adona que els homes i els ciutadans ja han perdut la seva capacitat immediata de ser uns amb el tot[243]. Hegel expressa molt bé la condició "lògica" per a que hi hagi una democràcia: "només perquè tots els individus viuen en aquest esperit objectiu, tenen tots autoritat en l'estat, el dret a deliberar sobre ell i el deure de morir per a ell"[244]. La democràcia només es pot donar i demanar amb raó en una situació d'aquest tipus.

En certa mesura, una part de l'ideal liberal -la identitat del bé dels particulars amb el bé general- s'hauria realitzat a Grècia. Però hem d'anar molt en compte en identificar Grècia amb el liberalisme -fins i tot, tal i com se l'imaginava Hegel-, tot i que en l'aspecte de la democràcia hi ha una referència mútua molt important. La fascinació per Grècia -i en especial per la seva eticitat- tindria així una

---

[242]Ni Rousseau ni Hegel mai no van afirmar aquesta identitat pe que fa a la societat o estat que defensaven. No van ser tan ingènus en aquest aspecte.
[243]Com veiem hem donat amb un altre punt de divergencia del Hegel madur respecte de Hölderlin i el seu propi pensament juvenil.
[244]V.G. 605/456.

connotació que normalment no és destacada pels estudiosos i que seria una raó més de la fascinació per Grècia dels tres de Tübingen i una gran part de la intel.lectualitat alemanya. Els alemanys creien trobar realitzat el seu ideal polític a Grècia, on les propostes liberals serien possibles perquè serien compensades per la preservació "en el sentiment" de la unitat del cos social.

Els intel.lectuals alemanys ja veien que el liberalisme modern no feia sinó incrementar l'escissió del cos social, sentiment que fa sorgir tota una discussió pública al voltant del problema de la "nació dividida"[248]. Hölderlin, com a exemple paradigmàtic, creia haver trobat en l'antiga Grècia la seva comunitat d'amics, d'herois units pel sentiment en una tasca comuna altruista. Certament a Grècia no hi havia cap distinció entre l'home, com a ciutadà vinculat amb el tot ètic de la seva polis i com a individu particular que cerca el seu benefici privat -com a "burgès"-. És per aquest motiu que Hölderlin alaba aquells homes alhora que denigra els moderns alemanys, on la condició de burgès els fa oblidar la condició de ciutadans i el benefici comú. El cercle de Frankfurt al voltant de Hölderlin va concienciar Hegel de la necessitat de superar l'escissió entre el burgès i el ciutadà, i de recuperar per tant aquella innocència de què gaudien els grecs. Hegel aprofundeix aquesta idea però relativitzant aquell ideal grec; així a Grècia no hi havia l'escissió, no hi havia el mal, però no per l'esforç i la lliure voluntat dels individus, sinó per l'afortunat equilibri de la seva subjectivitat entre la subjecció natural i la interioritat reflexiva. Els grecs, doncs, no han realitzat el

---

[248]Veure el llibre del mateix títol de Ripalda.

repte que ara es presenta als pobles germànics, ja que ells no varen passar per la negativitat i a ells els fou donada la reconciliació immediatament, però només en si. Així descriu Hegel la situació grega: "si el contingut universal i abstracte és efectiu sobre la voluntat dels individus, llavors existeix l'eticitat, que és la unitat indivisa del contingut universal i de la voluntat individual. Aquest és el ja mencionat terme mig entre la subjecció a la natura i el coneixement del bé i el mal, sobre la base del qual la consciència moral decideix si vol ser bona o dolenta. El ser ètic no coneix aquest dualisme; no elegeix, és bo en si"[246].

Hegel coincidiria amb Hölderlin, en què els grecs han gaudit d'una llibertat que els fa divins i companys de la humanitat, una llibertat meva que alhora era -espontàniament i immediatament- de tots i La Llibertat Universal, i que no necessitava del sacrifici, de l'esforç, de la reflexió que s'oposa al somni. Però es distanciaria d'ell en negar-se a considerar que és desitjable retornar a aquest estadi -mig natural i mig espiritual, d'absència de coneixement de la negativitat-, per a Hegel aquest retorn és impossible i insuficient, la seva reconciliació és plantejada des de la superació de la negativitat i de tota subjecció natural. L'eticitat per la qual lluitarà Hegel haurà d'harmonitzar sense negar -haurà doncs de "superar i reconciliar"- la subjectivitat i la particularitat del burgès amb el respecte pel bé públic i la universalitat del ciutadà.

Els grecs han tingut, llavors, la llibertat que hom reivindica quan diu que el sistema de Hegel és la tomba de la

---

[246]WG. 604-5/455-6.

llibertat i que seduí Hölderlin, però que el Hegel ja madur relativitza -més que no nega-. Hegel no s'oposa mai a l'ideal de Vereinigung democràtica, sinó que deixa de considerar-lo com allò superior i absolut, i comença a considerar-lo com un moment -positiu i afortunat- però ja perdut per sempre. Hegel se n'adona que la reconciliació, l'estat i la llibertat dels temps és molt diversa d'aquell primer moment afortunat. Deixa, per tant, d'enyorar el passat i comença a pensar les possibilitats d'una nova i superior reconciliació.

Hegel mai no du la seva crítica a l'eticitat democràtica grega fins al punt d'oposar-s'hi radicalment, tot i que sempre en remarca les causes de la seva limitació. Menciona sobretot la subjectivitat que, en ser encara natural, no havia estat capaç de fer el que és ètic pel simple fet de ser allò ètic i universal. L'eticitat grega era aparentment perfecta, exteriorment hom no la podria distingir de l'eticitat autènticament lliure; però, quan hom considera la subjectivitat particular que realitzava efectivament aquella eticitat, se n'adona que hi havia quelcom encara no lliure i immediatament natural en la seva acció. La subjectivitat grega feia l'universal però no ho feia des d'un saber-se reflexivament reconciliada amb l'universal, feia el bé però no perquè fos el bé, sinó perquè era incapaç de mal. La fortuna de la juventud de l'esperit, que representen els grecs, continua funcionant per a Hegel com el més perfecte simulacre d'autèntica llibertat; però la consideració lògica i especulativa profunda acaba revelant els límits encara naturals i immediats d'aquella eticitat que, precisament per la seva bellesa, depèn d'un fons natural i sensible.

Hem vist algunes de les causes del fracàs del modern ideal liberal, ja que la democràcia no era el tipus de constitució superior, en ella no era possible realitzar ara la unió entre universalitat i particularitat, ni tampoc garantir el respecte de la particularitat en el seu àmbit legítim. Hegel també remarca una altra raó per justificar el fracàs de la revolució liberal que representava la Revolució Francesa. Si la democràcia era una constitució abstracta, el pensament liberal es caracteritza per aquesta mateixa abstracció i manca de concreció. La seva política, com el seu pensament i les seves reformes, acabaven esdevenint abstractes i mancades d'autèntica reconciliació amb la realitat del món.

Com una mostra de manca de concreció del liberalisme i la recerca d'un ideal abstracte i impossible, Hegel l'acusa[247] de no aconformar-se amb el que ell considera com a essencial i suficient:
-que prevalguin els drets racionals, la llibertat de la persona i de la propietat.
-que hi hagi una organització de l'estat i, dintre del seu cercle, de la societat civil.
-que els intel.ligents tinguin influència sobre el poble i que regni la confiança d'aquest respecte de les institucions estatals.

Hegel considera, doncs, com essencials alguns dels principis bàsics del liberalisme de la seva època: un dret i una justícia basats en la raó i no en privilegis; el reconeixement de la persona jurídica i de la igualtat davant la llei; la llibertat individual i la lliure disponibilitat dels

---

[247] WG. 931-3/696-7.

propis béns. Reclama una certa independència -si bé reduïda al seu àmbit- de la societat civil[248] i de la recerca del benefici particular. També proposa -com no podria ser d'una altra manera en la seva època i en el liberalisme burgès- el manteniment de l'ordre estatal, on no hi ha una representació o intervenció igual per a tothom sinó que els "millors" han de liderar el conjunt del poble. Aquest, en no poder intervenir directament en la vida pública -com era condició en la democràcia-, havia de posar la confiança en les institucions racionals de l'estat i en els homes -funcionaris- que, posant-se al servei de l'universal, conduïssin els afers públics pel bon camí i amb total independència de llur particularitat.

Aquestes idees encaixen perfectament en el liberalisme moderat i "d'ordre" i Hegel s'aparta del jacobinisme radical. Hegel accepta en general els principis del liberalisme francès i revolucionari, però -partint del principi de realitat- critica aquelles propostes que li semblen poc adequades per a la seva aplicació efectiva ara i aquí (aquelles propostes abstractes la realitat i racionalitat de

---

[248] Té raó Hyppolite quan apunta que la societat civil -i remarc que és Geselschaft i no Gemeinschaft (que és millor traduir per "comunitat")- "no és cap altra cosa que l'estat del liberalisme econòmic" [Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel pl. 89]. No obstant, és evident que en el concepte d'estat hegelià hi ha molt més i que la societat civil és un moment subordinat dintre del conjunt de l'estat. Pensem que Hegel anticipava idees de l'anomenat "estat del benestar", basat en el control de les relacions econòmiques i de producció per salvaguardar l'equilibri del total de la societat.

les quals qüestiona)[247]. D'una manera molt similar a com pensava Kant quan alabava Frederic II el gran, com el príncep d'un estat tan poderós que podia permetre més llibertat -de pensament- que molts estats més democràtics; Hegel posa la seva esperança en el lideratge racional d'una classe de funcionaris al servei de la universalitat i centralitzada en la persona del monarca. Aquesta proposta sí que uniria alhora racionalitat -en el millor sentit- i la realitat -tant en el millor com en el pitjor sentit del terme-, ja que Hegel afegiria -a la indubtable realitat efectiva dels despotismes il.lustrats de l'època- la condició de la racionalitat de les lleis i disposicions. Aquesta racionalitat seria per a Hegel la garantia millor del respecte i "confiança" institucional del poble.

Hegel criticava, també, el fet que el liberalisme hagués dut al terreny de l'esperit absolut i de les creences més profundes del poble, el que havia de ser només una proposta dintre de l'esperit objectiu. Així el gran atac contra el liberalisme ve a partir de la crítica als excessos jacobins que conduïen a una negació de la religió del poble. És cert, d'una banda, que Hegel considerava superada la religió per la seva filosofia i el pensament especulatiu de la seva època, però també és cert, d'altra banda, que mai no negà la importància de la religió per al conjunt del poble.

Com ja hem mostrat, Hegel sempre mostra els seus dubtes sobre la capacitat de la filosofia -fins i tot, la seva filosofia

[247]No estem totalment d'acord amb els que interpreten Hegel com a transportador teòric dels plantejament revolucionaris i dels ideòlegs francesos -sobretot quan es parla del Hegel madur- com és el cas -com un exemple- de Jacques D'Hondt a l'article "Hegel et l'ideologie française".

especulativa- per conduir el poble, la massa del poble vulgar. La filosofia és un saber absolut suprem però només és plenament accessible per a una elit, mentre que la religió -que és per a ell un saber també absolut però encara representatiu- sí que és accessible al conjunt del poble. Per això ja reclamava al Systemfragment una raó mitològica i una religió racional. Hegel pensava aleshores que l'art i la bellesa prodrien ser els grans conductors que permetrien educar les masses i aproximar-les a l'elit dels savis i il.lustrats. Hegel pensa que el luteranisme pot fer el paper de religió racional que educa i dirigeix el poble, perquè està reconciliada amb la raó i el món sense per això deixar de ser religió -que incideix sobre els individus malgrat -o gràcies- la seva representativitat i transcendentalisme.

La filosofia es veu condemnada, doncs, a fer com el mussol de Minerva i aixecar el seu vol a l'hora foscant, mentre que la religió -tot i que inferior i representativa- intervé decisivament en els afers de la vida immediata, dirigint les consciències i indigitant-les-hi el que és absolut, on és l'esperit universal. Per tot això considera condemnat al fracàs l'intent liberal de lluitar contra la religió del poble i voler-la canviar. El liberalisme revolucionari -influït per una filosofia abstracta- vol eliminar la religió i, llavors, el poble pla no pot comprendre aquest atac a les seves idees i a la seva consciència més arrelada i s'hi rebel.la. Hegel també té clar que la llibertat de consciència, de religió, és un dels drets de tot ciutadà, contra el qual aniria el liberalisme radical. Així, una mostra de la manca de reconciliació del liberalisme revolucionari amb el seu temps, la gent i el món efectivament existent, és per a Hegel l'atac a la religió. Així els liberals francesos fan

del seu atac a la religió un principi bàsic. Hegel pensa que d'aquesta manera s'oposaven a una part essencial de l'esperit absolut. S'oposaven a la religió, que era la que legitimava davant els esperits individuals l'estat i, d'aquesta manera, s'enfrontaven a allò més poderós en el món, el que movia les consciències.

Comentem tot això també en el nostre capítol sobre la religió, ara només volem recordar aquesta acusació essencial que Hegel dirigeix al liberalisme: el seu projecte roman abstracte i insubstancial en oposar-se a la religió del poble -tot i que fos una religió ja mancada com era la catòlica-. Hegel arriba a condemnar la "nècia tentativa de la nostra època d'inventar i realitzar constitucions amb independència de la religió"[250].

Cal reconèixer, vista la història del segle XVIII i XIX, que no li mancava raó del tot a Hegel. La religió va ser potser l'arma més important anti-revolucionària i anti-liberal. I Hegel ja havia avisat sobre les dificultats dels projectes liberals, els arriba a qualificar de mera estupidesa: "cal considerar com una mera estupidesa dels temps moderns pensar en transmutar un sistema de corrompuda eticitat, la seva constitució política i legislació sense canviar la religió, creure que poder fer una Revolució sense Reforma"[251]. Veiem que, evidentment, ha canviat molt la valoració de la Revolució Francesa per al Hegel madur. En lloc de veure-hi l'esperança que Alemanya entri a formar part realment de la

---

[250] V.G. 124/157.
[251] Enz. §552 nota.

història de l'esperit, hi veu un intent fracassat dels països que no tingueren Reforma[253].

### 3.3.3.- Crítica de l'aristocràcia i elogi de la monarquia

Hegel critica la constitució aristocràtica quan parla del món romà. Aquest tipus de constitució és per a Hegel clarament la pitjor[253]. Segons ell, l'aristocràcia no és el govern racional del millors[254] -com pensava Aristòtil-, sinó que és el govern d'una classe per damunt de les altres i a la recerca del seu benefici exclusiu. Això és el que s'esdevé, per exemple, a la Roma aristocràtica on els patricis posen al

---

[252]Ja hem citat força articles sobre el pensament hegelià respecte la Reforma i la Revolució, ja hem marcat també la relació que tenen en clau política amb la contraposició entre Grècia i el cristianisme. Ara només citem com un exemple més l'article de Lionel Ponton "L'état hégélien, le christianisme et la pensée grecque", que mostra molt bé com el pensament polític de Hegel es mou entre la seva concepció de l'eticitat grega i un nou plantejament de reconciliació que parteix del cristianisme.

[253]WG. 672/509.

[254]Remo Bodei en "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano" mostra com, ja des de molt aviat -Sistema de l'eticitat i l'escrit sobre la constitució alemanya-, Hegel pensa en el paper polític que dintre d'un estat racional poden jugar els intel.lectuals i les elits il.lustrades. Aquests poden ser els administradors i funcionaris de l'estat que gaudeixen -i mereixen- la confiança del poble. Com ja hem dit, Hegel no interpreta aquest tipus de constitució com a aristocràtica ja que no funciona si no és sota la vigilància, la voluntat única i el vèrtex central del monarca -sense aquest els govern dels millors i dels funcionaris al servei de la universalitat cau en el particularisme i la recerca del benefici privat-. Bodei, per això, considera que el pensament de Hegel a partir de la restauració no és un retorn a l'ancien régime o a una constitució aristocràtica, sinó el plantejament d'un govern legítim dels funcionaris que serveixen l'universal.

seu servei exclusiu l'estat i el consideren com la seva propietat particular. Els patricis no només excloïen els plebeus del govern, sinó que, ni tan sols, no governaven en benefici de la totalitat -la universalitat-; només cercaven el seu benefici propi en detriment del de la resta del poble.

Els patricis o els aristòcrates, segons Hegel, mai no es posen al servei de l'universal (es neguen a esdevenir la classe universal dels funcionaris que governen en favor de la universalitat). No es preocupen de la universalitat en tant que universalitat sinó que afirmen exclusivament la seva particularitat. Hegel diu que, així com la democràcia permet el desenvolupament de la igualtat i de la vida concreta, i la monarquia permet el lliure desenvolupament legítim de la particularitat[255], l'aristocràcia només pot subsistir sobre la base de l'escissió del cos social en dos i el predomini d'una part sobre l'altra. L'aristocràcia consagra la desigualtat en la voluntat i en la propietat, separa el cos social en dos i accentua l'escissió entre particularitat i universalitat.

Si l'aristocràcia és per a Hegel la pitjor constitució, la monarquia n'és la millor. Hegel no pensa, evidentment, en la monarquia absoluta de l'antic règim, tot i que no s'està d'alabar-la com un progrés respecte del feudalisme. Tampoc no té cap inconvenient en alabar la monarquia patriarcal de l'imperi xinès o el despotisme faraònic. En tots aquests casos la monarquia és quelcom positiu, ja que sempre constitueix un centre fort que s'oposa a les particularitats. Per a Hegel, la monarquia sempre ha representat un fre per a

---

[255]WG. 672/509.

l'opressió de l'aristocràcia i, per això, el poble la sol acollir amb satisfacció[9].

L'aristocràcia ha de sofrir una transformació radical per ser útil en la tasca de constitució de l'estat racional; Hegel no vol bandejar-la sense més, ja que mai no renuncia a la màxima del "govern dels millors". El govern racional serà aquell que descansi d'una manera directa sobre els millors, aquests esdevindran la classa universal dels funcionaris al servei de l'estat i de la universalitat. Però Hegel està en contra de la manera natural -per herència i per naixement- dels que estan destinats a formar part de l'aristocràcia. Per les necessitats del temps modern, l'aristocràcia ha de passar a ser de la sang i l'honor a ser aristocràcia de l'esperit i del servei a la raó universal. L'aristocràcia, ja no entesa com una classe natural de naixement sinó com un estament obert efectivament als millors, hauria d'esdevenir el terme mig d'unió, "que pren sobre si el saber i l'acció

---

[9]Hegel, per exemple [WG. 902/675], analitza el procés que va conduir a la Gran Bretanya a l'atrogament de la Magna Charta, com una victòria de l'aristocràcia i els nobles per sobre de la monarquia i el mateix poble, el qual "no en va guanyar res amb ella". Va ser una victòria de l'aristocràcia que defensava els seus interessos privats, que com particulars s'oposaven als universals -afectant per tant el poble, que creia haver obtingut una gran cosa-. Hegel afirma que no n'hi ha prou amb treure el poder despòtic al monarca, sinó que cal veure si no s'entrega a un altre estament que representa encara més la particularitat -en el qual cas la pretesa llibertat guanyada és una quimera-. Igual que Hobbes, Hegel pensa que pel seu lloc mateix el monarca -tot i que despòtic- representa més la universalitat que no els nobles, per a ells aristocràcia era irremisiblement sinònim de oligarquia. Per evitar això Hegel reclama, davant de tota disminució del poder del monarca, una garantia de la no re-privatització -podríem dir avui dia- d'aquest poder, ja que llavors la situació és encara pitjor per al poble i l'estat.

d'allò en si racional i universal"[1]. Hauria de renunciar a cercar esclusivament els seus interessos particulars i com a estament i posar-se al servei de la monarquia, fornir-la de funcionaris, ministres i tècnics, donar-li suport, aconsellar-la sobre el govern més racional i fer de pont entre monarca i administració i el poble. La burocràcia havia de ser, d'una banda, justa i equànim per guanyar-se la confiança del poble i, d'altra banda, fidel i eficaç per guanyar-se la confiança del monarca.

No obstant això, Hegel pensa encara dintre de les coordenades de Hobbes i constata la necessitat d'un poder central, únic i totpoderós -fins i tot, encara que no sigui del tot just i racional- a l'anarquia de la guerra de tots contra tots i el predomini del més fort -l'aristocràcia-. Ja Aristòtil postulava -en el seu cercle tancat de successió de les constitucions- que la tirania representava l'oposició de la degeneració de l'aristocràcia en oligarquia, ja que el poble entronitzava, llavors, un tirà per veure's lliure de l'opressió dels oligarques.

Contràriament a la democràcia, la monarquia té la virtud de respectar la universalitat, sense que per això la totalitat dels ciutadans es dediquin intensivament als afers públics, i sense la correlativa distinció entre ciutadans lliures i esclaus. La monarquia imposa una voluntat única a tot el cos social sense que aquesta unitat s'hagi d'aconseguir forçosament pel debat públic i mercès a l'eloqüència. La monarquia està també per damunt dels demagogs i permet defensar la independència del propi estat amb més eficàcia

---

[1]WG. 903/675.

que la democràcia -sempre susceptible de la creació de bàndols interns-.

Amb la monarquia el cos social té una voluntat i decisió superior i única, ja que el monarca esdevé el centre que vertebra el cos social[32]. Però la monaquia que defensa Hegel no és el despotisme d'un individu únic i particular -com a l'imperi romà-, sinó el govern que permet desenvolupar en el seu interior la totalitat de les esferes ètiques, i respecta en cada una d'elles la seva legitimitat i independència. El dinasta s'ha de posar al servei de la universalitat, ha d'acceptar els drets racionals dels individus i les seves propietats. S'ha de posar també sota l'imperi de les lleis i les institucions de l'estat; llavors, quan el govern monàrquic descansa en la burocràcia i el respecte a la llei i a les esferes particulars, hi ha poques coses -segons Hegel[33]- "que quedin reservades a l'exclusiva decisió del monarca".

---

[32]Claudio Cesa en el seu article "Entscheidung und Schicksal: Die fürstliche Gewalt" remarca molt bé la necessitat, present en el pensament hegelià, de culminar l'estat per una sola persona i una única voluntat. Aquesta posició pot ser acusada de simpatia pel cesarisme -que, tal vegada, trobem ja en l'adoració primera per Napoleó- però amb tot el que portem dit és clar que Hegel pensa, més aviat, dintre de les coordenades de la tirania atenesa -el tirà era posat pel poble i solia defensar els seus interessos en front de l'aristocràcia-, si bé ara el monarca no havia de posar una classe per damunt de les altres i havia de governar en favor de la universalitat. Soló d'Atenes amb la seva doctrina de l'equilibri dels diversos estaments seria potser l'ideal de Hegel. Tornant a l'article de Cesa, és clar que aquest element culminador del cos social que representava el monarca, és un dels elements que Hegel troba a mancar en les propostes liberals i que les fa mantenir-se encara abstractes -i fracassar, per tant, en la realitat-.

[33]WG. 937/701.

Hegel pensa que només dintre d'un estat monàrquic poderós i sòlid és possible veritablement la llibertat de les persones i la seva vida particular dintre de la societat civil. Hegel afirma que per a què "l'obediència a l'ordre temporal hagi de ser compatible amb el fi subjectiu individual; i l'interès privat assoleixi la seva satisfacció"[4] cal que el dret i l'estat siguin justos i independents dels interessos privats, però també que l'estat sigui "fort [stark]", "una esfera de real necessitat exterior" i "una natura ferma que es posi davant de la consciència".

Només llavors, quan l'estat es fort i una esfera de real necessitat exterior, pot deixar desenvolupar per si mateixos tots els seus moments. Aleshores l'estat pot reconèixer l'esfera autònoma de la societat civil[5] i la recerca legítima en el seu interior del benefici particular dels individus, fent-se compatibles la llibertat dels individus i l'obediència darrera a allò universal. Hegel pensa que tot això només ho pot fer possible l'estat monàrquic que, d'una banda, deixa desenvolupar les esferes particulars i deixa llibertat als individus i, d'altra, posa un centre ferm, poderós i racional al servei del benefici de la totalitat.

Veiem, doncs, que quan s'acusa Hegel d'estatalista i de defensar a ultrança l'estat, hom pensa en un estat com el romà, que està fàcticament escindit, presidit per la violència [Gewalt] i que posa unes particularitats -dels patricis,

[4]WG. 760/569.
[5]Manfred Riedel ha estudiat els antecedents del concepte hegelià de societat civil (Bürgerliche Gesellschaft) i el seu significat per a Hegel. Veure "Hegels `Bürgerliche Gesellschaft' und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs".

per exemple- per damunt de les de la universalitat. Hegel, al contrari, pensa en un estat unit i reconciliat, presidit -és cert- pel poder [Macht] del monarca però posat al servei de la universalitat. Hegel accepta la divisió de poders de Montesquieu[6], ja que per a ell l'estat es divideix també en el poder legislatiu -"poder de determinar i establir l'universal"-, el poder "governatiu" o judicial -que s'ocupa de la "subsunció de les esferes particulars i els casos individuals sota la universalitat", és a dir: el dictaminar sobre els casos concrets i individuals en funció d'aquelles lleis universals- i el poder del príncep o poder executiu "la subjectivitat com a decisió darrera de la voluntat". Hegel pensa dintre de la monarquia constitucional, perquè posa sempre com a condició aquesta culminació de tot el cos estatal en una única persona[7]; la monarquia és, doncs, la garantia d'unitat de tot el cos social i la garantia d'una acció conjunta i en una única direcció clara[8].

Com veiem la constitució monarquica no implicava per a Hegel la negació de la resta de constitucions, ja que d'alguna manera les assumia, unificava i superava, tot acabant de cimentar-les amb la decisió darrera i única que feia del tot un individu ètico-polític. Per això, Hegel considera del tot "ociosa" o intrascendent la qüestió de quina constitució és la millor -és sintomàtic que faci referència només a l'alternativa entre democràcia i monarquia[9]. Hegel afirma que

---

[6]Ph.R. §273.
[7]WG. 900/673.
[8]Decisió única i darrera que és absolutament imprescindible, segons Hegel, i per això en la democràcia grega s'acabava deixant als oraculs. Per això, Hegel diu que aquests representaven el principi monàrquic en la democràcia clàssica.
[9]Ph.R. §273 Zusatz.

"hom només pot dir, que són unilaterals les formes de totes les constitucions polítiques, que no poden suportar en elles el principi de la lliure subjectivitat i no sapiguin satisfer a una raó cultivada"[19].

Ja hem parlat del paper que Hegel reclama per a l'aristocràcia -els millors, però no en funció del naixement- en l'estat racional, han de ser la classe rectora al servei de la decissió darrera de la monarquia. Podríem dir que Hegel pensa en una integració en la monarquia constitucional dels avantatges de les diverses constitucions: el poder legislatiu hauria de gaudir dels avantatges de la democràcia -encara que fos representativa-, el poder judicial i governatiu els avantatges de l'autèntica aristocràcia, mentre que el monarca mateix seria la decisió darrera i única, el poder executiu.

---

[19] id.

## 3.4.- EL PAPER DE LA RELIGIÓ EN LA HISTÒRIA UNIVERSAL

En aquest apartat intentarem d'exposar algunes consideracions sobre la importància de la religió per a la filosofia de la història hegeliana. Importància que ja hem mostrat i remarcat moltes vegades a la segona part d'aquesta tesi. Hem d'assenyalar que no podem fer-nos responsables dels desenvolupaments, que Hegel du a terme a les Lliçons sobre filosofia de la religió, ja que cauen fora del nostre abast; malgrat això desenvoluparem el paper que juga la religió en la filosofia de la història, en el benentès que el seu contingut i estudi concret es fa en un altre lloc. El mateix Hegel ens remet a aquelles lliçons: "en la filosofia de la religió és on s'ha de mostrar més precisament el perfeccionament de la consciència religiosa respecte què és l'essència de l'esperit; sobre això ens hem de limitar aquí. Aquí hem de tractar essencialment de la resta d'aspectes i formes en què l'esperit d'un poble es diferencia"[11].

Hem vist com els moments decisius de la història universal estan marcats per la presència de l'element religiós. El pas del món romà al germànic, per exemple, no té sentit sense les components religioses. De fet tota l'edat moderna -l'edat que instaura la reconciliació- no es pot comprendre en el seu desenvolupament i significació sense la religió cristiana. Així resulta que els capítols més importants -on Hegel es juga més per justificar el desenvolupament històric que

---

[11] V.G. 127/161.

proposa- com, per exemple, aquelles lliçons dedicades al cristianisme[12], al paper de l'església al llarg de l'edat mitjana, les croades, la Reforma, tenen com a component central a la religió o continguts religiosos. A més a més, tots ells són capítols dels més dificultosos donada la seva profunditat especulativa.

També són moments de gran importància en la història universal, per exemple: l'exposició de la doctrina de la llum zoroastriana, la religió judàica o la religió artística grega. Així resulta clar que segons Hegel els grans avenços en la història universal tenen una component importantíssima en la religió. Ella és el desllorigador de moltes de les principals transicions dialèctiques de la història universal. Sabem que amb això no diem res de nou. Tots els estudiossos de Hegel han remarcat la relació estreta que el pensament

---

[12]Per a Hegel, en la doctrina cristiana de la Trinitat [Dreieinigkeit], "déu és conegut com esperit, en tant que es considerat com u i tri [Dreieinige]. Aquest nou principi és l'eix al voltant del qual gira la història universal. La història arriba fins aquí i parteix d'aquí. En aquesta religió es troben resolts tots els enigmes i desvetllats tots els misteris" [WG. 722/544].

hegelià manté amb la religió[13]. S'ha sostingut aquesta tesi tant des d'interpretacions "cristianes" del pensament hegelià com les de H. Niel o des d'interpretacions considerades "atees" com la de Kojève. Küng ha arribat a suggerir que Hegel fracassa en el moment de plantejar una postura filosòfica autònoma de la religió.

D'altra banda, la diversa interpretació de la relació de la doctrina del mestre amb la religió cristiana fou -amb la filosofia política- el motiu de l'escissió i disputa dels deixebles. Les diverses classificacions entre hegelians de dreta, centre i esquerra (per exemple les de Löwith i Serreau) solen basar-se en les postures respecte a la religió.

---

[13]Hi ha hagut casos com el del teòleg Küng que ha afirmat que la filosofia hegeliana no és altra cosa en el seu conjunt que la secularització de la teologia cristiana. Rüdiger Bubner "La Philosophie hégélienne est-elle une religion sécularitsée?" s'oposa a aquesta tesi de Küng, sostenint que la filosofia va en Hegel més enllà de la religió, ja que és la instància on s'avalua la veritat que hi ha darrera de la revelació. Estem d'acord amb això -com es veurà més endavant- si bé ens interessa sempre remarcar la proximitat i, fins i tot, identitat dels continguts, que Bubner tampoc no nega mai. Louis Dupré capgira el plantejament de Küng però continua dintre de l'afirmació de la identitat en el seu article "Hegel's Absolute Spirit: a religious justification of secular culture". Marcel Régnier a "Ambiguïté de la théologie hégélienne" es decanta per a una interpretació del pensament religiós de Hegel a partir de la tradició cristiana que no a partir de la hipòtesi del seu panteisme, en el qual cas nosaltres remarcariem l'heterodòxia de Hegel i la seva afirmació de la immanència de déu en les seves criatures. El llibre de A. Chapelle Hegel et la religion és ja clàssic i Heinz Kimmerle ha fet l'estat de la qüestió en el seu article "Zur theologischen Hegelinterpretation".

No pretenem ser exhaustius en aquest tema inesgotable, només volem aportar alguna de les dades més reveladores per al nostre treball. A part de l'enorme i vital presència dels elements i consideracions religioses per explicar la història universal, Hegel és capaç d'afirmar que "la determinació d'una filosofia de la història universal és mostrar, fins i tot en les religions més rudimentàries, la forma d'espiritualitat que s'hi conté"[14]. La religió és tant important per a la història que, una tasca primordial per aquell que la vol comprendre, és la de descobrir la presència de l'esperit, la consciència de l'esperit, darrera dels més primaris brots de religiositat[15].

No ens hauria cridat tant l'atenció aquesta cita si no fos pel fet que parla només de la religió i oblida, la seva companya, la filosofia. És cert, d'altra banda, que en el desenvolupament de la història universal hi intervenen molt més els elements religiosos que no els pròpiament filosòfics

---

[14]WG. 456/354.

[15]Han estat també profusament estudiades les components religioses en la filosofia de la història. És clàssic ja el llibre de Karl Löwith que, en la seva traducció castellana, du el títol de El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia, que anant més enllà de Hegel remarca les implicacions mútues que a occident s'ha produït sempre entre pensament sobre déu i sobre la història -Hegel no en seria sinó un cas més-. Jean-Louis Leuba ha dedicat un article a comentar l'opinió de Löwith "La philosophie hégélienne de l'histoire selon Karl Löwith". Ramiro Flórez en "El dios dialéctico" també remarca la proximitat en Hegel de teologia, teodicea i filosofia de la història. També cal tenir en compte l'obra de Heinrich Reese Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionsphilosohie, "L'Absolu et l'Histoire selon Hegel" d'André Léonard i "The theological significance of Hegel's four world-historical realms" de Eric von der Luft.

-considerem això demostrat en la segona part. De fet, de tots els moments de l'esperit absolut, la religió és amb diferència el més present i el que juga un paper més constant i important en el desenvolupament de la història. Encara que Hegel valora el contingut científic i especulatiu subjacent en les diverses religions, es preocupa més d'aquestes que no de les components propiament filosòfiques.

Les referències més importants -i pràcticament les úniques importants- a continguts filosòfics es produeixen: al voltant de Sòcrates (amb l'aparició de la consciència moral i la interioritat individual que trencarà amb l'eticita grega), respecte les filosofies post-socràtiques (estòics, epicuris i escèptics, oblidant gairebé sempre als neoplatònics[16]) com a moments paral·lels de molts dels canvis espirituals que el cristianisme produirà, i quan fa referència a la il·lustració com a pensament que prepara la revolució francesa. Aquests moments són decissius certament, però només relativament si tenim en compte que Hegel considera Sòcrates -a les Lliçons sobre filosofia de la història universal- bàsicament com el síntoma del trencament de l'afortunat i inestable equilibri grec; les escoles post-socràtiques com un mer moment paral·lel, però d'importància històrica incomparable, al

---

[16]Ens sembla que aquest oblit -de totes totes intencionat- es degut a què Hegel no pot relativitzar, de la manera que fa amb les escoles postsocràtiques, una doctrina com la neoplatònica, en la qual troba tants antecedents de la seva filosofia. Aquest és un cas clar d'un oblit fruit del fet que l'empíria històrica no encaixa del tot amb la lògica del desenvolupament proposat per Hegel.

cristianisme[17]; i la Il·lustració com un pensament que en el fons no trascendia a la Reforma, (ja que el seu gran error era anar en contra de la religió, fracassant per això la revolució que patrocinen). Partint d'aquestes apreciacions, veiem que els elements pròpiament filosòfics recollits en la història universal són menys i de menor rellevància que no els moments pròpiament religiosos.

Certament, el Hegel madur mai no considera la religió com a contrària i oposada a la filosofia; molt al contrari, recorda sempre que la religió té el mateix contingut especulatiu que la ciència o filosofia, l'únic que exposat d'una manera encara representativista. No hi ha oposició pel que fa a les veritats que una i altra ensenyen. Al començament de l'Enciclopèdia Hegel tracta la relació entre filosofia i religió: "la filosofia té, certament i en primer lloc, els seus objectes en comú amb la religió. Les dues tenen la veritat pel seu objecte i certament en el sentit més elevat, en què déu és la veritat i només ell és la veritat. Les dues tracten també del camp d'allò finit, de la natura i de l'esperit humà, de la seva relació mútua i amb déu, com amb la seva veritat"[18]. Evidentment, com a punt de partida la proximitat és extrema -totes dues són els dos moments superiors de l'esperit absolut-, però immediatament Hegel en

---

[17]Remo Bodei "La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel" remarca el paper que juga el cristianisme dintre de la història universal, ja que amb ell s'ha trencat l'harmonia immediata que unia i identificava estat i religió. Amb el cristianisme s'inicia el camí, paral·lel però separat, del món de la religió i del món mundà i polític. Com mostrem en la segona part la tasca de l'edat moderna és per a Hegel en gran part tornar a harmonitzar -superant l'oposició i contradicció present en l'edat mitjana- estat i religió.

[18]Enz. §1.

marca la diferència: la religió usa categories representatives i la "filosofia posa pensaments, categories o, més exactament, conceptes en el lloc de les representacions"[19].

La diferència és clara com veiem, però això no permet a la filosofia obviar el contingut expressat en la religió sinó que, al contrari, la filosofia "en relació amb els objectes de la religió, amb la veritat en general, hauria de mostrar la capacitat de conèixer-los des de si mateixa; en relació amb la seva manifestada diferència respecte de les determinacions religioses, hauria de justificar les seves determinacions discrepants"[20]. La relació entre religió i filosofia és -com veiem- molt intensa i, si tenim en compte que ells dues són els dos moments més importants de l'esperit absolut, podrem comprendre aquella cita que afirma: que una de les tasques de la filosofia de la història és reconèixer l'espiritualitat present en les més primitives religions[21].

A títol d'exemple, ens interessa comentar un fragment[22] on Hegel remarca que la seva "afirmació" que la raó governa el món pot enunciar-se de manera religiosa i que, així, es pot dir que la providència divina governa el món. Immediatament després d'haver afirmat això, Hegel comenta que ha aludit aquesta qüestió de la identitat de la formulació religiosa i filosòfica, "en part, per a mostrar que totes dues matèries [Materien] estan íntimament lligades i, en part, per evitar la acusació: com si la filosofia tingués por o hagués de tenir por a enrecordar-se de les veritats

---

[19]Enz. §3 nota.
[20]Enz. §4.
[21]WG. 456/354.
[22]V.G. 41/60.

religioses i s'hi apartés i, certament, perquè no tingués d'elles cap bona consciència [kein gutes Gewissen]. Molt al contrari [continua dient] en els nostres dies s'ha arribat a què la filosofia ha de defensar el contingut religiós contra una cert tipus de teologia".

Hegel està pensant, evidentment, en Jacobi i Schleiermacher, en tots aquells que -per herència pietista- volien reduir la religió a una fe no-racional, a una intuïció informulable o a un sentiment que repelia la raó. Hegel té una concepció de la religió en les Lliçons de filosofia de la història universal molt més il.lustrada -més pròxima a Lessing o Turgot, per exemple- i es nega a oposar fé i raó, o religió i filosofia[23]. Una mica més endavant[24], afirma que déu no és ja quelcom ocult o secret. Tot i que fins ara només s'ha exterioritzat en i per al sentiment i la representació -la religió-, ja han arribat els temps en què hom el pugui aprehendre mitjançant el pensament, la filosofia -fent així una autèntica aparició conscient en la realitat-.

No volem discutir que la filosofia és explícitament valorada per Hegel més enllà de la religió, ni tampoc la concepció que a la seva època i mitjançant la seva pròpia filosofia, hom podia pensar ja rigorosament i especulativament els continguts fins llavors patrimoni exclussiu de la religió representativa. Això és indiscutiblement així, la filosofia és el moment superior de l'esperit absolut. Només en la filosofia s'explicitava plenament l'autoconeixement absolut i especula-

---

[23]Sempre alava el respecte que la Aufklärung alemana ha tingut per la religió, en oposició a la Il.lustració francesa.
[24]V.G. 45/64.

tiu de l'esperit universal, i només la filosofia podia arribar a la idea absoluta.

Roman, però, la pregunta per la preponderància dels elements religiosos a dintre de la història universal i, també, per les virtuts de la religió com a força determinant dels desenvolupament religiosos. La nostra tesi[25], que la filosofia de la història universal inclou tots els moments i elements de la filosofia de l'esperit i -per tant- ha d'incloure la religió, no justifica el predomini gairebé absolut de la religió i la seva relació privilegiada amb l'estat o la subjectivitat individual. La qüestió pot ser formulada també de la següent manera: perquè Hegel parla de religió i no de filosofia o d'esperit absolut quan diu: "l'assumpte de la història és que la religió aparegui com raó humana, que el principi religiós (que habita en l'home) sigui realitzat també com llibertat temporal. Així resta suprimida la divisió entre l'interior del cor i l'existència". Perquè aquesta tasca tant primordial s'adjudica sempre en primer terme a la religió?

És cert que planteja que la religió no s'ha d'interpretar com quelcom diferent o superior a la raó humana -per tant res de superior a la filosofia- i que aquesta religió s'ha d'exterioritzar en el món finalment d'una manera secularitzada -com a filosofia però també com a estat, "llibertat temporal". Hegel vol, doncs, transformar radicalment el concepte que hom tenia a la seva època de religió, reclama que es secularitzi i es redueixi a continguts racionals i merament humans -no trascendents-, però paral.lelament fa de la religió -més que

---

[25]Veure apartat 4.2.

cap altre- el centre de la seva meditació, fins afirmar que la seva secularització i interpretació racional és la tàsca de la història -filosòficament compresa (studium rerum gestarum) o potser també com res gestae-.

La religió té unes virtuts que Hegel valora i que la fan ser una força primordial del moviment de la història universal i del desenvolupament en ella de l'esperit universal. Vegem perquè:

Hegel sempre afirma que la seva filosofia de la història pot ser considerada com una teodicea[26], en el sentit leibnizià de justificació racional de déu. Hegel creu que el fil teleològic o "lògic" que subjeu a la història pot ser considerat com un pla diví i, del qual -al ser també racional- l'home en pot tenir una certa "fe racional".

És més, Hegel arremet contra tots aquells que neguen la possibilitat del coneixement del pla diví en la història en base a la incognoscibilitat de déu. Com hem dit, parteix de la base que déu o l'absolut s'ha revelat per pròpia voluntat i que, per tant, no hi ha impediment radical per a conèixer-lo. Reitera un pensament molt estès a l'època -pensem en Herder i Kant- quan afirma que si és possible seguir el designi de déu en la natura "perquè no en la història universal?"[27]. Com tothom a la seva època, Hegel viu aquest problema anguniosament perquè està convençut que la història és un camp superior que la natura i, per tant, no pot mancar del que és possible en la natura: el coneixement racional. Per a ell "la natura és el camp on la idea

[26] V.G. 48/67.
[27] V.G. 42/60.

divina està en l'element de l'absència de conceptualitat [Begriffslosigkeit]; ella [la idea] està en el seu propi terreny en allò espiritual i allí ha de ser directament coneguda"[26].

Hegel, en contra Jacobi, Schleiermacher i els pietistes, parteix de la base que déu o l'absolut no pot ser un desconegut, un més enllà trascendent sinó una presència trasparent i immanent al món -en el qual s'expressa, en especial en l'esperit i en l'obra de l'esperit que és la història. "Si déu no ha de ser una simple paraula buida -diu- hem de reconèixer que és bo i que es comunica amb nosaltres"[27], que no resta misteriós. Hom comprèn l'oposició que aquestes idees deurien provocar en Kierkegaard. Per a Hegel, déu s'ha revelat a si mateix, és a dir, que si l'home era massa poca cosa per conèixer déu, ara ja ho pot fer perquè és déu mateix qui ha volgut ser conegut i s'ha revelat. Hegel creu que l'autèntica revelació és la religió cristiana, concretament el protestantisme. Donada la revelació espontània de déu, el coneixer-lo i per tant ser receptiu al seu missatge ja no és un acte d'orgull de l'home sinó un acte d'humilitat i d'obediència. Així, donada la identitat de contingut entre la religió i la filosofia, tota autèntica filosofia és en certa mesura una manera pietosa de conèixer déu tal i com s'ha revelat als homes. Hegel afirma que als cristians se'ls ha donat la "clau de la història universal"[28]. Amb la religió cristiana i el coneixement de la veritat que ella permet, hom pot conèixer el pla diví -la "lògica"- en la història universal.

---

[26] V.G. 42/61.
[27] id.
[28] V.G. 46/65.

Per això, Hegel afirma que en el seu temps havia arribat el moment de comprendre "aquesta rica producció de la raó creadora que és la història universal"[31]. Aquesta comprensió tenia una dificultat: l'existència innombrable de desgràcies i de maldat present en la història, per la qual cosa es veia encara més necessari la comprensió consoladora de la filosofia. Segons Hegel, "és en la història universal on el mal es presenta massivament als nostres ulls, i, de fet, en cap altra banda es deixa sentir tan imperiosament l'exigència d'un coneixement conciliador", però "aquesta conciliació només pot ser assolida mitjançant el coneixement d'allò afirmatiu, en el qual allò negatiu es redueix a quelcom subordinat i superat"[32].

Aquest és el sentit de la teodicea: allò positiu esborra allò negatiu. Allò negatiu apareix només com el mitjà contingent pel qual es realitza allò positiu i etern. La raó, l'esperit universal ha de passar per damunt dels individus i les particularitats sense poder ocupar-se'n, només el fi absolut és la seva meta i el seu punt de mira[33].

### 3.4.1.- Les raons del paper preponderant de la religió en la filosofia de la història universal

Una primera raó, doncs, de la presència massiva i vital de la religió en la filosofia de la història és que aquesta no

---

[31] V.G. 48/67.
[32] V.G. 48/68.
[33] V.G. 48-9/68. Veure el capítol sobre l'astúcia de la raó.

és sinó una teodicea racional. No obstant, una cosa és que la filosofia de la història pugui ser llegida teològicament o amb una fe racional i, una altra, que la religió sigui un element imprescindible en el trascurs i desenvolupament de l'esperit universal en la història. Vegem perquè:

1) En primer lloc, hem d'anotar que Hegel considera[34] que la religió proclama abans en el temps que no la ciència el que és l'esperit universal. La religió és, doncs, històricament prèvia en la seva aparició i acció a la filosofia. La religió és el moment de l'esperit absolut -de l'autoconsciència de l'esperit universal- que primerament es dóna en el temps i la història. Diu Hegel: "és necessari més aviat que la consciència de la idea absoluta sigui primerament captada, segons el temps, sota aquesta figura [del sentiment, la intuició i la representació] i estigui així en la seva realitat efectiva immediata abans com religió que com filosofia"[35].

Entre les moltes virtuts de la religió hi ha també la de representar la consciència de la reconciliació entre individu i tot ètic, entre ciutadà i estat. Hegel diu[36] que la funció essencial de l'estat és realitzar l'absolutament universal, però d'aquesta tasca només en prendrà l'home consciència primer en la religió i després en la ciència.

Hegel sempre remarca que la religió és un element imprescindible en tot esperit del poble, cosa que no s'esdevé de la mateixa manera en l'art o la filosofia, perquè és on l'espe-

---

[34]Phän. 430/II315/469.
[35]Enz. §552 nota.
[36]WG. 371/291.

rit del poble i l'esperit universal saben de si mateixos i s'autoconeixen. Aquest autoconeixement és produeix primer en la religió, amb anterioritat que en l'art i la filosofia. Així podem constatar el menyspreu hegelià per l'art xinès o hindú -que no considera autèntic- i l'oblit dels elements pròpiament filosòfics d'aquells mons, mentre que alaba i s'ocupa intensament dels elements religiosos. És en aquests i només en ells on troba l'essencial al principi d'aquells pobles.

Per tot això, podem concloure que la religió és l'esfera on abans en el temps l'esperit universal existent es fa realitat i conscient de l'esperit absolut[37]. En una cita anterior[38] hem vist, a més a més, com Hegel considera que la religió només ha perdut el seu paper de representar l'autoconsciència de l'esperit en el saber humà a mans de la filosofia en la darrera etapa de l'edat moderna. Només llavors, aquesta prendrà el relleu a aquella; mentrestant el gruix de la història i el desenvolupament de l'esperit té la religió com a principal forma d'autoconsciència especulativa. La religió és, doncs, la representant de l'esperit absolut que en major grau i més directament incideix en la història universal.

2) La religió no només és la forma d'autoconeixement anterior en el temps sinó també la forma més universal de reconeixement de l'esperit; és el contingut que arriba a un major nombre de persones, que abasta tot el poble sense exclusió[39]. La filosofia triga a transcendir al món i a les consciències. De tots és coneguda la famosa metàfora de l'òliba de Minerva

---

[37] V.G. 124/158.
[38] V.G. 64/45.
[39] Enz. prefaci 2.

que només aixeca el seu vol a l'hora foscant, quan el dia -o la vida concreta- ja ha tocat a la seva fi. La filosofia sol arribar tard a les coses de la vida, comprèn molt bé el que ha passat, però li costa de ser una força que intervingui realment en el desenvolupament dels esdeveniments històrics i en la vida immediata dels pobles.

La religió no cau en aquest inconvenient (tot i que, segons Hegel, en té altres com la "il.lusió" de la trascendència divina). Arriba a tot el poble, tothom -encara que no sigui il.lustrat- en capta el missatge i es posa al seu servei. La filosofia i la ciència és l'exposició més rigorosa del saber absolut però aquesta exposició purament en el pensament especulatiu és només assolible en un primer moment per un nombre petit d'homes, per a tota la resta la religió esdevé un element d'educació essencial. Hegel diu en la Història de la filosofia [79]: "com que la consciència pensant [que és la pròpia de la filosofia] no és la forma exteriorment general per a tots els homes, és necessari que la consciència del que és veritable, de l'espiritual, del que és racional, asssumeixi la forma de la religió". Així, per mitjà de la religió el poble no il.lustrat accedeix al coneixement de l'esperit, de l'absolut. La religió esdevé així la gran educadora de la humanitat i la Bíblia és per a Hegel "un llibre fonamental per a la instrucció del poble"[40]; per això la Bíblia en traducció de Luther ésdevé el "llibre nacional" d'Alemanya.

Sembla com si l'ideal que els tres amics de Tübingen reclamaven al Systemprogramm l'hagués realitzat -avant la lettre- el mateix Luther. Potser els ideals estètics no es van acomplir

---

[40]WG. 883/661.

però, certament, que aquell llibre "nacional" va servir per igual tant a nobles i com a plebeus, a il·lustrats i a incultes, establint un cert pont i una certa comunitat entre ells.

3) Però a més a més, la religió té la virtut d'impulsar a l'acció als homes, de moure les consciències a l'acció. Hegel afirma -respecte de la situació en els països catòlics[41]- que quan la voluntat està separada de la religió en resulta la desunió i la servitud dels homes. La religió és impulsora dels esperits, precisament perquè arriba a tots els homes sense excepció; la religió té segons Hegel el que li manca -moltes vegades- a la filosofia: la complicitat del poble. Una complicitat que, tot i que de vegades degeneri en fanatisme o superstició, té sempre un fons autèntic i veritable (recordem aquella cita que diu que és tasca de la filosofia de la història de descobrir aquest fons).

Per comprendre tot això, no ens resta sinó recordar les afirmacions sempre reiterades de Hegel que consideren a la religió com a eina d'educació del poble. Així hom pot comprendre la demanda del Systemprogramm d'una nova religió que fos capaç d'arribar de nou i per igual al poble vulgar i als il·lustrats. Només així es podria estar a l'altura dels nous temps i recuperar la unitat del cos social que s'havia perdut. Hegel aquí està totalment d'acord amb

---

[41] WG. 886/664.

Turgot[42] quan aquest afirma que només la religió -el cristianisme- ha estat capaç de moderar les passions i els instints dels homes i els pobles; de manera que, només gràcies a ella, hi ha hagut tota una millora i un progrés en el desenvolupament de la humanitat.

Aquesta capacitat impulsora i movilitzadora de les consciències i els cors, que du a terme la religió, mai no va ser oblidada o negada per Hegel. Hem de recordar que, fins i tot, les seves critiques juvenils a la religió anaven per la crítica del seu encarcarament en una "positivitat" dogmàtica i jeràrquico-institucional, ja que -per la tirania que sotmetia els esperits- era la principal rèmora a la realització dels nous temps. En la maduresa, però, no té inconvenient en valorar la institucionalització eclesiàstica de la religió, quan diu: que l'església és la consciència de la

---

[42]En el seu primer discurs a la Sorbona sobre els Beneficis que la religió cristiana ha donat a la humanitat. Molt similarment Hegel diu que "la religió és quelcom interior que pertany exclussivament a la consciència [Gewissen]. Però, davant d'aquesta consciència hi ha les passions i els apetits; i per a que el cor, la voluntat, la intel.ligència siguin veritables, han de ser educades. Allò just s'ha de convertir en costums, en hàbit; l'activitat real s'ha d'elevar fins a ser una acció racional; l'estat ha de tenir una organització racional; i aquesta és la que fa que la voluntat dels individus sigui una voluntat realment justa [rechtlichen]" [WG. 771/577]. Cal remarcar la identitat en alemany entre jurídic i just: rechtlich en els dos cassos. També cal remarcar el fet ja conegut del doble significat per a Hegel de Sittlichkeit, que significa alhora "eticitat" i manté la referència al "costum". Pensem que Hegel utilitza el terme en el sentit de Turgot més que no en el de Kant i, així, quan diu que el poble grec és un poble ètic vol dir, també, que era un poble amb "bons costums" (una mica en el sentit en què tradicionalment s'ha fet servir aquesta expressió: fent més referència al comportament objectiu que no a la bondat profunda dels sentiments).

veritat i la causa que el subjecte individual estigui d'acord amb ella[43].

La religió és, doncs, una força històrica en absolut menyspreable. La filosofia pot alliberar les consciències, però la religió pot encara més: pot alliberar-les tant com encadenar-les. Quan les encadena és una força "positiva" -en el sentit dels escrits juvenils- que es nega als nous temps; però quan les allibera, ho fa amb una força que res no pot parar. Nosaltres sostenim que Hegel sempre va valorar aquesta capacitat impulsora de la religió i el seu paper com a Macht històrica, degut això només es va atrevir a substituir-la per la filosofia del seu temps.

4) Una de les conseqüències més interessants del que anem dient, és la complexa relació que Hegel estableix entre religió i estat, ja que si la religió intervé en la història dirigint les consciències també ho fa en la vida política[44]. Per això, la relació entre religió i estat és -fins a tal punt- present i vital per a la filosofia de la història

---

[43]WG. 759/568.

[44]Hi ha abundant bibliografia sobre aquesta qüestió, recentment Walter Jaeschke ha treballat amb noves fonts i molt profundament la relació entre religió i estat en el seu article "Urmenschheit und Monarchie. Eine politische Christologie der hegelschen Rechten". També mereixen ser destacats Adriaan Peperzak "Religion et politique dans la philosophie de Hegel" (tot i que no tracti de la filosofia de la història i, al nostre parer, identifiqui massa eticitat i religió), Hans-Norbert Janowski "Rose im Kreuz. Zum Verhältnis von Christentum und politisch-gesellschaftlicher Wirklichkeit bei Hegel" (remarca bé el paper de la religió en la realització de la llibertat objectiva en la història), R. Darcus "Hegel's Philosophy of Religion and the Problem of Order" i F. Guibal "Dimensions du penser hégélien" (que remarquen el paper de la religió en l'acció i la vida política).

hegeliana, que podriem arribar a dir que aquesta no seria sinó la suma de moments privilegiats en què s'han trobat la religió i l'estat, el déu espiritual i el déu mundà, l'esperit absolut i l'esperit objectiu.

Hegel ja a la seva obra juvenil Volksreligion und christentum remarcava que "esperit del poble, història, religió, grau de llibertat política, no poden ser considerats separadament donat el seu mutu influx i èxits recíprocs. Estan entortolligats en un vincle, en el qual cap d'ells no pot fer res sense l'altre i cada un rep alguna cosa de la resta". És a dir, ja des del primer moment Hegel va considerar indestriablement units els elements principals de la història universal: esperits del poble, llibertat política i religió. Veiem, fins i tot, com cita la història mateixa, que és l'àmbit on aquells elements estan units d'una manera més indestriable.

Això ens permet justificar el no fer més referències aquí a les Lliçons de filosofia de la religió. Nosaltres només ens interessem pels efectes de la religió per a la història i la vida política. No ens interessa tant el punt de vista més teològic o de filosofia de la religió, que evidentment hem d'obviar gairebé totalment. La religió com a consciència del que en si és absolut[45], allò diví, assenyala i designa el que, en un moment determinat del desenvolupament de l'esperit, és absolut i substancial. La religió indigita i assenyala l'absolut. Aquest valor indigitador fa que tingui una importància cabdal per a la justificació i sostenimento de l'ordre ètico-polític, ja que "les lleis tenen la seva garantia suprema en la religió"[46]. Ella assenyala l'absolut

[45]WG. 910/681.
[46]WG. 928/694.

que legitima en darrera instància les lleis i l'organització estatal.

La religió sempre ha guiat l'home individual i col.lectiu, sempre ha estat -pensa Hegel- la força primera que els ha impulsat espiritualment i, alhora, el saber que els ha ensenyat què és absolut, què és diví. L'estat, el poder ètic universal, ha necessitat sempre del suport de la religió, L'estat que també reivindica el seu paper diví i d'instància absoluta, necessita de la legitimació i conformitat de la religió[47]. Històricament -fins als darrers temps moderns- l'estat ha necessitat sempre de la sanció de la religió; això no ho oblida mai Hegel[48] i és la causa que adjudiqui a la religió un paper tan important en la història universal i en les relacions amb l'estat. No en va la història universal té el seu lloc sistèmic entre l'esperit objectiu i l'esperit absolut, que per a Hegel es concreta més -oblidant l'art, el

---

[47]Per a Hegel, la religió també és coneixement polític i ètic; en les societats primitives, per exemple, les determinacions ètiques i morals estaven fixades i recollides en la religió. És per això que Hegel diu al prefaci de la Filosofia del dret [13-4/13-14]: "la veritat sobre el dret, l'eticitat, l'estat, és tan antiga com francament coneguda i exposada en les lleis públiques, la moral pública i la religió". La religió és, doncs, un mode immediat de posseir la veritat i d'educació humana, en situacions en què la filosofia i el pensament especulatiu n'han estat impotent. La religió dirigeix "l'ànima ingènua" que s'ha d'atenir "amb convenciment confiat, a la veritat públicament reconeguda, i edificar a partir d'aquests sòlids fonaments un mode d'actuar i una posició ferma en la vida".

[48]Luckacs El joven Hegel [pl. 48] i remetent a l'escrit sobre la Positivitat de l'esperit cristià [Nohl 175] diu: "La religió és abans que res aquest mitjà per suscitar-la [la confiança en les institucions estatals] i el que sigui capaç de satisfer-ne el fi depèn de l'ús que l'estat en faci d'ella. Aquest fi és clar en les religions de tots els pobles ...".

qual d'altra banda sempre posa al servei de la religió- en el lloc intermedi entre estat i religió.

En la famosa nota al §552 de l'Enciclopèdia, Hegel està preocupat per la transició de l'esperit objectiu a l'esperit absolut i, per això, hi afirma la tesi: "la veritable religió i veritable religiositat procedeix de l'eticitat i consisteix en l'eticitat pensant". La transició a l'esperit absolut té com a moment fort la relació entre estat o eticitat i religió; de fet, serà a partir d'aquest plantejament que parlarà de les relacions entre religió i estat.

D'una banda, la religió supera el moment inferior de l'eticitat, en la mesura en què permet a l'individu alliberar-se de la imposició finita de la "real autoconsciència ètica" i assolir així a la llibertat absoluta, superació del què hem anomenat "animalitat" o subjecció a les passions -"alliberament de la seva voluntat respecte de l'egoisme del desig"-. Però alhora només des de la llibertat ètica, des de l'experiència de la llibertat, hom es "pot fer conscient de la idea de déu com esperit lliure".

Com podem veure hi ha un contacte perfecte entre esperit objectiu -eticitat i estat, en definitiva- i esperit absolut -religió. La història universal està entre tots dos i, per tant, és el lloc privilegiat per al seu encontre. La història universal és, en certa mesura, la mostració dels diversos encontres entre eticitat i religiositat, entre estat i religió[47]. Hegel considera el moment de transició entre esperit objectiu i absolut, que és la història universal, com

---

[47]Enz. §552 nota.

"el lloc indicat per ocupar-nos molt detalladament de la relació entre estat i religió".

Comença afirmant que l'estat "és el desenvolupament i la relació efectiva de l'eticitat" i que la religió és "la substancialitat de l'eticitat mateixa i de l'estat". Hi ha, per tant, un remetre's mutu que fa que l'estat descansi sobre la convicció [Gesinnung] ètica, mentre que aquesta descansa sobre la religiosa. L'estat és la institucionalització exterior i objectiva, la qual necessita per mantenir-se -com deia Turgot- del suport del reconeixement d'allò ètic que es fonamenta i té el seu punt més sòlid en la religió. En les Lliçons[50] Hegel afirma rotundament: "els estats i les lleis no són altra cosa que la manifestació de la religió en les relacions de la realitat".

Això no ha de sorprendre'ns, ja que si la religió és esperit absolut i, per tant, "consciència de la veritat absoluta". Aleshores, diu Hegel, el que hom pretén que valgui com a veritable i absolut -el dret, la llei, l'estat- per a la vóluntat lliure, ha de ser coherent amb la religió. És a dir, ha de ser "subsumit en ella i se segueix d'ella". Hegel parteix de la base que al llarg de la història, excepte per a uns pocs homes i unes poques etapes, la humanitat o l'esperit objectiu efectivament existent ha necessitat de la religió per a saber de la veritat absoluta. La filosofia ha estat accessible només a uns pocs i l'art ha tingut el seu esplendor en una època molt limitada -Grècia-; només la religió -dels tres moments de l'esperit absolut- ha estat sempre present en els pobles i en la totalitat dels homes. És

---

[50] WG. 882/661.

cert que sovint no ha estat una religió completament desenvolupada o especulativa, però sempre ha dut dintre seu el missatge essencial i ha esdevingut la mostració i l'autoconsciència del que hom té per veritable i absolut.

L'eticitat és "l'esperit diví en tant que hàbit per a l'autoconsciència en el present efectivament real d'aquest [esperit diví] en tant que autoconsciència d'un poble, dels seus individus". L'eticitat és l'hàbit fet costum objectiu del què l'esperit d'un poble ha considerat com allò absolut i veritable -cosa que s'expressa primer i universalment en la religió-. Hegel diu contundentment "la religió és per a l'autoconsciència la base de l'eticitat i de l'estat". Per tant, eticitat i religió són inseparables, ja que el contingut de l'una és el de l'altra: "no hi pot haver dues classes de consciència: l'una religiosa i l'altra ètica que es distingeixi de la primera en la seva constitució i contingut"[51]. Però igual com l'eticitat rep la legitimació de la religió, aquesta darrera troba la seva legitimitat en l'eticitat.

Hegel considera un error del seu temps -un error fruit de l'enteniment separador i representativista, d'altra banda- el voler separar l'estat de la religió. És un error considerar aquesta darrera com quelcom pertanyent només a la subjectivitat i opinió dels individus, sense cap existència objectiva i ni tan sols com esperit absolut; com si només pogués esdevenir un mer suport extern de l'estat. Hegel remarca la imbricació i dependència mútua d'eticitat i religió, d'espe-

---

[51] Enz. §552 nota.

rit objectiu i esperit absolut, que esdevé mostrat, si bé no demostrat, a la filosofia de la història universal.

A una religió que legitima la manca de llibertat li correspon una constitució estatal també mancada de llibertat: "A un tal principi i a aquest desenvolupament de la manca de llibertat de l'esperit en allò religiós, li correspon únicament una legislació i constitució de la manca de llibertat jurídica i ètica, així com una situació d'injustícia i manca d'ètica en l'estat efectivament real"[52].

El contingut de la religió -essent esperit que resideix en l'autoconsciència- permet accedir a la consciència de la llibertat, car "l'autoconsciència té la certesa de si mateixa en aquest contingut i en ell és lliure"[53]. Només gràcies a la religió -o a l'esperit absolut- hom pot accedir al veritable autoconeixement i autoconsciència, resultant que hom es reconeix com a constituït ja en si pel contingut universal que s'expressa en l'esperit objectiu i absolut. Llavors hom es reconcilia amb aquest contingut que és el propi i està en si mateix en totes les accions de l'esperit universal; llavors, per tant, hom és lliure, com ho és l'esperit universal que el constitueix. La religió -en ser esperit absolut- només pot anar en contra de la llibertat si la seva forma cau en l'element natural[54].

Per tot això, Hegel valora tant la Reforma -com hem dit a la segona part d'aquest treball-, que és la revolució en les mentalitats que cercaven, sense reconeixer-la, els il.lus-

---

[52]Enz. §552 nota.
[53]id.
[54]Enz. §552 nota.

trats. La Reforma va tenir una gran influència en la vida ètica, canviant els tres preceptes anti-ètics -en el sentit de contraris a la vida social i ètica-: del vot de castedat o celibat, de pobresa i d'obediència. Pensa Hegel que la Reforma, amb el rebuig d'aquests tres preceptes, va permetre la reconciliació de religió i vida ètico-política. Va evitar que els sacerdots s'apartessin de la vida familiar i matrimonial de la societat que havien de dirigir. Va substituir el vot de pobresa, que Hegel interpreta com a vot de desídia, per la valoració del treball i el gaudi dels fruits del treball -la probitat. I va substituir l'obediència a la jerarquia per la lliure meditació sobre les escriptures i en tot cas per "l'obediència de la llei i de les disposicions legals de l'estat, la qual és, fins i tot, la veritable llibertat perquè l'estat és pròpiament la raó que es realitza a si mateixa"[55]. Religió i consciència van, com deiem, íntimament lligades a dret i estat; no es pot canviar una cosa i deixar igual l'altra.

Hegel arriba a apostrofar: "mentre la religió veritable no arribi a aquest món i domini en els estats no haurà arribat a la realitat efectiva el veritable principi de l'estat". Dintre del desenvolupament extremadament complex que és la història universal la religió evoluciona vers la seva secularització com a filosofia i com a estat. Així ho diu Hegel: "Únicament en el principi de l'esperit que sap la seva essència, de l'esperit en si absolutament lliure i que té la seva realitat efectiva en l'activitat del seu alliberar-se, està present la possibilitat absoluta i la necessitat que coincideixin el poder polític, la religió i els principis de

---

[55] id.

la filosofia, i s'assoleixi la pura i simple reconciliació de la realitat efectiva amb l'esperit; de l'estat amb la consciència religiosa com també amb el saber filosòfic"[56].

Les condicions de possibilitat d'aquesta reconciliació són posades, segons pensa Hegel, en la Reforma ja que en ella l'esperit lliure se sabria en la seva racionalitat i veritat. El principi de la reconciliació brollaria de la religió, encara que per a realitzar-se plenament ho hauria de fer en la forma especulativa de la filosofia i en la realitat efectiva de l'estat. Però hem de tenir en compte que la religió manté relacions en certa mesura diverses amb la filosofia i amb l'estat. Amb la filosofia la relació és en el terreny del saber i la religió ha de ser superada per la filosofia, que és la forma especulativa superior. Amb l'estat la relació és en el terreny de la realitat i no podem dir que la religió superi l'estat o aquest a aquella. La seva relació és d'implicació mútua, es necessiten mútuament, per a mantenir cohesionat el cos social. Hegel expresa el que acabem de dir amb les següents paraules: "L'eticitat de l'estat i l'espiritualitat religiosa de l'estat són d'aquesta manera les fermes garanties complementàries"[57].

Hegel sempre menciona la religió com la primera o una de les primeres forces "Mächte" en què es particularitza un poble[58]. La religió és una component essencial de l'esperit d'un poble, ja que designa, assenyala, apunta cap al que el poble té per absolut o com a veritat absoluta. La religió designa, doncs, alhora tant el poder absolut com el saber veritable.

---

[56]Enz. §552 nota.
[57]id.
[58]V.G. 120/153.

Podem entendre això en el sentit que la religió comunica al poble sencer la consciència d'allò absolut en la realitat objectiva -l'estat i la constitució- i en el saber absolut -la veritat, encara que sigui prefilosòfica-.

La religió que "representa i venera [l'esperit] com el déu o el ser"[59] té per contingut l'esperit -igual que l'art i la filosofia-. Però "per la identitat original de la seva substància, del seu contingut i del seu objecte, aquestes formacions [de l'esperit absolut] estan unides inseparablement a l'esperit de l'estat; només amb aquesta religió pot existir aquesta forma política, així com només en aquest estat [pot existir] aquesta filosofia i aquest art"[60]. Hegel remarca aquest fet davant la "nècia tentativa de la nostra època d'inventar i realitzar constitucions amb independència de la religió"[61]. Així, per exemple, Hegel té contra la religió catòlica que no "reconeix ni la justícia ni l'eticitat internes de l'estat", cosa que no s'esdevé en la religió protestant. El catolicisme nega l'esfera mundana de l'estat, es manté escindit d'ella. Manté separada l'esfera religiosa de l'etica i de les institucions de l'estat. La religió catòlica es manté abstracta ja que "així separats, del món interior, del profund santuari de la consciència, del lloc silenciós en què la religió té la seva seu, els principis i les institucions del dret públic no assoleixen donar-se un veritable centre i romanen abstractes i imprecisos"[62].

---

[59] V.G. 123/156.
[60] V.g. 123-4/156-7.
[61] V.G. 124/157.
[62] V.G. 124/157.

Els moments de l'esperit absolut -religió i filosofia sobretot- tendeixen per a Hegel a apuntalar la vida política i l'estat. Tant religió com filosofia són tractades en la filosofia de la història en relació a l'estat, a la vida política dels pobles. Religió i filosofia tenen el paper en la filosofia de la història de reconciliar pel saber el cantó de la idea -el cantó universal i absolut- amb el cantó del voler i saber subjectiu i individual. Hegel remarca que "qualsevol acció espiritual no té cap altre fi que el de fer conscient aquesta unió, és a dir, la seva llibertat"[63]. Però Hegel, una vegada més, privilegia la religió i diu: "entre les formes d'aquesta unió conscient figura la primera la religió. En ella, l'esperit existent en el món es fa conscient de l'esperit absolut"[64]. Hom comprèn aleshores la gran funció i paper que juga la religió en la seva filosofia de la història. Mitjançant la religió, l'esperit existent en el món, que existeix en forma d'individus i de subjectivitat en primer lloc, assoleix la consciència d'allò absolut i veritable. La religió és el que permet que els subjectes realment existents s'aproximin a la reconciliació amb l'absolut i assoleixin, per tant i en darrer terme, llur llibertat. Mitjançant la religió els subjectes esdevenen universals, renuncien a llur particularitat, perquè "en prendre consciència del ser que és en si i per a si, la voluntat de l'home renuncia als seus interessos particulars, els margina en una devoció en la qual ja no pot preocupar-se d'allò particular"[65].

---

[63] V.G. 124/158.
[64] V.g. 124/158.
[65] V.G. 124/158.

La religió és el "veritable vehicle" de la consciència de la unitat originària de l'home amb l'esperit universal[66]. La religió posa la base i les condicions de possibilitat per a què els individus i els pobles es reconciliïn amb l'esperit universal. Hegel privilegia[67] la religió, perquè "és la primera modalitat de l'autoconsciència, la consciència espiritual de l'esperit mateix del poble, de l'universal, de l'esperit en i per a si existent segons la determinació com es dóna en l'esperit d'un poble, la consciència de la veritat en la seva determinació més pura i més completa. El que posteriorment està determinat com a veritat, només val en la mesura en què és adequat amb el seu principi en la religió. La religió, la representació de déu, consisteix -en tant que el límit universal- el fonament del poble. La religió és el lloc on el poble es dóna la definició del què té per allò veritable"[68]. La religió és doncs, aquella part essencial de l'esperit del poble que indigita -assenyala- què és l'absolut, la veritat. A més a més, la definició que un poble es dóna de la veritat val per a tots els seus individus i, per tant, la religió esdevé el saber que diu als homes i individus que és veritable, que és absolut -la religió és la consciència existent de l'absolut-.

Hegel encara va més enllà: "la religió és la consciència d'un poble del què ell és, de l'essència del què és suprem. Aquest

---

[66]Garaudy diu [10] que "el vincle intern de l'estat, la relació entre l'individu amb la totalitat social és de caràcter religiós".
[67]V.G. 125/159.
[68]Hegel reconeix explícitament en la història de la filosofia [62] que "és cert que els pobles expressen en les religions la manera com es representen l'essència de l'univers, la substància de la natura i de l'esperit i la relació entre l'home i ella".

saber és l'essència universal. Així com un poble es representa déu, així es representa també la seva relació amb déu o així es representa a si mateix; la religió és, doncs, també el concepte que un poble té de si"[69]. La religió esdevé, doncs, la síntesi essencial de l'esperit del poble i del principi del desenvolupament universal que un poble representa. Hegel mostra, com veiem, un concepte de religió que va molt més enllà del concepte tradicional. No és un concepte trascendent, sinó immanent, amb un contingut concret fàcilment identificable secularment amb components polítiques. Hegel veu en la religió un saber de la immediatesa, un afirmar allò <u>ara i aquí</u> absolut, no res de trascendent.

Hegel es nega a acceptar les concepcions trascendents de déu, per a ell déu o la idea tenen una existència immanent en el món i en els homes: "en la idea divina està el ser de la unitat de la universalitat de l'esperit i de la consciència existent; en ella s'expressa la unió d'allò finit i allò infinit... En la religió cristiana la idea divina és revelada com la unitat de la natura humana i la natura divina"[70]. Feuerbach sembla sortir de darrera d'aquestes afirmacions, si bé Hegel no cau mai en la postura merament antropològica

---

[69] V.G. 126/160.
[70] V.G. 126/160.

d'aquest[71]. Hegel vol dir que déu és el nom que designa allò absolut universal per a l'individu i per al particular, és el contingut absolut, universal i "lògic" que dóna sentit a allò individual, particular o "empíric". La religió és el saber que assenyala als individus que hi ha en ells -i no en un més enllà trascendent- d'absolut, que han de considerar com a substancial, com a diví, com a déu. Naturalment la religió assenyala al llarg de la història diversos continguts, per això la religió es desenvolupa també en la història -paral.lelament a l'esperit universal- i cada vegada es va arribant a conceptes més desenvolupats i superiors[72] del que és absolut. Aquest procés culminaria en la seva filosofia que ell ja veu -en una interpretació clarament heterodoxa- prefigurada en el luteranisme, si bé en una formulació encara representativa.

Per a Hegel, l'experiència religiosa va íntimament lligada al reconeixement de quelcom substancial, poderós i autònom. L'home ho anomenarà déu i ho considerarà diví. L'experiència

---

[71]En Hegel, déu no s'identifica mai amb l'existència exterior -tot i que hi és immanent, ja que és un moment de la seva exteriorització-. Déu o l'absolut són sobretot l'universal que conté (i en certa mesura crea) el particular però que, alhora i sobretot, el supera. Hegel afirma a l'Enciclopèdia que els autèntics noms de l'absolut es corresponen sempre al moment primer i tercer de la dialèctica més que no al moment segon; es corresponen als moments d'unitat i de reconciliació més que no en el moment d'escissió i exteriorització en allò altre o particular. Per això podem dir que, en Hegel, déu és l'en si i per a si fruit de la reconciliació que ja ha superat l'exteriorització individual o particular en un tal home o, fins i tot, en la humanitat com a gènere.

[72]Per a Hegel, l'objecte de la religió és la veritat, la unitat d'allò subjectiu i allò objectiu; per aquest motiu afirma que, quan algunes religions separen l'absolut i infinit d'allò finit, es devalua completament el seu contingut absolut.

política també implica un poder substancial que és superior a la voluntat de l'individu. L'home ho anomenarà estat i ho considerarà ètic i alhora també diví. Hegel interpreta aquesta diferència d'experiències sobre la base de la distinció entre esperit absolut i esperit objectiu. La primera -en què l'experiència religiosa n'és el prototipus- és l'esperit absolut, la segona -que té per prototipus el govern temporal- és l'esperit objectiu. La contraposició d'ambdues es correspon a la tan important contraposició entre idees i realitat, lògica de les idees i lògica dels estats, lògica del saber i lògica del poder. Vegem la següent cita[77]:

"El primer mode en què té la seva realitat el poder substancial, consisteix en què allò substancial es desenvolupa purament en l'interior de l'àmbit espiritual i en què aquest desenvolupament roman en l'interior: és el regne de la religió, de la moralitat [Moralität] i de la ciència. Allò substancial és aquí conegut però com un poder espiritual en l'esfera del pensament [Hegel s'està referint clarament a l'esperit absolut]. El segon mode consisteix, al contrari, en què allò substancial apareix i és conegut en la forma real de la consciència; és, doncs, el poder que regeix en la forma d'un govern temporal". Hegel parla en aquest segon cas sense cap dubte de l'esperit objectiu i, en especial, de l'eticitat i l'estat. No oblidem que la història universal és la unió d'esperit objectiu i esperit absolut, tant com la transició entre ells. No ha de resultar estrany, doncs, que la història universal es mogui essencialment al voltant dels eixos estat

---

[77]WG. 269/216.

i religió, ni que mostri la seva relació i unitat indestriable.

5.) La religió és també "l'expressió més simple" del principi d'un poble i, si fem cas d'aquesta determinació, en la religió hi podem trobar la millor expressió de l'esperit d'un poble. Tota la complexa existència d'un poble es resumeix, doncs, en la seva religiositat. La religiositat d'un poble és la mostra millor de la forma de la seva espiritualitat, del seu ser i essència més profunda[74]. Per això Hegel posava com a tasca primordial de la filosofia de la història el reconèixer en tota religió el seu fons espiritual.

La religió és, com hem dit, l'autoconsciència de l'esperit universal[75] que en ella esdevé esperit absolut. Però també per mitjà de la seva religió cada poble no només té consciència de l'esperit universal sinó que pel seu mitjà cada poble adquireix consciència de si mateix, del seu propi ser. La religió mostra alhora tant la manera com el poble concep (i per les quals actua) les seves relacions amb déu i allò absolut (incloent-hi el poder polític, l'estat) i el seu propi concepte de si mateix, la seva autoconsciència. Com veiem, Hegel ja tenia en gènesi el nucli del pensament feuerbachià[76], ja que autoconsciència de si dels homes o

---

[74]WG. 456/354

[75]P. religió, Lasson, 148, diu "la religió és el coneixement que té de si mateix l'esperit diví per la mediació de l'esperit finit". cfr. Flórez 344.

[76]D'hondt ha sostingut la tesi que el Hegel jove planteja els seus escrits teològics a partir de l'alienació humana. Diu que els déus són aleshores l'espill, la imatge, la reverberació de l'essència divina. Quelcom similar trobem també en la interpretació d'Escohotado i de Wahl.

pobles és en certa mesura correlativa a la seva consciència de l'absolut i de déu.

7) La darrera raó del tractament privilegiat de la religió en la filosofia de la història és un resum de les anteriors i està vinculada amb l'idealisme hegelià[77]. Així una de les conseqüencies de l'idealisme de Hegel és que es nega a valorar la realitat -que nosaltres anomenem "empírica"- si no està prenyada de "logos", de racionalitat, -de "lògica"-. La matèria històrica només té autèntic valor per a ell si expressa -és exteriorització, preferix dir- de l'esperit, el qual com un logos teleològic profund la dirigeix i anima. Aquest logos, com hem vist, es fa conscient d'una manera més ràpida, clara i universal en la religió. De manera que aquesta és l'expressió millor -a l'època- de la lògica interna de la història i de la voluntat de l'esperit.

Hom no pot anar, per tant, en contra de la religió sense pagar-ne les conseqüències, si no és armat d'una altra religió superior; això és el que els passà als liberals, i per això fracassen: "no serveix de res que les lleis i l'organització política es transformi en organització jurídica racional si no s'abandona en la religió el principi de la no llibertat"[78]. Això és el que no varen comprendre els revolucionaris francesos, que anant contra la religió van contra l'essència de les coses i la voluntat de l'esperit universal. Llavors, tot i que en els països catòlics aquella religió no era la superior i efectiva, contra el seu poder sobre les consciències no hi van poder fer res.

---

[77]En parlarem més quan ens ocupem de la lògica de la història.
[78]Enz. §552 nota.

Per a Hegel, si hom vol canviar efectivament el món, el primer que ha de fer és provocar un canvi espiritual en les consciències. És infructuós intentar el canvi en les constitucions polítiques, en l'estat, sense canviar prèviament l'esperit dels que havien d'acceptar aquell canvi polític -en darrer terme, el poble. Per a Hegel, era absolutament infructuós i condemnat al fracàs intentar la revolució sense una prèvia reforma; "sense que no s'alteri la religió no pot triomfar una revolució política"[77].

La revolució necessitava de la prèvia reforma dels esperits -diu Hegel, seguint un principi clau de l'Aufklärung-, però per a Hegel el model d'aquesta reforma en els esperits és la Reforma protestant[80]. És la revolució religiosa del seu temps -si se'm permet aquesta expressió- i, per tant, és ella i no l'intent francès de revolució el darrer i decisiu moment en la història universal: "és fals que hom pugui trencar les cadenes del dret i la llibertat sense l'emancipació de la consciència i que hi pugui haver una revolució sense reforma"[81]. Per això també va fracassar -segons Hegel[82]- la revolta dels camperols de Münster, ja que volien la revolució terrenal quan la reforma espiritual encara no havia acabat.

Els il.lustrats francesos antireligiosos oblidaven que "els principis de la raó de la realitat efectiva tenen llur

---

[77]Enz. §552 nota. Veure també WG. 931-2/696.
[80]Podem afegir més bibliografia a la ja donada sobre la posició de Hegel respecte de la Reforma i el paper de la religió en la vida política: Karl Dienst "Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G.W.F. Hegels Geschichtsphilosophie" i Reinhart Maurer "Hegels politischer Protestantismus".
[81]WG. 931-2/696.
[82]WG. 884/662.

garantia darrera i suprema en la consciència religiosa, en el subsumir sota la consciència la veritat absoluta". Per a Hegel i Turgot, la religió ve a resoldre el problema que Kant -per exemple- no podia solventar: què garanteix que els monarques o els individus que detenten el govern actuïn justament? La resposta hegeliana i de Turgot va en el sentit que l'única garantia és la religió, que és el "compromís més elevat" i resideix en la consciència més íntima del monarca. La religió és el que més íntimament i profundament dirigeix els homes. Per això, les lleis per si soles "no podrien suportar la resistència duradora, la contradicció i els atacs de l'esperit religiós contra elles tot i que estiguessin apuntades i extrínsecament promulgades. Per això encara que el seu contingut fos el més veritable, aquestes lleis fracassarien en les consciències, l'esperit de les quals seria divers de l'esperit de les lleis i, llavors, aquest esperit no les sancionaria"[83].

Vista la història del segle XVIII i XIX, cal reconèixer, que no li mancava raó a Hegel. La religió va ser potser l'arma més important anti-revolucionària i anti-liberal. El Hegel madur considera aquests intents una mera estupidesa: "cal considerar com una mera estupidesa dels temps moderns pensar en transmutar un sistema de corrompuda eticitat, la seva constitució política i legislació sense canviar la religió, creure haver dut a terme una revolució sense reforma"[84].

Alexis de Torqueville va assenyalar al començament del seu llibre L'antic règim i la revolució que la Revolució Francesa és la primera revolució política de la història ja que totes

[83] Enz. §552 nota.
[84] Enz. §552 nota.

les anteriors només s'havien produït en el camp religiós. Hegel hauria estat d'acord amb ell, però li hauria criticat -pensem- la seva ceguesa per comprendre les conseqüències polítiques i per a la llibertat d'aquelles revolucions que hom creia merament religioses.

6) La religió juga també un paper preponderant en la filosofia de la història simplement per ser un moment de l'esperit absolut[85] i, per tant, en l'autoconsciència de l'esperit universal. La religió comparteix amb l'art i la filosofia la mateixa preocupació per "l'infinit" i no per allò merament temporal -el finit-. Tots tres són esperit absolut i tenen en comú a judici de Hegel "els problemes absolutament universals", ja que la "són les diverses modalitats en què la suprema idea existeix ... per a la consciència sensible, intuitiva i imaginativa"[86]. Tots tres moments tenen una mateixa importància i una mateixa tasca, si bé Hegel distingeix estrictament entre ells, ja que es dirigeixen a diverses "facultats" humanes: l'art a la sensibilitat i els sentits, la religió a l'enteniment representatiu i la filosofia al pensament i la raó especulativa. Per això, el seu paper dintre de la filosofia de la història és divers.

Essent autoconsciència i consciència de l'absolut, en la religió rau també la possibilitat i la manera com hom pot reconciliar-se amb déu i l'absolut. Per la seva força

[85]Hegel pensa que tant l'art, la religió com la filosofia són una forma d'autoconsciència de l'esperit i expressen l'esperit del poble, però ho fan de maneres diverses: la religió "representa i venera [l'esperit] com a déu o l'essència"; l'art el "presenta com a imatge i com intuïció sensible" i la filosofia "el coneix i l'aprehèn en el pensament" [V.G. 123/156].
[86]G.Ph. 82/62.

impulsora que arriba a tothom, i per la veritat especulativa que comunica, en la religió hi ha la possibilitat de la reconciliació amb allò absolut i universal. La religió permet a l'individu que es despulli de totes les contingències exteriors, deixi d'obeir exclussivament les seves determinacions particulars i esdevingui un ser que es comporta com universal, reconciliat amb la totalitat racional[87].

Aquest aspecte es pot veure molt clarament en la valoració que Hegel fa del cristianisme. Per a Hegel el cristianisme (el protestantisme) aporta la consciència que déu i l'home són un. Afirma la unitat de la natura divina i la humana per l'encarnació de Crist. En ella l'home té la promesa d'esdevenir un amb déu i que déu habita en tots els homes[88]. El cristianisme afirmaria el valor absolut i infinit de l'home, el qual pot ser admès per la gràcia a l'espiritualitat absoluta[87]. Conseqüència d'això seria que l'home com a tal ha de ser valorat simplement per ser home i com a ser lliure.

El cristianisme, però, a més a més de reconciliar els individus amb l'absolut -per mitjà del culte i la devoció- com la resta de les religions, en tant que és la religió darrera portarà la reconciliació darrera i suprema. Aquesta

---

[87]Aquesta funció també la compleixen, però potser d'una manera diferent, l'art i la filosofia, tots ells superen el nivell de l'esperit objectiu i de la vida política. Hegel pensa que l'esperit humà no pot acontentar-se només amb el món polític [Enz. §234] i, fins i tot, per comprendre'l s'ha d'elevar a la vida teorètico-especulativa, a l'esperit absolut.

[88]Això pot explicar la famosa anècdota de què alguns dels deixebles de Hegel haguessin tret com a principal conseqüència de les seves ensenyances, que l'home era igual o s'havia igualat a déu.

[87]V.G. 137/173.

no podrà ser superada com a contingut sinó només per la forma i per una sola cosa: la filosofia hegeliana.

### 3.3.2.- Relació amb l'art i la filosofia

La religió no és l'únic element de l'esperit absolut present en la història universal. Aquesta també es realitza en moments importants per mitjà de l'art[70] i, sobretot, la filosofia[71]; però nosaltres sostenim la tesi de la major presència i importància en la història universal d'aquella per damunt d'aquestes. La religió juga un paper emblemàtic de tot l'esperit absolut, en certa mesura representa la totalitat de l'esperit absolut, ja que en certa mesura incorpora dintre seu l'art i la filosofia. Podem dir, en definitiva, que on no arriba la filosofia arriben la religió i l'art. On la filosofia no aconsegueix fer-se intel.ligible per al poble i els homes, la religió i l'art -el seu ajudant- comuniquen el missatge de l'esperit absolut.

Parlarem primer de l'art. Aquest és presentat per Hegel com una eina de la religió, per mitjà de l'art la religió es fa matèria i es fa sensible. L'art és, en part, la presencialització de la religió i pren el seu lloc a dintre del culte i

---

[70]Cal citar el llibre de Annemarie Gethmann-Siefert Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik que, tot i tractar breument el paper de l'art en la filosofia de la història i no fer massa referència a aquestes Lliçons, manté un bon equilibri en el seu estudi entre l'etapa juvenil i les influències, l'etapa de desenvolupament del sistema i l'etapa de Berlin.

[71]Heinz Kimmerle "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels".

els ritus religiosos. La religiositat i la religió s'exterioritzen per mitjà del culte ("l'acte pel qual la consciència singular assoleix la unitat amb allò diví"[72]). Es dintre del culte que l'art fa un paper religiós, Hegel diu que l'art (que com a esperit absolut és una altra forma d'unió d'objectivitat i subjectivitat) encara "penetra més que la religió en la realitat i allò sensible"[73].

Evidentment, aquesta major dependència de l'art respecte la natura i la sensibilitat -per a Hegel es basa en la identitat de forma i contingut- el fa inferior respecte a la religió -així com aquesta ho és respecte a la filosofia. L'art és el primer moment i l'inferior de l'esperit absolut, i és superat per la religió que utilitzant-lo en el culte l'eleva. Hegel afirma que en les seves expressions més elevades, l'art compleix "la tasca d'expressar la religió; no l'esperit de déu, sinó la forma de déu, i amb ella allò diví i allò espiritual en general. En l'art s'ha de fer visible allò diví"[74].

En la filosofia de la història universal -i recordem que no podem ocupar-nos ni de la Filosofia de la religió, ni de la Filosofia de l'art hegelianes- l'art ocupa un lloc en certa mesura subordinat a la religió i n'és la seva presencialització, sobretot en moments com Egipte, l'Índia i Grècia[75] en què la religiositat necessitava encara de la presencialització sensible. En ell es fa present i sensible el missatge

---

[72]V.G. 126/160.
[73]V.G. 125/158.
[74]V.G. 125/158.
[75]En la Fenomenologia en l'apartat traduït com "L'artífex", Grècia és saludada alhora com la "pàtria de l'art" i "el moment auroral de l'esperit".

religiós, en ell "allò diví es fa visible en la imaginació i en la intuició"[96]. L'art "serveix de vehicle a aquesta consciència [la religiosa], en donar-li suport i enfortir l'aparença fugissera amb l'objectivitat que es revela i passa a la sensació"[97].

Tant pels egipcis[98] com pels grecs, l'art és la manera que troben per expressar el contingut de l'esperit, ja sigui com a representació de l'enigma que volen resoldre i "visualitzar" -Egipte[99]-, ja sigui com arquetipus i amb forma universal. Però, en tots dos casos no se n'adonen de la superioritat de l'esperit respecte a tota forma sensible o natural, encara que aquesta sigui la forma bella.

Hegel distingeix entre l'art indi -per exemple- de l'art egipci i, sobretot, grec. Al primer li manca totalment l'esperit -diu- mentre que en altres hi ha un intent ja espiritual d'expressar-lo -com a enigma a Egipte i com a forma bella a Grècia-. D'una manera o altra s'ha aconseguit ja representar sensiblement l'esperit, cosa que no es va aconseguir abans, ja que -per a què hi hagi art- és necessari que hi hagi la "facultat d'adquirir consciència de l'esperit"[100]. L'aparició de l'art indica, doncs, que hom ja penetra en el món de l'esperit. En un primer moment, l'art és un signe de desenvolupament espiritual; tot i que l'art no dóna a l'esperit la forma espiritual mateixa, "sinó que la

---

[96]V.G. 125/158.
[97]G.Ph. 89/68.
[98]WG. 498/384.
[99]Hegel diu [WG. 499/385] que "en l'esperit egipci, l'art és la forma necessària de la consciència, de saber-se, de fer-se la seva representació".
[100]WG. 498/384.

seva representació comença sent produïda d'una manera exterior"[101].

L'art, per tant, "cau en el centre del procés espiritual", ja que on l'espirit és informe, un objecte indeterminat i purament abstracte (com entre els jueus i els musulmans) l'art és insuficient i, fins i tot, pecaminós. Aquests pobles rebutgen l'art perquè es neguen a concretar i a donar forma a l'esperit. En canvi, on l'esperit es pot representar espiritualment a si mateix (en el protestantisme, especialment), l'art religiós ja no pot ser tant valorat i esdevindrà en certa mesura "superflu"[102]. En un tercer moment, doncs, l'art deixarà de ser un signe de desenvolupament espiritual i ja no serà la manera com els pobles viuen l'esperit. Llavors, els homes comprenen l'esperit d'una manera més especulativa i conceptual i, per tant, l'art ocupa un lloc subsidiari en el culte.

És clar que l'art ocupa un lloc -com a esperit absolut que és- al costat de la religió, en la tasca històrica de revelar als pobles allò absolut i substancial. Si la religió educava i dirigia el poble, l'art també col.labora en aquesta tasca i esdevé "mestre dels pobles". Però l'art deixarà molt aviat de ser necessari, ja que només juga un paper essencial en aquell moment en què encara no s'ha desenvolupat la interioritat humana. Complia la funció de presencialitzar l'esperit i els déus -enigmàtics o bells-, però una vegada la interioritat moral i la subjectivitat s'hauran desenvolupat hom podrà viure l'esperit i la religiositat sense l'ajuda de la

---

[101]WG. 499/385.
[102]id.

sensibilitat. Llavors, l'art deixa de ser necessari i esdevé un mer ajut pedagògic per a esperits no educats encara[105].

Evidentment, Hegel ha evolucionat respecte a la seva concepció juvenil expossada en el Systemprogramm. Alli reivindicava una religió sensible i una mitologia de la raó que tornessin estètiques les idees. D'aquesta manera pensava que es podria tancar l'abisme creixent entre homes il.lustrats i el poble pla. D'aquesta manera també no es cauria en la freda abstracció i escissió kantiana, les idees belles elevarien els homes sense escindir-los en les seves facultats. L'art era considerat, llavors, com el gran remei contra l'escissió, l'escissió del cos social entre il.lustrats i poble i l'escissió interna en cada individu entre raó i sentiment.

Ara, en el Hegel madur, les consignes schillerianes han perdut gran part de la seva força i Hegel es preocupa més per la religió i la filosofia -sobretot per aquesta darrera-. Ja no les veu tampoc tenyides de forma sensible o mitològica mitjançant l'art o la poesia, tot i que tampoc no el desqualifica com a una manera de reconciliació -si bé d'inferior nivell- i com a esperit absolut. Però valora sobretot el contingut i la forma especulatius de la filosofia i el contingut especulatiu en si de la religió -encara que lamenti la seva forma encara representativa.

---

[105]Hegel considera que el catolicisme amb la devoció pels Sants i la Verge i per la seva representació en imatges, és un clar exemple de religió encara no plenament espiritualitzada -al contrari que la luterana-. El catolicisme necessitaria encara de l'art mentre que el luteranisme ja en podia prescindir totalment perquè era plenament espiritual.

Com hem vist, Hegel afirma que no hi ha diferència de contingut entre religió i filosofia, i que totes dues expressen a més a més la veritat absoluta a la qual tota eticitat se sotmet. Per aquesta raó, Hegel no té inconvenient en alabar Plató quan, segons ell, va afirmar "que constitució i vida política veritables es fonamenten profundament en la idea" o a Sòcrates en afirmar que "filosofia i poder polític han de coincidir". L'esperit absolut -inclòs l'art- té una adequació estricta amb l'esperit objectiu, són dues cares d'una mateixa moneda i, històricament, es donen d'una manera correlativa.

Hem donat algunes de les raons que justifiquen que la religió tingui una presència superior als altres moments de l'esperit absolut en la filosofia de la història universal. Com hem vist Hegel privilegia la religió per ser el primer moment de l'esperit en fer presència i influenciar els pobles en la història, també és la força de més constant influx -l'art intervé només en una epoca concreta- i la filosofia fa presències esporàdiques i és, sobretot, la gran esperança del futur. Per totes les raons que hem anat donant, hom comprèn que en el desenvolupament concret de la història universal no podia sinó haver-hi la preocupació i atenció central per les components religioses. La religió és, en definitiva, no només una manera especulativa vàlida de conèixer l'absolut diví, sinó una força dinamitzadora de tota la història, el món ètico-polític inclòs.

Una altra cosa, però, és que en els darrers temps hagués arribat el moment que la filosofia prengués el relleu de la religió. D'aquesta, certament, Hegel en fa sempre una valoració de <u>pretèrit</u>, però no hem d'oblidar que la història

s'ocupa bàsicament del pretèrit, el present és el límit de la història. El cert és que, en la major part del desenvolupament històric, la religió fou una força molt més decisiva que no la filosofia. Quan Hölderlin, Schelling i Hegel en el Systemprogramm reivindicaven una religió sensible, mitològica alhora que racional, que fos per a tot el poble i el mogués a l'acció, reconeixien tàcitament el paper que la religió jugava en tota acció -regeneracionista o revolucionaria- com la que demanaven del seu temps. Quan volien agermanar religió i raó-filosofia per a l'educació del poble i l'acció política, tenien molt clar que havien de posar de la seva banda la religió, ja que sense ella la filosofia i la raó per si soles mancaven de força. Reclamaven quelcom similar al que Robespierre i els hebertistes intentaven a França: el culte a la deessa raó o al ser suprem del deisme.

Per a Hegel la pròpia filosofia era la posada en clar especulativa[104] del contingut representatiu i trascendentalista de la religió -fins i tot, la superior: el luteranisme-. Els darrers moments de la filosofia de la història

[104]Sobre la relació entre religió i filosofia i sobre la superació de la primera per la segona podem remetre a Falk Wagner "Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in dem philosophischen Begriff" (remarca la distància entre la forma representativa de la religió i la més pròpiament especulativa de la filosofia), Dominique Dubarle "La positivité de la révélation et son elimination philosophique" (aproxima Hegel a Lessing i planteja la tasca de la filosofia de distingir en el fons petrificat dels dogmes -la Positivität dels seus escrits juvenils- les veritats racionals necessàries i especulatives) i Edward Black "Religion and Philosophy in Hegel's philosophy of Religion" (que ens agrada sobretot per haver remarcat el que és un dels punts centrals d'aquest apartat: que la religió fa el paper de la filosofia -el saber especulatiu de l'absolut- per als no filòsofs i el poble no-il.lustrat. Paper que també exerceix -cal recordar-ho- l'art).

universal són alhora que l'alabança de la triomfant Reforma, el comiat de la religió com a exposició superior de l'esperit absolut. La filosofia havia de substituir-la, fins i tot, en el adoctrinament del poble.

D'altra banda, és evident que la interpretació que Hegel fa de les doctrines religoses cristianes o luteranes és ja una clara secularització dels seus dogmes. Hegel interpreta d'una manera molt concreta doctrines com la del pecat original, la trinitat, l'encarnació, els vots de celibat i obediència, i el concepte mateix de déu[105]. Hegel pot afirmar que l'estat és diví perquè té tot un concepte propi i peculiar de divinitat -cosa que també s'esdevenia en Spinoza-. Però tot això no ens ha de portar a menystenir la importància radicalment central que la religió juga en la filosofia de la història hegeliana. La religió no és ni pot ser substituïda en aquesta ni per l'art, ni per la filosofia, ni per cap altra cosa. El paper que hem exposat l'exerceix ella i només ella ho pot fer, fins el moment darrer en què la filosofia li pren el relleu.

La religió és -com hem vist- un component essencial de l'esperit del poble[106] i la síntesi més perfecta del principi que l'esperit universal li ha atorgat. Per això, donat que els esperits del poble se succeeixen i que els principis de l'esperit es desenvolupen, en la història universal hegeliana

[105]Hem comentat en altres llocs tots aquests aspectes.

[106]Hegel, d'altra banda, considera la religió -d'acord a una gran part de la Aufklärung alemana- com un element essencial en l'home. Així, Hegel arriba a dir, planerament però amb contundència, que l'home també es distingeix de l'animal per tenir una religió [Enzy §2 nota]. La religió és, en definitiva, quelcom constitutiu de l'home; potser no allò superior, però sí quelcom que és molt aprop d'allò absolut i superior.

hi ha un desenvolupament clar de la religió. La filosofia de la història hegeliana és també un desenvolupament de l'esperit absolut i de la religió, que lentament van ascendint a formes superiors i més perfectes, la darrera de les quals és la filosofia -ja que és alhora el contingut i la forma més alta i lliure-. No obstant això, la religió -com l'art- han estat moments essencials i imprescindibles per arribar a aquest estadi superior.

La religió en la història universal té una importància cabdal en el moment de justificar i fer plausible l'existència de l'ordre lògic, que en regeix immanentment l'entramat empíric. Sense anar més lluny, hem vist com la religió fa present l'esperit absolut en els agents i mitjans històrics de l'esperit universal. Sense ella tot l'entramat i desenvolupament pormenoritzat de la història universal mancaria dels més importants dels seus moments i transicions. Sense ella també l'esperit universal i absolut -el déu de la història- seria un mer desconegut o un misteri per a la majoria dels homes i per als pobles -que són els agents de la història-.

Hegel es nega per principi a aquesta situació: Déu, l'esperit absolut, és mostra voluntàriament en la realitat i els seus agents n'han tingut un coneixement cert encara que sigui sota la forma deficitària de la religió representativa i en el sentiment. L'absolut, s'ha donat des de sempre i voluntàriament a l'home i els pobles, ja que com diu en la <u>Ciència de la lògica</u> poc podríem agafar i conèixer l'absolut si ell no s'hagués volgut mostrar. L'absolut s'ha mostrat però ho ha fet de diverses maneres, de la qual la superior és la filosofia. Però, donat que la història és un llarg procés de perfeccionament i desenvolupament, la tasca més feixuga i

constant no l'ha suportat la filosofia sinó la religió, per això en aquest treball li dediquem molt més atenció a aquesta que no a aquella.

La religió té potser un defecte: és en si racional -d'acord- però no expressa autènticament la importància, el valor i el poder de la raó. La religió té un contingut racional i especulatiu, però no el té com a guanyat per i des de la raó; al contrari, el té com a revelat, com una concessió i "gràcia" divina. Hegel comprèn que en la religió "la revelació de la veritat que per ella rebem els homes ens és infosa des de fora"[107]; essent, llavors, la veritat que la religió conté una concessió gratuïta de la divinitat i els homes l'han de rebre humilment en lloc de treure-la purament i exclussivament de si mateixos. Llavors la veritat de la religió -com a veritat religiosa- li és extrínseca en certa mesura a l'home, és una concessió i no una fita o esforçada tasca de l'home. Hegel com Lessing també escolliria el camí per a arribar a la veritat en lloc de la veritat mateixa; per a ells la religió s'assembla massa al tret de pistola amb què, Schelling i els que reivindicaven la intuïció trascendental, volien inaugurar la filosofia i assolir la veritat.

Però deixem de banda aquesta hipòtesi; el que és cert és que, malgrat els seus avantatges, la religió no pot comparar-se a la filosofia pel que fa a la forma o perfecció en l'exposició de la veritat. És una tesi central en el nostre treball que la filosofia cerca la racionalitat -la lògica- que es conté immanentment en allò existent efectiva-

---

[107]G.Ph. 92/70.

ment i empíricament; així, "al ser la investigació d'allò racional, consisteix en la captació d'allò present i real, no és el posar d'un més enllà que sap déu on estarà"[108]. La filosofia intenta trobar la "font" des d'on brollen totes les coses i la "llum" des de la qual es comprenen i en són reflexos; llavors reduirà tots els fenòmens, tota l'existència empírica, a aquella font única per a comprendre'ls des d'ella i com a derivats d'ella[109]. La filosofia mai no cau en el transcendentalisme -com la religió- la raó de les coses ha de ser immanent a elles mateixes, han d'estar en elles i no en un més enllà. La filosofia és un pensament rigorós que és capaç de captar el pensament o logos que hi ha en les coses reals i efectivament existents.

D'altra banda, la filosofia abasta més que la religió, ja que pot comprendre la religió i les seves "creences" alhora que es pot comprendre a si mateixa[110]; mentre que la religió fracassa, segons Hegel, alhora de comprendre la filosofia. La forma especulativa -com ja hem mostrat- és superior a la forma representativa de la religió, la filosofia és "la forma més alta, més lliure i més sàvia" de la unió de l'objectivitat i la subjectivitat, ja que n'és la forma en "l'esperit pensant". Per tot això, Hegel no s'està de proclamar-la la "flor més elevada" i qualifica el tot reflectit en ella com el focus simple i el concepte que es coneix a si mateix. La filosofia és la "ciència per excel.lència"[111].

---

[108]Ph.R. prefaci 24/22.
[109]G.Ph. 38/25.
[110]G.Ph. 101/79.
[111]V.G. 127/161.

## 3.5.- ESPERIT VERSUS NATURA

Breument podem formular la tesi d'aquest apartat de la següent manera: la història universal és també la història o narració cronològica del domini progressiu de la natura per part de l'esperit. Aquest darrer, en tant que autèntic subjecte -amb majúscules- de la història, ha de sotmetre el món natural, món en el qual tenen la seva existència la història i els pobles. La història es du a terme sobre l'escenari ofert per la geografia física i les condicions climàtico-naturals, els pobles tenen també un component natural essencial i els individus humans tenen a més a més d'un component espiritual un component natural o animal. La història universal és realitza en i per mitjà d'aquestes condicions naturals però també es realitza, en un sentit més profund, <u>contra</u> la submissió a les condicions naturals de partida.

L'esperit ha de conformar a la seva mesura una segona natura -que és l'estat i la vida ètica-, que representa una ruptura vers les lleis naturals. Aquest serà el món propi de l'home perquè la <u>fisi</u> autèntica de l'home és l'esperit i no la natura -física o animal-. La història és precisament el resultat d'aquest intent de l'esperit i l'aparició progressiva de les noves lleis espirituals -que es mostraran com les rellevants i les poderoses en comparació amb les merament naturals-. Hegel no dubta en qualificar la història com "la

disciplinació [Zucht[112]] del desfermament de la voluntat natural vers l'universal i la llibertat subjectiva"[113]. Així, Hegel afirma que té per objectiu mostrar que l'oposició entre ser natural i llibertat del concepte es troba en si i per a si finalment resolta en la història universal[114] -aquesta és el procés per mitjà del qual aquella oposició és superada-.

Però cal especificar, d'una banda, que (a) l'esperit[115] ha d'inscriure la seva acció sobre la natura, sobre el fons de les lleis i els elements naturals -sovint mitjançant allò natural[116]-, d'altra, que (b) l'esperit en tant que subjecte real existent -és a dir, en tant que individu humà o poble històric- ha de sorgir des de l'existència natural i merament en si[117] a l'existència espiritual i per a si. D'això en

---

[112]Té el sentit de criança d'un animal, d'ensinistrament.
[113]V.G. 243/302.
[114]V.G. 26-7/43.
[115]Rolf-Peter Horstmann "Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie" remarca molt bé com en Hegel el subjecte de la història és exclusivament l'esperit, al contrari que per a Kant, el qual segons unes frases molt conegudes del seu escrit Idee... albirava la possibilitat que la natura -humana o no- regeixi la història. Al respecte remitim també a la nostra tesi de llicenciatura: "Anàlisi i contraposició de la filosofia de la història de Herder i Kant".
[116]Astúcia de la raó.
[117]Es tracta evidentment de l'ideal il.lustrat d'educació. Però com els il.lustrats Hegel també l'aplica als pobles i les cultures a més de als individus. Hegel afirma [V.G. 67/92] que l'esperit d'un poble és un individu natural i que com a tal es desenvolupa i enforteix, i després cau i mor. L'esperit d'un poble particular en tant que esperit limitat és escadusser, ha de morir finalment. De manera que en la història només roman l'esperit universal, la lògica i no l'empíria.

resulten dos aspectes complementaris, però a distingir, en la relació entre esperit i natura.

Hegel parteix de dos caracteritzacions diverses de natura, la qual juga dos papers centrals en la història. (a) És l'escenari dintre del qual i sobre el qual s'incriu l'acció de l'esperit. És el suport sobre el qual es destaca i realitza la història. En aquest cas parlarem de natura externa. (b) És la "naturalitat" del punt de partença o component no plenament espiritual -allò altre de l'esperit- que hi ha en els mitjans o subjectes finits -individus i pobles- que fa servir l'esperit universal. En aquest cas parlarem de natura interna i, seguint una terminologia il.lustrada, "d'animalitat"[11e].

Segons aquests dos tipus de natura, distingirem els següents dos àmbits: (a) La suma de condicions externes -climàti-

---

[11e]Cal advertir que a Hegel no li agrada aquesta denominació -així com tampoc la d'estat de natura o d'animalitat- perquè semblen afirmar que en un moment donat l'home no era un ser racional i, per tant, humà en sentit fort. Hegel afirma que només és pot parlar d'estat "d'estupidesa" [Dumpheit] o d'embotament de la capacitat racional humana [V.G. 161/204]. Nosaltres quan fem servir el terme "animalitat" ho fem en aquest sentit, com quan es parla de "bestialitat" humana sense que això vulgui dir que s'ha deixat de ser humà. El terme estupidesa es lliga etimològicament amb el sentit de debilitat -Hegel diria, com els il.lustrats, que es tracta de la debilitat del ser humà i de les seves facultats racionals-. Però nosaltres volem remarcar per damunt de la significació "debilitat" -que no neguem- la significació "naturalitat" o pervivència "d'animalitat" en el ser humà. El ser humà és dèbil, com veurem, perquè no és plenament humà i encara té molt d'animal -d'allò que l'home no hauria de ser-. És dèbil ja que no es pot superposar a l'animalitat present en ell -les passions, els instints-; la seva debilitat anirà sempre unida a la presència i predomini dels elements naturals o animals.

ques, geogràfiques, etnològiques, etc- que estan implicades en el procés de realització -i pas a l'existència empírica- de l'esperit. Són unes condicions naturals preexistents (a les quals Montesquieu ja va donar gran importància). Així entesa la natura té una component geogràfica important, la geografia física és en certa mesura el camp de batalla de la història. La història s'inscriu, doncs, sobre la natura físico-geogràfica. (b) Parteix de la definició il.lustrada que va definir la història com un procés d'educació -educació dels individus i els pobles, i, per tant, del gènere humà com a tal-. Per Hegel, la història no ha perdut aquesta característica i és, també, un procés d'educació dels homes i els pobles, i, per mitjà d'ella, de realització de l'esperit universal. Així, hi ha també una educació del mateix esperit universal, donat que aquest només arriba al seu autoconeixement per mitjà dels individus i pobles efectivament i empíricament existents.

No hi ha massa problema en comprendre el que representa en la història universal la natura externa. Parlarem més d'aquest tema al capítol lògica-empiria, ja que una manera d'entendre l'empíria és definir-la com aquelles condicions geogràfico-climàtico-físiques que tenen una certa importància en el moment de l'exteriorització concreta de l'esperit universal. El que és més difícil és definir el que entenem per natura interna o animalitat. Al respecte la primera pregunta ha de ser, què vol dir "interna"?

Vol dir que forma part del subjecte de la història, del subjecte que fa la història. No pel que fa a l'esperit universal -subjecte en majúscules- sinó pel que fa als seus mitjans i exterioritzacions concretes: els individus i els

pobles. Cal entendre aquesta natura i animalitat no com les condicions externes que coarten o afecten l'exteriorització de l'esperit universal -seria llavors la natura externa- sinó com el moment d'aquells subjectes finits en què predominen les lleis naturals per damunt de l'esperit[117]. Aquells subjectes, llavors, no són immediatament i perfectament permeables i dúctils a l'esperit universal, sinó que al contrari tenen un ser encara no espiritual que presenta oposició i resistència als manaments de l'esperit.

L'home és sempre ja en si un ser racional, universal i espiritual. Ho és en potència o en germen, però ha de passar a ser-ho en acte o per a si. Hegel pensa que en la història aquest desenvolupar-se del germen, aquest passar de potència a acte, no és del mateix tipus que el que s'esdevé en la natura. El gra de mostassa no té cap "oposició o obstacle" per a esdevenir un arbre adult de la mostassa. La natura en les seves lleis ha determinat que aquella llavor generi espontàniament aquell arbre i no li ha posat cap impediment més enllà del de trobar el terra i el clima adequats. En el gra de mostassa no hi ha cap lluita interna, amb si mateix, per aconseguir desenvolupar-se.

---

[117]B. Quelquejeu La volonté dans la philosophie de Hegel estudia els diversos tipus de voluntat que es presenten en el pensament hegelià. Analitza les prefiguracions de la voluntat que es donen en l'organisme animal i, el que ens interesssa més aquí, en l'ànima apetitiva i animal de l'home -la nostra "animalitat"-. L'autor, si bé no acaba d'entrar en el que és el nostre assumpte aquí, mostra els diversos graus de voluntat (natural o lliure) que van des de el nivell d'animalitat fins a l'autèntica llibertat. Pensem que no oposa prou esperit i natura -que en Hegel, com veiem, són sempre contraposats- i cau en un cert continuisme de l'una vers l'altre de tipus herderià -de fet tot el llibre té aquesta influència i regust molt herderians-.

Però en la història i en el món de l'esperit la situació és diferent, ja que "el pas de la seva determinació a la seva realització té lloc gràcies a la consciència i la voluntat, les quals estan abans immerses en la seva vida natural immediata"[120] [el subratllat és meu]. Donat que el germen mateix, la llavor, té una "determinació natural" que és contrària i altra a la seva determinació darrera o espiritual; llavors hem de dir que "l'esperit s'oposa a si mateix en si mateix". Com ja ha dit Hegel moltes vegades: la contradicció és interna, és un moment, de l'esperit.

L'esperit per al seu desenvolupament lluita en la història universal en contra de l'estat natural, d'embotament o animalitat, amb què es troben de partida -i reiteradament al llarg de tot el procés- els seus mitjans[121]. Hi ha, per tant, una oposició radical entre el tipus de desenvolupament que hi ha en la natura i en la història o en l'esperit. El que en el camp de la natura és una tranquil·la i pacífica eclosió, un desenvolupament sense oposició radical que desemboca en un cercle sempre idèntic; un etern retorn d'allò mateix o cercle sempre idèntic, que no conté el mateix tipus de pas per l'alteritat que l'esperit. En la història o en l'esperit, en canvi, hi ha una "lluita dura, infinita, contra si mateix. Allò que l'esperit vol, és assolir el seu propi concepte; però ell mateix se l'amaga, i en aquesta alienació [Entfremdung] de si mateix se sent orgullós i ple d'alegria"[122].

---

[120] V.G. 151/192.
[121] En parlarem més en el capítol dedicat a l'astúcia de la raó.
[122] V.G. 152/192.

Hi ha, doncs, una component natural i animal en els homes i en els pobles que representa una rèmora i una resistència a l'esperit, de manera que aquest ha de fer servir en benefici propi aquests components naturals (passions, instints, interessos particulars, desitjos, sentiments, impulsos no racionals, etc.) en contra de si mateixos. L'home està impulsat, per la pròpia essència, a superar aquest estadi natural i immediat -com es veu molt clar en la Fenomenologia de l'esperit-.

La història universal és també un camí en què l'home està impulsat a superar els seus estadis inferiors i mancats -encara naturals- per tal d'elevar-se a l'esperit. Un camí que, com en la Fenomenologia, és més aviat una lluita contra si mateix -contra la pròpia naturalitat o animalitat- que no pas contra la natura exterior. Hegel a la Filosofia real ja va dir que "l'home no esdevé senyor de la natura fins que no ho arriba a ser de si mateix"[123]. És a dir, el domini de la natura exterior no s'esdevé fins que hom ha dominat la natura o animalitat interior, i aquest darrer procés, que és el més important i el determinant, és el que caracteritza la filosofia de la història universal hegeliana.

Però caracteritzem una mica més què representa la natura dintre d'aquest procés de la història. Ens referirem bàsicament a la natura interior o animalitat, però penso que el que direm també es pot aplicar la major part de les vegades a la natura exterior[124]. Partirem en la nostra anàlisi de la

---

[123]287/234, al marge.
[124]Ens hem de remetre al nostre article -en premsa- sobre "la distinció subjecte-objecte en la filosofia de la història de Herder i Kant".

distinció esperit-natura que sembla superposar-se a la distinció entre subjecte i objecte. Hem de recordar, però, que ens centrarem -com sempre- exclusivament en la filosofia de la història universal.

### 3.5.1.- La distinció esperit-natura interpretada a partir de la distinció entre subjecte-objecte

Si el subjecte de la història és en darrer terme l'esperit, ens podem preguntar quin és l'objecte que s'oposa a aquell subjecte. La pregunta hauria de ser ociosa dintre del pensament hegelià. Aquest dedica gran part del seu esforç a superar l'oposició representativa entre subjecte i objecte, la Fenomenologia de l'esperit té com una de les seves principals metes aquesta superació[128], de la qual ja en parteix la Ciència de la lògica i el sistema.

L'oposició representativa entre subjecte i objecte és superada per la concepció dialèctica de Hegel. Podríem resumir -per no entrar en aquest tema que no podem abastar ara- dient que l'objecte no és una entitat diversa al subjecte sinó, tan sols, un moment del subjecte. La creença en un objecte separat del subjecte, cal veure-la com una distinció de l'enteniment representatiu o com un moment d'escissió -d'exteriorització en allò altre del subjecte-. L'exteriorització, l'esdevenir allò altre de si, l'alienació de si mateix del subjecte és el que ha permès pensar en un objecte que ja sigui en si el subjecte universal: l'espe-

---

[128] Veure el famós pròleg.

rit o la idea. Aquesta darrera és definida com la unió de concepte i la seva existència mentre que l'esperit també és alhora el concepte i la seva existència, el subjecte i l'objecte. Per això la filosofia de la natura transita a la filosofia de l'esperit, l'una és l'esperit només en si mentre que la segona és l'esperit en si i per a si. Hegel diu en més d'un lloc que la natura és l'existència en si o "inconscient" de la idea, mentre que l`esperit és l`element on es manifesta i es fa cognoscible la idea[126].

No obstant el fons comú d'esperit i natura, Hegel sempre els distingeix, quan ha d'exposar -com passa en la filosofia de la història- la relació entre l'esperit universal realitzant-se en i contra la natura. L'esperit és sempre la font de moviment, és el subjecte i com a tal subjecte és caracteritzat com allò espontani, actiu i creador, mentre que la natura -jugant un paper molt semblant al de l'objecte- és allò passiu, receptiu i mera matèria de creació. L'esperit és, doncs, l'artista mentre que la natura és la matèria on inscriu la seva creació[127]. La natura té així un gran paper en l'obra de l'esperit que és la història tot i que subordinat al de l'esperit. Un paper que hem d'entendre encara més que com a matèria sobre la qual treballa l'esperit, com a <u>resistència</u>, no obstant la qual l'esperit acaba realitzant-se. El seu paper és subordinat, tot i que molt important, ja que tota resistència només es manifesta davant d'una acció. Així la natura només mostra la seva capacitat de

---

[126] V.G. 42/61.

[127] [WG. 789/590] Aquí Hegel remarca que l'esperit, quan es realitza en el món, ho ha de fer en una matèria (la voluntat subjectiva que du la contradicció en si mateixa) que no és encara conforme a l'esperit i que li presenta una resistència.

resistència i d'oposició en tant que l'esperit actua i hi és present. Tota la història universal pot ser llegida com la destrucció -una darrera l'altra- de totes les resistències que ofereix la natura al progrés, desenvolupament i realització de l'esperit.

Com veiem el concepte de natura en la filosofia de la història hegeliana és molt negatiu. Efectivament, la natura juga a la història universal només un paper de resistència a l'acció de l'esperit. Com diu Hegel: "el poder substancial conté dos aspectes: l'esperit que domina i la natura que se li oposa"[126]. Hegel estaria, doncs, més proper a la concepció del no-jo de Fichte o de l'animalitat kantiana que no del concepte de pre-jo de Schelling i la valoració extrema de la natura per part de Herder i Hölderlin[127].

Ja hem comentat com la natura nega les característiques de l'esperit i de la història: canvi profund, desenvolupament progressiu, superació dels moments inferiors pels superiors -havent deixat normalment els darrers d'existir-. La natura no conté ni el canvi profund ni la progressivitat, el seu és un cercle sempre idèntic en què el canvi no es produeix en l'espècie ans només en els individus[128]. Contràriament, en la

---

[126]V.G. 268/216 i WG. 246/306.

[127]Aquesta manera de pensar és el que el distancia Hegel del pensament romàntic sobre la història i la natura. Hegel rebutja la base del mètode romàntic de les analogies naturals i nega que mitjançant aquestes hom pugui conèixer -com ho va negar Kant en la seva polèmica amb Herder-. Hegel estableix un iatus insuperable entre natura i història a partir del tipus de moviment i canvi que en una i altra hi ha: la natura es mou circularment i en etern retorn del mateix, mentre que la història hi ha desenvolupament i autèntic canvi del concepte i de l'esperit mateix.

[128]V.G. 153-4/194-5.

història els canvis afecten el gènere, el concepte -en definitiva, l'esperit mateix-. En la natura mai no moren les espècies ans només els individus, mentre que en la història alguns pobles han mort com a tals -els romans per exemple-. En el regne natural hi ha la repetició sempre uniforme d'una mateixa "forma d'existència"; aquesta canvia, evoluciona i es desenvolupa, al contrari, en la història.

En la natura les diverses espècies coexisteixen en un mateix espai i temps, mentre que en la història no hi ha aquesta coexistència espaial i temporal dels diversos moments de l'esperit. Els pobles coexisteixen només en tant que "sers naturals" i no en tant que contenen un principi de l'esperit o tenen l'hegemonia espiritual. Per això, quan l'esperit ja ha fugit d'ells, només subsisteixen en tant que sers naturals. Com veiem, la natura és mera existència perpètua -mancada per tant, d'autèntic moviment o canvi-, és facticitat bruta o immediatesa, mera empíria sense desenvolupament lògic. Mentre que l'esperit és una existència en moviment temporal i creixement, amb autèntic canvi i desenvolupament; l'esperit és mediació i creativitat espontània i lliure, lògica en camí de realització. L'esperit és doncs un autèntic subjecte i un subjecte racional, mentre que la història respon més a la qualificació d'objecte (contràriament a l'opinió de Herder o alguns romàntics)[131].

---

[131]Hölderlin diu en el seu Hiperió: "Jo he somiat fins a la fi el somni de les coses humanes i dic que només tu [la natura] vius i que tot el que han aconseguit o pensat els homes inquiets es desfà com grans de cera a l'escalfor de les teves flames". És llavors quan afirma la famosa frase: "Ser Ú amb tot, aquesta és la vida de la divinitat, aquest és el cel de l'home".

Vegem el que Hegel afirma sobre la presència de la natura o de l'animalitat en el ser de l'home. El moment en què l'home està dominat per l'animalitat o allò natural i particular davant d'allò racional i universal, és anomenat "voluntat natural o immediata"[1]. Per a Hegel, aquesta és la voluntat lliure només en si, és a dir: quan el concepte apareix en la voluntat natural com "un contingut immediatament present, són els instints, apetits i tendències, mitjançant els quals la voluntat es troba determinada per la natura" [els subratllats són de Hegel]. Hegel continua dient que aquests continguts són racionals en si, però que encara no han assolit "la forma de la racionalitat". Hegel, doncs, no els desprecia ja que són en si racionals, que -com veurem- és el que fa possible l'astúcia de la raó.

No obstant això, és clar per a Hegel que aquests instints no han estat posats des de la subjectivitat i l'abstracció absoluta. No han estat posats com a acte conscient i plenament espiritual del subjecte i, per tant, no hi ha llibertat sobre la base exclusiva dels instints i les passions. La voluntat immediata o natural no actua com un subjecte autèntic -completament espontani, autònom i independent- sinó en certa mesura receptivament, passivament, com obeint la natura (la "naturaliter maiorennes" de kant).

Per a Hegel, quan l'home es deixa portar d'aquesta manera per la natura, les passions i la pròpia animalitat, és quan apareix el mal. El mal és romandre en allò particular -en si mateixes les passions només contenen la particularitat-. El mal és l'animalitat passional desbocada de l'home, el domini

---

[1] Ph.R. §11.

del subjecte humà per la seva naturalitat. El mal és la voluntat natural o immediata, la "voluntat violenta"[133]. Hegel diu: "L'individu només és dolent quan els apetits sensibles i naturals, la voluntat d'allò injust, passen a l'existència indòmits, indisciplinats, violents"[134].

### 3.5.2.- La distinció entre esperit-natura interpretada a partir de la distinció entre universalitat-particularitat

Com hem vist la consideració de l'animalitat i del mal ens ha dut a la distinció universalitat-particularitat. Així com l'esperit i la raó són qualificats sempre d'universalitat, l'animalitat o el mal tenen com a contrapartida permanent la particularitat. Veiem d'aquesta manera, que la distinció universalitat-particularitat pot ser complementària de la distinció esperit-natura, com també ho és la de subjecte-objecte.

Per a Hegel, l'esperit és l'universal absolutament concret i la natura allò particular absolutament concret. Això ens remet a la reconeguda importància que té per al pensament de Hegel la distinció universal-particular-individual. No en va els famosos tres sil.logismes que tanquen l'Enciclopèdia estan construïts sobre aquesta distinció. No podem continuar aquí aquesta meditació però ens és imprescindible dir, que l'oposició universalitat-particularitat Hegel la veu superada i reconciliada especulativament en la unió d'universal i particular: la singularitat. Això conclou en un sistema de

[133]WG. 875-6/654-5.
[134]WG. 890/666.

tres sil.logismes, que poden ser llegits també en sentit contrari[135]. Nosaltres, però, només exposarem ara la dialèctica hegeliana a partir d'aquests tres moments.

1.- El primer moment és el de l'afirmació de l'universal simple i immediat. És el moment de la unitat primera, encara indivisa o mediada internament. És l'universal en si, la unitat primera, allò abstracte encara no desenvolupat.

2.- El segon moment és el moment de l'escissió i la contraposició. És el moment de la particularitat. L'individu *finit* ha esdevingut subjecte particular, s'aliena, s'oblida de l'universal que ja és en si. No s'identifica ans s'hi oposa. Es posa com allò altre de l'universal. L'individu nega la pròpia individualitat en si i posa la seva particularitat, la seva animalitat, el seu desig, el seu interès particular.

En aquest moment l'individu o el particular està escindit de l'esperit universal, està contaposat -podem dir- a la seva veritat i essència. Llavors en tant que aquestes són el seu ser en si, està escindit de si mateix, està en allò altre de si. Està alienat en la seva exteriorització particular i oblida així el seu veritable ser universal. Per tot això no és lliure. No hi ha llibertat en aquesta alienació del propi ésser.

Mentre s'és un particular que obeeix exclusivament la pròpia particularitat, animalitat o objectualitat, no s'és lliure perquè hom no és -llavors- un mateix. Diu Hegel: "perquè l'home mateix és esperit, està present en aquest objecte

[135]Sobre aquest tema em remeto als cursos i articles de Ramon Valls.

[Objekte] [l'esperit] i troba així en el seu objecte [Gegenstande] absolut, l'essència i la seva essència. Però per a què sigui abolida l'objectualitat [Gegenständlichkeit] de l'essència i l'esperit estigui en si mateix, és necessari que sigui negada la naturalitat de l'esperit, en la qual l'home és un [ser] particular i empíric, a fi que desapareixi allò heterogeni i es realitzi la reconciliació de l'esperit"[136].

3.- El tercer moment és la negació de la negació. És la superació de la contradicció, la superació de l'alienació de si i la reconciliació -mitjançant el reconeixement per a si del propi ser universal en si- de l'en si amb el per a si. És el moment de la singularitat. Llavors hom s'ha reconegut, ha reconegut el seu ser en si universal i torna, per tant, a ser ú amb si mateix. Llavors torna la identitat -ara mediada i reconeguda- entre la seva essència en si i la seva essència per a si. Esdevé, per tant, lliure i universal (car està en allò altre com en si mateix), un amb l'esperit universal.

De tots aquests estadis dialèctics és clar, pel que aquí ens interessa, que el decisiu i on es juga el nucli especulatiu és en el segon: el moment de l'escissió o de la particularitat, ja que és en ell on es posen les bases de la reconciliació o tercer moment. Només definint l'escissió -com a alienació, pèrdua de si per un fals reconeixement de si- es posen les bases de la reconciliació (gràcies al reconeixement, que ja la supera, d'aquella "falsa" alienació).

---

[136] WG. 721/544.

Anem, però, a analitzar aquest desequilibri que Hegel consagra entre els dos primers moments dialèctics, entre l'afirmació universal i la negació particular. I anem a analitzar-lo dintre de les coordenades dels subjectes polítics o històrics.

Hegel afirma que hom és -ja i des de sempre- universal en si. Aquesta veritat però, no és reconeguda i aquest és el segon moment de l'alienació de si. A aquest moment hom posa unilateralment i com l'única i darrera veritat la pròpia particularitat (que d'altra banda no té cap altre origen que la limitació pròpia de ser encara naturals i no plenament espirituals). La particularitat és posada pel que anomenem animalitat humana -que és el que s'ha d'eliminar al llarg del procés històric-: desitjos, passions, interessos parcials, instints, etc. Cal, doncs, un tercer moment en què el subjecte es reconcilií amb l'universal -i per tant amb si mateix- i rebutji la pròpia animalitat o particularitat -en la mesura almenys en que s'oposa a la universalitat-.

El moment de la universalitat és pressuposat, és en si o en potència, ja que l'home fa la seva aparició com a ser o voluntat natural i particular. Ho fa sempre pel costat subjectiu del desig, la passió, l'interès privat, l'opinió i la representació[137]. El moment de l'aparició o exteriorització és sempre el moment finit de la particularitat. Hegel sempre critica a qui hi roman fossilitzat i presoner. El moment més propi de l'home i al quual ha d'aspirar és el tercer, en el qual l'esperit ha produït per si mateix un món ètico-polític, objectiu, com a segona natura[138].

---

[137] V.G. 87/115.
[138] V.G. 50-1/72 i 115-6/148.

La reconciliació es basa, però, en els altres dos moments. D'alguna manera tot s'ha jugat ja en la definició del primer i, sobre tot, del segon moment. Només si hom afirma com allò autèntic, essencial i "lògic" -encara que sigui només en si- l'universal, i posa allò particular com l'extern, aliè i mancat -l'accidental i mera "empíria"-, només llavors el tercer moment de la reconciliació apareix com a necessari. Passa el mateix que a l'hilemorfisme aristotèlic: l'acte -i el canvi substancial- només es comprèn i esdevé de necessària realització si hom presuposa la potència i la privació. Només si quelcom està en potència, si quelcom està privat d'una forma que no obstant li és "en si" adjudicada, aquella forma li esdevindrà necessariament. Hegel sempre va tenir molt clar[139] que quan alguna cosa està veritablement en potència ha d'esdevenir <u>necessàriament</u> acte. L'autèntica comprensió del que és estar en potència implica la necessitat d'esdevenir tard o d'hora en acte[140].

El moment segon o de la particularitat esdevé per tant la privació de la universalitat, però és una privació -que com l'aristotèlica- implica la necessitat que advingui allò de

---

[139]Dec la formulació de la idea a R. Valls.

[140]Potser des d'aquest punt de vista hom pot reinterpretar la famosa frase "tot allò racional és real i tot allò real és racional". Hegel l'havia formulat anteriorment amb el verb "esdevenir" en lloc del verb "ser": "Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig" [D. Henrich (ed), <u>Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift</u>, pl. 51]. Podríem dir, doncs, que tot allò en potència esdevé o ha d'esdevenir en acte i que tot el que és en acte esdevé des de la potència. Així hom podria afirmar que tot allò en potència o racional és o esdevé en acte o real, i tot allò real o en acte és o esdevé -és presuposat necessàriament- comprensible des de la potència i, per tant, racional.

què ara està privat. És a dir, quan Hegel diu que "l'esperit universal s'acaba quan apareixen els fins i passions particulars"[141], hem d'entendre que aquell moment primer, que cal presuposar i en el qual hom és i serà per sempre en si universal, sembla caure i ser negat quan brolla la particularitat. Però Hegel remarca que si hom vol tenir un coneixement especulatiu i cert, veritable i rigorós -"lògic"-, s'ha de comprendre que no hi ha aquesta aparent pèrdua de l'universal en si, sinó que aquest roman i es pot recuperar superat per mitjà de la purificació, sublimació o eliminació d'allò particular o animal.

Per això Hegel diu: "en l'exigència de <u>purificació dels instints</u> està present la representació universal que se'ls ha d'alliberar de la <u>forma</u> de la seva immediata determinació natural i d'allò subjectiu i contingent del <u>contingut</u> [allò particular o moment segon], per a retrotreure'ls a la seva essència substancial [allò universal en si o moment primer]. El que és veritable d'aquesta indeterminada exigència és que els instints siguin com el sistema racional de les determinacions de la voluntat[142]; aprehendre'ls així des del concepte, és el contingut de la ciència del dret"[143].

Com veiem la possibilitat d'un coneixement especulatiu i racional depèn de poder retrotreure allò particular en acte a

---

[141]WG. 605/456.

[142]Per això, Hegel afirma en la <u>Filosofia del dret</u> que el sistema del dret és el sistema de les passions. El dret ha de ser la plasmació objectiva de les determinacions racionals que mouen la voluntat, que és com han de ser compreses les passions. Per tant, hi ha una homologia entre el sistema racional de les determinacions de la voluntat, de les passions, i del dret.

[143]Ph.R. §19.

un universal en si, mostrant que això particular caduca o cau per si mateix -és accidental- mentre que només roman allò universal que "lògicament" s'ha de presuposar com ja preexistent "en si". Ampliarem més aquesta argumentació en el nostre capítol sobre lògica i empíria, ara només comentarem la següent cita[144]: "el món temporal és el regne espiritual en l'existència, el regne de la voluntat que s'obre a l'existència. La sensació [Empfindung], la sensualitat [Sinnlichkeit], els impulsos [Triebe] [en definitiva el que hem agrupat sota la denominació "animalitat"] són també maneres de realització d'allò intern, però caduquen en allò particular; car tenen el contingut variable de la voluntat i només produeixen quelcom contingent. Allò just i ètic, però, pertany a la voluntat essencial i existent en si, a la voluntat universal en si, i per saber el que és veritablement el dret, cal abstreure de les tendències [Neigung], impuls [Trieb] i apetits [Begierde], com d'allò particular; cal saber el que és la voluntat en si".

En aquesta magnífica cita podem veure com Hegel no nega l'existència de l'animalitat o particularitat, fins i tot, n'afirma la necessitat. Hem de pensar que sense elles no funcionaria l'astúcia de la raó, ja que són el que impulsa a l'acció els sers individuals i finits en tant que individuals i finits. Però elles caduquen en si mateixes i mostren d'aquesta manera la seva accidentalitat. Es mostren com a mera "empíria" i manquen d'autèntica trascendència "lògica". Per descobrir el fons lògic cal recuperar, reconstruir o pressuposar l'en si universal, tot abstraient-se d'aquesta particularitat. Només així hi ha reconciliació i autèntic

---

[144]WG. 920/688.

coneixement especulatiu, només així sota l'empíria -l'existència merament empírica- d'allò particular hom podrà contemplar la lògica -l'existència lògica o segons el concepte-. Deixarem, però, aquesta qüestió per al capítol corresponent i continuarem amb la nostra argumentació.

### 3.5.3.- El desequilibri entre esperit i natura

Cal dir en primer lloc que, dintre del sistema, tan racional o exteriorització de la idea és la filosofia de la natura com la filosofia de l'esperit; és més encara, en tant que l'esperit és la totalitat de tot el que existeix i de tot el que és, la natura és també esperit -tot i que merament en si-. Natura i esperit són definits en la Ciència de la lògica[145] com a dues maneres diverses de representar l'existència de la idea absoluta, aquesta es realitza exteriorment d'aquestes dues maneres, les dues marcades per igual per ella. Ara bé tot i ser cert que són dos costats de l'esdevenir de l'esperit[146] -quelcom similar a dues cares de la mateixa moneda-, també és clar que l'esperit o la idea està en la natura o en l'esperit de manera molt diversa. Així la natura és "esperit alienat", és "esdevenir viu i immediat", contingent en el temps i l'espai[147] la seva existència és "aquesta eterna alienació de la seva subsistència"; mentre que la història -el regne més propi de l'esperit- és "l'esdevenir que sap, l'esdevenir que es mediatitza a si mateix".

---

[145]W.L. vol. II, 236/559-60.
[146]Phän. 433/472.
[147]id.

La natura física -l'esperit alienat i reificat en forma de natura- també intervé en la història universal[148], però Hegel remarca que "allò substancial de la història és l'esperit i el curs del seu desenvolupament" i, per això, no la tractarà aquí per si mateixa sinó només en la seva relació amb l'esperit[147]. Per a Hegel, és clar el desequilibri entre esperit i natura; aquesta "està en una escena més subordinada que la història", perquè és "l'existència inconscient de la idea divina" i perquè "només en el domini de l'esperit es manifesta la idea en el seu propi terreny i allí ha de ser directament cognoscible"[150]. És per això que només en la història universal l'esperit assoleix "la seva realitat més concreta"[151]. L'home intervé sobre la natura física construint el seu segon univers -el pròpiament espiritual- i serà en aquest on actua l'home. La història universal és, doncs, on convergeixen elemens, factors i condicions naturals (ja interiors com exteriors) en les quals i per mitjà de les quals s'ha de realitzar el pensament i l'esperit segons "una necessitat superior"[152]. És per això que ens interesssa, en tant que filòsofs de la història, estudiar com "l'esperit s'uneix a la natura i, per tant, a la natura humana"[153] i d'aquesta manera mostrar com l'aparent oposició entre natura -interior i exterior- i esperit "es troba en si i per a si resolta en la història universal", que és un objectiu primordial de la filosofia de la història[154].

---

[148]V.G. 51/71.
[149]id.
[150]V.G. 42/61.
[151]V.G. 53/75.
[152]V.G. 26/43.
[153]V.G. 51/72.
[154]V.G. 27/43.

De tot això, en resulta que la història universal es basa en un desequilibri entre el que l'home és en si i el que ha de ser en si i per a si[155], ja que només així s'explica que, essent l'home racional i lliure per natura, romangui tantes vegades i en tants pobles en la irracionalitat i en la submissió més animal. Tant per Kant com per Hegel, la història universal és el procés de la sortida de la "culpable incapacitat" humana per fer servir la pròpia raó i escapar, així, a la submissió dels animals[156]. Hegel ens proposa, doncs, comprendre la història també com el procés d'alliberament de la humanitat del seu estat d'embrutiment immediat per passar al coneixement de si, de la raó i de l'esperit que la constitueix. Però aquesta comprensió de la història implica la pressuposició d'un desequilibri entre natura i esperit[157], desequilibri que es va superant a mesura que es va negant el ser purament animal i immediat per desenvolupar la pròpia essència espiritual[158]. Si hi ha un progrés en la història universal és perquè l'autoconsciència espiritual és quelcom superior a la submissió natural i animal.

---

[155]G.Ph, 39-40/26.

[156]Veure l'escrit Resposta a la pregunta: què és il.lustració? de Kant.

[157]A vegades Hegel aplica la pressuposició de la superioritat de l'esperit tant acríticament com contundentment; aquest és el cas, per exemple, de quan va discriminant entre allò espiritual o encara natural entre les creences dels pobles primitius i orientals. Tan aviat se sorprèn reconfortadament de gèrmens espirituals, com rebutja totalment el que li sembla encara natural -sempre sota la convicció que "l'esperit és sempre superior a les coses naturals" [WG. 399/311]-.

[158]Per a Hegel, és sempre clar que l'esperit és exclusivament el que fa que l'home sigui home.

De la nostra definició d'animalitat o particularitat i de racionalitat o universalitat, es pot concloure el desequilibri radical que Hegel estableix entre aquests dos pols. Aquest desequilibri no és tant exagerat com en la major part dels il.lustrats -dels quals Kant n'és un cas extrem-, però, no obstant manté un cert abisme entre ells. Hegel no arriba a l'extrem d'afirmar -com concloïa en definitiva Kant- que la particularitat o animalitat no forma part de l'essència del subjecte o d'allò absolut. L'home il.lustrat, l'home plenament moral, era aquell que negava tot això -que no era part seva essencial- i esdevenia només o bàsicament racional i moral.

Hegel admet que la particularitat -els impulsos, les passions, els desitjos i sentiments- formen part del subjecte, del subjecte històric (que és el que ens interessa en definitiva a nosaltres). Però només hi pertanyen com un moment -tot i que necessari- mancat, parcial, a superar. Aquest moment només té sentit contenint en si el seu contrari, la universalitat. És a dir, el segon moment només té sentit en la seva superació, en tant que referit al primer moment. Amb d'altres paraules, la racionalitat i la universalitat pertanyen ja i des de sempre al que és en si, a allò substant però encara no desenvolupat, al que necessàriament s'ha de desenvolupar o realitzar -passar a acte. Atançant-nos a la conclusió de la nostra tesi, podem dir que pertanyen a allò "lògic". Mentre que la particularitat i animalitat pertanyen a allò merament "empíric", a allò contingent, momentani, accidental, que acaba cedint el seu significat a allò -en principi- contrari de si, a allò "lògic", universal i racional.

Aquest es mostra, per contrast a la particularitat escadussera, allò "persestant", autosignificatiu i conceptualment autosuficient, allò etern. Aquest és manté així -per als ulls especulatius- en la seva exteriorització que forçosament ha de ser de natura "particular" i com alienada de l'universal. La particularitat, en canvi, no persisteix per si mateixa i fora de ser el vehicle d'exteriorització d'allò universal. En les successives superacions allò particular és allò superat-eliminat, mentre que allò universal és allò superat-conservat. L'universal té per tant un autèntic futur mentre que no s'esdevé el mateix en el cas d'allò particular.

Com diu Hegel a la Fenomenologia, l'autèntica superació és la negació de la negació, la negació del límit. No és un nou límit sinó, al contrari, la seva negació i superació. La superació-eliminació d'allò particular és l'eliminació no de quelcom essencial sinó només del límit, de la finitud. I és, per tant, l'obertura a l'autèntica infinitud. No oblidem però que el límit, la particularitat o l'animalitat, són necessaris; són moments necessaris del desenvolupament dialèctic. Hegel també afirma que el moment de la superació, conserva i reconcilia ambdós moments anteriors. Fins i tot, el límit té una certa pervivència en la negació del límit; aquella infinitud és filla de la finitud i només per aquest motiu supera la primera infinitud immediata, simple i abstracta.

Tot desenvolupament en la història és un aixecar-se de l'esperit en contra de la natura (que és la seva existència particular) per reflectir-se en si[157]. Quan l'esperit entra

---

[157]V.G. 188-9/235-6.

en l'existència se sotmet al mode de la finitud, al mode de la natura i de la particularitat[160]. Perd, per tant, la seva infinitud primera i immediada per guanyar-ne, en el retorn a si, una altra infinitud més profunda i real.

La història és aquest procés dialèctic, el qual -en certa mesura- parteix d'un primer moment més pressuposat que no real -el de l'unitat universal en si- i que finalitza -en un hipotètic fi de la història- en un altre moment d'unitat universal. Des de la lògica i el nucli especulatiu de Hegel, la història és sobretot això i aquest podria ser el seu resum "lògic". Però la història universal és sobretot el segon moment, és sobretot l'existència parcial i concreta de l'esperit, el moment de la particularitat. La història és, doncs, bàsicament el moment de l'empiria (empiria prenyada de "lògica", però -en definitiva- realitat empírica); així en conclusió, "allò natural i espiritual formen una figura viva, que és la <u>història</u>"[161].

### 3.5.4.- <u>La història universal interpretada a partir de l'oposició entre esperit i natura</u>

Si volem comprendre els grans períodes de la història universal sota aquesta perspectiva, hem de dir que el moment pre-estatal o prehistòric no pot ser considerat com l'estadi de natura -això ho nega explícitament Hegel com hem vist. No ho pot ser, perquè Hegel ha de partir en tot moment de la pressuposició de la universalitat, racionalitat i, per tant,

[160] V.G. 187/234.
[161] V.G. 235/292.

humanitat en sentit fort -encara que sigui en si- per poder assegurar finalment la realització mediata i plena d'aquella universalitat-racionalitat o de l'espiritualitat humana plena. Per això, l'estadi de natura no pot ser sinó un moment d'embotament total i absolut de l'en si universal, que no permet ni l'aparició de l'estat i que, conseqüentment, no mereix la mínima atenció.

El món oriental és ja un moment de sortida d'aquest embotament. Hom té aquí clara consciència del que és l'universal -encara que hom no tingui paral.lelament consciència del que és allò particular. Hom sap d'allò subtancial, de l'estat i de la vida ètica. No hi ha aquí, per tant, vida natural en el sentit de vida mancada totalment d'esperit. Aquí mana l'esperit i imposa la seva llei. El problema és que la imposa d'una manera tan radical, tan immediata, tan inconscient i sense reflexió, que Hegel afirma que s'imposa d'una manera encara natural. Així doncs, la naturalitat d'aquest estadi és la manera acrítica i encara immediata -sense reflexió- en què s'imposa allò espiritual; és un estadi de naturalitat espiritual.

A Grècia l'espiritualitat és encara més evident, però li continua mancant l'altre extrem per poder assolir la reconciliació plenament espiritual. L'eticitat s'imposa encara massa immediatament i la individualitat naixent no ha aconseguit encara independitzar-se de la universalitat. Roman, doncs, una unitat no mediada i encara no plenament espiritual. Per aquesta raó Grècia és relativitzada davant del cristianisme. Grècia és un esglaó mitjà entre Orient i Roma, el momentani equilibri entre dos contraris successius en el temps.

Roma és el moment de l'escissió i la negació, també el de la particularitat. La individualitat s'ha escindit del tot ètic i s'ha tancat en si mateixa[163], apareixent així el mal. Per primera vegada en la història, és autènticament possible el mal i hom s'ha pogut escindir totalment de la universalitat i mantenir-se en la pròpia finitud o particularitat.

El cristianisme arrancaria de la doctrina del pecat original, que es produeix perquè l'home "que abans era un amb déu, cau en allò merament natural"[163]. Hegel també diu que pel coneixement l'home ha perdut la seva felicitat natural, no hem d'oblidar que va ser per Sòcrates -l'home que volia a coneixer-se a si mateix i que inagura la reflexió sobre si de la personalitat- que va caure la bella vida ètica grega. Però també diu[164] que el pecat no és un accident sinó l'eterna història de l'esperit. La metàfora del pecat original no s'ha d'aplicar només al moment romà sinó que és un moment sempre present en la dialèctica de l'esperit i de la història. Sempre hi ha aquest moment -necessari d'altra banda- d'escissió, de particularitat i de pecat.

---

[163]Roma també és el moment en què l'individu -els ciutadans- es distancien i s'oposen del cos social i deixen de ser el que podríem dir "un ser per a l'estat" -en les formes immediates d'Orient o en la forma de la bella eticitat grega-. Hegel veu sempre en aquest escindir-se del cos social quelcom de pervers i condemnable, tot i que ho consideri necessari en el desenvolupament de la història. Però l'important és que, a partir d'aquest moment, l'individu serà ciutadà i serà universal per una reconciliació reflexiva amb el tot estatal, i ja no hi haurà una comunitat de base natural i immediata. Henning Ottmann Individuum und Gemeinschaft bei Hegel ha partit d'aquest problema com a fil conductor de les interpretacions de la filosofia política hegelina, segueix així una tesi que Meinecke va fer servir per a l'anàlisi de l'historicisme.

[163]WG. 728/548.

[164]id.

El cristianisme arrancaria, doncs, de Roma i de la particularitat, i posaria les bases de la reconciliació. Però Hegel afirma que el cristianisme parteix d'una base especulativa més profunda que no el famós estadi de natura de Rousseau: "la doctrina cristiana que diu que l'home és per natura dolent, és més elevada que la que el té per bó ... en tant que esperit l'home és un ser lliure, que té la possibilitat de no deixar-se determinar per impulsos naturals. L'home, segons la seva condició immediata i no educada, està en una situació en la que no ha d'estar i de la que ha d'alliberar-se. Aquest significat és el que té la doctrina del pecat original, sense la qual el cristianisme no seria una religió de la llibertat"[165].

Com veiem la veritat especulativa del cristianisme descansa en dos punts. El primer, que l'home parteix d'una situació mancada, dolenta, pecaminosa. El segon, que la llibertat de l'home consisteix i es demostra sortint d'aquesta situació mancada, evitant caure en l'animalitat o en la submissió passiva vers els instints naturals[166]. L'home, al contrari, ha de demostrar la seva espontaneïtat i autonomia rebutjant aquesta submissió i determinant-se autònomament. Això és el que permet comprendre el que Hegel va anomenar la "senzilla doctrina de Luther", la llibertat: l'home no és com ha de ser i, per tant, necessita superar la natura mitjançant la seva espiritualitat interna. Mitjançant l'espontaneïtat activa de l'esperit intern l'home ha d'arribar a dêu,

[165] Ph.R. §18 Zusatz.

[166] "En tot el que no sigui el pensament no conquereix l'esperit aquesta llibertat. Així, per exemple, quan intuïm, quan sentim, som determinats, no som lliures; només ho som quan adquirim consciència d'aquestes sensacions" [Ha. f. 27-8].

que és la veritat absoluta. Llavors ha de reconciliar-se abnegadament amb allò diví que ara descobreix com la pròpia essència.

D'aquesta manera rebutja tota passivitat natural i assoleix un valor infinit. Aquest és el "misteri de la religió cristiana" diu Hegel, i llavors el subjecte té en si un valor infinit perquè és subjecte de la gràcia divina. El subjecte té un valor infinit perquè ja en si hi viu allò infinit que és déu. Hegel diu, però, que l'home té valor infinit només en tant que esperit i, per això, s'ha de separar d'allò natural[167]; "cal que l'home arribi a la veritat absoluta que déu és la unitat d'allò individual i d'allò diví... L'individu ha de posar els seus impulsos naturals sensibles, ha de purificar-se de les seves particularitats i elements naturals i s'ha de convertir en un jo [Selbst] pur i universal".

Com veiem, per a que l'home pugui arribar a ser universal o racional -infinit o espiritual-, Hegel hi posa sempre la condició que ja ho sigui en si i des de sempre. Això només és possible si és compleix l'ensenyança de la religió cristiana: "en el supòsit que la natura divina i la humana són una en i per a si, i que l'home, en tant que és esperit, té també l'essencialitat i substancialitat que pertanyen al concepte de déu"[168]. La religió cristiana ha donat en el concepte de l'encarnació de crist aquest missatge a l'home, però li ha posat alhora la condició -filla del pecat original- que "no és real com a esperit [universal, infinit, racional] fins que no ha superat la seva naturalitat"[169].

---

[167]WG. 738/556.
[168]WG. 821/615.
[169]id.

## 3.6.- L'ASTÚCIA DE LA RAÓ O COM LA LÒGICA S'IMPOSA EN I PER MITJÀ DE L'EMPÍRIA

A poc a poc ens acostem a la conclusió definitiva del nostre treball i al tema concret de la relació entre el que hem anomenat "lògica" i "empíria". No és accidental que l'astúcia de la raó[170] sigui la manera -si no l'única si al menys la més important- com Hegel transita de la mera empíria a la lògica de la història. La lògica de la història es realitza gràcies o per mitjà de l'empíria històrica, per l'ús astut que la lògica fa de l'empíria tot posant-la al seu servei. Per això podria ser legítim parlar a més a més d'astúcia de la raó, d'astúcia de la lògica de la història.

El que Hegel cerca en la història és, evidentment, la seva lògica i no el mer reconeixement dels esdeveniments o fets empírics; hi busca la interpretació lògica dels fets no els mers esdeveniments empírics. Li interessa tot el que es pot considerar com a actes de l'esperit universal o de la raó i no els actes que simplement es poden imputar a individus singulars o a l'atzar. Els individus -els seus actes- són només els instruments i mitjans de l'esperit universal[171]; Hegel hi cerca el que va més enllà d'ells i que té una superior significació per al tot. Té ben clar també que tots els esdeveniments de la història tenen un component empíric

---

[170]Cal tenir en compte el llibre de G. Schmitz Die List der Vernunft i i l'article més recent de Remo Bodei "List der Vernunft - List der Maschine. Zum Geschichtsbild bei Hegel".
[171]Enz. §551.

com a actes de subjectes finits -ja siguin individus o pobles- però el que li interessa no són tant els actes mateixos com el contingut universal que realitzen o col.laboren a realitzar.

No li interessa, per tant, el que els individus creuen o volen realitzar sinó el que realment realitzen en relació als fins de l'esperit universal o de la raó exterioritzant-se en la història. Cerca, doncs, la lògica de la història; pensa que aquesta només ens pot ser donada a partir del contingut explícit realitzat i que té l'esperit universal, com a subjecte autèntic i darrer. La mera realitat empírica o l'explicació subjectiva dels subjectes finits o mediatitzats, el que ells volien realitzar realment, no li interessa més que en la mesura que expressen l'esperit universal. Hegel diu sempre que l'historiador filosòfic i profund no fa cas de les manifestacions subjectives d'individus aïllats, ans s'até al contingut realitzat i el fil teleològic que des de l'esperit universal hom pot entreveure[172].

Però com lligar l'empíric amb la lògica de la història? Com lligar els esdeveniments, que hom observa o troba en les cròniques de l'època, amb la lògica i el seu significat per al desenvolupament de la totalitat espiritual? Com suturar l'abisme que Hegel ha obert entre aquella realitat mancada -tot i que mai no li nega un cert estatus de realitat- i aquesta realitat plena -perquè és la lògica i racional[173]-?. Aquest abisme només es pot suturar si es tracta d'un fals abisme -quelcom molt semblant al què, com hem vist, passa

---

[172]Per exemple, V.G. 88-9/116-7.
[173]Aquest és el sentit profund de la frase de la Filosofia del dret que tot allò racional és real i allò real és racional.

entre esperit i natura o universalitat i particularitat-. Només si allò empíric està ja prenyat en si d'allò lògic, es pot pensar que es realitzarà pel seu mitjà la lògica de la història.

En definitiva, l'astúcia de la raó és la demostració de la idealitat de l'empíria històrica, la demostració que no és -autènticament- res fora del logos universal. L'argument permet unit indestriablement lògica i empíria, l'una és l'essencial de l'altra i aquesta l'instrument de la primera. La realitat històrica més plena no és, doncs, sinó l'empíria astútament lògica o la lògica astútament empírica. Com veurem[174], la història deixa de ser comprensible quan es vol conèixer només des d'una lògica irrealitzada o des d'una empíria sense logos. Només se la pot comprendre -especulativament o no- des de la unió indisoluble i perpètua de raó i immediatesa, racionalitat i realitat.

### 3.6.1.- L'astut argument

En aquest apartat intentarem analitzar el subtil i sibil·lí argument de "l'astúcia de la raó". No és aquí el lloc oportú per mirar de "desactivar" aquest explosiu raonament, però no obstant, pensem que ja la mostració del seu mecanisme intern destrueix gran part de la seva tremenda eficàcia -de conseqüències tant teòriques com pràctiques-. Començarem introduïnt-nos-hi des de l'argumentació dels fins i els medis (1). Després passarem pròpiament a mostrar la seva estructura

---

[174]Apartats 4.10 i 4.11.

(2) i, finalment, calibrarem què hi volia remarcar més Hegel: la identitat preexistent entre raó i allò altre de la raó (l'aptitud del darrer per amotllar-se a la primera) o la capacitat, el poder i la Macht de la raó per manipular el que se li oposa (3).

(1) Hegel defineix poques vegades -malgrat el que pot semblar- el que ell entén per astúcia de la raó[175]. Una de les vegades[176] i potser la més clara és la següent[177]: "L'astúcia de la raó és que el fi subjectiu, com el poder d'aquests processos [mecanisme i quimisme] on allò objectiu xoca amb si i se supera, es manté fora d'ells i en ells es conserva". Hegel introdueix aquesta definició a dintre del capítol "teleologia" que forma part de la terna "objectiva" de la doctrina del concepte[178]. Hi relaciona l'astúcia de la raó amb la finalitat, el fi, -en concret- el fi[179] subjectiu.

---

[175]No podem entrar aquí en la comparació de la doctrina de l'astúcia de la raó en Hegel amb raonaments similars com la "mà oculta" d'Adam Smith i del liberalisme. Tampoc no podem entrar en mecanismes com els postulats per Mandeville que permeten obtenir beneficis públics dels vicis privats. És evident, que aquests tipus de raonament van ser molt importants per al sorgir del primer liberalisme i que la societat civil hegeliana -com la història universal- es basa en part en l'acceptació d'aquest tipus de mecanismes. Al respecte hi ha l'article de Remo Bodei "Machine, astuzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel".

[176]Cal recordar també la carta del 5-7-1816 sobre Napoleó, on explica molt vivament i literària les conseqüències de l'astúcia.

[177]Enz. §209. "Dies, dass der subjektive Zweck, als die Macht dieser Prozesse, worin das Objektive sich aneinander abreibt und aufhebt, sich selbst ausser ihnen hält und das in ihnen sich Erhaltende ist, ist die List der Vernunft."

[178]L'"objecte" o "concepte objectiu" es divideix en tres apartats: mecanisme, quimisme i teleologia.

[179][W.L. vol II 160/453] Fi és igual al concepte subjectiu, com tendència essencial a posar-se exteriorment.

El concepte subjectiu és identificat amb el concepte en si (el "concepte lliure o veritat"[180] i el contingut[181].

El fi subjectiu pot intervenir en dos tipus de fins -que són alhora dos tipus de sil.logismes finalístics (Schluss):

a) Fi finit[182]: la finalitat és extrínseca i el concepte (fi subjectiu) està davant de l'objecte pressuposat. Té una condició exterior en un material pre-trobat en el qual realitzar-se. L'autodeterminació és, doncs, només formal i no efectiva.

b) Fi infinit[183]: la finalitat és intrínseca. D'un fi subjectiu i una objectivitat que són mútuament depenents per un terme mig (que és activitat segons fi i objectivitat sotmesa a fi).

El fi subjectiu és un sil.logisme [Schluss] del tipus Universalitat-particularitat-singularitat (U-P-S), de manera que la singularitat (S) (en tant que autodeterminació) particularitza (P) l'universalitat (U) i, així, retorna a si alhora que es torna vers enfora.

Hegel pensa sempre dintre del fi infinit -b)- en el qual allò subjectiu és idèntic amb allò objectiu -superada ja l'escissió-. En aquest tipus de judici el concepte o el fi subjectiu constitueixen ja en si allò objectiu. Millor dit, quan hom posa un fi, posa alhora i en "dependència mútua" [Zusammen-

---

[180]Enz. §§ 204, 206 i 209.
[181]Enz. §205.
[182]Enz. §205.
[183]Enz. §206.

schliesst[184]] un contingut subjectiu a realitzar (una intenció) i una objectivitat (una matèria) on serà realitzada. L'autèntic fi implica sempre i alhora -segons es desprèn de la seva mateixa definició i essència- aquest factor subjectiu i aquell d'objectiu.

El fi no és només un concepte o una determinació aïllada sinó tot un sil.logisme. El fi és el "concepte per a si", el "concepte ingressat [efectivament] en l'existència lliure i negant [per tant] l'objectivitat immediata". El fi és una realització lliure en tant que en ell la substància s'autodetermina. Com a tal realització lliure nega el que era una mera realitat trobada o immediata (amb la qual l'esperit no s'identificava).

El fi té tres moments[185]. El primer moment és, precisament, el fi subjectiu; és a dir, el concepte en tant que es posa negant allò objectiu però només abstractament. El fi subjectiu es posa com a previ i subjectiu que nega la realitat immediata, però només en tant que intenció o voluntat subjectiva. El fi subjectiu és aquell que només nega la realitat d'intenció o de boquilla, que no realitza efectivament la seva negació i que, al contrari, resta com a mera intencionalitat. Ho podem entendre de la següent manera: el que hom volia fer i encara no ha estat dut a terme és -mentre no sigui realitzat efectivament- nul o un mer ideal irrealitzat. És, en termes de Hegel, quelcom ideal i no real. L'objectiu -que és el segon moment-, l'intentat o que el fi pretén, el resultat, no existeix.

---

[184]Enz. §§206-7.
[185]Enz. §204.

El fi subjectiu està, doncs, clarament mancat ja en concepte, perquè no realitza efectivament el fi i, per tant, no és l'autèntic fi per a Hegel. Realitzar efectivament un fi, l'autèntica definició de fi, és superar la contradicció entre intenció i resultat. Superar la identitat amb si mateix, que no s'atreveix a exterioritzar-se, i la negació d'allò objectiu, que ha d'assumir dintre seu ja que només pot realitzar-se el fi en allò altre.

D'aquesta manera realitzar el fi és negar l'oposició que se li emfronta i que, sovint, no s'atreveix a fer idèntica amb si mateix. És realitzar-se d'acord amb el seu fi subjectiu. Com que l'oposició (el que hi hagués un material) estava implícita en el fi -car era el material del fi, el seu material-, el concepte al ser per a si i realitzar-se com a fi s'ha mantingut en si mateix. En definitiva, en fer-se altre de la mera intenció i objectivar-se com a fi realitzat no ha sortit de si.

Tot això ens condueix a la definició pròpiament dita de l'astúcia de la raó[186]. El fi subjectiu (que és el poder [Macht] que impulsa el procès finalistic), el concepte en si, la raó universal, no es barreja amb els mitjans per a realitzar-se. No intervé directament ni en rep les conseqüències de la seva intervenció. Altrament, el fi subjectiu es manté lluny, es dota d'un terme mig i posa un mitjancer entre ell i l'objecte[187]. Converteix un objecte en mitjà per tal de determinar un altre objecte[188] i transformar-lo d'acord amb el propi designi.

---

[186]Enz. §209.
[187]WL. 165-6/459-61.
[188]WL. 162-4/456-9.

El fi subjectiu, doncs, és el poder que guia tot el procés finalistic. Però com a poder subjectiu (poder del concepte en si) no té cap força que pugui canviar directament les coses objectives. Per canviar la realitat -el món objectiu- ha de fer servir el món objectiu en contra de si mateix. Ha d'agafar com a mitjans coses objectives. Per això, les esferes objectives del "mecanisme" i el "quimisme" "serveixen" al fi, que és -llavors- la veritat i el concepte lliure -el concepte fruit de l'autodeterminació de l'esperit-.

El mateix que passava en el cas del fi subjectiu s'esdevé amb la raó en la història. Aquesta fa servir els mitjans (sempre objectius) i fa que xoquin entre ells i que així es transformin segons el seu dictat. No s'hi barreja ans s'hi oculta, ja que sembla que hi sigui absent. Sembla com si només fóssim davant d'un procés de violència o determinació mecànica, però descobrim especulativament que gràcies a aquest mecanicisme es realitza el fi o la raó. Tot i que la raó s'oculta i no intervé directament (aquí rau la seva astúcia) s'assoleix a si mateixa en la lluita entre si dels mitjans que fa servir.

El fi subjectiu, la raó o l'esperit, agafa com a mitjans les forces objectives que s'expressen en el quimisme i el mecanisme per a fer-les xocar entre si i amb altres forces objectives i realitzar sense cap perill el que pretenia. El concepte en si és aquesta Macht[187] i cedeix aquest poder al "medi sencer", el qual és ara el poder intern del concepte. D'aquesta manera, allò objectiu particular esdevé serf d'allò universal subjectiu i podem dir que l'universalitat subjec-

---

[187]Enz. §208.

tiva es realitza a a si mateixa sense sortir de si, ja que ella ha constituït -ja en si- allò altre de si mateixa.

(2) Com veiem, el sentit que Hegel dóna a la famosa List der Vernunft és un xic divers del que hom sol entendre. Segons aquesta definició podem dir que la raó és astuta per dues raons:

1.- Usa allò altre i, en principi, contrari a ella per a obtenir-ne el que ella vol, que no es altra cosa que si mateixa. És a dir, si la raó és "x" usa "no-x" per a realitzar o obtenir "x". El resultat d'això és el xoc intern del "no-x" i la seva autodestrucció o, al menys, eliminació; llavors, "no-x" es transforma en "x". Hi ha, doncs, una autodestrucció que, per Hegel, és la més alta prova d'una identitat en si (que "x" i "no-x" no s'oposen com sembla, sinó que "x" constitueix des de sempre "no-x").

Hegel té molt interès, però, en mantenir clara la distinció entre lògica i empíria, universalitat i particularitat, esperit i natura, el fi i els mitjans, "x" i "no-x". Els "mitjans són utilitzats contra si mateixos"[170], són usats en contra de si mateixos en funció d'una legalitat que -en principi- els és exterior i contrària. Només més endavant, gràcies al pensament especulatiu, apareixerà clara la identitat en si; però sempre caldrà retenir la determinació que "x" activament emplearà "no-x" en contra de si mateix. L'obligarà a col.laborar en la seva pròpia negació i, com Hegel sempre té molt clar, la negació d'una negació és la seva superació en una afirmació de nivell superior -ja no

---

[170] V.G. 84/111.

aquella "x" primera sinó ara una "x" o raó realitzada empíricament-.

2.- Per usar el que és contrari de si i realitzar el fi propi, la raó o "x" no descendeix a barrejar-s'hi. Molt altrament, s'oculta i esdevé el poder que regeix tot el procés, restant explícit només per al pensament especulatiu. Com veiem, el valor especulatiu de l'astúcia de la raó està en el fet, que no cal negar l'alteritat o diversitat dels dos pols (raó i mitjà, "x" i "no-x") per afirmar-ne la substancialitat absoluta de només un. Hegel sempre afirma que no cal dissoldre les distincions per tal de mostrar-ne la identitat especulativa profunda[197]; llavors, vol mantenir la distinció -tot i la identitat profunda- perquè així té un sentit més especulatiu. Especulació no és mai per a Hegel el borrar les distincions representatives de l'enteniment, sinó mantenir-les tot superant-les en una unitat de nivell més alt.

Hegel repetirà sempre que "els mitjans són utilitzats en contra de si mateixos" i que la raó no descendeix al camp de batalla -com no solen fer-ho els generals-. La raó, com aquests, no es confon amb els seus mitjans o soldats. Els uns lluiten i moren, es transformen mecànicament, mentre que aquella i aquells s'ho miren des del quarter de comandament. Impulsen des de l'interior -car la raó com veurem ja està en si en els seus mitjans- els contendents, però mai no arrosseguen el perill, mai no es "casen" amb els seus mitjans. La seva relació amb aquests és la de d'un fi a un mitjà i només

---

[197]Per a Hegel, es pot afirmar una identitat i unitat profunda en el cosmos sense entrar en la nit obscura de Schelling, on -diu- totes les vaques són negres.

en són un medi o un instrument. La raó com els generals impulsa, mana i dirigeix els combats però no s'hi involucra, per això és "astuta". Els generals comprenen la "lògica" -el logos o sentit profund- dels combats però no es confonen amb "l'empíria" que els pateix; igualment, la raó universal és el sentit "lògic" dels combats de la història, tot i que no els pateix en la seva pròpia carn.

La força especulativa de l'astúcia només es manté si s'evita confondre fi i mitjà, raó i medi, impuls i eina, lògica i empíria. En el moment que s'oblida l'abisme i la distinció entre els uns i els altres (i això encara que Hegel tingui ben clar que <u>en si</u> són moments d'un mateix esperit), caiem en una mera tautologia que no té cap autèntic contingut espiritual. L'astúcia d'aquest procés -que és alhora astúcia del raonament hegelià- rau en què, amagant-se en allò altre, la raó es realitza a si mateixa -fa idèntic allò altre a si-. Pensem, que, per entendre aquest procés i argument, és tant necessari conèixer la identitat en si que el fa possible, com remarcar que aquella identitat només és en si i que, per passar a realitzar-se per a si, cal que superi una alteritat certa. Potser és cert que aquesta consideració no ajuda tant a comprendre l'argument de l'astúcia de la raó, com a remarcar-ne "l'atreviment especulatiu" que s'hi conté; ara bé a nosaltres se'ns fa molt difícil escindir una cosa de l'altra.

Hegel parla d'astúcia de la raó en contexts diversos i amb continguts un xic diferents. A nosaltres ens interessa sobretot l'astúcia de la raó que es presenta en els procesos

tècnics i la que es dóna en la història[172]. En la primera[173] l'home escapoleix, a poc a poc, el seu esforç i el seu cos a mesura que va creant eines que, com a objectes naturals, usa per transformar altres objectes naturals. De manera similar la raó s'escapoleix -en la segona- mentre usa certes passions com a "eines", instruments o mitjans per a doblegar altres passions i, així, dur a terme el fi propi.

Com podem veure, coincideixen en tenir les dues característiques que ja hem esmentat. En tots dos casos la raó, que és allò determinant i actiu, fa servir com a instruments seus i intermediaris coses que li són exteriors i que, no obstant, són de la mateixa natura que el que ajuden a transformar. En el primer cas, fa servir les coses naturals en contra de si mateixes mentre ella dirigeix tot el procés. En el segon cas, fa servir les passions, les particularitats, (el que hem anomenat "animalitat") en contra de si mateixes per produir el que vol: la universalitat i la racionalitat -és a dir, a si mateixa-.

La raó és tan astuta que s'autocrea fent xocar entre si el que se li oposa, el que aparentment és allò altre de si. D'aquesta manera, mostra alhora la inanitat del ser que aparentment se li oposa i, a més a més, demostra que no li era alié, car pel seu mitjà es realitza ella mateixa. Efectivament, les coses naturals es destrueixen entre si en

[172]D'Hondt en el seu llibre Hegel, philosophie de l'histoire vivante distingeix entre la primera que anomena "astúcia de l'home" i es mostra en el treball humà i, pròpiament, l'astúcia de la raó que es mostra especialment en la història. També hem de tornar a citar a Remo bodei, sobretot el seu article "List der Vernunft - List der Maschine. Zum Geschichtsbild bei Hegel".
[173]WG. 543-4/410-1.

el procés tècnic esdevenint o creant coses espirituals, obres o eines que ja no són només coses naturals sinó, sobretot, creacions de la raó. D'aquesta manera hi ha una autonegació d'allò natural, el qual sota la direcció de l'esperit engendra i desenvolupa allò espiritual, racional. Podem dir que la "resistència", que -com hem vist al capítol anterior- és la característica principal de la natura, és dominada per l'esperit. Aquest usa la resistència de la natura en contra de sí mateixa, provocant que esdevingui dúctil als seus designis.

Això és molt important per poder copsar completament el significat especulatiu de l'astúcia de la raó, ja que aquesta va molt més enllà i serveix per a molt més que per a exposar el moviment de la raó. L'argument de l'astúcia no és només un expedient per justificar l'esdevenir de la raó; sinó que alhora postul·la la realització plena de la raó -el que sembla ocult (la "lògica")- i la inanitat del seu contrari -el que existeix empíricament-. Mitjançant l'argument de l'astúcia tot es capgira: el que semblava la realitat -allò empíric- resta reduït a una mera superficialitat empírica que no és plena realitat; i el que semblava absent[174] és proclamat com efectivament real, allò lògic.

La raó no canvia mitjançant aquest procés -això seria una manera de rebre els cops de la batalla-, només es realitza

[174]L'astúcia de la raó és un argument dirigit directament a contrarestar les crítiques dels moderns escèptics sobre el progrés humà, i afiançar la concepció d'una realització teleològica de la raó i de la llibertat en la història. Així anava dirigit a convertir tot exemple o argumentació crítica en un argument positiu més. Es tractava de mostrar com en la pretesa anomalia o contraexemple és complia escrupulosament la llei.

efectivament. Gràcies a la seva astúcia la raó s'exterioritza, però -i això és essencial- no canvia. Realitza exteriorment el que ella interiorment ja era en si[175] i que mai no deixarà de ser. El que sí canvia, el que sí que sofreix un canvi, és allò empíric; això sí que morirà en part per a què una altra part pugui sobreviure. La raó obliga a allò empíric a reconèixer -pel judici universal de la història- que l'únic que d'ell té valor és el que és homogeni amb la raó. La raó aconsegueix astútament demostrar que l'empíria no és altra cosa que ella mateixa. L'empíria desapareix llavors en la mesura en què és escadussera, passavolant, accidental i atzarosa, i perdura en la mesura en què és lògica i racional: la raó astuta.

Per a Hegel és clar que aquest procés mereix el nom d'astúcia de la raó des del moment que d'ell en surt enfortida la raó, des del moment que en ell s'engendra. Però, només allò que ja estava en si pot arribar a ser per a si; d'on no n'hi ha no en pot rajar, diem tot sovint. Per a què l'esperit o la raó s'autocreïn és necessari que primer s'autosuposin[176]. Només si la raó estava pressuposada -en si- en les coses naturals i en el seu xocar mutu o en les passions naturals humanes i la seva lluita, en pot sortir més desenvolupada.

Hegel remarca, per exemple, que el resultat favorable als grecs de les guerres mèdiques fou degut a la necessitat i a

---

[175]Això és important perquè no hi hauria història si no hi hagués empíria i, per tant, necessitat de realitzar-se en i per mitjà d'allò empíric. La raó en si mateixa, l'esperit i la seva lògica són en si eterns. Per això, l'esperit absolut és una certa manera d'eternitat que supera el nivell de l'esperit objectiu -incloent-hi la història universal-.
[176]WG. 938/701.

l'interès que l'esperit universal hi va posar, juntament a la valentia i el patriotisme de la bella individualitat. "La necessitat va decidir la gran lluita a favor d'occident. La victòria no fou un regal del destí; en part, es va basar en la valentia i el patriotisme [que és allò merament empíric], però també, en part, en el gran interès de l'esperit universal [que és allò pròpiament lògic]"[177]. La conclusió per a Hegel és clara: la raó astútament ha tornat a triomfar ja que "la força [Kraft] espiritual va vèncer la massa, que no va poder resistir el poder [Macht] superior de l'esperit"[178].

(3) Abans ens hem preocupat per remarcar sobretot l'alteritat entre raó i els seus mitjans, ara ens ocuparem de la identitat potencial o en si que subjeu a tots dos: la identitat i homogeneïtat preexistent en si entre raó i natura, universalitat i particularitat, lògica i empíria. Només aquesta identitat en si garanteix la realització de la raó, la universalitat i la lògica en i per mitjà de les passions, la natura, la particularitat, l'empíria. És per això que només mitjançant l'astúcia de la raó hom pot entendre i identificar racional i real. Només si allò racional pot usar allò real en contra de si mateix fins a fer caure tot allò que no s'hi sotmet -tot el que no és racional- i només si allò real és susceptible de ser transformat en racional, es compleix la sentència.

L'astúcia de la raó es basa en aquesta identitat, però ens interessa remarcar que (com sembla indicar la seva primera

---

[177]WG. 616/465.
[178]WG. 619/467.

formulació amb el verb werden[197]) respon més a un procés que no pas a quelcom estàtic. Per a Hegel, l'autèntica identitat només està en el tercer moment dialèctic, ja que en el primer estadi la identitat és merament abstracta, potencial, pressuposada; no és concreta, real efectiva o realitzada empíricament. La identitat que cal pressuposar en l'astúcia de la raó és, no obstant, només real (i per tant només es produeix efectivament la identitat de raó i realitat) en el tercer moment de reconciliació -quan s'ha jugat, per dir-ho així, l'essencial de l'astúcia de la raó-. En el segon moment roman la distinció i és on l'astúcia de la raó es mostra amb més força; per això, és a aquest moment al que fa referència gairebé sempre Hegel. Retornem a discutir aquesta qüestió.

Hegel vol remarcar amb l'astúcia de la raó, que la superació de la distinció entre la raó i els mitjans que fa servir, no es fa de manera que s'elimini aquella distinció[200]. Raó i mitjans mai no es confonen, malgrat que tots dos es dirigeixin a un mateix fi. Hegel no remarca tant l'aptitud (sempre present, però) dels mitjans per ser usats com a tals mitjans, com el poder de la raó per a realitzar-se malgrat totes les resistències. La superació de l'escissió aparent entre raó i mitjans només es realitza i s'explica per la capacitat activa de la raó per conformar i dirigir allò empíric i, no tant, per la capacitat passiva d'allò empíric d'esdevenir mitjans de la raó. Tots dos aspectes són complementaris, però la nostra tesi és que Hegel es preocupa més per remarcar l'activitat i poder de la raó que no la ductilitat dels seus mitjans. L'astúcia de la raó té com a "morala" l'afirmació,

---

[197]Segons l'edició dels apunts de les classes sobre la filosofia del dret que ha editat D. Henrich.
[200]D'acord, d'altra banda, amb el concepte de aufheben.

que la raó és capaç per realitzar els propis fins d'usar allò mateix que se li emfronta. "La raó no és tant impotent com per romandre irrealitzada", afirma sempre Hegel. No es tracta que l'empíria se sotmeti espontàniament a la raó -així desapareixeria tota "astúcia"- sinó que la raó s'imposa a tota resistència -tot i que necessita d'allò divers de si mateixa-.

Evidentment, l'aptitud d'allò altre de la raó per ser manipulat per la raó hi ha de ser, aquesta és una veritat de perogrullo. Hegel ho expressa molt clarament: en "parlar de mitjans, ens els figurem sempre com una cosa exterior i que res no hi tenen a veure al fi. Però en realitat les coses naturals en general, fins i tot les més vulgars i inanimades, han de ser utilitzades com a mitjans a condició de respondre al fi, de tenir-hi quelcom en comú"[201]. No obstant tenir sempre present això, el que més vol remarcar Hegel a l'astúcia no és tant l'harmonia preestablerta o l'aptitud prèvia, sinó la potència, la Macht, de la raó[202]. Remarca sobretot l'activitat configuradora i autoconfiguradora de la raó, la seva capacitat per esdevenir fi de si mateixa i per fer servir -en funció del propi fi- el que li és -en principi- exterior i contrari. Això és el que meravella a Hegel -i a nosaltres- de l'astúcia de la raó.

Li meravella l'espontaneïtat, activitat, poder, de la raó-subjecte per a realitzar-se en i per sobre de tot allò

---

[201] V.G. 106/136.

[202] Teodor I. Oiserman ho ha estudiat en l'article "Die hegelsche Philosophie als Lehre über die Macht der Vernunft", reconeixent molt encertadament que aquesta doctrina no és patrimoni exclussiu de Hegel sinó que té, per exemple, en Spinoza un il.lustre antecedent.

particular o empíric. La capacitat receptiva, la ductilitat, d'allò natural o particular n'és només un aspecte. Hegel no parla -per exemple- de l'astúcia de la natura per amotllar-se a la racionalitat, mentre que sí parla de l'astúcia de la raó per sotmetre al seu designi l'empíria. l'existència natural o particular no és "astuta", és una mera immediatesa empírica -amb només aquest grau inferior de realitat. És la raó -allò actiu, espontani i poderós- el que declara nul.la i ideal aquesta realitat immediata i, en un mateix acte, realitza sobre ella els seus designis. Poca importància pot tenir que això particular o natural sigui ja flexible i moldejable per la raó. Faltaria sinó! No li queda cap altra alternativa! Allò natural i particular -allò merament empíric- és nul, ideal i volàtil al contacte amb l'absolut, l'esperit o la raó universal.

### 3.6.2.- El paper de les passions en la història

L'astúcia de la raó en la història universal té per a Hegel una formulació concreta molt clara i està vinculada amb el paper que hi atorga a les passions -com a element decissiu en la marxa de la història-, per això recuperarem algunes de les coses dites a voltant del que hem anomenat "animalitat".

Cal partir de la consideració de l'homogeneïtat en si que hi ha entre passions i raó -com entre universalitat i particularitat-. Aquesta homogeneïtat fonamenta la capacitat que tenen les passions de convertir-se en vehicles o mitjans de la realització de l'esperit i de la raó. La raó, l'esperit, els

hi són constitutius i formen part de la seva essència, del seu ser. De fet, quan Hegel defineix la passió deixa ja clara la vinculació amb l'universal, racional i espiritual que ja en si les constitueix. La passió és "la determinació particular del caràcter, en la mesura en què aquestes determinacions de la voluntat no tenen un contingut purament privat, sinó que són l'actiu i impulsor de les accions universals"[203]. La passió és, per tant, la manera com "es manifesta el que és en i per a si necessari"[204] i, per això, els grans homes que són alhora els esclaus de la seva passió i de l'esperit universal semblen actuar només en virtut d'aquesta passió quan en realitat no fan sinó realitzar l'universal. En definitiva, "l'interès particular de la passió és inseparable de l'acció de l'universal; perquè l'universal resulta del particular i allò determinat i de la seva negació"[205].

Així com darrera de la natura hi ha la idea, també hi és darrera de les passions i l'animalitat humana, encara que hi sigui d'una manera immediata, natural. Hegel diu que hi ha "alguna cosa d'animal [etwas Tierisches] en la manera com l'esperit -en la seva particularitat subjectiva- s'identifica amb la idea"[206]. Com hem vist en el capitol anterior, la història va en direcció progressiva a dominar les passions i l'animalitat humana; no obstant això, aquest camí progressiu es realitza només i "astútament" per mitjà d'aquestes mateixes passions i animalitat. La voluntat particular no pot

---

[203]V.G. 85/113. També la defineix com "la unitat absoluta del caràcter i de l'universal" [V.G. 101/131], del què particularitza els homes i de l'universal que els constitueix essencialment.
[204]V.G. 101/131.
[205]V.G. 105/135.
[206]V.G. 101/131.

escapar a la seva realitat essèncial, està impulsada per la veritat i realitza aquesta veritat[207]; el mateix s'esdevé en l'astúcia de la raó: realitza el contrari del que creu realitzar -l'universal i veritable i no allò particular i animal que en primer lloc la impulsa-.

Com veiem, Hegel menysté el que hi ha en les passions de privat, peculiar o personal, o almenys menysté les passions que només contenen aquest tipus de determinacions. Hegel és un dels filòsofs que més fa per tal de treure al mot "passió" el seu valor negatiu; però, precisament per això, es nega a considerar com autèntica "passió" aquella que s'acaba en el propi individu, que no té un valor i una significació més enllà. A Hegel li interessa el fenomen "passió" perquè és l'element que ell concep com actiu, com a "operant i realitzador"[208] en la història universal, ja que és l'element que impulsa a la voluntat subjectiva i, mitjançant aquesta, la realització de l'universal. Per això, Hegel posa en la mateixa definició de passió la condició que la determinació particular ha de tenir un contingut universal. És, certament, quelcom particular però el seu valor no acaba aquí i té, també, un valor universal. Podem dir que les passions no s'esgoten en la seva mera existència empírica -com quelcom immediatament donat- sinó que tenen un valor lògic que va més enllà i les conecta amb el tot i, en darrer terme, amb les necessitats del desenvolupament de l'esperit.

Per a Hegel, és del tot indiferent el problema de si aquest contingut o valor universal estava ja originàriament en la intenció primera de l'individu; l'important és que aquest

[207] WG. 757/567.
[208] V.G. 84/112.

contingut és el que efectivament realitza l'impuls passional. En les passions no hi ha -com veiem- oposició entre intenció purament subjectiva i resultat efectivament obtingut. Hegel posa ja en el punt de partida l'harmonia, l'aptitud de ser expressió, mitjà i vehicle. L'astúcia de la raó és una de les maneres de comprendre això, de comprendre que la realitat no és com l'enteniment representativista afirma -escindida, aïllada, quieta i morta- sinó especulativa, com la lògica i dialèctica[zo9] hegelina afirmaven.

Les passions -com la particularitat- són per a Hegel un expedient absolutament necessari per a la realització d'allò universal i racional. Però, per això mateix, donat que el seu sentit no està només en elles mateixes ans les trascendeix, no deixen de ser un mer expedient per a una altra cosa (exactament allò que es defineix com el seu contrari). D'una banda, es tracta de respectar la convicció i pressupòsit que en el món només hi ha efectivament existents singulars o individus, coses individuals i particulars, i -d'altra banda- de postular que aquestes coses individuals estan prenyades d'universalitat, de vincles que les uneixen entre si i que, en darrera instància, les converteixen en membres d'una totalitat orgànica.

---

[zo9] Jacques d'Hondt "La dialectique specifique de l'histoire selon Hegel et Marx" defineix un tipus de dialèctica intermig -que seria l'específic de la història- que es basa en la coexistència de components inconscients i conscients, en la barreja de necessitat i llibertat. Evidentment, per a nosaltres és clar que aquest tipus de dialèctica només es fa comprensible i pot ser descrita a partir de la doctrina de l'astúcia de la raó, la qual determina molt bé i molt precisament quines són les relacions entre aquells elements en principi oposats.

Aquesta totalitat orgànica i universal per realitzar-se efectivament ho ha de fer en i per mitjà dels seus moments particulars i concrets. Hegel diu que s'ha de particularitzar per passar a l'existència. El nostre autor és en aquest aspecte completament coherent amb el pensament occidental, com a mínim, des de Tomàs d'Aquino fins ara. Les substàncies existents són individus, individualitats, tot i que el seu sentit no acabi en elles mateixes i assoleixi la universalitat. L'idealisme de Hegel mai no ha arribat a afirmar l'existència "tal qual" del concepte o realitats universals tipus "Arbre", Justícia", etc. De fet, sempre dirà -per exemple- que la realització efectiva i concreta de la llibertat o la justícia, és tal estat o constitució empíricament existent.

Deixem, però, aquest excursus que ens allunya del nostre discurs central. La passió -com tot allò concret i individual- és necessaria, sinó fos així la universalitat romandria per sempre més abstracta i irrealitzada. Només en la individualitat es pot produir la reconciliació de la particularitat i la abstracta universalitat en si. En un altre ordre de coses, només mitjançant les passions es manifesta en el món la raó universal, perquè en el món "el que és actiu és sempre individual"[210]. Hem arribat a una aparent contradicció: hem afirmat que Hegel remarca més el paper actiu de la raó que no la disposició passiva i dúctil dels seus mitjans i, no obstant, hem dit ara que les passions -mitjans com hem vist de la raó- són allò actiu en la història. És cert que les passions són l'element actiu en la història, ja que és l'element que impulsa els individus i els pobles. La raó no

---

[210] V.G. 84/112.

juga explícitament el mateix paper, els seus camins són més ocults i complexos que no els de les passions.

Llavors aparentment -en la superfície- sembla que la història universal és feta per les passions, "empíricament" són aquestes l'impuls i la força motora. Hegel però insisteix en la superació d'aquest punt de vista superficial i reclama per a la raó el paper de motor immòbil i ocult. Així és, la raó no es mou i no batalla directament en la història, sinó que mou i dirigeix la batalla. Es el motor ocult que fa moure com a titelles les passions les unes contra les altres. Aquestes són, doncs, en realitat un element completament passiu. Són, d'una banda, el dictat exterior al subjecte de la natura o animalitat, alhora que, d'altra banda, són el dictat interior -en tant que immanent a la totalitat- de l'esperit i la raó.

Les passions resten així relativitzades en el seu paper històric. Però Hegel sempre remarca que, per impulsar efectivament els homes i els pobles, la raó o l'esperit s'han de disfressar de passions. Només les passions tenen la natura "objectual", de "mitjà" empíric, capaç d'entrar en la sèrie causal i determinística dels fets empírics i reals-concrets. La raó es realitza només si s'amaga darrera de les passions, però alhora les passions només tenen un valor real efectiu si darrera d'elles s'hi amaga la raó. Aquesta és, doncs, l'impuls darrer i espontani; aquelles són l'impuls segon. La primera és la causa final, aquestes la causa eficient. Una causa i l'altra s'impliquen i es necessiten mútuament en la història, però no es confonen.

En definitiva, les passions -així com allò particular- esdevenen necessàries en la història i l'astúcia de la raó es

mostra com un raonament especulatiu imprescindible, per comprendre com allò lògic i racional es realitza en el món. La passió està posada per definició al servei d'allò que la supera, de la universalitat i la raó. En una expressió molt viva, Hegel ha repetit diverses vegades que no s'ha fet "res de gran en el món sense passió"[211] i, quan parla de quelcom gran, nosaltres hem d'entendre quelcom que tingui sentit per al tot, per a la universalitat, quelcom lògic.

### 3.6.3.- El paper dels herois i dels grans homes en la història

El paper autodestructiu de les passions té el seu reflex en el servei abnegat i sovint tràgic que els herois[212] duen a terme en la història. Hegel els anomena grans homes, fent servir també l'adjectiu "gran", precisament perquè són els individus realment existents, enduts per la passió que els domina, els que realitzen allò "gran" en la història. Són grans perquè l'esperit universal i la raó s'hi valen astutament per realitzar el propi designi.

Així per exemple, a Cèsar no el guiava ni l'impulsava només el seu interès o profit particular sinó una passió i un instint que el duien a realitzar el que la seva època

---

[211] V.G. 85/113. El subratllat és de Hegel.

[212] Entre els abundants articles sobre la doctrina hegeliana dels grans individus històrics o herois podem citar els següents: Otto Pöggeler "Der junge Hegel und die Lehre vom Welt-geschichtlichen Individuum", Christopher J. Berry "Hegel on the World-historical" i Eliseo Cruz Vergara "Los individuos histórico-universales y la explicación teleológica en Hegel".

reclamava[213]. Però no ens enganyem, els grans homes no són els que tenen les més grans passions, sinó els que es posen com a fins particulars uns fins que "contenen la substancialitat atorgada per l'esperit universal"[214]. Aquesta és només la seva veritable Macht, el seu veritable poder de convocatòria d'homes i pobles. Només per això els segueixen la resta d'individus, perquè han reconegut en ells i en els seus actes la voluntat de l'esperit. Si no fos així, es reduirien a una mera particularitat empírica i contingent, sense Macht i sense logos -en sentit clàssic grec-. Per molta passió que hi haguessin posat, sense l'esperit universal darrera d'ells, haurien romàs en una mera anècdota en la història universal. Els autèntics herois però, aprehenen l'universal i en fan el seu fi[215]. Hegel ja en un dels aforismes de Jena[216] afirmava que "cadascú vol i creu ser millor que aquest món que és el seu. El que és millor [però,] només expressa aquest món millor que la resta". I aquest és l'heroi; no és un ser moralment millor, sinó més adequat i harmònic amb el temps que li ha tocat viure. És simplement el ser que l'expressa millor.

Com molt bé diu Löwith[217], pot ser que l'heroi no sigui moralment superior a individus que se li enfronten, malgrat això triomfarà sobre aquest i, segons Hegel, serà "millor" en un cert sentit. La moralitat és un valor molt relatiu davant del tribunal de la història, ja que aquest no jutja els homes per la seva moralitat sinó per la seva oportunitat; és a dir:

---

[213] V.G. 89-90/118.
[214] id.
[215] V.G. 97/126-7.
[216] Dokumente zu Hegels Entwicklung, J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, pl. 369.
[217] De Hegel a Nietzsche, pl. 302.

la seva adaptació o capacitat per ser usats com a mitjà de l'esperit universal. L'heroi és "millor" que la resta d'homes -inclosos els moralment íntegres- només perquè és un mitjà més adequat als designis de l'esperit. Els herois són uns serfs més útils en l'astúcia de la raó; n'és un peó, mentre que potser el moralista no ho és. Per això val més el primer que el segon, ja que el més "admirable" dels grans homes és l'haver-se convertit "en òrgans de l'esperit substancial". Com diu Hegel: aquesta és "la veritable relació de l'individu amb la substància universal. Ella és d'on surt tot, el fi únic, l'únic poder, l'únic que aquests [grans] individus han volgut, i en ells hi ha cercat la satisfacció de realitzar-se. Per això han tingut [els grans homes] el poder en el món, i només perquè els seus fins eren d'acord amb els de l'esperit existent en i per a si, el dret absolut -un dret d'un tipus especial- està del seu costat"[216]. Per a Hegel només l'esperit universal és el poder suprem i només ell l'atorga a qui vol -pobles o individus-. El judici suprem que l'esperit universal exerceix en la història atany també als individus que capitanegen els pobles -els herois-.

Els herois són individus que serveixen a la realització de la finalitat del tot i el "dret absolut" del tot supera tota la resta de consideracions. Però, si les metes subjectives són finites i merament individuals, aleshores fracassen, ja que s'han de sotmetre també a l'universal[217]; i al contrari, en la mesura que "són la força activa de la idea, es converteixen en salvaguarda del què és substancial" i tenen darrera seu el poder que la substancialitat atorga. En canvi, tant la moralitat com la felicitat són valors que no commouen

[216] V.G. 98/128.
[217] V.G. 102/132.

l'esperit universal, com tampoc no es deixa commoure pels herois. Només els usa mentre el són útils i després els deixa a la seva sort.

Cal desmitificar el valor que Hegel atorga als herois en la història universal, aquests són condemnats a la desgràcia[220], la infelicitat i l'abandó darrer de l'esperit. D'altra banda, el que han realitzat ha estat el que aquest volia i el que ja "apuntava en la veritable voluntat de la resta" d'individus[221]. Fins i tot, en el seu lideratge polític no fan sinó dur a terme el que "ja l'estat havia creat"[222], l'estat és l'universal objectiu que els herois serveixen més directament en lloc de servir-se'n[223]. Els grans homes són només els individus amb valor universal que provoquen "actes de reconeixement" quan hom els contempla i quelcom similar degué sentir Hegel en veure entrar a Napoleó a Jena. Se sentí admirat i aconformat de la desgràcia de la derrota alemanya davant el progrés de l'esperit "a cavall". Així es va reproduir el que Kant considerava "l'entusiasme de l'espectador" i és que, per a Hegel, tots els individus excepte uns pocs són espectadors que necessiten de la llum i la guia dels herois per a passar a ser actors en la forma que l'esperit desitja. És per això, que -d'una banda- no acaba de deificar els herois i -d'altra- tampoc no n'accepta la desqualificació radical; en aquest sentit cal entendre la crítica als "criats psicològics" que s'atreveixen a jutjar el seu amo amb els seus ulls particulars de serfs en lloc de amb els ulls de la universalitat.

---

[220] V.G. 100/130.
[221] V.G. 99/129.
[222] V.G. 113/145.
[223] L'heroi no és en Hegel aïllable de la resta de ciutadans i de l'esperit que els mou.

Per a Hegel, els herois són catalitzadors que provoquen reaccions en cadena al seu voltant. Així com les passions concentren els impulsos de l'individu, els herois concentren els impulsos dels pobles. La "mà invisible del destí"[224] només es fa en certa mesura explícita i evident en la figura de l'heroi, que provoca al seu voltant l'entussiasme i la reconciliació amb la història i el present. L'heroi convoca les multituds, les uneix i les precipita vers el seu destí. Ell les crida a la tasca encomanada per l'esperit universal i la raó. Ell és el cabdill al servei de l'astúcia de la raó. Els homes creuen seguir els herois i grans homes i en realitat segueixen la raó i l'esperit universal. L'astúcia de la raó, tal com la pensava Hegel, es concentrava catalitzadorament al voltant de les passions i els herois. Ells són els mitjans privilegiats a partir dels quals la raó realitza la seva voluntat.

La teleologia de la història de Hegel passa per destacar els nuclis més signicatius dels esdeveniments històrics i privilegir-los en detriment de tota la resta. Aquest nuclis expressen, aleshores, la lògica de la història mentre que la resta són la mera empíria que l'acompanya. Hegel fa en la seva filosofia de la història universal una contínua reducció. De la pluralitat de pobles, països, contrades i estats, n'escull sempre només un que és l'hegemònic i el "portador" de l'esperit. Igualment en els pobles hi cerca l'individu màximament significatiu -en el qual hi ha un màxim de lògica i un mínim d'empíria- i aquest és l'heroi, el gran home.

---

[224] Carta a Niethammer.

L'esperit s'ha de realitzar i ho ha de fer necessàriament en i per mitjà d'allò particular. Però no es realitza en tot poble, en tot moment, en tot lloc o en tot individu, sinó en un poble concret, un moment determinat, un lloc específic i al voltant d'un home privilegiat -l'heroi-, el qual és alhora mogut per una única o principal passió. Hegel cerca sempre el punt màximament significatiu; parlant en termes leibnizians, busca la mònada que millor expressa i descriu el tot. Aquesta mònada no és en la història sempre la mateixa i per això la història universal hegeliana és la narració de l'emigració o metempsicosi de l'esperit d'un cos a un altre, d'un poble a un altre.

Hegel rebutja les mediacions abstractes -el gènere humà, per exemple- i cerca la mediació concreta. La mediació històrica es fa per pobles i individus concrets, no només per la humanitat en abstracte. Per això és de vital importància per a Hegel el reconeixement de la mediació concreta que en cada moment expressa l'esperit universal. En tot moment hi ha d'haver la possibilitat de reconèixer i reconciliar-se amb la realització efectiva i empírica de l'esperit. Però també, hi ha d'haver -si falla la capacitat dels individus i pobles per reconèixer l'esperit- el mecanisme que, no obstant, asseguri la realització de la voluntat de l'esperit. Cap altra cosa no és, en definitiva, l'argument i el mecanisme de l'astúcia de la raó.

Ja a la Filosofia real[zzm], Hegel va remarcar aquest paper indigitador de l'absolut que representen els herois. Ells assenyalen a la resta dels individus i a tot el poble,

---

[zzm] 257-8/211.

quina és la tasca substancial. "Així és com s'han fundat tots els estats, pel noble poder [Gewalt] dels grans homes, no per la força [Kraft] física, ja que molts de junts són més forts físicament que no pas un [de sol]; però el gran home té alguna cosa en els seus trets, que fa que la resta l'anomenin [espontàniament] el seu senyor, l'obeeixin contra la pròpia voluntat, contra la seva voluntat la voluntat d'ell és la seva -la voluntat immediata pura d'ell és llur voluntat-; però altra cosa és llur voluntat conscient; el gran home té aquella de la seva part i no poden sinó complir-la, tot i que no vulguin. Aquest és l'avantatge del gran home, que sap i expressa la voluntat absoluta, i al voltant de la seva bandera es congreguen tots, ell és el seu déu".

Els herois indigiten l'absolut i catalitzen tots els esforços en aquella direcció, malgrat que conscientment els individus s'hi oposin. També aquí hi intervé l'astúcia de la raó, conferint la seva força a l'heroi i, alhora, usant-la en benefici propi. La raó necessita d'aquest individu -que és l'únic actiu en la història-. Per això Hegel no dubta en fer afirmacions del tipus que Guillem de Normandia, "un sol individu", va conquerir tota Anglaterra[226]. I, no obstant, també farà afirmacions del tipus que la Reforma no està vinculada a un sol individu: Luther, sinó que els grans individus són produïts pels temps mateixos[227]. Hegel cau en aquesta aparent contradicció, perquè postula la necessitat de la raó de concentrar la significació de la seva "astúcia" -sovint en un sol individu- mentre que, no obstant, és evident que el gran individu no és res més enllà de la força que li ha atorgat la raó i l'esperit universal.

[226]WG. 808/606.
[227]WG. 877/657.

Els herois són fruit de la necessitat de la particularització de l'esperit però això no els atorga independència o substancialitat fora de l'esperit. Per això fracassen, tot i gaudir d'un poder molt superior, Dario o Carles V. Aquest darrer no pot vèncer la Reforma malgrat gaudir -segons Hegel- d'un poder molt superior; era, però, un poder merament exterior, merament "empíric" i no tenia la Macht interior de l'esperit, el poder de la "lògica". Com ja hem dit, l'heroi ha de ser un representant de la universalitat. Aquesta universalitat no es troba fora d'ells, no és una cosa descoberta enfora d'ells, sinó un descobriment interior. El troben en el seu interior, en el propi ser, en la pròpia passió que els domina, ja que és la presència de l'impuls astut de la raó.

Aquesta passió no és, però, un invent del gran home; no la poden improvisar, com tampoc no poden escollir ser el que són o deixar de ser-ho. És l'esperit universal el que s'ha introduït en ells inflamant aquella passió tan forta. L'esperit universal els constitueix ja des de sempre i quan, finalment, els abandona romanen com una "closca buida", una realitat empírica sense lògica. Els herois són, doncs, allò subjectiu i particular que convenia a l'esperit per realitzar allò objectiu i racional. Tota acció és realitza en allò individual i particular i és impulsada per allò particular. Darrera de tota acció, per tant, hi ha una motivació particular que es concentra en un sol individu: l'heroi que realitza allò substancial. La seva acció és immediatament idèntica a l'acció substancial de l'esperit universal -que, però, només es realitza pel seu mitjà-. Tant és així, que els herois -la seva empíria- passa i desapareix en la història, mentre roman només el contingut de les seves obres,

allò racional que han col.laborat a produir, la "lògica" de la història.

### 3.6.4.- El savi; la comprensió de l'astúcia de la raó

Hem retornat així de nou a l'astúcia de la raó. Ella és el que constitueix els herois, és la seva força i l'única manera de comprendre'ls, fins al punt que pot ser interpretada com la providència divina[***]. Llavors hom la pensa com una saviesa amb un poder infinit que realitza els seus fins, tot i que no ho fa per ella mateixa, sinó per uns mitjans particulars darrera dels quals sembla ocultar-se. Déu o la idea, la raó o l'esperit, mai no s'exposen -com hem dit-, ni realitzen res per ells mateixos o d'una manera directa. No obstant això, ells constitueixen i estan immanentment en tots els moments decisius de la història universals, i en són els donadors de poder i de logos, de lògica.

L'astúcia de la raó no abraça només els herois o els individus, abraça també els pobles i els estats. La història universal parteix de la constatació, que en les seves relacions entre si, els estats es comporten també com a individus particulars. No els impulsa la raó o la lògica de la totalitat sinó una empíria contingent. Són serfs també dels interessos particulars, de la violència, de la injustícia i del mer poder extern. Els estats es relacionen també -diu Hegel- com a individus en funció de "la interna particularitat de les passions, interessos, fins, talents i virtuts,

---

[***]V.G. 38/56.

de la violència, de la injustícia i del vici, i de la contingència externa"[229]. Es a dir, es mouen no en virtut de la raó sinó de les seves respectives particularitats.

Per això estan sotmesos també a l'astúcia de la raó i no realitzen directament el que és necessari, racional i universal -allò lògic- sinó que ha de ser l'esperit universal qui realitzi allò universal en i per mitjà -més que no malgrat- de les seves particularitats. Només l'esperit universal pot fer sorgir darrera l'aparent caos i desordre de les relacions internacionals un ordre espiritual. El famós judici universal és, doncs, també una de les altres cares -la més elevada- de l'astúcia de la raó. El judici universal que expressa la lògica de la totalitat racional és també fruit d'una astúcia. Mitjançant el coneixement d'aquesta suprema astúcia hom arriba a la consciència que també els pobles i els estats són membres moguts internament per l'esperit universal: "els esperits del poble tenen llur veritat i determinació en la idea concreta, que és la universalitat absoluta, -en l'esperit universal, al voltant del tro del qual, estan com agents de la seva realització i adornaments [Zeugen und Zierate] de la seva magnificència"[230].

La mateixa llei espiritual, la mateixa astúcia, regeix doncs els petits i grans "protagonistes" de la història universal: els individus i herois, els pobles i estats. Als uns i als altres els és reservada la mateixa fi, la mateixa recompensa. Una vegada l'esperit universal i la raó han obtingut el seu fi, ja no tenen cap valor els mitjancers de la seva voluntat. Els individus i les particularitats romanen ja com a mers

[229] Ph.R. §340.
[230] Ph.R. §352.

individus i meres particularitats, com a mera empíria. No hi ha per a ells cap altra recompensa sinó l'haver estat instrument d'allò universal i, tal vegada, la fama i el record. Hegel remarca que els herois no aconsegueixen de llur participació individual "en la tasca substancial determinada i preparada independentment d'ells" sinó la fama[221]. La felicitat no és en cap cas la seva recompensa, ja que per a Hegel en la història universal no es juga la felicitat dels individus i pobles, sinó quelcom per a ell molt més important[222]. Hegel comentarà, fins i tot, que les èpoques felices són planes en blanc per a l'esperit i la història; el desenvolupament espiritual no es realitzarà en aquestes sinó sovint en les més truculentes i infelices.

Un element essencial a l'argument de l'astúcia de la raó és el fet que les pèrdues, els esforços, els neguits, només li esdevinguin a l'individu, a l'heroi, a allò particular i mai no a l'universal, la raó o l'esperit[223]. Els mitjans lluiten entre si, es perjudiquen i sofreixen baixes -com els exèrcits- però la raó o el general que els duen a la batalla no tenen cap baixa ni cap patiment. Per a ells, per tant, les desgràcies i la infelicitat tenen un valor positiu. La misèria i violència de Roma pot ser l'educació del món[224].

Evidentment, això només és clar des del punt de vista de la raó, des de la consideració especulativa de l'astúcia de la raó, "només per a nosaltres". Els individus particulars i concrets en tindrien tota una altra visió i aquí Hegel

---

[221] Enz. §551.
[222] V.G. 92-3/121.
[223] V.G. 105/135.
[224] WG. 724/546.

s'aproxima molt a Spinoza. L'un i l'altre dirien que de la visió particular dels individus, immersa en la pròpia particularitat i circumstància, només en surt la incomprensió de la totalitat, la insatisfacció amb el món fàcticament existent i la més gran de les infelicitats. Tots dos s'afanyen a lluitar en contra d'aquesta infelicitat, que jutgen més terrible que totes les desgràcies. Reclamen l'ascens a la totalitat, l'ascens des de l'empíria particular a la lògica del tot i la substància, ja que només des d'allí hom pot accedir a l'única possibilitat humana de felicitat duradora: la "beatitudo de la desgràcia" que només el savi[xxv] pot assolir[xxvi]. Hegel exposa més d'una vegada que "allò decisiu per a l'alliberament dels individus no són els esdeveniments extens sinó exclussivament la interioritat espiritual"[xxvii]. L'alliberament i la reconciliació és, per tant, una prerrogativa del savi; és ell i no l'heroi el que es reconcilia més plenament amb el tot, ja que aquell no és posseït per l'astúcia de la raó ans la coneix especulativament.

Com ja hem comentat, la història universal representa la transició des de l'esperit objectiu a l'esperit absolut; per tant, l'esperit subjectiu supera en l'eticitat i en la seva institucionalització en un estat la seva existència encara

---

[xxv]Kojève que tant bé ha estudiat el "saber absolut" de la Fenomenologia ha dedicat força atenció a la filosofia hegeliana com a saviesa absoluta. Pensem que quelcom d'això hi ha en Hegel i que el seu pensament -sobretot el més madur- pot ser interpretat des d'aquesta voluntat fàustica d'esdevenir savi -que és, en certa mesura, superior a l'heroi- i de gaudir de la saviesa absoluta que reconcilia amb el món i la història. Saviesa que fa reconèixer la racionalitat en allò real o la rosa en la creu del present, i que, per tant, permet assolir una beatitudo molt similar a la d'Spinoza.
[xxvi]WG. 736/555.
[xxvii]WG. 738/556.

merament subjectiva, tot assolint "el saber de si en la seva essencialitat"[358], però roman encara en la limitació immanent a l'esperit del poble -per definició oposat a altres-. És per mitjà de la història universal que l'esperit pensant es pot anar despullant d'aquelles limitacions pròpies d'un esperit particular i comprendre finalment "la seva universalitat concreta i elevar-se al saber de l'esperit absolut, en tant que veritat real i eterna en la qual la raó sapient és lliure per a si i la necessitat, natura i història serveixen només a la seva revelació i són el recipient de la seva glòria"[359].

En definitiva, quan s'accedeix a l'esperit absolut, assoleix l'autoconsciència de si i la pròpia veritat; llavors hom es comprèn finalment, se sap lliure i s'eleva per damunt de tot allò particular. Aquest és el sentit de tota teodicea i Hegel sempre va afirmar que la seva filosofia de la història universal es podria entendre com una nova i autèntica teodicea. Aquesta és també una manera de pensar l'astúcia de la raó, igualment com la llibertat és també una manera de comprendre i acceptar l'astúcia de la raó -ser savi-. La beatitudo només és a la mà de l'autènticament savi, d'aquell que mira des del tot i la seva necessitat. Llavors allò positiu esborra allò negatiu, els mals són compensats per beneficis superiors -com pensava Leibniz, però també Turgot, Condorcet, Herder, Kant-. Allò negatiu apareix només com allò contingent -mera empíria-, mitjà per a la realització d'allò positiu i etern -el que és lògic. Llavors hom pot, com la raó i l'esperit universal, pasar els ulls per damunt dels individus i les particularitats només cercant el fi absolut

[358]Enz. §552.
[359]Enz. §552.

-la lògica-, que és la meta i alhora el punt de mira[240]. Llavors hom accedeix al punt de vista especulatiu, el punt de vista de la substància.

Per a Hegel, és també una necessitat de l'esperit que l'home -els homes particulars i els pobles- arribi al concepte especulatiu de l'esperit[241]. Per aquest motiu sempre va considerar l'esperit absolut -que és l'autoconsciència absoluta de l'esperit- com un nivell superior al de l'esperit objectiu i pensava que la història universal era superada en l'art, en la religió i, sobretot, en la filosofia.

Limitant-nos molt i cenyint-nos al que ara ens interessa, podem dir que amb això Hegel volia expressar que la reconciliació autèntica es fa pel saber. Aquest és el sentit del "saber absolut" amb que acaba la Fenomenologia. En la història, la reconciliació amb l'esperit universal es fa també pel saber[242], que és, d'altra banda, la meta assolida en l'edat moderna. Per a Hegel, el principi amb que Descartes va inaugurar l'edat moderna va ser el d'identificar el ser amb el pensar. Descartes va fer explícita, d'aquesta manera, la identitat que fa que la raó sigui el fonament substancial del ser existent, que la lògica sigui el fonament substancial de l'empíria. Nosaltres ja ho hem comentat tot remarcant la identitat en si com a presupòsit innevitable en el pensament hegelià i en especial en la seva astúcia de la raó.

El jo, l'individu humà, té plenament la seva llar en el món, reconeix el món com el seu món, només quan el coneix, només

---

[240] V.G. 31-2/48-9 i 48-9/67-9.
[241] WG. 736/555.
[242] WG. 914-5/683-4.

quan pel pensament el fa seu[243]. El mateix s'esdevé amb la història, el subjecte humà tan sols s'hi reconcilia quan la coneix, quan comprén la lògica que l'ha mogut des de sempre. En la Filosofia del dret Hegel afirmava que cal "reconèixer la raó com la rosa en la creu del present i amb això gaudir-ne, aquesta visió racional és la reconciliació amb la realitat, que concedeix la filosofia"[244]. Hegel en aquest text continuava remarcant el principi que la "idea filosòfica" és la unitat conscient de forma de la raó -"en tant que coneixement conceptual"- i en tant que contingut -"essència substancial tant d'allò ètic com d'allò natural"-. Aquest era el principi modern, el nucli del seu pensament especulatiu i el saber que atorgava al savi la reconciliació. En la filosofia de la història[245] afirma que el conèixer implica anul·lar allò exterior i estrany a la consciència. Pel coneixement hom retornava a la subjectivitat en si i posava d'aquesta manera l'autoconsciència real del món que és, precisament, la reconciliació amb el món.

Parlant en els termes que intentem encunyar en aquest treball podem dir que el coneixement de la "lògica" de la història i del món és el que permet reconciliar-se amb "l'empíria" i l'existència immediata. És el coneixement de l'astúcia de la raó el que permet reconciliar-s'hi. La filosofia de la història com una teodicea més no renuncia a aquest valor consolador -com havia dit Kant-. Però Hegel ens recorda que la filosofia -com l'òliba de Minerva- sempre aixeca el vol a l'hora foscant, quan els colors del dia -i de la vida- són ja només diverses tonalitats del gris.

---

[243]Ph.R. §4 Zusatz.
[244]Ph.R. Prefaci 26-7/25.
[245]WG. 730/551.

El savi i l'heroi són, doncs, dues figures diverses, alhora que dues maneres de reconciliar-se amb el món. L'heroi està ja en si i en allò més íntim reconciliat, ja que precissament l'astúcia de la raó és el que el constitueix. Ell fa la història -o creu fer-la[246]-; el savi només gaudeix de la reconciliació pel pensament, per la filosofia. Aquesta però està limitada a anar indefectiblement al darrera del trascurs del món. El savi no fa la història sinó que la pensa. L'heroi és esclau de la lògica de la història mentre que el savi se n'allibera pel seu coneixement. Però així com l'heroi actua en el present -posseeix el present-, el savi només posseeix el passat.

---

[246]Hegel també pensa en la conveniència que l'heroi sigui també savi, per tal que es possi més voluntariosament al servei de l'esperit. El coneixement de l'astúcia de la raó l'hauria de fer renunciar, fins i tot, a l'intent de dur a terme el seu designi quan s'aparta del designi de l'esperit universal. Així cal entendre la crítica que fa al tirà "que si fos savi deposaria la tirania tan aviat es fes superflua" [Filosofia real 260/213]; crítica que va dirigida a Robespierre, del qual diu que "la seva força l'abandonà en abandonar-li la necessitat i així fou derrocat violentment".

# CONCLUSIONS: LÒGICA VERSUS EMPÍRIA

## 4.1.- LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA ÉS MÉS QUE UNA HISTÒRIA POLÍTICA

En el sistema hegelià -com hem vist en l'apartat 1.2- la història universal ocupa un lloc de transició entre l'esperit objectiu i l'esperit absolut. És, més concretament, el tercer moment de l'estat i representa una progressió cap a una consideració més universal. Així, el primer moment de l'estat fa referència a la seva configuració interna -dret polític intern o la constitució-, el segon el considera com a individu front a altres individus -dret polític extern- i el tercer com a moment en el desenvolupament de la idea universal de l'esperit en la seva realitat efectiva -història universal[1]-.

L'estat representa davant de la família o la societat civil la instància universal, però perd aquest caràcter quan és considerat respecte a la resta d'estats com un individu més. En les relacions intra estatals o internacionals s'ha perdut, per tant, la relació amb la universalitat i sembla que es reprodueixi la guerra hobbesiana de tots contra tots, si bé ara al nivell de leviatans. La història universal representa en aquest context la instància on s'imposarà de nou la universalitat i reapareixerà la reconciliació, qüestionada per la particularitat dels diversos estats. Per aquest motiu la història universal és el "tribunal universal"[2] i ho és, en primera instància, respecte dels conflictes entre els diversos estats. La història en serà el jutge ja que en definitiva: "La idea de l'estat: ... (c) és la idea universal

---

[1]Enz. §536 i Ph.R. §259.
[2]Ph.R. §340.

com a gènere i poder absolut davant dels estats individuals, l'esperit que es dóna la seva realitat en el procés de la història universal"[3].

D'altra banda, la història universal era considerada en el segle XVIII-XIX, certament, com una història bàsicament política[4]; aquesta és una determinació que pesa molt en el pensament hegelià. Per a Hegel com hem vist, és necessari que un poble esdevingui un estat per a que tingui dret a ser considerat en la història universal, ja que -d'una banda- la història recull tots aquells moments en què la humanitat ha tingut la capacitat de reconèixer allò substancial i encarnar-lo en una institucionalització permanent i -d'altra- només així es realitza formalment la idea d'aquest poble. El poble necessita de la forma d'estat per ser reconegut, perquè la seva "substància ètica" -que ja és en si- ha d'esdevenir objectiva, donant-se "en les lleis, en tant que determinacions pensades, una existència universal i generalment vàlida per a si i per a la resta [de pobles]"[5]. Un poble per tenir un autèntic poder i "sobirania" -i, per tant, una presència en la història- necessita posseir "una legalitat objectiva i una racionalitat per a si ferma". Hegel conclou que la idea ha de passar a l'existència en forma de "determinacions legals i institucions objectives".

Així, tant pel que en la seva època hom entenia per història universal com pel fet que aquesta representi el tercer moment

---

[3]Ph.R. §259.
[4]Entre les moltes obres que remarquen la identificació -que nosaltres considerem excesiva- entre filosofia de la història universal i història i filosofia política podem citar: Raymond Polin "Philosophie du droit et philosophie de l'histoire chez Hegel d'après `Les principes de la philosohie du droit' de 1821" i Gustav E. Müller Hegel über Sittlichkeit und Geschichte.
[5]Ph.R. §349.

de l'estat, la història universal és una història política*. Així els diversos estats poden ser considerats com a moments successius del desenvolupament de l'esperit en la història universal i aquesta com la instància on els estats dirimeixen la seva primacia.

Per totes aquestes raons la història universal hegeliana és una història política -Hegel mai no ho desmenteix- però -de facto- és també molt més. Hem de dir, d'altra banda, que també el concepte d'estat, d'eticitat o de política és més ampli en Hegel que no pas en els seus coetanis. Per a ell tant l'estat com la història universal superen i engloben tots els moments inferiors de la filosofia de l'esperit -en especial de l'esperit objectiu-. Per això resulta que els estats són, tant com els pobles o els seus esperits, els protagonistes de la història universal hegeliana.

Segons Hegel, cada esperit del poble conté tots els moments de la filosofia de l'esperit, ja que interrelaciona i resumeix els diversos aspectes. Tots els components de l'esperit d'un poble estan estretament i conceptualment vinculats, fins i tot, els moments de l'esperit absolut -els de l'esperit objectiu i subjectiu són més evidents-. Per això Hegel diu, que "per la identitat original de la seva substància, el seu contingut i objecte, aquestes formacions [de l'esperit absolut] estan en unitat inseparable amb l'esperit de l'estat; només amb aquesta religió pot existir aquesta forma política, així com en aquest estat només [pot existir] aquest art i aquesta filosofia"[7]. És per això també, que podem entendre que el paper primordial que juga en la

*Ja hem parlat en els corresponents capítols de la importància de la llibertat, de les constitucions i de la relació entre religió i estat per a la història universal. També en la segona part hem remarcat la continua referència en els cursos a continguts polítics.
[7]V.G. 123/156-7.

història l'estat no es contradiu amb la presència constant de tots els moments de la filosofia de l'esperit.

El desenvolupament de l'esperit universal, doncs, si bé implica i necessita de la institucionalització en un estat, és un desenvolupament més complex que afecta tot el ser i tot el Volksgeist dels diversos pobles. L'esperit universal no és només el jutge dels estats individuals sinó de l'esperit sencer de cada poble, ja que la mateixa limitació que apareix en considerar els estats els uns davant dels altres, apareix també quan considerem individualment els diversos esperits del poble[8], que són davant seu "només com quelcom ideal"[9]. Per això el desenvolupament de l'esperit, que és la història universal, té com a moments essencials els diversos esperits del poble i la història universal hegeliana, com veurem, és molt més complexa que no una simple història política. En darrer terme, en ella i pel seu mitjà és realitza l'esperit universal, que és allò substancial i té un contingut omnia-barcant[10].

## 4.2.- FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA I FILOSOFIA DE L'ESPERIT

Anem ara a calibrar el contingut que en conjunt abasta la filosofia de la història. Si partim de la base -que Hegel

[8]Ph.R. §340.
[9]Ph.R. §341.
[10]També pels desenvolupaments que hem desglossat en la tercera part i pel que hem dit sobre el contingut de les Lliçons de filosofia de la història universal en la segona part, resulta del tot clara la major complexitat de la història universal de Hegel respecte a una mera història política. La història universal és un desenvolupament que es mou en diversos àmbits, però que -com és típic del geni de Hegel- estan estretament interrelacionats i depenen essencialment del desenvolupament d'un nucli especulatiu, el qual configura el lligam lògic intern de tot el conjunt.

sempre sosté i mai no nega- que els moments superiors superen i engloben els inferiors, és evident que, pel lloc que ocupa dintre del sistema, la història universal ha de globalitzar, superar i contenir (segons el significat d'aufhegen) l'esperit subjectiu i l'esperit objectiu. Però, com hem demostrat en un capitol específic, la història universal es desenvolupa en gran mesura per mitjà de la religió i, en menor mesura, de l'art i la filosofia. D'altra banda, el mateix Hegel ens diu que així com els moments de l'esperit absolut es donen i existeixen dintre d'un element molt específic (la intuïció i la imatge en l'art; el sentiment i la representació en la religió; i el pensament lliure i pur en la filosofia), en la història l'element en què existeix el mateix esperit universal és "la realitat espiritual en tota l'extensió de la seva interioritat i exterioritat"[11].

Hem d'entendre aquesta afirmació en el sentit que la totalització, que representa la història universal i fa la transició a l'esperit absolut, abarca la totalitat de les manifestacions de l'esperit, ja siguin les exteriors i empíriques com les interiors i en el saber. La filosofia de la història considera tots els diversos elements en què es pot manifestar l'esperit, ja siguin subjectius -que Hegel desenvolupa en l'esperit subjectiu: la antropologia, la fenomenologia i la psicologia-, objectius -com les lleis, el dret, l'estat, etc.-, o bé absoluts -com l'art, la religió i la filosofia. Així podem dir que la història universal també conté la totalitat de l'esperit absolut, malgrat la preponderància dels elements religiosos per damunt dels artístics i, fins i tot, filosòfics.

---

[11] Ph.R. §341. "Das Element des Daseins des algemeinen Geistes, ..., ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äusserlichkeit".

En un altre lloc[132], Hegel remarca que la connexió dels diversos moments o poders [Mächte] de l'esperit és el tema predilecte de la història. Així la història connecta: la religió, la constitució, el sistema jurídic -inclosos els drets civils-, la indústria, el món del treball, les arts i la ciència i, fins i tot, l'element militar o del valor. Més endavant afirma Hegel[133] que en la història el principi particular de cada grau en què es realitza l'esperit apareix com la "determinació de l'esperit d'un poble. En ell expressa com a concret tots els aspectes de la seva consciència i voluntat, tota la seva realitat; ella [aquella determinció] és la nota [Gepräge] comuna de la seva religió, de la seva constitució política, de la seva èticitat, del seu sistema jurídic, dels seus costums, també de la seva ciència, art i capacitat tècnica, de l'orientació de la seva activitat industrial". Evidentment, és difícil concebre una perspectiva més omnicomprensiva que aquesta.

Què es desprèn del que acabem de dir? Una tesi evident i d'àmplies conseqüències: la filosofia de la història universal conté la totalitat de la filosofia de l'esperit hegeliana. En la història universal hi són presents alhora tots els moments sistemàtics de la filosofia de l'esperit, l'esperit subjectiu (els elements antropològics, psicològics i fenomenològics), l'esperit objectiu (el dret, la família, la

---

[132] V.G. 120-1/153.
[133] V.G. 167-8/211-2.

societat civil i l'estat) i l'esperit absolut (bàsicament la religió, però també l'art i la filosofia)[14].

La història universal hegeliana exposa, doncs, la totalitat de la filosofia de l'esperit, però no en l'ordenació sincrònico-sistemàtica de l'Enciclopèdia sinó en una ordenació diacrònico-històrica. En cada època s'exposen els diversos moments de la filosofia de l'esperit segons l'estadi de desenvolupament a què han arribat. Els diferents esperits del poble, que són un moment del desenvolupament de l'esperit universal, contenen tots els elements de la filosofia de l'esperit. L'exposició hegeliana va passant -com hem vist en la segona part- d'un element a un altre, tot mostrant-ne l'estreta interrelació que els uneix sota un únic principi.

---

[14]Sense no voler caure en esquematismes del tot trivialitzadors, no podem deixar de remarcar que en la tercera part hem desenvolupat aspectes que es corresponen a les tres parts de la filosofia de l'esperit. Així en el capítol sobre la llibertat, hem vist com aquesta es realitza històricament en l'àmbit de l'esperit objectiu en relació amb l'esperit subjectiu. En el capítol sobre la religió vam veure com l'esperit absolut en forma teològica -en major grau que en forma artística o filosòfica- té rellevància com a determinació de l'estat i de l'individu en tant que ciutadà. En l'apartat dedicat a les constitucions estatals, ens vam ocupar del judici que li mereixen a Hegel i del desenvolupament històric de la societat civil o els diversos estaments ètics. Finalment, en el capítol sobre l'esperit i la natura, vam analitzar la filosofia de la història com una lluita entre aquests dos elements i com el procés de sorgiment de la subjectivitat moderna -aquí van aparèixer moltes de les components antropològiques, psicològiques i fenomenològiques del desenvolupament de l'esperit-.

D'altra banda, hem comentat el paper que exercia la història universal en la Filosofia real o en la Fenomenologia de l'esperit. En elles Hegel totalitzava la filosofia de l'esperit o el desenvolupament fenomenològic amb la història universal; per tant, ja en un principi la història universal incloïa -malgrat que Hegel no la desenvolupés- implícitament tota la filosofia de l'esperit.

## 4.3.- L'ESPECIFICITAT DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DINTRE DE LES FORMULACIONS HEGELIANES DE LA FILOSOFIA DE L'ESPERIT

Donat que la història universal comprèn tota la filosofia de l'esperit, ens podem preguntar quina és la seva especificitat respecte a altres formulacions de la filosofia de l'esperit[15]. Podem contestar que l'especificitat de la filosofia de la història universal rau, d'una banda, en el tipus de discurs lògic -la "lògica que la governa"- i, d'altra banda, en el fet que Hegel cerca revalidar i descobrir aquesta lògica en l'existència històrica empírica.

La història universal abraça tot el contingut de la filosofia de l'esperit, però el cerca, troba i revela a partir de les determinacions temporals i de l'existència natural. Diu Hegel que la història universal és l'explicitació de l'esperit en el temps[16] i el seu desenvolupament en diverses figures existents i visibles. La història té aquesta component empírica, que fa que Hegel digui que els principis de l'esperit cauen en el que és natural[17]. Això determina una de les característiques més evidents de la la història universal hegeliana: cada un dels graus del desenvolupament de l'esperit -cada un dels seus moments- existeix per a si. Existeix separat, aïllat, en una figura particular i com enfrontat amb la resta de moments.

---

[15]Hi hauria llavors tres (o quatre si hi incloem la Filosofia real) exposicions completes i successives, alhora que diverses, de la filosofia de l'esperit: 1) sistemàtico-lògica a la Filosofia real; 2) històrico-lògica a la Fenomenologia de l'esperit; 3) sistemàtico-lògica a l'Enciclopèdia (en les tres edicions); i 4) històrico-lògica a la Filosofia de la història.

[16]V.G. 154/195.

[17]WG. 781/585.

En la història els moments de la filosofia de l'esperit es troben, doncs, en l'existència empírica i, per això, com aïllats de la resta. Així resulta que la lògica -el logos-, que hi ha immanentment a la realitat empírica en un primer moment, estigui enfosquida per la forma empírica en què es presenta; per això Hegel demana una ment filosòfica i especulativa que descobreixi en la realitat empírica el seu significat lògic i filosòfic.

D'aquesta manera ens podem explicar que la història universal presenti, en la seva consideració empírica, una estructura fragmentada i plena de ruptures. Hegel només pot suturar aquesta fragmentació per mitjà de la consideració lògico-especulativa, la qual fa d'aquells moments naturalment i empíricament existents per a si uns moments lògics del desenvolupament únic del tot.

La tasca del filòsof de la història consisteix en descobrir i especificar la "connexió interna" dels diversos elements empírics: "el que importa no és tant que totes les determinacions particulars es trobin en general estretament lligades com que en la seva base hi hagi un principi, i que sigui un esperit peculiar el que impregna a tots els diversos aspectes"[18]. Hegel s'oposa als filòsofs de la història que no admeten "cap judici de necessitat o de concepte" en la història[19], ja que només aquest tipus de judicis poden posar de manifest el lligam lògic de la història. Només llavors "l'esperit universal mateix, la seva consciència i essència, esdevenen un objecte veritable i efectivament real, contingut i un fi, al qual tota la resta de fenòmens [empírial serveixen en i per a si, així que solament tenen el seu valor i, fins i tot, la seva existència, per mitjà de la

---

[18] V.G. 121/154-5.
[19] Enz. §549.

relació amb ell, és a dir: [per mitjà de] el judici en què estan subsumits sota d'ell i [en què] ell s'hi fa inherent a ells".

Així resulta que la història universal és efectivament el desenvolupament lògic de la idea però exposat en el temps i en l'empíria. L'esperit universal apareix encarnat en una diversitat de moments que pretenen ser independents, en una diversitat de pobles que no saben que són moments successius d'un mateix desenvolupament espiritual. Tota aquella diversitat de continguts de la filosofia de l'esperit convergeixen en la filosofia de la història i han de ser compreses a la llum del principi d'un poble, ja que el poble és la forma en què l'esperit existeix en la història [B. N. 286-65]. Tot el contingut de la filosofia de l'esperit, doncs, s'exposa en la filosofia de la història com un moment de l'esperit del poble i derivat d'ell, alhora que aquest esperit del poble conté la "necessitat natural i està implantat en l'existència exterior"[20]. Per tant, l'especificitat de la filosofia de la història rau en la realització empírica de l'esperit universal en un poble existent naturalment i exteriorment.

La història és, doncs, la configuració de l'esperit universal en la forma del passar empíric [del Geschehens], en la forma de la immediata realitat natural[21], en l'existència [Existenz] "geogràfica i antropològica de l'esperit". D'aquí les determinacions del clima i de les condicions geogràfico-naturals a què tot sovint fa referència Hegel i que mai no menystè, encara que siguin secundàries respecte del poder

---

[20] Enz. §552.
[21] Ph.R. §346.

absolut de l'esperit universal[22]. A causa de la necessària existència empírica de l'esperit en la història, Hegel remarca amb insistència la necessitat que l'esperit es realitzi en i per mitjà dels pobles naturalment existents, els quals han de ser els portadors de l'esperit i els realitzadors dels seus principis.

Remarcant encara més la indissolubilitat del lligam lògic de la filosofia de la història de la realitat empírica, hem de dir que Hegel hi relaciona unívocament i estretament quatre coordenades -les unes de natura "lògica" i les altres de natura "empírica"-. Així podem comprendre què vol dir que l'esperit caigui en la forma natural o geogràfico--antropològica. Hegel individualitza els moments del desenvolupament de l'esperit segons aquestes quatre coordenades -lògiques o empíriques-: 1) un lloc geogràfico-climàtico-natural concret, 2) un poble amb la seva peculiar institucionalització estatal, 3) un principi o figura de l'esperit universal, 4) un temps o època concrets[23].

Així resulta que un determinat poble encarna un determinat principi de l'esperit universal en un lloc i per un temps determinats. Hegel parteix de la base que cap poble no pot ser dues vegades el dominador universal o el realitzador d'un principi espiritual[24] i que mai no es pot tornar a repetir en

---

[22]Com hem mostrat en la segona part, Hegel inicia cada nova època de la seva història universal assenyalant l'adequació i l'harmonia entre les condicions naturals que envolten el nou poble històric i el principi que l'esperit universal li ha encarregat de dur a terme. Hegel nega sempre el determinisme de les unes sobre les altres però, en canvi, en remarca la l'adequació o harmonia "preestablerta" -podríem dir- entre els elements lògic i empíric.

[23]Karol Bal a "Kriterien der hegelschen Periodisierung der Weltgeschichte", també considera aquests quatre elements com els criteris fonamentals de la periodització hegeliana de la història.

[24]V.G. 180/227.

la història un mateix principi espiritual. Això també implica que en un mateix lloc no poden néixer dos pobles que en diferentes èpoques siguin portadors de l'esperit; de la mateixa manera que tampoc en un mateix moment històric no hi pot haver dos pobles dominadors.

Els moments de la història universal s'individualitzen així segons aquests quatre eixos, tots ells harmònicament conjuntats, ja que una mateixa idea racional els presideix per igual: bàsicament el principi espiritual. La lògica del desenvolupament de l'esperit universal en la història harmonitza i mostra l'adequació de tots els elements empírics amb ella mateixa. De la mateixa manera, en tots quatres eixos es mostra i realitza una i la mateixa lògica. Tots quatre són solidaris i estan marcats per un mateix destí i, tots ells, seran superats per igual i en un mateix moment; aleshores cap d'ells ja no tornarà a tenir el protagonisme en la història universal. La lògica de la història, l'esperit universal, migra al llarg de l'empíria geogràfico-etnològico--temporal o els principis dels pobles sense que mai no torni a repetir-se. L'esperit no torna a passar dues vegades pel mateix lloc.

Així resulta que el transcurs de la història és un moviment progressiu, un desenvolupament, que es mou paral.lelament en els quatre vectors: geogràfic, etnogràfico-polític, lògico--espiritual i temporal. Per Hegel aquests quatre vectors coincideixen i són un únic i el mateix. Per això, la història universal és una i única, és lineal i va en una única direcció de progrés -que desenvolupa alhora tots els aspectes. D'aquesta manera el contingut omnicomprensiu de la història universal convergeix en un sol camí lineal i lògic.

Hegel tracta de definir aquest camí essencial i lògic de moltes maneres, que cal interpretar com a idèntiques o

diverses formulacions de la mateixa idea. D'una banda i segons la definició més abstracta, la història universal és l'esforç de l'esperit per aconseguir el saber del què ell és en si[25]. Així en la història universal l'esperit tractaria de donar satisfacció i realització al seu concepte. Per això diu Hegel: "la història universal és aquest procés de proporcionar-se a si mateix el seu concepte"[26]. En la història universal l'esperit tracta de dur a la consciència el seu concepte, la qual cosa implica que l'ha de dur també a la consciència empíricament existent dels pobles i dels homes individuals[27]. Així també resulta que la història és la idea tal i com es manifesta en l'esfera de la voluntat i llibertat humanes[28]. És a dir, la història és el concepte i la seva lògica en tant que realitzada en i per mitjà de l'empíria particular i existent en la història. La història universal és la idea en la seva existència espiritual i històrica -i no en la seva existència en la natura ahistòrica-.

Hegel proposa la següent definició com la més concreta de la història universal: la història és el desenvolupament de la consciència de la llibertat[29], desenvolupament que s'ha de veure alhora en el pla lògic de l'esperit universal i en el pla de l'empíria dels pobles i individus històrics[30]. Però, com que la llibertat és pensada alhora per Hegel en relació amb l'esperit universal i els individus empíricament existents, no és la llibertat merament negativa dels individus davant tota imposició -fins i tot la imposició de la universalitat, dels manaments de l'esperit universal. No és doncs el lliure albir, la llibertat plantejada exclusivament en els termes dels individus particulars empíricament existents,

[25]V.G. 61-2/85.
[26]V.G. 72/97-8.
[27]V.G. 87-8/115-6.
[28]V.G. 83/110.
[29]V.G. 63/87 i 155/197.
[30]Respecte del concepte de llibertat remetem al capítol 3.2.

sinó la llibertat positiva, la llibertat racional i universal. Es tracta, per tant, de la llibertat del logos universal de la història i no merament de l'empiria dels mitjans particulars que aquella es dóna.

Per comprendre això, no hem d'oblidar que la consciència, que l'esperit té de la seva llibertat, constitueix la seva realitat i la determinació del món espiritual[31]. Així resulta que la llibertat és el saber del logos universal, ja que el nivell de consciència de la pròpia llibertat de l'esperit és el que determina quin és el tipus i grau empíricament existent de llibertat en els pobles i individus.

D'una banda, la llibertat efectiva és la de la lògica universal però, d'altra, el fi lògic, racional i universal és el de la llibertat. Totes dues coses s'identifiquen: la substància de l'esperit és la llibertat, i el que l'esperit cerca al llarg de la història és realitzar la seva substància -se cerca a si mateix, cerca la seva llibertat plena-. Els individus o subjectes empírics són mitjans d'aquesta recerca de si mateix. La llibertat autèntica no està, doncs, en ells mateixos, en el seu tipus d'existència particular i finita, sinó en la infinitud de la racionalitat i universalitat, és a dir, del què és lògic. El subjecte particular, per tant, només assoleix la llibertat quan pren consciència de la substancialitat i quan es dóna fins racionals i universals. Per tal que la llibertat dels subjectes particulars es realitzi, cal que el subjecte adquireixi un valor infinit[32] i que faci de motu propio el que la lògica universal exigeix, al preu -fins i tot- de superar i eliminar les resistències provinents de la seva existència empírica i particular.

---

[31] V.G. 63/87.
[32] V.G. 64/88.

Per això Hegel diu[33] que la història progressa de manera que els dos pols en principi escindits (universalitat substancial i subjectivitat individual, déu i subjectivitat particular[34]) abandonin la seva parcialitat i es reconciliïn. Només així s'arriba a l'autèntica llibertat efectiva i, aquest procés vers la llibertat efectiva, és el fi lògic, racional i universal. Aquesta és la lògica que subjau en la història universal. Tota la resta o tot el que s'hi oposa és contingent, particular i merament empíric. Com hem vist a l'apartat "esperit versus natura": la història universal[35] és la doma de la violència desenfrenada amb què es manifesta la voluntat natural (animalitat o voluntat particular i merament empírica), és l'educació de la voluntat per la universalitat. I davant d'aquesta lògica, la particularitat i l'empíria estan totalment faltades de drets i de poder. Sobre aquesta certesa basa Hegel la fe racional que la raó regeix el món[36]. Nosaltres la podem expressar de la següent manera: fe racional en què la lògica regeix l'empíria, en què la lògica de la història domina absolutament la mera empíria històrica.

Per això, també és clar que la història universal és el tribunal universal, ja que tota existència empírica té el seu destí en mans del tribunal de la seva lògica. Aquesta lògica universal i substancial regeix fermament i absolutament tots els elements empírics -individus, pobles, passions, etc. Astutament -com hem vist al capítol sobre l'astúcia de la raó- els fa esdevenir mitjans, els usa els uns en contra dels altres i a través d'ells realitza els seus fins. Per això conèixer el veredicte i la lògica de la història, comprendre'ls i fer-los propis és adquirir el punt de vista absolut.

---

[33] V.G. 254/317-8.
[34] V.G. 243-4/302-3.
[35] V.G. 243/302.
[36] V.G. 28/45.

Així l'esperit assoleix l'autoconsciència alhora que governa el món i la història universal[357].

L'esperit passa, d'aquesta manera, a realitzar-se exteriorment, és a dir: passsa a ser esperit del món[358]. Aquest desenvolupament de l'esperit universal i mundà es realitza, per tant, en el temps i en l'espai. Quan l'esperit es realitza efectivament en l'espai i el temps i en l'àmbit de la realitat concreta i particular, ho fa com a història. La història té una base empírica sobre la qual i per mitjà de la qual es realitzarà l'esperit, però en forma d'una lògica immanent concreta -molt més complexa que no el nucli epistemològic, la realització del qual és-. El desenvolupament de l'esperit és doncs història, història empírica a més de lògica, realitzada en allò concret i exterior. És història amb una lògica pròpia, ja que és immanent a la realitat empírica en i per mitjà de la qual es realitza.

Del que acabem de dir, resulta del tot refutada la crítica que Schelling va dirigir a Hegel[359] en el sentit que només havia considerat tant la història com la natura com un procés purament lògic, oblidant-se del projecte comú de pensar-les com un procés real que és, alhora, lliure i necessari. Pensem que pel que portem dir és evident que Hegel intenta superar la tercera antinòmia kantiana no només en el pla lògic sinó

---

[357] V.G. 182/229.

[358] Hegel fa [Enz. §549] un joc semàntic dificilment traduïble entre "äusserlich allgemeinen" i "Weltgeist". L'esperit es fa universal exteriorment, és a dir es fa esperit del món -mundà, exterior- o esperit universal. Car hom pot traduir "Weltgeist" tant per esperit del món com esperit universal (de la mateixa manera que hom tradueix "Weltgeschichte" o "Weltgericht" per història universal i judici universal respectivament. Com podem veure Hegel juga amb les connotacions d'universalitat i d'exterioritat o mundanitat del mateix terme.

[359] Veure les planes 304-7 del llibre de Flint.

en la comprensió de la realitat empírica -tant històrica com natural[40]-.

## 4.4.- EL GÈNERE ESPECULATIU DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DINTRE DE L'OBRA HEGELIANA

Ens hem preguntat per l'especificitat de la filosofia de la història davant de les altres exposicions de la filosofia de l'esperit i hem afirmat que aquesta rau en ser un discurs de natura lògico-diacrònica i que aquesta lògica no és pura sinó que -explícitament- s'ha de cercar immanentment en la realitat empírica. Esbossarem una petita classificació de les obres de Hegel en virtut d'aquests paràmetres, per ubicar així entre elles el tipus de discurs o el gènere literario--filosòfic al què pertany la filosofia de la història hegeliana. Podem classificar les obres de Hegel en dos tipus: (1) d'una banda hi ha les obres que estan destinades i pensades com a part del sistemà; (2) d'una altra, les obres disperses que, malgrat tenir una certa relació amb el sistema, tenen un altre tipus de redacció, de forma.

(1) Les primeres són obres que desenvolupen el sistema d'una manera necessària, integrada i lògica. És una deducció sincrònica en la qual s'inscriuen consideracions històriques però sempre al marge de l'ordre cronològic. Així doncs, manifesten una més gran preocupació per l'ordre sistemàtic i s'hi refereixen i subordinen més. Aquestes obres són bàsica-

---

[40]Glockner i Hyppolite [Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel pl.15], que el segueix, haurien d'haver tingut més en compte aquest fet quan plantejaven una distinció dintre del pensament hegelià, que aniria d'un pantragicisme -una visió tràgica del món que parteix d'una intuició de la història- a un panlogicisme -que abocaria a una visió absolutament lògica del món i de la història-.

ment: els primers intents de sistema a Jena com, per exemple, l'anomenada Filosofia real (que és un intent de redacció de les dues parts no pures: filosofia de la natura i filosofia de l'esperit) o la Propedèutica; les diverses versions de l'Enciclopèdia -que és el sistema resumit-; la Ciència de la lògica (que és l'ampliació de la primera part del sistema); i la Filosofia del dret (que és l'ampliació de la part de l'esperit objectiu).

(2) Les segones són obres en certa mesura aïllades: algunes redactades abans de tenir clara l'estructura del sistema (les que formen part dels seus Escrits de joventut); altres que se li van transformar en el moment de redactar-les -com en el cas de la Fenomenologia-; i unes terceres que se li van escapar de l'esquema del sistema -com els cursos de Berlín sobre l'art, la religió, la filosofia i la filosofia de la història. Totes aquestes obres solen tenir una gran preocupació per la història, no acostumen a ser tan sistemàtiques i s'hi remarca sobretot l'ordre lògico-diacrònico-històric.

Els escrits conservats de la joventut, com per exemple la Vida de Jesús o l'escrit Positivitat de la religió cristiana, ja mostraven una forta component històrica. La Fenomenologia pot ser llegida com un comentari, en una superposició de recorreguts diversos, de la història espiritual de la humanitat. Totes les lliçons pòstumes tenen una estructura històrica, on té més importància l'ordre històric i diacrònic que no pas el sistemàtic i sincrònic -malgrat que totes manifesten per igual una preocupació per la necessitat i la lògica del desenvolupament. Tres de les publicacions pòstumes desenvolupen històricament les tres parts de l'esperit absolut, mentre que una quarta -la Filosofia de la història universal- exposa històricament la totalitat de la filosofia de l'esperit, tot i que com a part del sistema fa de transició entre l'esperit objectiu i l'absolut.

Hem de dir i pensem que ho demostrem -en el camp de la història filosòfica- que Hegel mai no confon els àmbits, els gèneres literaris o filosòfics que toca en les seves diverses obres. No imposa a cada àmbit una mateixa ordenació ni sempre la mateixa lògica concreta, encara que està convençut que exposa sempre una lògica homogènia i no radicalment contradictòria. Hegel pretén fer sempre una exposició lògica, ja sigui en clau sistemàtica o bé històrica; el que no fa és pretendre aplicar sempre[41] el mateix esquema lògic. Per això no intentem identificar -per exemple- l'ordre o el desenvolupament lògic de la Ciència de la lògica -o de la filosofia de l'esperit sistemàticament exposada- ni cap altre amb l'ordre lògic de la història universal.

Ens trobem, per tant, davant d'una pluralitat d'ordres i de "lògiques" diverses que els engendren. Cada un dels ordres respon per igual a una estructuració lògica, si bé aquesta pot ser diversa en cada cas. Nosaltres no podem tractar aquí de l'ordre lògico-sistemàtic -la lògica del sistema hegelià- o de la pluralitat que conté, ens hem de limitar a l'ordre lògico-històric: la lògica de la història universal.

El nostre treball és una mostra -si bé forçosament limitada a una part- de com Hegel distingeix perfectament entre els diversos àmbits o gèneres filosòfics que desenvolupa i, al contrari del què diu la seva llegenda negra, no en confon les argumentacions ni les estructures. Hegel mateix afirma que posar un moment com a previ a un altre, segons l'ordre sincrònico-sistemàtic, no implica que també ho sigui en l'ordre diacrònico-històric. L'ordenació del sistema, que hem anomenat "sincrònico-sistemàtica", perquè considera els diversos elements en l'ordre que els correspon com a moments

---

[41] Malgrat que sovint se l'acusi del contrari.

lògics del desenvolupament del sistema, no és idèntica a l'ordenació diacrònico-històrica. Per a Hegel, aquell primer ordre del sistema no és equivalent en principi a l'ordre -també lògic- del seu desenvolupament i aparició efectiva en la història.

També hem de dir, que l'ordenació lògico-sincrònico-sistemàtica no presenta el mateix tipus de compromís amb l'existència empírica que l'ordenació lògico-diacrònico-històrica. Sabem, d'una banda, que la ciència de la lògica és l'exposició pura dels moments del concepte i, de l'altra, que tant la filosofia de la natura com la de l'esperit són una exposició dels moments -ja no purs- de la idea. És a dir, en aquests dos casos els moments tenen a veure alhora amb el concepte pur i amb la seva existència. La filosofia de la natura i la de l'esperit són l'exposició de la idea (la primera en la seva existència natural, exterior i inconscient, i la segona en la seva existència espiritual, interior i conscient)[42]. Només en aquesta tercera part del sistema -i sobretot en els seus estadis superiors- l'esperit assolirà l'autoconsciència i el coneixement ple i absolut de si.

És molt diferent, doncs, el desenvolupament lògic a la filosofia de la natura i a la filosofia de la història. La diferència és similar al tipus de moviment i canvi que hi ha en la natura i en la història. Hegel comenta que, així com a la natura el moviment es caracteritza pel cercle constant i la reiteració sempre idèntica del mateix, a la història -al regne propi de l'esperit- el canvi és autèntic ja que ho transforma profundament tot i en canvia el concepte mateix. En la natura el concepte no canvia pròpiament perquè hi ha

---

[42]Hegel contraposa en el prefaci de la Filosofia del dret [pl. 15/15] la consideració filosòfica habitual de la natura i del món ètic o l'estat -que identifica amb "la raó tal i com es realitza en l'element de l'autoconsciència"-.

etern retorn del mateix, mentre que en el regne de l'esperit no hi ha moviment circular sinó que hi ha història, desenvolupament lògic, lineal i progressiu.

En definitiva, hi ha en Hegel un desenvolupament lògic pur -que és la Ciència de la lògica-; un desenvolupament lògico--empíric en què no hi ha pròpiament un canvi del concepte -que és la filosofia de la natura-; i un desenvolupament lògico--empíric amb profunda transformació de tot, fins i tot del concepte -que és la filosofia de l'esperit. Aquesta darrera es caracteritza perquè té història, és històrica[43] -cosa que no passa amb les dues primeres-.

Hegel, sense negar mai la historicitat de l'esperit, l'exposa de les dues maneres que hem dit: d'una banda, obviant la historicitat constitutiva i intrínseca, i només atenint-se a la lògica expositiva sistemàtica -la sincrònico-sistemàtica continguda per exemple a l'Enciclopèdia-; i, d'una altra, a partir precisament de l'existència empíricament històrica -la diacrònico-històrica, que seria la Filosofia de la història universal. Podem dir, així, que en la primera Hegel, tot i tractar moments amb existència empírica, n'obvia gran part -sobretot la seva aparició cronològica-, mentre que en la segona es compromet a exposar el regne complet de l'esperit respectant alhora l'ordre empírico-temporal i el lògic. Però ja hem dit que aquí només ens ocuparíem de la filosofia de la història universal, del món històric de l'esperit exposat de manera lògico-diacrònica.

Això darrer és pròpiament el nostre problema. És aquí on hi ha un compromís més estricte entre la lògica del discurs de Hegel i l'empíria històrica, ja que l'ordre d'aparició cronològic i històric és una component essencial de l'empíria

---

[43]En el sentit que pot caducar i morir per sempre.

-que és menystingut en el sistema-. En cap altre moment, doncs, Hegel es va trobar tan radicalment enfrontat amb el problema essencial del seu pensament: com fer-lo aterrar en la realitat intersubjectivament -i fàcilment determinable- compartida amb els seus coetanis. En la filosofia de la natura i en la filosofia de l'esperit sistemàtica també havia tingut aquest problema, però com hem vist no al mateix nivell de radicalitat. En la Filosofia del dret, d'altra banda, Hegel feia referència a l'estat i a fenòmens socials fàcilment determinables; però, els comentaristes s'han posat d'acord en assenyalar, que feia referència tant al que era en la seva època l'efectivament existent ja, com a un model del què -segons ell- havia de ser un estat racional o el que havia d'esdevenir més o menys immediatament[44].

En aquests àmbits, Hegel no treballava amb el mateix grau de compromís amb l'existència empírica efectiva que quan ho feia en la filosofia de la història universal[45]. Només en aquesta es va enfrontar radicalment i conjuntament amb el tipus d'estat, de família, de dret, de constitució, de religió, d'art, de consciència individual, de subjectivitat, de filosofia, etc que ell creia que hi havia efectivament i empíricament en un moment donat de la història. Com veurem, Hegel s'enfronta amb aquest problema armat amb totes les

---

[44]Aquesta és una raó més en contra de l'acusació simplista de Hegel com a un mer justificador o legitimador de l'estat prussià -tesi de Haym, que ha estat reiteradament refutada, per exemple, per Rosenzweig, Ritter, Weil o Valls-.

[45]Tampoc no es pot comparar la filosofia de la història universal amb la història de la filosofia. El que podem entendre per empíria és una cosa molt menys clara en aquesta darrera. Els pensaments filosòfics són una matèria molt més fàcilment estructurable i moldejable -sobretot per al pensament hegelià- que no les dades històriques. En la història de la filosofia, l'empíria és ja en un grau molt superior la mateixa lògica amb què és estudiada; no és, per tant, un àmbit comparable amb el de la filosofia de la història universal.

seves eines conceptuals i convençut que sota de l'empiria o res gestae hi ha una lògica que es pot descobrir i narrar. Hegel no podia fer altra cosa, ni aquí ni en cap altra obra, això és del tot evident; però l'important és que, en cap altre text com en aquest, Hegel no es compromet tant a cercar aquesta lògica sota, en i per mitjà de l'existència empírica.

No cal dir que aquest fet fa que les lliçons de la filosofia de la història universal siguin essencials a l'hora de mostrar com Hegel pensava realitats intersubjectives i de destruir, per tant, moltes de les acusacions simplistes i anacròniques que se li han fet. Hegel no és, certament, un historiador comparable amb els actuals -seria una pretensió absurda i anacrònica-, tampoc no és simplement un més dels filòsofs que aborden el tema de la història a la seva època. Tot i tenir moltes de les mancances de la historiografia de començaments del segle XIX, hi ha una cosa que fa que destaqui per sobre dels altres filòsofs de la història: la complexitat del seu pensament sistemàtic aplicat amb tot el seu pes a l'intent de pensar especulativament la història humana.

La grandesa de Hegel com a filòsof de la història prové d'haver estudiat la història universal armat amb tota la saviesa acumulada en el seu treball sistèmic. Tot el que ha après en el llarg i constant treball dedicat a la filosofia de l'esperit, ho concentra -sota una forma nova- en la filosofia de la història universal. Tota la filosofia de

l'esperit s'hi fa present i, amb ella, el més essencial del pensament hegelià[46].

En definitiva, l'especificitat de la filosofia de la història rau en exposar el contingut de la filosofia de l'esperit d'acord amb un fil lògico-diacrònic que ha de ser extret i trobat immanentment en l'existència empírica per una ment filosòfica. Per aquest motiu considerem del tot menystenibles les acusacions que sovint se li fan a Hegel de transposar tal qual esquemes o estructures dialèctiques des de deduccions pures de la Ciència de la lògica o del sistema a anàlisis concrets de realitats socials o històriques. Molt al contrari, pensem que cal rebutjar -per exemple- que la lògica immanent en la història sigui una mera aplicació de categories i desenvolupaments dialèctics de la doctrina de la lògica.

---

[46]No hem d'oblidar que Hegel [V.G. 155/197] afirma que la "determinació més precisa d'aquests nivells [de la història universal] és lògica en la seva natura universal, però a exposar en la seva [natura] concreta en la filosofia de l'esperit". Així doncs, Hegel s'hi remet per fonamentar més el que ens va mostrant d'una manera lògico-diacrònica en la filosofia de la història universal.

## 4.5.- LA LÒGICA DE LA HISTÒRIA NO ÉS UNA TRANSPOSICIÓ DE LA CIÈNCIA DE LA LÒGICA

D'acord amb el que hem dit sobre l'especificitat de la lògica de la història en tant que diacrònica i en tant que immanent a l'empíria, és clar que hem de negar-nos de manera taxativa a confondre la lògica de la història amb la Lògica com a primera part del sistema. Ens dissuadirà d'aquesta intenció el fet que així com l'una és diacrònica i immanent a l'empíria, l'altra és sistemàtica i pura. És evident, d'altra banda, que hi ha entre elles una homonímia, que són harmòniques, que la seva estructura especulativa i dialèctica és la mateixa. Hegel ho considerava d'alguna manera així i, per això, hi remetia a aquells que no l'entenien o que negaven la necessitat de les seves argumentacions -que qüestionaven el seu mètode o manera de raonar-; els encoratjava a enfrontar-se amb la Ciència de la lògica, considerant aquesta d'alguna manera la matriu més exacta del nucli del seu pensament. Però això no implica, per a Hegel, que en la filosofia de la història hom pugui prescindir de l'estudi de l'empíria i els esdeveniments històrics en la recerca de la seva lògica, o que aquesta es pugui deduir a partir de la lògica sistemàtica[47].

La ciència de la lògica és, per definició, la lògica eterna

---

[47]Kimmerle ha sostingut també aquesta tesi a "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels" [pl. 310].

dels conceptes purs[46], mentre que en la filosofia de la història hom treballa ja amb conceptes amb un contingut empíric. Naturalment, quan Hegel analitza la lògica de la història té present els desenvolupaments nuclears que havia dut a terme en la seva lògica. Sense cap dubte el significat -per exemple- de "fi", "desenvolupament", "realitat", "teleologia", etc, que són centrals a la filosofia de la història, està explicat en el sistema i aquest és el significat del qual parteix Hegel. No obstant, no tenen mai exactament el mateix significat o contingut[47]. En la filosofia de la història, aquest s'enriqueix i concretitza tot realitzant-se efectivament i empíricament en i per mitjà d'una matèria -amb la qual estableix un compromís o dinàmica indestriable-. Pel fet mateix de la seva realització, la lògica de la història deixa de ser igual que la lògica pura

---

[46]"La lògica és la ciència de la idea pura, això és, de la idea dintre de l'element abstracte del pensar" diu Hegel a [Enz. §19]; a la nota hi afegeix que és la "mateixa veritat pura". Tot i així, també és cert que el temps és ja una categoria de la Ciència de la lògica -és el concepte buit- i que la mateixa Ciència de la lògica ja defineix la forma de desenvolupament sota el qual Hegel voldrà comprendre la temporalitat i la historicitat.

[47]La lògica de Hegel enfront de la lògica formal actual es caracteritza perquè mai no nega ni elideix el contingut, ni tan sols a la Ciència de la lògica. Però, encara menys, no es pot parlar en el cas de la filosofia de la història -o en el desenvolupament de la Fenomenologia o del sistema en general- de lògica formal -i entendre-ho així, és negar-se a penetrar en el pensament hegelià-. El màxim de formalitat, a què es podria pensar que arriba Hegel, és a la formulació de la idea absoluta, però Hegel afirma que aquest és també el moment de màxim contingut.

-tot i que tampoc no s'hi oposi- que la lògica pura[50]. Només en i per mitjà de l'exteriorització empírica la filosofia de la història guanya la seva especificitat lògica.

És evident que la lògica de la història no pot ser la lògica pura i eterna de la ciència de la lògica[51]. És una lògica amb un contingut concret, inscrita i realitzada des del primer moment en una existència empírica. És una lògica dels esperits dels pobles, de l'esperit universal en tant que es realitza per mitjà d'aquests. Per desvetllar aquesta lògica no n'hi ha prou, per tant, amb la simple deducció des del concepte[52] sinó que cal l'anàlisi dels principis dels diversos pobles, per retroteure`ls com a moments del desenvolupament de l'esperit.

D'altra banda, és evident que Hegel no feia tabula rasa del seu treball en el sistema i en la ciència de la lògica quan es dirigia a considerar la història. Hegel es dirigeix a

---

[50]En la Ciència de la lògica [pl. 21/47] Hegel afirma que "la lògica ha de ser concebuda com el sistema de la raó pura, com el regne del pensament pur. Aquest regne és la veritat en si i per a si sense embolcall. Per això pot afirmar-se que aquest contingut és la representació de déu, tal i com està en el seu ser etern, abans de la creació de la natura i d'un esperit finit". D'això se'n desprèn que la Ciència de la lògica prescindeixi de tot "embolcall" empíric i vingui a ser el logos diví dels neoplatònics abans de la creació o el descens al món.

[51]No obstant això, alguns estudiosos s'han preocupat o han centrat els seus esforços en interpretar la filosofia de la història hegeliana des de les categories de la Ciència de la lògica. Aquest és el cas, per exemple, de Burleigh Taylor Wilkins Hegel's philosophy of history i amb molt millors resultats, tot i que ja hem dit que nosaltres no confiem gaire en aquesta via, de Ramiro Flórez en "Logica y racionalización de la historia en Hegel" i "Hegels Logik im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie".

[52]A la Filosofia del dret [§ 3 obs.], per exemple, Hegel critica els que volen fer una deducció estricta i pura en el terreny del dret, també critica l'abús de "triparticions" en aquestes pretenses deduccions.

considerar la història universal armat de tota la seva caixa d'eines, que havia desenvolupat i exposat de la manera més explícita i profunda en la Ciència de la lògica. No obstant no hi va -i ho repeteix infinitat de vegades- carregat de "receptes" o "esquemes" a aplicar tal qual. Les eines que Hegel feia servir en la filosofia de la història eren molt més genèriques i conduïen a pensar d'una manera determinada el discurs filosòfic. Però la dialèctica concreta i la lògica del discurs de la història sorgia de l'aplicació flexible d'aquella manera de pensar sobre els esdeveniments i les dades empíriques que Hegel compartia amb els estudiosos de la seva època.

Hegel afirma moltes vegades, que l'únic prejudici amb què s'encamina a considerar la història és la "fe racional"[53] en què el món i la història són racionals i hom pot comprendre'ls -hom pot trobar-los-hi la seva lògica immanent-. El contingut d'aquesta fe és que "en la història hi ha raó és, en part, com a mínim una creència plausible, però, en part, és un coneixement de la filosofia"[54].

La fe racional que reclama Hegel comporta que el tribunal universal, que representa la història, no estigui regit per la mera casualitat o pel "destí cec". Hegel pensa que en la història hi ha una teleologia, una teleologia racional i, així, el destí encarnat en la història universal "és en i per a si raó". La història universal és "pel sol concepte de la seva llibertat, el desenvolupament necessari dels moments de la raó i, per tant, de la seva autoconsciència i de la seva llibertat -el desplegament i la realització de l'esperit universal". Resulta, per tant, que la història universal

---

[53]Analitzarem molt més aquesta qüestió en l'apartat que fa referència a la natura filosòfica de la filosofia de la història.
[54]Enz. §549 nota.

només pel contingut mateix del seu concepte -dintre del conjunt del sistema especulatiu- és el desenvolupament i la realització necessària de l'esperit i la raó.

Com que Hegel considera la història universal una part del sistema i, per tant, depenent de la totalitat del sistema, pensa que si bé a partir de la totalitat del sistema hom no acceptaria pressupòsits -o axiomes- indemostrats, dintre de la història universal s'hauria de treballar a partir d'aquest axioma de racionalitat que només des del sistema estaria plenament justificat. Per això diu "que hi hagi en general raó en la història, ha de ser convingut per a si mateix filosòficament i, per tant, com en i per si necessari"[555]. Aquest pressupòsit, però, no pot ser -recalquem-ho una vegada més- un esquema o recepta conceptual sota els quals conformar les dades empíriques.

Com hem vist al capítol sobre l'astúcia de la raó, la lògica "pura" no pot realitzar-se directament en el món. Necessita d'un mitjà i aquest ha de ser de natura particular. Així com la raó només pot realitzar el seu designi per mitjà d'interposar un terme mig de natura particular i gràcies a la seva astúcia, que fa que del xoc de particulars es realitzi ella mateixa; de la mateixa manera la lògica sistemàtica -com a contingut pur i etern de la raó i l'esperit- només es pot realitzar mediatitzada per una empíria particular. Aquest moment de mediació en i per l'empíria no pot ser menystenyible -pensa Hegel- i, per això, no és possible deduir cap cosa concreta i existent només a partir del concepte pur. No és possible transpolar sobre les dades empíriques de la història aquella lògica pura, la lògica o logos de la història només es pot obtenir a partir de la consideració especulativa de les dades empíriques. Només aquestes mostren "a uns ulls

---

[555]Enz. §549 nota.

filosòfics" i especulatius el seu logos profund, la seva lògica pròpia i específica.

Per mitjà d'aquesta argumentació es poden destruir moltes de les crítiques barroeres que se li han fet i encara se li fan -desgraciadament- a Hegel. Podem afirmar rotundament que en la història -com tampoc, segons ens sembla, en la filosofia de la natura o del dret- Hegel no dedueix "purament" res. Hegel té molt clar que tant la filosofia de l'esperit com de la natura són les parts "positives" del seu pensament. Tenen a veure amb problemes que no són purs o a priori sinó que expressen el desenvolupament i realització de la raó -la idea o l'esperit universal- en dos tipus diversos de realitat i d'existència: la natural i l'espiritual. La Ciència de la lògica és el desenvolupament pur del concepte, mentre que aquelles ho són de la idea -i la idea és definida sempre com a unió de concepte i existència-. La primera, per tant, pot ser una deducció dialèctica pura perquè només fa referència al concepte, però la filosofia de la natura i la de l'esperit fan referència alhora al concepte i a la seva existència -a la idea-. Per això el seu logos i la seva lògica no és extrínseca de l'existència empírica en què es dóna i en què es realitza. Sense aquesta existència empírica, per tant, no hi ha una lògica positiva, una lògica de la natura o de la història. La lògica de les parts positives del sistema s'engendra i apareix només en i per mitjà de la seva realització en una existència empírica. Per tot això, l'argumentació hegeliana té en compte allò empíric, el moment de l'exterioització en allò altre, i és des d'aquest que vol fer brollar la lògica immanent i absoluta.

Com hem dit, cal comprendre l'especificitat de cada un dels àmbits -sistemàtics o no- des del qual Hegel elabora en cada cas el seu discurs. I dintre dels diversos gèneres o àmbits desenvolupats per Hegel, La filosofia de la història és

formulat -com a discurs positiu i no pur que és- des de la contemplació filosòfica -i amb tot el bagatge especulatiu del sistema- dels esdeveniments històrics passats i presents. Pensem que, la incapacitat d'alguns comentadors per reconèixer els diversos gèneres i formes discursives o filosòfiques concretes que els grans filòsofs han fet servir, esdevé una de les grans fonts de la seva incomprensió. Aquest tipus de comentadors volen veure un Hegel que treballi la filosofia de la història igual que ho fa a la Ciència de la lògica, no els importa gens que aquest ja es preocupés -explícitament i prolixament- de distingir curosament els àmbits i, fins i tot, les finalitats. Armats amb una falsa noció de coherència s'obstinen -com sovint ha passat- en identificar completament la lògica pura del sistema amb la lògica de la història universal. Demanen que Hegel els ofereixi deduccions per a tot i com més abstractes millor. Penso que qui cerqui això en la filosofia de la història de Hegel es condemna a si mateix a no comprendre-la, ja que preocupat per cercar una "lògica" que només està en la seva ment i en el seu filosofema, restarà cec a la complexa lògica que Hegel va descobrint al llarg del seu discurs.

Només en un lloc[56], remet Hegel al conjunt del sistema pel que fa a aspectes concrets o a l'organització concreta en etapes de la història universal. Parla de consideració abstracta de la història universal perquè pensa que la seva determinació més precisa s'ha de donar a partir del sistema. Diu que aquesta és lògica "en la seva natura universal" i, per tant, hom la pot rastrejar en general, però no en concret, en la ciència de la lògica, ja que la seva concreció pertany a la filosofia de l'esperit[57].

---

[56] V.G. 155/197.

[57] Veiem el fragment: "Die nähere Bestimmung dieser Stufen ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkretern aber in der Philosophie des Geistes anzugeben".

Hegel està parlant de la història universal com la presentació de "les etapes del desenvolupament d'un principi el contingut del qual és la consciència de la llibertat", aquest procés és -segons diu- "la mediació en general, la mediació de l'esperit amb si mateix". Fa referència, doncs, al caràcter omnicomprensiu de la història universal, que agafa en general tota la mediació de l'esperit amb si mateix -que equival a tota la filosofia de l'esperit-. Hegel veu així que el que planteja fa referència a una part capital i molt gran del seu pensament, tan global que en la seva "natura universal" o en global sembla reproduir la lògica, si bé remarca que en concret la seva exposició paral·lela cal cercar-la en la filosofia de l'esperit[58].

D'acord amb tot el que venim dient, és clar que el nostre problema no és tant la ciència de la lògica com la lògica immanent sobre la qual Hegel edifica efectivament el seu discurs sobre la història universal. Volem mostrar com revela Hegel la lògica immanent a les dades empíriques, una lògica que respongui, confirmi i respecti globalment el seu nucli especulatiu més profund i, alhora, brolli dels esdeveniments mateixos. La preocupació hegeliana és per una lògica, si bé coherent amb el nucli de la seva espculació, que no se separi ni s'oposi -ans visqui i es reveli- en l'empíria de la història.

---

[58]És simptomàtic que remeti al desenvolupament concret i, per tant, específic a la filosofia de l'esperit i no a la ciència de la lògica. Això és un argument més per a la nostra tesi que la història universal agrupa la pràctica totalitat de la filosofia de l'esperit, si bé no en una organització sincrònico-sistemàtica. Afortunadament hom no pretén cercar tal qual identitats lògiques concretes i de detall entre l'exposició sistemàtica de la filosofia de l'esperit i la seva exposició històrica, al contrari del que s'esdevé en el cas de la ciència de la lògica.

Aquest nucli especulatiu és, en darrer terme, la idea absoluta i està contingut bàsicament en l'esperit absolut. Però malgrat que la lògica de la història -així com la necessitat que la presideix- només és evident si hom la cerca des de l'esperit absolut, les determinacions lògiques concretes -que constitueixen el lligam immanent de la història universal- s'han de cercar només en el desenvolupament concret i explícit de la història universal[89]. Pensem que la ciència de la lògica -o la idea absoluta- només ens dóna la base especulativa per reconèixer en la realitat empírica el lligam i la necessitat lògica i racional, però no el desenvolupament o les determinacions concretes de la història universal.

Així el que nosaltres anomenem "lògica" o "lligam i desenvolupament lògic" de la història universal, és en realitat la base racional, teleològica i necessària que Hegel creu descobrir sota el caos dels diversos esdeveniments empírics de la història universal. Pensa Hegel que, sota de tota la complexa realitat continguda en els diversos Volksgeist, hom pot descobrir -gràcies a disposar de la base especulativa del

---

[89]En la mateixa Filosofia del dret [§32] Hegel remarca que l'ordre lògic i sistemàtic dels moments del concepte no coincideix sempre amb l'ordre històric de l'aparició genètica i real en el temps. Posa com exemple el cas de la família que en l'ordre sistemàtic i lògic va precedit pel dret a la propietat, el contracte i la moralitat -que són determinacions inferiors que ella supera i integra-; mentre que, en l'ordre històric i empírico-temporal, és evident que la família ha existit molt abans que no les civilitzacions hagin arribat a codificar i institucionalitzar objectivament el dret a la propietat, la noció de contracte o la moralitat. Naturalment, la filosofia de la història ha de seguir bàsicament l'ordre històric i empírico-temporal, tot intentant descobrir -això sí- la racionalitat que hi ha en el fet que la família hagi aparegut històricament amb anterioritat a molts dels moments que semblen constituir-la i que en permeten la intel·lecció científica.

sistema- el desenvolupament més profund -"lògic"- de la història universal.

El moviment total -que reflecteix la història universal- és en essència "el camí d'alliberament de la substància espiritual" i alhora "l'acció per mitjà de la qual es du a terme el fi darrer i absolut del món"[60]. Això, certament, es pot saber o deduir des del sistema i des de la Ciència de la lògica, però el moviment concret és, evidentment, molt més complex que aquesta determinació essencial i només en abstracte s'hi assimila, mentre que en concret ha de ser cercat en i per mitjà de l'empíria històrica.

## 4.6.- PODEM DISTINGIR TAMBÉ LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DE LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA I DE LA FENOMENOLOGIA DE L'ESPERIT

(1) Breument distingirem, a efectes del nostre fil central, el que Hegel pretén dur a terme en les Lliçons de filosofia de la història universal i en les d'Història de la filosofia. Una vegada més, la diferència rau bàsicament en la diversa referència a l'empíria: si bé la història de la filosofia es preocupa també per la història, el fil diacrònic i genètic de les diverses filosofies -com la història universal dels diversos esperits del poble-; la primera és limita només "a l'element del pensament", que és "un element abstracte i l'activitat d'una consciència individual infinita" alhora que privilegiada -l'autèntic filòsof és també un heroi de la raó-[61].

---

[60] Enz. §549.
[61] G.Ph. 52/37.

La filosofia de la història, com a realització efectiva de tots els moments i de tot el contingut de l'esperit, abasta "totes les vessants i modalitats" i "tota la riquesa de formes"[62] de l'esperit universal -que és infinit i general. D'això en resulta, que la història de la filosofia contempla un objecte més limitat i més "pur" que no pas la filosofia de la història, ja que només cerca aquella quintaessència de pensament especulatiu que un individu privilegiat -sense mai no escapar del tot a la seva època- ha explicitat rigorosament. La filosofia o la ciència és, com hem vist, el superior moment de l'autoconsciència de l'esperit i d'un poble; per tant, resumeix sota una forma plenament especulativa el nucli o principi de l'esperit d'aquell poble i del principi de l'esperit universal que representa. La història de la filosofia es limita[63], doncs, al saber i al pensament, i en la seva forma més universal i substancial. Per això, es limita a exposar i considerar el contingut dels sistemes filosòfics i no la seva història exterior[64] o la resta de moments de l'esperit que els embolcalla.

Hi ha també una altra raó que allunya la història de la filosofia de la filosofia de la història: aquesta darrera, tot i que conté l'esperit absolut com un moment més de l'esperit del poble, l'estudia exclusivament en la seva historicitat; mentre que aquella ja el considera com la veritat en si i per a si eterna. La història de la filosofia, en tant que és l'estudi de la filosofia mateixa[65] i ja que no es pot separar la filosofia de la seva història, presenta el

---

[62]id.
[63]Hegel avisa que en la història de la filosofia no tracta de manifestacions importantíssimes de l'esperit i que són obra del pensament. Cita com a exemple: la religió, la història política, la constitució dels estats, les arts i les ciències [G.Ph. 19/13].
[64]E.G.Ph. 137/93.
[65]E.G.Ph. 35/249.

"mateix desenvolupament" que la filosofia mateixa[66]. La història de la filosofia té ja un caràcter científic i, per tant, és essencialment la filosofia mateixa[67]. D'aquesta manera la història de la filosofia supera la contradicció interna del seu nom, l'escissió entre filosofia -que coneix allò immutable i etern- i història -que coneix allò temporal i que pot arribar a morir-[68] ocupant-se bàsicament d'allò que "no envelleix", d'allò "actualment viu"[69]. La història de la filosofia és acumulativa -les noves filosofies contenen, desenvolupen i superen totes les anteriors- i, per tant, no s'ocupa del passat sinó del què -com a producció de la raó i del pensament- ja és present i etern[70]. En el capitol sobre "la fi de la història", tractarem més d'aquesta tendència de la història de la filosofia i de tot l'esperit absolut en general per a projectar-se més enllà de la història i la historicitat.

(2) Passem a ocupar-nos ara de la distinció entre Filosofia de la història i Fenomenologia de l'esperit; en ella Hegel[71] ja havia plantejat i establert la diferència entre història i Fenomenologia (aleshores considerada encara com la primera part del sistema). Hi distingia entre "la forma de l'existència contingent" i "l'aspecte de la organització conceptual". La primera, en tant que existencia empírica, era la història; la segona, en tant que organització conceptual i lògica, és la "ciència del saber que es manifesta" o fenomenologia.

És clar, que en aquest moment, Hegel pensa que el "record" del desenvolupament de l'esperit pot tenir aquests dos punts

[66]Enz. §14.
[67]G.Ph. 18/13.
[68]G.Ph. 20/14.
[69]E.G.Ph. 71/294.
[70]E.G.Ph. 71/293.
[71]Phän. 433-4/II322/473.

de vista -en tant que mera empíria o res gestae, i en tant que fenomenologia o saber conceptual i lògic-. Però tots sabem que no manté aquesta distinció ans, immediatament, ens recorda la seva unió en una única identitat: "la història concebuda". Com veiem, Hegel parteix sempre d'aquesta identitat que implica una mediació interna entre lògica i empíria.

Evidentment, hi ha una similar dependència de l'empíria -si bé de manera diversa- tant en la Fenomenologia (la ciència del saber en tant que es manifesta) com en la Filosofia de la història; dependència que no és produeix, en canvi, en la Ciència de la lògica. Aquest fet fa que al nostre parer hi hagi més contacte i proximitat entre la Fenomenologia i la història universal que no entre aquesta i la Ciència de la lògica. La Fenomenologia, d'altra banda, comença amb figures de la consciència que, tot i tenir una perspectiva empírica, són difícilment determinables i identificables com a moments concrets de la història o com a circumstàncies empíriques concretes. Aquest és el cas, per exemple, de les figures contingudes dintre de l'apartat "Consciència" i, fins i tot, "Autoconsciència" -almenys fins la figura anomenada del "Senyor i el serf"[72]. Però, això deixa de ser cert a partir de figures com "L'estoicisme", "L'escepticisme" i "La consciència desgràciada" en endavant, fins -sobretot- les "figures col·lectives" com "La il·lustració", "L'ànima bella"

[72]Evidentment, hi ha moltes situacions humanes que poden ser identificables a aquesta figura, però no obstant també és cert que aquesta figura és una generalització modèlica tant global i universal que fa impossible tota determinació concreta o històrica. Així, és clar que hom no pot trobar cap època històrica o circumstància empírica que s'hi correspongui concretament i, ni de bon tros, que hom pugui pensar que fos on s'hagués basat Hegel. Pensem que l'estatus ontològic d'aquesta figura és similar a les diverses versions d'estats de natura (de Hobbes, Locke o Rousseau, per exemple); cap d'aquests autors va intentar que fos pres estrictament com una descripció d'una realitat existent i empírica.

o les diverses figures religioses. En tots aquests casos Hegel marca bastant bé el referent històric a què fa referència, tot i que l'exemplaritat de cada una d'aquestes figures trascendeix en molt la base històrica de què partien[73].

Resultaria molt interessant comparar estrictament i en detall el tractament que fa Hegel de les mateixes dades empíriques en dos obres tan llunyanes en el temps com són la Fenomenologia i la Filosofia de la història. Però, ara per ara, a nosaltres no ens toca sinó deixar per a un posterior treball aquesta línea d'investigació, que en aquest moment s'allunya del nostre objectiu.

La Fenomenologia s'aproxima a la filosofia de la història també, pel fet que el tipus de discurs és molt similar; seguint la distinció que hem establert, és evident que s'estructura també bàsicament a partir d'un tipus de lògica diacrònica. Totes dues obres s'assemblen molt per la riquesa i imbricació dels comentaris històrics però, mentre que la Fenomenologia superposaria cercles concèntrics ordenats com una successió alhora lògica i històrica[74], la filosofia de la història seguiria un únic desenvolupament històrico-lògic, que marcaria a cada moment el lligam que uneix les diverses

---

[73]Els comentaristes clàssics de la Fenomenologia de Kojève i Hyppolite ja remarquen aquest fet. Recentment ha estudiat sobretot aquestes figures Seibold en el seu llibre Pueblo y saber en la Fenomenologia del espiritu de Hegel, que segueix i, en certa mesura, continua el llibre de Valls.

[74]És possible interpretar-la com formada per quatre recorreguts diversos de la història humana -internament més o menys ordenats cronològicament-, que estan vinculats entre si d'una manera que recorda els moments de la filosofia de l'esperit del sistema.

parts de la filosofia de l'esperit[75]. La Fenomenologia tindria, doncs, una ordenació híbrida: en part històrica i correlacionada, com la filosofia de la història; i en part sistemàtica i separada, com l'Enciclopèdia[76].

Però, aquí s'acaben les similituds, perquè la llunyania temporal que ja hem remarcat comporta també un profund canvi en la intencionalitat i el contingut central. És de tots conegut, que Hegel va redactar la Fenomenologia amb la intenció -com va prometre en diverses cartes- que formés la primera part del sistema. Més tard, va anant canviant de parer a mesura que l'anava escrivint i el que escrivia no es corresponia -ans traspassava àmpliament- amb el que havia previst. Passà a considerar l'obra en gestació una introducció al sistema, per a més endavant -ja ficat del tot en la redacció del sistema i de la Ciència de la lògica- "abominar" en certa mesura d'aquella obra.

D'aquesta evolució el que queda clar és que la Fenomenologia fou redactada en la seva totalitat amb vistes al sistema, tot i que no es correspongués finalment al que d'ella s'esperava. Però la intencionalitat era bàsicament epistemològica, dirigida a ser l'accés al sistema; d'una banda, havia de permetre la redacció del sistema i, de l'altra, la seva

[75]D'hondt -Hegel philosophe de l'histoire vivante- [pl.454] opina que la distància que hi ha entre Fenomenologia i les Lliçons de filosofia de la història universal és deguda sobretot a les diverses circumstàncies històriques en què són redactades. Sota l'adoració de Napoleó i una revolució triomfant en el primer cas, i sota la restauració borbònica en el darrer cas. Així resultaria que Hegel bàsicament retornaria als episodis ja examinats valorant-los d'una altra manera. Ja hem dit que quelcom d'això hi ha, sinó no s'estén l'evolució del pensament hegelià respecte de la Revolució Francesa, les reformes liberals, la Reforma protestant o, fins i tot, l'ideal grec; però creiem que la diferència va molt més enllà i és molt més important.

[76]Potser amb predomini de l'ordre històrico-lògic per sobre del sistemàtico-lògic.

comprensió per part dels lectors[77]. La Fenomenologia no abdica mai d'aquesta funció certament "fonamentadora" del sistema i de la seva capacitat de comprensió[78]. El saber absolut, amb què culmina, sempre va continuar sent -i Hegel mai no ho desmenteix- un dels possibles accesos al sistema -tot i que deixés de ser considerat l'únic o el més vàlid[79]. El sistema -com hem vist en la primera part- va acabar per tancar-se sobre si i, així, va ser com la Fenomenologia deixà de ser considerada per Hegel com la seva introducció.

En conclusió, la Fenomenologia ha de ser vista i interpretada com una etapa cap a la construcció del sistema hegelià -el

---

[77]Kojève i Hyppolite remarquen aquest fet, també segueixo en tot aquest apartat sobretot la interpretació del llibre de R. Valls.

[78]En el pròleg mateix [pl. 11/9] -escrit naturalment després que el llibre- Hegel afirma que vol "contribuir a què la filosofia s'aproximi a la forma de la ciència -a la meta en què pugui deixar-se s'anomenar amor al saber per arribar a ser saber real; això és el que hem proposo". Aquesta és la intenció de Hegel mentre escriu la Fenomenologia i això és el que creu que ha aconseguit tot just en acabar-la: convertir la filosofia en saber real, en ciència. Una mica més enllà d'aquesta cita, Hegel compara la necessitat interna de la ciència amb la necessitat externa, que són el mateix però la segona sota la figura del temps. Aquesta distinció entre filosofia sistemàtica i filosofia diacrònica o històrica és posada aquí per remarcar la intrinsicitat a la natura de la ciència de la necessitat de passar d'amor a saber real, intrinsicitat que fa que la Fenomenologia -al ser el pas d'un a l'altre- en formi part.

[79]En la mateixa Fenomenologia [24-5/21-2] Hegel afirma que representa un camí "equivalentment" llarg que el de la història que ha calgut per arribar al moment present. Però la Fenomenologia es redactada per a l'individu que ha de refer aquest camí, però no sencer sinó en els seus passos essencials. No tant en les circumstàncies externes com en el seu significat per a la constitució d'una autoconsciència especulativa. En la filosofia de la història no es tractava, en canvi, d'abreujar res per a ningú, sinó d'exposar allò que efectivament i empíricament s'havia esdevingut en la història, tot remarcant la seva racionalitat i lògica immanent.

fet que sigui potser fallida és una altra qüestió[80]-. La filosofia de la història s'origina en totes unes altres circumstàncies; com ja hem dit, és fruit dels cursos que Hegel va donar a Berlin sobre aquesta temàtica a partir de 1822. Aleshores el sistema sencer estava ja perfectament estructurat, desenvolupat i àdhuc redactat -en compendi- en l'Enciclopèdia, mentre que la Ciència de la lògica i la Filosofia del dret havien estat exposades més en extens. Totes les obres sistemàtiques de Hegel havien estat redactades i, fins i tot, en les diverses versions de l'Enciclopèdia i la Filosofia del dret, la història universal ocupava el seu lloc definitiu dintre del sistema. La filosofia de la història s'elabora, per tant, en la seva totalitat quan el sistema ja està completament desenvolupat; i, naturalment, el seu discurs parteix en general des del saber global del sistema.

L'especificitat del gènere filosofia de la història i el seu tipus concret de desenvolupament lògic no implica -com hem dit- la renúncia de Hegel a tota l'experiència i saber que ha obtingut amb l'elaboració del sistema. Com veurem més endavant, el discurs de la filosofia de la història es du a terme des del saber total del sistema, si bé no només des d'ell. No hi ha -repetim- deducció o imposició d'esquemes, però sí que resulta evident que, a una ment no especulativa i no educada en el sistema, l'empíria històrica per si sola no li pot revelar la lògica immanent que Hegel pretenia descobrir. Hegel mai no nega això, ans al contrari; és conscient

---

[80]Hegel mateix a [Enz. §25, nota] afirma que va considerar la Fenomenologia com la primera part del sistema perquè recollia les actituds possibles respecte allò objectiu. La filosofia de la història és evidentment una altra cosa que no això i, si bé podem dir que Hegel es va basar en la història humana per definir aquelles actituds respecte allò objectiu, és clar també que no és una lectura des del mateix punt de vista.

que només des de l'especulació plenament rigorosa del sistema pot dur a terme la tasca de la filosofia de la història -o de la filosofia de la religió i de l'art, o de la història de la filosofia-.

D'acord amb el que hem dit, no podem deixar de remarcar el fet que Hegel inauguri la seva gran producció amb la Fenomenologia i que la tanqui -redacció del manuscrit de la introducció- amb la Filosofia de la història. L'una és l'obra que, menystinguda al principi, esdevé el centre d'atenció dels estudiosos hegelians; mentre que l'altra fou sempre l'obra més divulgada i que més fàcilment la gent comprenia. A partir de la seva mort, Hegel va influir sobretot gràcies a les edicions pòstumes dels seus deixebles -deixant de banda una obra malaïdament mal interpretada: la Filosofia del dret-, però fou redescobert gràcies a la Fenomenologia. En tots dos casos el vehicle va ser la filosofia de l'esperit en la seva formulació diacrònico-lògica.

Com hem dit, no podem desenvolupar més la contraposició fenomenologia/filosofia de la història, que supera de molt el nostre objectiu actual. De fet, si li hem dedicat aquesta atenció mínima, ha estat perquè creiem que era necessari per a la comprensió de l'especificitat del discurs de la filosofia de la història -el qual en ser contraposat al d'altres obres, tot i que breument, és més fàcilment comprensible-. De totes maneres en el proper apartat direm encara alguna cosa que pot ser aclaridora.

## 4.7.- LA HIPÒTESI DEL CAMÍ DEL JO CAP AL "NOSALTRES"

Es podria pensar que la coneguda tesi de Ramon Valls sobre la Fenomenologia de l'Esperit és aplicable en gran mesura a la

filosofia de la història de Hegel. Ens agradaria comentar la possible aplicació d'aquest tesi a la filosofia de la història, ja que en un cert moment ens la vam plantejar com a hipòtesi per al nostre treball.

Cal tenir en compte que aquella tesi va ser formulada com a interpretació de la Fenomenologia de l'esperit, sobretot dels sis primers capítols[81], i que el seu autor no l'aplica explícitament a cap altre text hegelià i, per tant, tampoc no l'aplica a les Lliçons sobre la filosofia de la història universal. La tesi, com de fet la lectura de la Fenomenologia a què indueix, mostra la seva aplicació concreta a un problema més epistemològic que no pas autènticament polític malgrat les evidents i importants conseqüències per a aquest camp i l'existència de tota una sèrie de figures col.lectives de la consciència[82].

La Fenomenologia i, per tant, la tesi que pretén interpretar-la aborda el problema del naixement de la intersubjectivitat des de l'intent d'assolir i fonamentar el saber absolut que permet accedir a la ciència i al sistema hegelià pròpiament dit. Hegel concebia la Fenomenologia com la introducció al sistema i, per tant, partia d'una problemàtica essencialment epistemològica. Això no passa, en canvi, a les seves lliçons de maduresa, ja que aleshores no pretenia introduir ni fonamentar res, sinó exposar i desenvolupar les parts superiors de la filosofia de l'esperit (l'esperit absolut en les lliçons sobre art, religió i filosofia, i la totalitat de l'esperit en la filosofia de la història universal). Per

---

[81]L'autor considera que en l'apartat final del capítol "BB L'esperit", que se sol anomenar "el mal i el seu perdó", culmina aquesta dialèctica o camí cap al "nosaltres". La Fenomenologia tindria, doncs, en aquest punt la seva clau de volta.

[82]Treballades després per Seibort.

tant, és comprensible que tinguin un desenvolupament molt diferent.

Si destaquem tant la diversitat que hi ha entre la Fenomenologia i la filosofia de la història, és per deixar ben clar que no volem polemitzar amb aquella tesi, ja que no va ser formulada explícitament per al camp que tractem. Però sí que volem donar resposta a una pregunta que inevitablement es deuen haver fet els estudiosos de Hegel -com a mínim els de l'àrea hispanoparlant: ¿és possible ampliar aquella tesi i aplicar-la a les altres obres del mateix autor? El nostre treball parteix del convenciment que això no solament és possible, sinó que és del tot rellevant i productiu.

Adaptarem, doncs, aquella tesi al nostre àmbit de treball per tal que esdevingui el màxim de fructífera -al cost evident i inevitable de desvirtuar-la en la mesura en què l'extrapolem. A nosaltres ens interessa preguntar-nos si en la història universal hegeliana hi ha un desenvolupament -paral.lel, sense entrar en el detall, al recollit per R. Valls- que va de les figures individuals a les col.lectives, dels individus aïllats a un "nosaltres" universal.

Aquesta pregunta la podríem formular -d'una manera en principi trivial, però força útil per a la nostra exposició- en termes de Rousseau o Hobbes. La concretaríem en la següent qüestió: ¿la història universal és el pas des d'un estadi -natural o no-, on els homes estan aïllats i enfrontats entre sí -com àtoms que s'oposen o s'ignoren-, a un altre estadi on aquells àtoms s'han unit formant una societat civil, un estat-Leviatan o una comunitat d'homes lliures, és a dir: un "nosaltres"?. Evidentment, si es planteja en aquests termes, la pregunta només pot tenir com a resposta la negació total. Hegel es nega a considerar l'estat de natura -com ja hem

comentat àmpliament- i parteix en la seva història universal de l'aparició de l'estat i, per tant, del nosaltres.

Hem plantejat el problema en aquests termes per dues raons;

1) Hegel podia insinuar alguna cosa similar en el -tan criticat per nosaltres- esquema tripartit. En aquest esquema sembla que el procés de la història es limita a un augment o progrés quantitatiu des de la situació, on només un és lliure -Orient-, fins aquella, on tothom és lliure. La llibertat apareixeria, per tant, per a un sol individu -un jo- i posteriorment es generalitzaria. Ja hem criticat prou aquest esquema simplista, que el mateix Hegel es va donar com a resum i que no fa justícia -com hem dit- a la riquesa de la seva història universal, ni tampoc a la seva concepció de la llibertat.

2) Potser algú podria desitjar veure aparèixer en el desenvolupament de les Lliçons moments clau de la Fenomenologia que semblarien necessaris dintre d'aquest esquema. Em refereixo concretament -i per citar-ne un de sol- a la lluita entre el senyor i el serf que podria ser una perfecta transició de l'estadi en el qual només un és lliure a l'estadi on alguns són lliures. Remetem a la segona part d'aquest treball, per demostrar que a les Lliçons no hi ha res de tot això ni cap cosa que s'hi assembli.

Aquesta manera de plantejar el problema ens permet donar una resposta molt clara i contundent i, alhora, introduir el nostre raonament. Hegel no parteix en cap cas a les Lliçons d'un jo aïllat o escindit. Parteix sempre d'un nosaltres. Encara més, el punt de partença és el "nosaltres", més contradictori amb l'existència o supervivència de "jo" autònoms.

Orient no és l'estadi del "jo", llevat que es consideri que aquest únic "jo" lliure és el tot social, l'estat natural i patriarcal. Orient és l'estadi del nosaltres immediat i natural, un nosaltres que no permet l'existència separada ni autònoma de l'individu o jo. Tal com exigeix la dialèctica hegeliana, el primer moment és el de la unitat immediata i indiferenciada, i això és l'Orient. És una unitat substancial i encara natural que no permet ni la diferenciació dels seus moments -família, moralitat, societat civil, eticitat, religió, etc.- ni, per tant, la dels seus individus. No els permet assolir una consciència de si, com a sers ells també substancials i autònoms. A això no s'hi arribarà fins molt més tard en la història. Contràriament, és a mesura que els estadis van sent més desenvolupats que trobem els individus com a moment diferenciat amb un sentit i paper propis. Fins a Roma no existeix l'individu diferenciat de l'eticitat. Encara més, podem considerar que només a l'edat moderna l'individualitat s'ha desenvolupat totalment i ha assolit una consciència plena de si.

En definitiva, a la filosofia de la història universal el desenvolupament de la individualitat -o de la subjectivitat- és paral.lel i correlatiu al desenvolupament de les formes ètiques i estatals -del nosaltres. Això és així fins al punt que el "jo" -individualitat o subjectivitat- i el "nosaltres" -formes de vida comunitària i ètica o estat universal- són moments que s'impliquen mútuament i que es desenvolupen alhora. Només quan hi ha un "jo" autèntic, una individualitat reflexiva i conscient de si, una subjectivitat plenament desenvolupada, hi pot haver autèntica reconciliació entre els "jo" o subjectivitats. Només llavors hi pot haver llibertat i

realització de la universalitat racional i un "nosaltres" o comunitat dels homes lliures[88].

Només mantenint la diversitat en tota la seva riquesa i radicalitat, es pot assolir la unitat autèntica que articula internament tota diversitat. Així podem comprendre la dialèctica històrica de les Lliçons com una successió de moments de l'esperit: un primer moment -d'unitat indiferènciada, monolítica i immediata- a Orient; un segon moment -en què la individualitat tot just naixent es posa encara immediatament al servei de la totalitat ètica- a Grècia; un tercer moment -en què la individualitat apareix plenament com a tal i s'oposa a la universalitat- a Roma (és un moment d'escissió, de diferenciació descontrolada, caòtica i sense cap referència interna d'unió); i un quart moment -en què la diferència o particularitat es troba reconciliada en una unitat universal, mediatitzada i enriquida per totes les diversitats que contè i supera- el món cristiano-germànic.

Així veiem com en certa mesura la tesi de R. Valls es veu exemplificada en un camp diferent d'aquell en què va ser formulada. Resulta que, també a la història universal, el "nosaltres" -la comunitat dels homes lliures- només s'edifica sobre la base del reconeixement de la "diversitat absoluta", la lliure autonomia plena i inqüestionable del jo. La reconciliació cercada per la filosofia de la història s'aproximaria al perdó mutu de la Penomenologia. Finalment, la intersubjectivitat i la universalitat s'aconseguiria

---

[88]Això ens du al tema de la llibertat (veure apartat 3.2), ja que el desenvolupament, conjunt i correlatiu entre la subjectivitat i la possibilitat d'una autèntica llibertat o reconciliació, és una manera molt interessant de mostrar com Hegel no contraposava radicalment -com una antinòmia irresoluble- la diferència i la unitat, la pluralitat i la identitat. Unicament així es pot entendre el concepte de "diferència absoluta".

mitjançant la superació -que implica el pas pel moment d'escissió- d'aquesta diversitat inevitable i enriquidora cap a la unitat universal -que articula les particularitats.

Hi ha, doncs, una possible aplicació d'aquella tesi a la filosofia de la història -com també en la resta de les obres de Hegel- en el benentès que no s'ha de simplificar el problema. El desenvolupament concret és molt divers a la Fenomenologia i a les Lliçons -potser en un altre treball les intentarem contraposar.

Segons Hegel, la filosofia de la història comença, i no pot fer-ho d'altra manera, amb l'aparició del primer estadi -encara natural- de l'estat i, per tant, amb la primera i més pobra existència del nosaltres: el món oriental. És un nosaltres en si, immediat, natural i inconscient, implícit i en potència. No és evidentment el nosaltres resultat del desenvolupament, un nosaltres en i per a si, en acte, explícit i realitzat efectivament.

Així doncs, podem afirmar -imitant el text bíblic- que al principi fou el nosaltres, en el sentit de la institucionalització ètica i política de l'home, l'estat[84]. La història hegeliana va, doncs, d'un nosaltres a un altre nosaltres, com un cercle. Hegel segueix el model de la seva dialèctica: així com aquesta ha de començar per la unitat i no pot acabar per cap altra cosa que no sigui un nou tipus d'unitat, la història humana també ha de començar i acabar per la unitat -el nosaltres, una identificació entre particularitat i universalitat, entre individu i estat-.

---

[84]Hem de recordar que Hegel considera que la història no comença fins que apareix l'estat.

Naturalment -com a la dialèctica- la primera unitat no és la mateixa ni és del mateix tipus que la segona, aquí hi intervé la progressivitat hegeliana. La primera unitat és una unitat "natural", "immediata" -en el sentit de "primera" i en el sentit que "no conté en si la mediació"-, "substancial", abstracta i amorfa, mancada de la majoria de les determinacions que li són possibles i que només més tard es desenvoluparan. No és una unitat articulada internament, ja que no té el gruix de tota una capa de determinacions o moments subordinats, sinó la identitat més monolítica, abstracta i simple que es pugui pensar.

Així comença sempre Hegel. Aquest és l'únic tipus de començament que la seva dialèctica i filosofia permet. Per Hegel el primer moment és sempre el de l'afirmació universal, que no pot ser sinó una determinació única, que no ve a qualificar res en concret i que no fa sinó posar una determinació abstracta, mancada de forma interna, de concretització. Aquest moment és ja la totalitat -el "nosaltres"- però d'una manera mancada i indiferenciada; en ell el tot pot ser considerat un sol individu, un jo[es] o un nosaltres natural i abstracte.

El segon moment de la història és correlatiu també al segon moment de la dialèctica hegeliana. Grècia és, com ja hem comentat, l'època que menys encaixa en l'estructura dialèctica tripartida normal de Hegel. Grècia és encara en totes les seves principals característiques molt propera a Orient. És encara un món natural, tot i que Hegel diu que en ella ja som al regne de l'esperit. Però l'home continua vinculat d'una manera natural i immediata al regne de l'esperit. No obstant això, Grècia no arriba a trencar amb la naturalitat de

---

[es]Potser així és com hem d'interpretar l'afirmació hegeliana, que a Orient només un és lliure.

l'esperit i la relació immediata entre universalitat i particularitat.

Grècia, vista des del punt de vista de la dialèctica, correspondria a un moment de transició entre l'afirmació immediata i universal i el moment de l'escissió. A Grècia ja hi ha distinció entre universalitat i particularitat, però aquesta tot just acaba d'aparèixer i no ho fa amb prou força com per provocar l'escissió radical i inevitable. Per això Grècia correspon al moment d'equilibri afortunat que fascina Hegel perquè sembla contenir la reconciliació entre universal i particular avant la lettre.

Deixarem de banda ara el problema de la peculiar posició de Grècia en la història universal, problema que d'altra banda ja hem tractat. Només direm que Grècia representa el moment -segon ja respecte a Orient- en què apareix una distància respecte a la natura i on la identitat substancial s'esquinça, tot i que no es trenca. Grècia és, per tot això, el moment afortunat en què hi ha un equilibri tan bell com inestable, on ha aparegut la individualitat, però una individualitat que encara no s'ha tancat sobre si i no s'ha oposat a l'eticitat universal. Així, aquest estadi és encara el d'un nosaltres i no està escindit, tot i que ha aparegut la diferència i la particularitat. És un nosaltres harmònic i que encara no ha explotat en els àtoms individuals. Grècia correspon a l'inestable equilibri, en el qual l'aparició de la diferència i la particularitat encara no ha conduït al trencament i negació de l'eticitat col.lectiva. La fi de Grècia és precisament aquest trencament, quan l'individu es descobreix a si mateix com a separat del tot ètic, quan se sap com a interioritat, com a consciència moral, com a subjectivitat, com a jo. La fi de Grècia és, doncs, també la fi momentània del "nosaltres" a mans de la multiplicitat de jo-àtoms.

Roma és el prototipus del segon moment de la dialèctica hegeliana. És el moment del pas per la negativitat, de l'exteriorització en un altre de l'esperit, de l'alienació, de l'esquinçament de la unitat en dos pols. És també el moment que correspon a la doctrina de l'essència. La unitat s'ha perdut, el tot sembla inexistent, res no sembla poder representar-lo ja que cada cosa es representa només a si mateixa. Fins i tot l'emperador -que per la força sembla conservar el principi de l'estat i de la universalitat- no és res més que un individu que ha usurpat en benefici propi el lloc i l'estament de la universalitat.

Roma és el trencament d'aquella primera unitat, però ara total i absolut. És la negació tant de la identitat substancial i abstracta d'Orient com de l'afortunat equilibri inestable de Grècia. És el moment en què apareix la mediació que nega aquella unitat primera i on sorgeixen la diferència, la diversitat i la pluralitat. La particularitat s'escindeix totalment de la universalitat substancial i reclama el seu propi dret.

Hem dit que Roma és el prototipus del moment de la negació de la dialèctica hegeliana no només perquè nega aquella primera identitat sinó també perquè és el moment en què el món i la naixent individualitat són sotmesos a la més terrible prova: la prova molt fenomenològica de la negació de si i de la no substancialitat del propi ser. La individualitat tancada sobre si pateix el dolor de la seva negació. Però, com hem dit abans, aquesta negació de la individualitat o subjectivitat no porta a la seva desaparició sinó al seu enriquiment. Mitjançant el pas per la negativitat, el jo o la subjectivitat assoleixen un millor coneixement de si, que no els nega radicalment però que els relativitza. La subjectivitat se sap ara com a moment de la universalitat i no com a

una particularitat abstracta i escindida del tot, sinó com a una part del tot al qual, en definitiva, acaba servint. Així torna a aparèixer el nosaltres, la unió, que s'havia perdut. Però ara no com una unió monolítica, abstracta, unilateral, sense gruix o profunditat, sinó com una reconciliació que manté la vigència -al seu nivell- de les particularitats.

El jo té ara el seu camp d'acció propi, que no és contradictori amb altres esferes superiors. En aquestes els seus interessos es relativitzen i hi predomina legítimament la universalitat. La nova reconciliació o unió és, doncs, un nosaltres articulat a diversos nivells que deixa sobreviure i desenvolupar-se a cada un dels jo que l'integren. Aquest nosaltres retrobat, però ja mediatitzat per la consciència i la subjectivitat, esdevé un nosaltres capaç de reconciliar-se amb la seva obra. Es reconcilia amb les institucions que s'ha donat, amb el món que ha fet. Aquest nosaltres -que no ofega cap dels seus jo, sinó que els potencia i els fa esdevenir el que en essència són: esperit- és llavors la totalitat concreta representada per un món ètic i per l'estat.

D'aquí el cant de Hegel a l'estat. Per ell era l'obra primordial de l'esperit, que aquest s'ha donat per habitar-hi i autoconèixer-se. D'alguna manera el desenvolupament espiritual global que és la història només pot començar quan neix l'estat. L'estat és l'esperit objectiu i només en ell l'esperit s'autoconeix i esdevé esperit absolut. Esperit objectiu i esperit absolut s'interrelacionen inseparablement, igual que l'estat i la religió.

Així és com s'ha de veure el nosaltres que evoluciona i es desenvolupa en la història: exterioritzant-se d'una manera objectiva en lleis, de manera que l'embolcall jurídic i objectiu que es dóna no és altra cosa que la llibertat

efectivament existent, la comunitat existent i efectiva dels homes lliures. I també s'ha de veure prenent autoconsciència absoluta de si per mitjà d'aquell mateix desenvolupament històric.

## 4.8.- LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA ÉS UNA HISTÒRIA FILOSÒFICA

Una vegada hem definit l'especificitat del discurs hegelià en la història universal, ens hem de preguntar pel sentit que té, que sigui una filosofia de la història o una història filosòfica i no, simplement, una història[96]. Evidentment, la filosofia de la història és una disciplina o gènere pertanyent a la filosofia, mentre que la història és una ciència independent. Hegel mai no renuncia a l'estatus filosòfic de la seva història universal; per a ell, la filosofia de la història és filosofia, un tipus especial o una part de la filosofia; això és inqüestionable des del moment que ocupa un lloc determinat a dintre del seu sistema filosòfic.

Hegel defineix la filosofia exposada en l'Enciclopèdia com un tot format de diverses ciències particulars[97] també filosòfiques. Aquestes ciències positives tindrien un fonament racional -que les faria pertanyer en general a la

---

[96]Ramiro Flórez ha tractat aquest tema en el seu article "Dialéctica e historia en Hegel" alhora que dóna una visió global des del sistema. Lasson -Hegel als Geschichtsphilosoph- ha treballat molt bé la natura filosòfica del discurs hegelià de la filosofia de la història. George Dennis O'Brien Hegel on Reason and History. A contemporany Interpretation tracta també aquesta qüestió, si bé es limita a considerar la introducció a les Lliçons de filosofia de la història universal -cosa molt corrent d'altra banda i en la que no cauen ni Lasson ni Flórez-. O'Brien, d'altra banda, se n'ha adonat de l'especificitat de la filosofia de la història i la seva independència del discurs de la Ciència de la lògica.

[97]Enz. §16.

filosofia- i un aspecte positiu que les hi donaria l'especificitat. La història seria una d'aquestes ciències que, partint d'una base filosòfica, cerquen l'universal en la singularitat empírica i en la realitat efectiva; llavors, tenen la idea com a la seva essència però els seus fenòmens cauen dintre del món contingent.

Ens hem esforçat per distingir entre la filosofia sistemàtica i la filosofia de la història -entre el tipus de discurs i de lògica que cada una mostra-, ara ens interessa també distingir entre filosofia de la història i "mera història" (la història que és considerada com una ciència particular independent de la filosofia). Ja en la Fenomenologia de l'esperit[96], Hegel definia la història -mera història- com el record del calvari de l'esperit vist des des l'existència lliure i manifestat sota la forma de la contingència; mentre que la "història concebuda" seria la unió d'aquesta amb la seva organització conceptual. Evidenment, la història concebuda és i forma part de la filosofia, ja que inclou la "ciència del saber que es manifesta" o fenomenologia. Ara bé, donat que també conté quelcom més, que no pertany de ple dret a la filosofia, i que té a veure amb el que nosaltres anomenem empíria històrica, la història filosòfica té -com hem vist- una certa autonomia, tant de la filosofia com de la història en sentit estricte.

En el pròleg a la Fenomenologia, Hegel va distingir entre coneixement històric, matemàtic i filosòfic[97]. Deixant de banda el matemàtic, cal dir que el coneixement històric -"purament històric"- feia referència només a l'existència singular i tot ho considerava exclusivament des de l'angle de la contingència i de l'arbitrarietat de la seva aparició;

---

[96] Phän. 434/473.
[97] Phän. Pròleg, 31-4/28-31.

en definitiva, es preocupava de les "determinacions no necessàries" al contingut. El coneixement filosòfic, al contrari del matemàtic que és només de l'essència, "conté" alhora l'esdevenir segons l'existència i segons l'essència; encara més; la filosofia unifica aquests dos moviments. Evidentment, en aquest moment Hegel està pensant sobretot en la part "positiva" de la filosofia i es preocupa per afirmar que la filosofia s'ocupa d'allò "real" -en sentit fort-. La filosofia de la història encaixa perfectament, doncs, amb aquesta noció i es distancia de la mera erudició sense cap vincle lògic i de necessitat.

Molt més tard i en la Filosofia del dret[70], Hegel remet a Montesquieu[71] per assegurar que "ha sostingut la veritable perspectiva històrica, l'autèntic punt de vista filosòfic" en no voler considerar d'una manera aïllada i abstracta -representativa, en definitiva- la legislació; i que en canvi ha cercat definir una totalitat que connexiona totes les determinacions. Per a Hegel, Monstesquieu rebutjava així, la "preocupació purament històrica" que no és una consideració filosòfica. Hegel està aquí distingint el dret històric de la filosofia del dret, distinció que és paral·lela de la d'història i filosofia de la història. Per això, podem aplicar-nos al nostre assumpte les afirmacions de la no "confusió" i la relativa "indiferència" entre aquells àmbits i la certesa que, si bé la saviesa de les lleis és, certament, una apreciació històrica, la perspectiva filosòfica la reconeix més profundament. La filosofia de la història és també relativament indiferent de la mera història i no s'hi

---

[70] Ph.R. §3 obs.
[71] Que per a molts és el pare de la moderna filosofia de la història.

confon, alhora que també està més capacitada que aquella per reconèixer la racionalitat i la saviesa dels esdeveniments[72].

Hegel va dedicar unes lliçons dels seus cursos sobre filosofia de la història a distingir entre els diversos tipus d'història[73], el darrer dels quals -el que ell es proposava desenvolupar- era la "història universal filosòfica". Considerem ara breument la descripció de la resta de tipus d'història que, lamentablement, Hegel descriu molt més àmpliament que no la història filosòfica -que és la que planteja autèntics problemes de definició[74]-. Hegel distingeix entre:

(1) Història immediata: en la qual l'historiador és alhora l'actor -sovint com a polític o militar- de la història. Es correspon a la crònica dels fets elaborada per observadors directes o immediats d'aquells fets, per tant l'obra històrica esdevé un document més per als futurs historiadors. Hegel remarca -com a mancances d'aquest tipus d'història- la brevetat necessària dels períodes narrats, la manca de

---

[72]La filosofia del dret o la filosofia de la història tenen la possibilitat d'una disciplina paral.lela estrictament positiva i externa, que resta reduïda a la constatació de la mera empíria. També la història de la filosofia (i podem pensar que la filosofia de l'art, de la religió, etc.) té una mera història externa, que només s'ocupa de la seqüència contingent i de la mera disparitat de principis i realitzacions de les diverses filosofies particulars [Enz. §13].

[73]D'Hondt, Hegel philosophe de l'histoire vivante, és l'autor que més importància ha donat a aquesta classificació i n'ha fet el fil conductor de la seva interpretació del treball històric de Hegel i de la filosofia de la història.

[74]En aquest manuscrit [V.G. 3-22/19-37], Hegel el que ve a fer és una espècie de definició negativa de la història universal filosòfica (philosophische Weltgeschichte), en base a definir el que no és aquesta història filosòfica. Hegel determina bastant acuradament la resta de tipus d'història que considera i acaba, tot solventant en un moment, la definició més conflictiva.

reflexió general -ja que responen a la intuïció del moment- i la no "neutralitat" del narrador -ja que pertany al mateix esperit-. Hegel cita com exemples: Herodot, Tucídides, Xenofont, Cèsar, Guicciardini, el Cardenal de Retz i Frederic el gran.

(2) Història reflexiva: que ja trascendeix la mera narració del present i no fa referència al temps personal de l'autor, sinó a tota una època o a tot un poble -el seu esperit en general-. Es pot subdividir en:

(a) Història general: és una sinopsi o compilació a partir d'altres relats. Aquí l'historiador ja no es confon amb el que narra, si no que, al contrari, intenta una exposició neutral i abstracta de la història. Hegel en remarca el defecte que l'historiador no pot adequar la seva narració al canvi històric, ja que no hi pertany. Cita en aquest apartat a Livi, Diodor de Sicília, Joan von Müller, Polibi i Tschudi.

(b) Història pragmàtica: vol fer presents i actuals els esdeveniments tractant d'agafar el nexe universal i el nucli de l'esperit interior a aquells fets -que és més perdurable-, i així fan aparèixer la universalitat. Naturalment, aquest tipus d'història exigeix molt més de la capacitat de l'historiador, que no s'ha de limitar a resumir o recopilar, sinó que ha d'interpretar. Això fa que aquest tipus d'història sigui molt relativa a l'historiador que l'elabora i interpreta, ja que autors diversos poden interpretar els mateixos materials o dades empíriques d'acord a concepcions diferents. Hegel ens posa Montesquieu com exemple d'aquest tipus d'història.

(c) Història crítica: no és pròpiament història estricta sinó historiografia de la història. L'autor analitza el crèdit que mereixen les informacions i interpretacions que sobre un

determinat objecte o època s'han donat. L'exemple seria Niebuhr.

(d) Història especial: destaca un punt de vista universal del conjunt de la vida del poble, a partir del qual analitza el seu objecte; és el cas de la història de l'art, de la religió, de la ciència, de la constitució, del dret a la propietat, de la navegació. Segons Hegel, la història universal filosòfica parteix també d'un punt de vista universal, però no el tracta com a separat i abstracte sinó concretament i com a desenvolupament total de l'esperit. Hegel posa com a exemples les històries del dret del baró d'Hugo -dret romà- i de Eichhorn -dret germànic-.

(3) La història filosòfica engloba en certa mesura les característiques dels diversos tipus d'història reflexiva: l'abast general, la recerca dels nexes universals i de l'esperit, l'avaluació de les fonts i interpretacions -si bé no com a únic fi- i el punt de de vista universal. La història especial se centra en un punt de vista general, que destaca de la vida total del poble en projectar-se cap a la universalitat. La història filosòfica entronca amb l'especial en la mesura que el seu punt de vista general és el més abastador i profund: el principi essencial de l'esperit del poble. Aquest punt de vista universal és cercat en l'empíria mateixa -immanentment a ella-, revelant així el fil lògic interior i autèntic que anima i dirigeix els esdeveniments mateixos. Aquesta història filosòfica és, per això, concreta i no abstracta, ja que el seu punt de vista universal no és abstracte sinó el més concret: l'esperit universal. Com hem vist la peculiar relació entre lògica i empíria que centra el nostre treball és ja la característica definitòria de la filosofia de la història universal, la qual busca immanentment en l'empíria el seu fil lògic, que no és altre que l'esperit realitzant-se.

Hem distingit entre la filosofia de la història -que és, alhora, lògica i empírica- i la mera història empírica; ara és el moment d'analitzar algunes de les raons que fan que la història universal sigui filosofia de la història o història filosòfica:

(1) En primer lloc, perquè és considerada especulativament i per una ment especulativa; la història universal només revela el seu secret filosòfic a una ment preparada per a l'especulació i educada en ella.

(a) Segons Hegel, aquesta ment especulativa ha de partir de la "fe racional" en què hi ha un logos i una racionalitat en la història. Així, per a que la història sigui racional, cal veure-la com una successió de fenòmens basats en la raó, ja que el fet de pensar que la causalitat mai no pot governar les coses humanes suposa un tipus de fe racional[75]. Evidentment, aquesta fe pot ser fomentada i autofonamentada des de l'esforç especulatiu del sistema, però és en la filosofia de la història la condició primera[76]. Per a Hegel, la filosofia aporta un únic axioma indemostrat o presupòsit -que ja no un presupòsit dintre del conjunt de la filosofia- a la història universal, és el "simple pensament" que "la raó governa el món" i que aquest, per tant, s'ha desenvolupat racionalment[77]. En la filosofia també es demostra -i d'alguna manera està inclòs en aquell "simple" pensament- que la raó és la substància, el poder infinit, la matèria i el contingut infinit, la forma infinita i la realització del seu propi contingut. Hem de dir que, certament, si hom no parteix d'aquesta presuposició primera, molt difícilment pot compren-

---

[75]V.G. 30-47 i G.Ph. 50/35.
[76]En G.Ph. 13/5, afirma que "la fe en el poder de l'esperit és la primera condició de la filosofia" mateixa.
[77]V.G. 28/45.

dre el pensament i la filosofia hegelians -sobretot pel que fa al que podríem dir la seva "arrogància" racional-.

Hegel, com és habitual en la seva època, es queixa de les reticències que hom tenia de vegades per pensar racionalment el món ètic, el món de l'esperit. La comparació amb la natura era en aquest aspecte humiliant i tràgica, ja que tothom després de la revolució científica -dels Galileu, Kepler, Newton- acceptava sense cap mena de dubtes la racionalitat i comprensibilitat del món natural, el qual semblava haver revelat plenament els seus secrets més recòndits i haver confirmat que en ell hi ha un logos racional. En canvi pel que fa al món espiritual -el més propi de l'home, segons pensen-, el món ètic i polític, la història universal, semblaven trobar-se encara en el caos i l'atzar, en la més absoluta irracionalitat i incomprensió.

Hegel en el Prefaci a la Filosofia del dret es fa ressó

d'aquesta problemàtica[96] i l'expresa de la següent manera[97]: "respecte de la natura, es concedeix que la filosofia ha de conèixer-la tal com és, que la pedra filosofal està amagada en algun lloc però en la natura mateixa, la qual seria en [in sich] si racional; el saber, per tant, ha d'investigar i de comprendre aquesta raó real present en ella, com la seva essència i llei immanent, [és a dir] no les formes i contingències superficials, sinó la seva harmonia eterna. El món ètic, l'estat, la raó tal com es realitza en l'element de l'autoconsciència, no gaudirien en canvi de la fortuna que fos la raó la que -en realitat- s'elevi en aquest element a la força i poder, s'hi afirmi i hi habiti. L'univers espiritual estaria, al contrari, abandonat a la contingència i a l'arbitrarietat, abandonat de déu"[100]. La història universal forma part d'aquest món aparentment abandonat de déu i de la raó que, de totes totes, ha de ser comprès i descobert com

---

[96]Aquest pressupòsit era compartit universalment en la filosofia de la història de la seva època. Herder i Kant remarquen anguniosament la necessitat racional de demostrar que la història es pot comprendre racionalment, no fos que precisament el que és més genuïnament humà -la història- fora l'únic àmbit on no hi hauria ni ordre ni raó. Hom creu que en la natura s'hi ha descobert el seu ordre més essencial a partir de Newton. L'argument és aquest: en el que és més exterior a l'home -el món natural- hom ha descobert l'ordre racional, mentre que en el que és més pròpiament humà -la història- només hi trobem que caos i desgràcies incomprensibles. Ara que es podia "comprendre" racionalment el món físic, resultava encara més terrible no poder comprendre el món espiritual. Kant reclamava el Kepler que fos capaç de comprendre la història i Herder exclamava que hom no podia acceptar que déu hagués donat un ordre racional al món natural i el negués -en canvi- al món humà: la història. Hem de recordar que ja Vico havia reivindicat per a la història -el que han fet els homes- un plus de racionalitat en comparació amb el que no han fet els homes -la natura i el món físic-.

[97]Hegel dirigeix aquí les crítiques en contra d'aquells que volien fer descansar el món ètic sobre el sentiment, el cor o l'entusiame més que no sobre la raó. Estava pensant concretament en Fries, però la seva crítica abastava la major part dels romàntics -el seu amic Hölderlin el primer-.

[100]Ph.R. 15-6/15.

<u>ell també</u> racional. Alhora, la seva racionalitat ha de ser interna i immanent a ell -ha de brollar de l'empiria mateixa-, i no un préstec manllevat de quelcom trascendent.

De totes maneres, Hegel s'esforça per remarcar i demostrar que aquesta presunció -que gairebé ho decideix tot en filosofia de la història- no és quelcom que resta finalment indemostrat. El cercle filosòfic representat pel sistema, en tancar-se sobre si, demostra el concepte o idea que li serveix de punt de partença. En certa mesura, tot el conjunt de la filosofia de la història i, sobretot, el fil lògic que Hegel afirma descobrir immanentment a l'empíria, representen també una demostració de la bondat o veritat d'aquell punt de partença en forma de "fe" o de simple pensament.

b) En segon lloc, aquesta ment ha de superar el punt de vista representatiu de l'enteniment separador per assolir el punt de vista de la raó especulativa, ja que només "qui mira racionalment [especulativament] el món el veu racional, totes dues coses es determinen mútuament"[101]. Hegel acusa l'enteniment representatiu de partir i moure's només entre categories aïllades, escindides, separades entre si[102] i abstractes[103]. Categories mortes, que manquen de la vida interna que les fa

---

[101]V.G. 31/48.

[102]En el primer paràgraf de la <u>Filosofia del dret</u>, Hegel qualifica els conceptes de l'enteniment -els "mers conceptes"- d'unilaterals, de manca de veritat i de partir d'una determinació abstracta. La filosofia especulativa, en canvi, tracta sobretot amb idees, que és la unitat del concepte i de la seva existència, un concepte que "posseeix veritat precisament perquè se la dóna a si mateix".

[103]Per a Hegel, la idea és allò essencialment concret, ja que é sempre la unió de diverses determinacions. De manera que el pensament especulatiu es distingeix de l'intel.lectiu, en què el primer mostra que la veritat o la idea no són meres generalitats sinó quelcom universal determinat i també particular. Hegel diu: "quan la veritat és abstracta no és tal veritat; la filosofia fuig d'allò abstracte com del seu gran enemic" [G.Ph.43/29].

desenvolupar-se i, així, transitar a altres. Llavors l'enteniment tot just arriba a la contradicció, no la pot superar i en resta presoner. L'enteniment és incapaç de superar les antinòmies que contínuament rodejen el pensament humà -el qual, d'altra banda, fecunden. Per a l'enteniment representatiu les antinòmies -certes i nombroses- resten com insuperables -com li esdevenia, en certa mesura a Kant-, en lloc de reconciliar-se en un nivell superior. L'enteniment acaba, doncs, pensant-ho tot només en funció de dualitats, d'escissions i contradicions; i llavors veu -com inevitablement se'n desprèn- la realitat com a dual, escindida i contradictòria.

Hegel pensa que és per aquest motiu que els historiadors representatius acaben negant la racionalitat de la història, ja que la veuen també antinòmica i contradictòria. Acaben pensant la realitat i la història com a oposada a la raó; oposen i enfrenten així allò real i allò racional, allò empíric i allò lògic, el que s'esdevé del que hauria d'esdevenir-se, el ser de l'haver de ser[104]. Com un exemple paradigmàtic del que acabem de dir, Hegel pensa que aquest historiadors o filòsofs representatius parteixen d'un principi ideal i merament abstracte[105], el qual consideren d'impossible realització efectiva en la realitat. Llavors llur comprensió de la història està escindida entre aquest ideal abstracte i la crua realitat, que es nega a ser compresa per aquell ideal o a adequar-s'hi. Aquests historiadors no troben, com és lògic, la "connexió interna" de la

---

[104]Hom podria llegir la totalitat del pensament i de l'obra hegeliana com a un intent de fonamentar el que s'ha anomenat la "fal·làcia naturalista". Hegel tractaria de demostrar que no hi ha tal fal·làcia, sinó l'única comprensió -que mereixi aquest nom- de la totalitat de la canviant i rica realitat.

[105]Ph.R. §10 obs. "L'enteniment permaneix en el mer <u>ser en si</u>" i, així, confon el que és una mera possibilitat o una potència amb la realitat efectiva. L'enteniment cau en la finitud en posar un en si o concepte que es diferent i s'oposa al per a si o fenomen.

realitat i la història[106] i neguen a la història la possibilitat de tenir judicis universals i de necessitat[107]. La història filosòfica de Hegel es basa precisament en aquests judicis universals i de necessitat formulats des del desenvolupament de l'esperit universal (que és l'autèntic i superior objecte de filosofia de la història[108]) i que revelen la seva "connexió" interna i racional, la qual s'escapa als historiadors "tout court" que només van armats de l'entenniment separador.

La raó especulativa deixa desenvolupar la vida mateixa de les categories i les contempla passant a la seva contrària, mostrant així la limitació comuna que uneix els dos pols d'una contradicció. Finalment, se superarà dialècticament aquesta limitació i s'arribarà a una nova categoria superior, que engloba i manté subordinades com a moments seus -però no eliminades- aquelles altres categories que l'han engendrat. La raó especulativa es mou dialècticament, doncs, i deixa que el seu objecte es mogui i es mostri per si mateix -llavors afirma Hegel que s'identifica el desenvolupament dialèctic de la raó i el desenvolupament dialèctic del seu objecte. La raó especulativa és, per tant, el que permet superar

[106]V.G. 121/154-5.
[107]Enz. §549.
[108]Hegel ja a la Propedèutica distingia entre la "història històrica" (historische Geschichte) i la "històrica filosòfica" (philosopische Geschichte) [§201-2], aquella romania en el que anomenarem "mera empíria" ja que se centrava en "la percepció dels esdeveniments i de les causes immediates, tal i com semblen estar en els caràcters individuals i les circumstàncies accidentals", mentre que la segona se centrava en l'esperit universal (allgemeinen Weltgeist) com recorrent "els diversos estadis de la seva formació en una dependència interna [que podem qualificar de lògica] per mitjà de la història de les nacions aparegudes [l'empiria]". Hegel no fa, doncs, com aquells historiadors, sinó que exerceix de filòsof de la història armat de la raó especulativa, cercant-ne la dependència interna -el desenvolupament de la totalitat i de l'esperit universal- però per mitjà de la seva existència empírica en els pobles.

l'escissió entre lògica i empiria de la història i trobar -així- l'una en l'altra, la raó en la creu de la història[109].

(2) En segon lloc, cal tenir en compte que la història universal és una història filosòfica per altres raons, que Hegel no explicita i que la fan deutora del conjunt del seu pensament -en un grau superior al que Hegel està disposat a acceptar explícitament-. Per això, no ens hem de limitar a les afirmacions explícites de Hegel, ja que basant-nos només en aquestes determinacions la filosofia de la història universal resulta incomprensible i injustificable. A nosaltres, homes de finals del segle XX, la filosofia de la història hegeliana només ens és comprensible a partir del context històric i intel.lectual de la seva època i del conjunt del pensament hegelià. Centrar-nos en aquest darrer, és evident que la filosofia de la història hegeliana és el resultat del compromís i confluència, d'una banda, del pensament madur de Hegel -carregat de contingut i d'unes maneres de fer- desenvolupat bàsicament en el sistema i, d'altra banda, del conjut de dades empíriques intersubjectivament acceptades en la seva època. També en aquest aspecte la filosofia de la història hegeliana és fruit de la confluència i compromís d'una lògica i una empíria.

En definitiva i per a dir-ho clar: aquell no educat en el sistema i en el pensament hegelià, seria incapaç de reproduir -i fins i tot de comprendre profundament- la filosofia de la història hegeliana. Hegel posa en joc en la història univer-

---

[109]No s'ha de pensar que Hegel consideri que l'especulació contempla coses diverses que la representació, ans al contrari, el problema és de percepció; ja hem citat que considera que considerar racionalment el món i veure'l racional són dues coses que s'impliquen mútuament. L'especulació és, bàsicament, una diferència de forma. Al respecte veure Enz §198 nota, §187, i W.L. Pròleg a la 1ª edició i §§20-79-80-81.

sal tota la seva experiència teòrica i pràctica, sense que això vulgui dir que hi trasposa esquemes injustificats, demostracions extrínseques o legitimacions arbitràries. La injustificació, l'extrinsicitat o l'arbitrarietat desapareix -ens atrevim a afirmar rotundament- en el moment en què s'analitza a fons el seu pensament. Això tampoc no vol dir, però, que no hi hagi en la filosofia de la història hegeliana -i en el conjunt del seu pensament- esquemes, demostracions i legitimacions. És més, com que Hegel no fou precisament un filosòf modest ans, al contrari, és un clar exemple d'esperit faústic: vol esquematitzar estrictament al màxim el seu pensament, vol demostrar amb rotunditat absoluta i amb un abast difícilment superables i vol legitimar, el que ell pensa que és real i racional alhora, amb una confiança i rotunditat que sovint fa por.

Hegel considera la història universal <u>des del</u> pensament global -podem dir, des del seu sistema- però no per traposar-lo sense més, sinó per confrontar-lo <u>en i amb</u> l'empiria històrica de què disposava la seva època. La seva filosofia de la història universal és també una història filosòfica, perquè Hegel -només des del conjunt de la seva filosofia- és capaç de descobrir entre les dades caòtiques el significat racional que hi cerca.

## 4.9.- EL PERQUÈ DE LA DISTINCIÓ ENTRE LÒGICA I EMPÍRIA

Fins ara ens hem preocupat molt de remarcar la immanència entre lògica i empiria, ja que volíem emfatitzar que no hi ha, d'una banda, una lògica i, de l'altra, una empíria. Tampoc no hi ha una lògica, manllevada al sistema o a la ciència de la lògica, i una empíria, que seria l'aportació de la història i que caldria elevar pel mitjà d'aquella a filosofia de la història. Hegel considera aquest pensament com a propi de l'enteniment separador i representatiu, que escindeix tot pensament en dues determinacions oposades i incomunicables[110]. En canvi, la raó especulativa supera aquesta escissió o antinòmia -que resta només com a un moment subordinat- i hi posa una reconciliació o unitat superior[111]. Així, cal entendre que lògica i empíria formen part d'una identitat especulativa i, per tant, formen una unitat mediada internament -unitat que supera però no elimina la distinció.

---

[110][Ph.R. 24/22] Hegel remarca que l'autèntica filosofia "per ser la investigació d'allò racional, és la captació d'allò present i real, i no l'erigir d'un més enllà [Jenseitigen] que sap déu on deu estar, o potser hom en realitat pot saber on és: en l'error d'un raonament buit i unilateral [einseitigen]". Aquest error és el resultat típic de l'enteniment representatiu.

[111]Denis L. Rosenfield a "Entendement et raison chez Hegel" ha treballat la relació entre enteniment i raó en el moment de conéixer la realitat efectiva i, per tant, empírica.

Per a Hegel, la distinció entre lògica i empíria[112] no pot caure mai en el representativisme mancat i escindidor, el qual afirmaria que en la història material -entesa com a res gestae- se li afegeix una lògica del pensament de la història -en el sentit de studim rerum gestarum-. No hi ha, doncs, una lògica de la narrativitat històrica que s'afegeix a la materialitat dels esdeveniments històrics empírics per poder comprendre'ls. No hi ha, doncs, una distinció entre la cosa i el coneixement de la cosa, entre la història i el coneixement d'aquesta.

La realitat històrica efectiva -aquella que marca autènticament la història com a totalitat universal- no està tampoc escindida entre una part lògica i una part empírica. No hi ha mai en Hegel una existència lògica independent d'una existència empírica[113], com tampoc no hi ha una essència en el món que no sigui ja en una existència[114]. Per aquest motiu, hom no pot estudiar la lògica o logos de la història amb independència dels esdeveniments empírics i la materialitat històrica, i és diferent la lògica de la història de la lògica com a primera part del sistema. Són dos tipus diferents de lo-

---

[112]Henry Dumery a "Logique et phénoménologie de l'histoire" s'aproxima a la nostra distinció entre lògica i empíria, ja que vol distingir entre allò lògic i allò fenomenològic -en el sentit de fenomen del noumen o de la idea-. Considera que la historia és el fenomen de la lògica, en el sentit de l'esdevenir-se de la idea. Ha comprès que la fe racional no implica deducció a priori dels esdeveniments i ha valorat la tasca empírica -que Hegel sempre afirma com a necessària- en el moment de comprendre la història. Dumery té molt clar que per a Hegel la història no revela la seva lògica si no és a posteriori.

[113]Malgrat que si que hi ha -que és marginal per al discurs hegelià- una existència empírica mancada de lògica universal i merament particular; aquesta no té sentit universal ans s'esgota en si mateixa i desapareix totalment amb el pas del temps. Aquest tipus d'existència desapareix literalment de la història sense deixar rastre, ja que és mera empíria.

[114]Aquesta és la conclusió de la doctrina de l'essència en la Ciència de la lògica.

gos[115], que guarden entre si una certa harmonia però que no poden ser identificables[116], perquè un es realitza només en l'existència empírica de la història i l'altre ve a ser el logos diví abans de la creació[117].

En la filosofia de la història ens trobem sempre una lògica que viu i vitalitza immanentment la materialitat empírica de la història. Hegel sempre remarca que, l'empíria o els esdeveniments concrets que marquen la història, no són altra cosa que l'exterioització del desenvolupament de l'esperit i de la seva lògica. Són sempre la idea existent que ja en si és la suma i identitat de concepte i realitat. No hi ha,

---

[115]Veure l'article de Lothar Hertzfeld "Zum Verhältnis von Historischem und Logischem bei Hegel und Marx".

[116]Es el moment, tal vegada, de comentar una mica una tesi de Vanni, que malgrat la seva formulació excessivament depenent d'un esquema conceptual aliè a Hegel pot ser interessant. Aquesta autora afirma [pl. 28] que així com les categories kantianes van néixer de la ciència, les hegelianes van néixer de la història; de tal manera que la Fenomenologia eleva a moment metafísic el que era en origen històric. No entrarem en la primera part de l'afirmació que malgrat que és suggerent pensem que no fa justícia ni a Kant ni a Hegel. El que si que és cert és que les categories hegelianes tenen una dinamicitat que manca en el cas de Kant. La deducció trascendental de les categories de Kant -en les diverses versions- manca de dinamicitat, mentre que Hegel les encavalca les unes a les altres en un mateix desenvolupament dialèctic basat, en certa mesura, en un model diacrònic (tot i que, com hem dit, en la lògica no hi ha història i és el concepte diví etern). Les categories hegelianes però tenen també un gruix que manca a les kantianes, car sempre contenen les altres categories com a "moments" -un terme d'origen temporal- i són elles mateixes un moment de les categories superiors.

La segona part de l'afirmació de Vanni ens interessa molt més. Ens ve a dir que la Fenomenologia no és per a Hegel, genèticament, tant una diacronització de la metafísica o de moments metafísics, com una metafisització de moments històrics. Podem dir, en els nostres termes, que és més una logicització de l'empíria històrica que no una exposició en clau empírica de continguts metafísics previs.

[117]Idea que els pares de l'església van agafar del neoplatonisme.

doncs, una lògica trascendent de l'empíria ni tampoc aquesta no és trascendent a la primera, sinó que totes dues s'impliquen i poden ser considerades com a moments de la idea[116].

Hom podria preguntar-se perquè establim la distinció si immediatament postulem la seva identitat? També hom es podria preguntar si aquesta distinció violenta d'alguna manera el pensament hegelià? Contestant primer a la segona pregunta, direm rotundament que no violenta de cap manera el pensament hegelià, ja que aquest -explícitament- no ho vol confondre tot en la nit de les vaques negres, sinó que vol trobar la unitat -que enriquida per les diversitats que ha superat- permeti comprendre la realitat que no queda presonera mai de la contradicció -que hi subjeu- ans mostra el seu logos, la seva racionalitat, la seva lògica.

Contestant a la primera pregunta, hem de dir que Hegel mateix fa servir aquesta distinció si bé no sempre amb els mots de lògica i empíria. En la Filosofia del dret[117], per exemple, afirma que és possible distingir i nombrar diversament dues coses que, pròpiament, no es poden donar separades: "el concepte i la seva existència són dos costats separats i units com ànima i carn. El cos és la mateixa vida que l'ànima i, no obstant, se'ls pot nombrar com si estiguessin l'un separat de l'altre". De la mateixa manera, Hegel distingeix determinacions que especulativament estan unides i reconciliades en un nivel superior -i finalment en la idea absoluta-. Podem dir, que en certa mesura qualsevol oposició representativa és negada per Hegel en un nivell superior. Però la dialèctica i la superació mai no implica la negació

---

[116][Enz. §213] Hegel afirma que la idea és la unitat absoluta del concepte i de l'objectivitat, i que és la veritat en la mesura que és l'objectivitat que es correspon al concepte.
[117]§1, Zusatz.

de la distinció, tot i que sigui somorta dins d'una unitat superior.

Hegel fa servir, doncs, moltes denominacions diferentes que repesenten diversos noms -sovint, per a àmbits un xic diversos- de la distinció entre lògica i empíria. Així, sol fer servir per la primera les denominacions raó, racionalitat, ordre, concepte, esperit, essència, realitat efectiva, existència universal, universalitat, objectiu, substancial, etc. i, per la segona, existència immediata, natural o abstracta, fenomen, existència geogràfico-antropològica, particularitat, subjectiu i, fins i tot, atzar, contingència, accident, aparença, caducitat, inessencial, ideal, irracional, etc. No és ara aquí el moment d'establir les complexes diferències entre tots els possibles pars categorials que podem definir amb aquestes llistes; el que ens interessa és mostrar com hi ha en Hegel una distinció d'ús entre les denominacions de les dues llistes. De fet la darrera llista està dividia en dues més; malgrat que mantenen una certa oposició amb la primera llista, hi ha dos tipus molt clars i confrontats de categories, ja que no s'ha de confondre el que podríem qualificar d'"empíria que té logos" i la "mera empíria" que manca de tota racionalitat.

Aquest fet que pot xocar perquè, donada la identitat especulativa i la seva mútua immanència, la distinció entre lògica i empíria no ens és necessària -a nosaltres o a Hegel- tant per distingir la lògica -podríem dir que "pura" o "a priori"- de la història i l'empíria -a posteriori-; com per distingir l'empíria racional i amb logos de l'empíria totalment mancada de logos -la "mera empíria"-. Aquesta distinció ens és útil, sobretot i especialment, per remarcar els esdeveniments que tenen valor i sentit per al tot, d'aquells que manquen d'aquest valor i romanen com un accident atzarós. Serveix, doncs, per distingir la realitat efectiva i la mera existèn-

cia atzarosa, entre la Wirklichkeit i la contingència [Zufälligkeit]. Hegel distingeix, així, l'autèntica realitat -que és la racional- d'aquella que no mereix aquest nom ans al contrari és "ideal", ja que caduca en si mateixa, no té transcendència més allà de si mateixa i la seva existència particular no té cap significat ni rellevància per al tot espiritual. La nostra distinció és valuosa, en definitiva, per discriminar entre la realitat que està feta sota el model de la idea -unitat de concepte i d'existència, de logos i d'empíria- i la aparença més nímia i menyspreable[120].

Com es pot veure, la distinció entre lògica i empíria ens és útil sobretot per comprendre la famosa frase -que a tanta gent ha escandalitzat- que tot allò real és racional i tot allò racional és real. Podem reformular la frase segons la nostra terminologia de la següent manera: tot allò lògic és empíric i tot allò empíric és lògic. Per a nosaltres és clar que Hegel volia amb aquesta fórmula rebutjar de la consideració filosòfica tot el que fos només real o només racional, el que fos només lògic o només empíric. Com veurem Hegel volia remarcar que el que li interessava o havia d'interessar el saber especulatiu és la realitat prenyada de logos o el logos realitzat empíricament.

Aquest era un fi essencial de la filosofia especupativa i, així, Hegel diu que la reflexió filosòfica no té "cap altre fi que eliminar l'atzar" i la contingència[121], i que per comprendre el que és esencial en la història cal començar "per eliminar allò no-essencial"[122]. Hegel no estava dient amb això que en la filosofia s'havia d'eliminar allò existent

---

[120]En definitiva, entre allò racional i allò irracional.
[121]V.G. 29/46.
[122]V.G. 33/59.

o empíric[123], només s'havia d'eliminar alguna cosa o una part de l'empíria. Hegel considerava que la filosofia havia de rebutjar necessàriament una part de l'existència empírica però no tota[124]; havia d'eliminar l'empíria no-racional, la mera empíria, però no l'empíria que era una trasparent fenomenització i d'una essència racional[125].

En la consideració filosòfica Hegel no rebutjava, doncs, l'existència empírica sinó aquella existència aberrant als ulls de la raó, l'existència completament atzarosa, accidental, inessencial, arbitrària, particular i contingent. Però en canvi afirmava que tota autèntica realitat és una existèn-

---

[123][Enz. §6] Hom pot "veure com el fi darrer i més elevat de la ciència produir, per mitjà del coneixement de tal conformitat [amb la realitat i l'experiència], la reconciliació de la raó autoconscient amb la raó existent, amb la realitat [Wirklichkeit]". Hegel mai no va oblidar -com ja hem dit, d'altra banda- la voluntat comprendre la realitat existent efectivament i empírica.

[124]Tot i que aquesta formulació és molt poc especulativa a [Enz §6 i després de recordar l'aforisme que tot allò real és ...] Hegel afirma que en filosofia és necessari saber "des del punt de vista formal, que la simple existència [Dasein] és en part fenomen i només en part realitat efectiva".

[125]Hegel [Enz. §6] no té cap problema en afirmar rotundament, per exemple, que "una consideració significativa del món distingeix ja allò que en l'ampli camp de l'existència interior i exterior és només fenomen, el que és efímer i insignificant, i el que en si mateix mereix veritablement el nom de realitat".

cia empírica plena de logos i de racionalitat[126]. D'aquesta manera arribava Hegel a aquella famosa formulació que ha de ser interpretada de la següent manera: si alguna cosa és real llavors ha de ser racional i, a l'inrevés, si és racional llavors ha de ser real[127]. Aquell aforisme podria ser formulat també en lògica formal, aleshores seria una definició o una doble implicació: és real si i només si és racional. Llavors la correlativa és sempre certa i només cal llegir al revés: és racional si i només si és real.

Doncs bé, i per afirmar-ho rotundament, a dintre d'aquesta equació hegeliana tant allò racional com allò real impliquen la unitat especulativa i immanent de lògica i empíria, ja que només allò lògic i existent empíricament pot merèixer el nom de racional o de real[128]. D'aquesta identitat especulativa entre real -en sentit d'unitat de lògica i empíria- i racional no s'ha de voler treure la conclusió que tot allò empíric és per això real efectiu o racional en Hegel. Com molt bé diu Findlay[129] "el que la realitat dugui amb si la

---

[126]Valls en els seus cursos sobre la Ciència de la lògica ha remarcat molt la diferència entre Dasein i Existenz -totes dues traduïbles per "existència"-, que són dues categories que Hegel introdueix, respectivament, a la doctrina del ser i de l'essència. Així Existenz seria aquella existència que ve ja fonamentada per una essència -que té una essència, que és exterioització d'una essència-. Dintre del nostre discurs recordem aquesta distinció en el sentit que Dasein pot representar la categoria "existència" anterior a la distinció especulativa entre "existència essencial" -Existenz- i el que anomenem "mera empíria", que no és exterioització de cap essencia. Evidentment, aquí només podem fer que apuntar aquesta hipòtesi que va més enllà de l'objectiu del nostre treball.

[127]Potser matisada, com hem dit, en el sentit del verb werden.

[128]En la Ciència de la lògica [369/467] en el moment de definir la realitat efectiva Hegel distingeix dos tipus de contingència -que per un igual no arriben a esdevenir realitat efectiva-: l'"essència sense configuració", el subsistir abstracte sense determinar-se, i l'"aparença inconsistent", que també qualifica d'"inestable multiplicitat".

[129]Reexamen de Hegel, pl. 212.

immediata concreció sensible no és recíproc, no tot el que és palpable i accesible [empíric] és per això realitat efectiva"; evidentment, hi ha en l'existència empírica un residu irracional i no racionalitzable que és el que anomenem "mera empíria".

Pel que hem dit és clar, que la història universal de Hegel no es comprèn si no és a partir de la dialèctica entre lògica i empíria, i que, fins i tot, aquesta distinció és essencial per comprendre tot el seu pensament. Hegel nega tant que hagi una lògica -o logos- extrínseca a la matèria històrica (sinó que és el seu suport interior més essencial) com que les autèntiques idees siguin extrínseques a la realitat i que hi hagi una autèntica realitat en sentit fort -i per tant amb existència empírica- carent de logos.

## 4.10.- LA LOGICA ES IMMANENT A L'EMPIRIA

Aquest problema ens continua remetent a la famosa i denostada tesi de la Filosofia del dret: el que és real és racional i el que és racional és real. Hegel vol demostrar -tant en la filosofia del dret com en la filosofia de la història- la identitat entre allò efectivament real i allò racional; i, en definitiva, que totes dues coses s'impliquen mútuament. Vol demostrar que subjacent a l'empíria històrica hi ha una lògica racional, de manera que si algun esdeveniment empíric cau fora d'aquesta lògica teleològica i racional mostra immediatament la seva manca d'autèntica realitat[130]. Així afirma inequívocament que "la raó es troba immanent en la realitat històrica i es realitza en i per aquesta"[131] (els subratllats són de Hegel), que, d'altra banda, era una determinació essencial del mètode especulatiu[132].

Cal dir també que Hegel no nega -com algú ha dit o podria

---

[130]Hom pot comprendre així la famosa metàfora de l'òliba de Minerva. La filosofia va sempre darrera de la vida perquè intenta distingir en la vida el que és mera empíria accidental d'una empíria que conté logos -és a dir, una autèntica realitat-.

[131]V.G. 87/115.

[132]H. H. Plöter en la seva obra Die Begründung der Geschichtigkeit (von Herder bis Hegel) planteja dels diversos subjectes de la història que s'han proposat en la filosofia de la història alemanya al voltant de Hegel. Així tracta de la humanitat en Herder, el gènere humà en Kant, la vida de la idea en Fichte i l'esperit com a progrés en la consciència de la llibertat en Hegel. Deixant de banda que no estem gaire d'acord amb molt del que diu l'autor sobre aquests pretesos subjectes o mitjans concrets de realització de la història, sí que valorem l'esforç en plantejar les condicions empíriques que tenen a veure amb la història (malauradament roman a nivell general i no aprofundeix prou en Hegel).

pensar[133]- la realitat immediata i empírica dels esdeveniments que no s'amotllen al que ell considera la lògica de la història[134]. Aquests esdeveniments tenen un cert grau de realitat, però no és el grau de realitat [Wirklichkeit[135]] que ha de caracteritzar els esdeveniments centrals i significatius de la història. La seva realitat és mancada i el seu sentit -component essencial per a Hegel de la realitat- no va més enllà d'ells i, per tant, ha d'acabar desapareixent per si sola. No col·laboren a donar sentit a la resta d'esdeveniments i al tot de la història, ans romanen com un accident atzarós; llavors el seu valor per a la comprensió de la història universal és pràcticament nul. Són una existència arbitrària que distorsiona mentre perviu però que, afortunadament, aviat desapareix i amb ella desapareix també la distorsió que provocava.

Si l'existència merament empírica -accidental i atzarosament- era una existència entre altres ja no mereixia especial atenció, quan desapareix ho fa totalment i sense

---

[133]No s'esdevindria en Hegel la confiança dels idealistes anglesos Bradley i McTaggert que postulaven la absoluta i il·limitada coherència entre racionalitat i món. Segons aquests tota realitat empírica i existent seria plenament i completament racional -sense cap límit-. Aquí sí que seria legítim en certa mesura, doncs, el repte de demostrar fins els més petits i anecdòtics detalls de la realitat -però no en Hegel mateix, com veiem-.

[134]A [Enz. §6 nota] recorda que en la Ciència de la lògica ha distingit entre realitat -Wirklichkeit- i contingència -Zufälligen-, apostrofant referint-se a aquesta darrera: "que també té certament existència [Existenz]".

[135]Per a Hegel, la realitat o Wirklichkeit és "la unitat immediatament esdevinguda de l'essència i l'existència" [Enz. §142].

deixar cap record[136]. Era un mer atzar accidental que mostra el seu caràcter d'accident i no té valor per a allò essencial o lògic[137]. Hegel comenta que la reflexió filosófica "no té cap altre propòsit que eliminar allò fortuït. Contingència és el mateix que la necessitat exterior, és a dir: una necessitat que que remet a causes que no són elles mateixes només circumstàncies externes"[138] (el subratllat és de Hegel). La filosofia de la història universal té, doncs, per sobre de les altres maneres de contemplar la història, la tasca de valorar els esdeveniments empírics sota el criteri de la raó, de la seva racionalitat. És en aquest context que Hegel fa la famosa afirmació que "l'únic pensament que la filosofia aporta és el molt senzill de la raó; el pensament que la raó governa el món"[139]. Aquest pensament du en si el criteri de valorar sota el tribunal de la raó cada un dels esdeveniments empírics. D'aquesta valoració n'ha de sortir la lògica concreta i amb contingut que governa immanentment aquella empíria.

Hegel parteix del pressupòsit, cedit pel sistema i la filosofia sistemàtica, que la realitat històrica -res gestae- està ontològicament determinada per la raó, que la raó la consti-

[136]En la Fenomenologia [470/390], Hegel afirmava que les feride de l'esperit curaven sense deixar cap senyal, ja que l'esperit retornava finalment a si i allò "singular" desapareixia totalment. D'alguna manera, també en la història tot allò merament empíric desapareix sense no deixar rastre en el desenvolupament real i racional de l'esperit. Per aquest motiu, se'ns pot estalviar la major part del temps i els esdeveniments de la història, quan volem esdevenir homes del nostre temps; només cal refer per un mateix l'essencial i lògic del desenvolupament anterior de l'esperit.

[137]Igual com allò mancat de logos desapareix de la història sense deixar record i s'esgota en si mateix, també quan una realitat empírica perd el logos que l'animava i sustentava es descomposa i desapareix. Hegel ho exposa [Ph.R. §21 Zusatz] sota l'exemple de l'home mort que a l'esdevenir "una existència sense concepte" o un cos sense ànima es "descomposa".

[138]V.G. 29/46.

[139]V.G. 28/45.

tueix. En el moment de comprendre aquesta realitat postulada com a racional, Hegel afirma que el seu coneixement -studium rerum gestarum- ha de ser conseqüentment racional; el que nosaltres anomenem una lògica. Aquesta lògica però no és deduïda a partir d'aquella pressuposició, sinó que gràcies a aquella pressuposició podem extreure de la consideració dels esdeveniments empírics -l'empíria històrica- una lògica amb contingut real, amb contingut també empíric.

No hi ha, doncs, una lògica de la història independent de l'empíria històrica: totes dues es transparenten mútuament, en el sentit que l'una conté i deixa veure l'altra i, a l'inrevés. Són una, única i la mateixa cosa, si bé les podem distingir conceptualment, però sempre amb la determinació que són dues cares de la mateixa moneda. La història és alhora lògica i empírica; una determinació no nega, sinó que afirma, l'altra. Són alguns pretesos historiadors que, segons Hegel, es mouen dintre de l'enteniment separador i representatiu, els que cerquen aïllar i oposar el que no és sinó una única realitat especulativa. Per a Hegel, l'empíria pot contenir un reste no racional o no lògic, i hi ha, per tant, una empíria simplement atzarosa i accidental, contingent i inestable, que no sigui susceptible d'incriure's en la lògica de la totalitat històrica; però això no vol dir que hi hagi una oposició total entre lògica i empíria. Per a ell, l'oposició entre el ser empíric i existent immediatament està superada i reconciliada amb el seu ser lògic -sorgit de la seva llibertat i necessitat racional-[140]. En la història se supera l'escissió entre particular i universal, entre espiritualitat i animalitat, per això diu que "el nostre

[140]No només allò real està determinat per ser existent i racional sinó que, paral.lelament, allò racional està també determinat per l'afirmació especulativa de l'existència. Així [Ph.R. §24], Hegel afirma que "l'universal existent en i per a si és el que generalment es denomina racional, que només pot ser aprehès d'aquest mode especulatiu".

objectiu" en la filosofia de la història és mostrar que l'oposició entre ser natural i llibertat i necessitat del concepte es troba en si i per a si resolta en la història universal[141].

En la història universal no hi ha una escissió entre lògica i empiria, perquè són dues determinacions d'una mateixa i única realitat, deixant de banda un residu -que Hegel no nega i al qual concedeix un cert tipus de realitat. L'autèntica realitat és doncs, la unió de lògica i empiria, a l'igual com la idea és la unió del concepte i la seva existència.

Hem desfet dos prejudicis contra Hegel: d'una banda, la lògica de la història no és una mera deducció a partir del pressupòsit que la raó regeix el món i la història, d'altra banda, tampoc no hi ha oposició entre lògica i empiria, malgrat que romangui un "reste" d'aquesta darrera no absorvible per aquella. De fet, la racionalitat pressuposada és el criteri per distingir entre l'empiria harmònica amb la lògica racional de la història -que és el que Hegel anomena Wirklichkeit- i la mera empiria atzarosa, accidental i contingent[142]. Per això, la filosofia de la història no necessita de la filosofia cap contingut concret ni cap esquema presuposat. La lògica de la història brolla immanentment de la mateixa empiria històrica i és el criteri per distingir l'autèntica realitat del mer atzar exterior.

---

[141] V.G. 26-7/43.

[142] Ned S. Garvin en "McTaggert and Findlay on Hegel: The Proble on Contingency" contraposa la interpretació hegeliana de McTaggert i de Findlay respecte de l'existència d'un residu no contingent i la relació de l'absolut amb una tal contingència.

## 4.11.- LA LÒGICA ÉS EL CRITERI AVALUATIU DE L'EMPÍRIA

Aquest ha estat un dels motius de mala comprensió de Hegel. Hom ha interpretat les desqualificacions o magnificacions hegelianes d'esdeveniments en funció de motius ideològics o d'esquemes pressuposats. Hegel no acceptaria aquesta acusació, tot i que és evident que en la filosofia de la història universal dóna la prioritat de l'explicació a la lògica i no a l'empíria. Els esdeveniments -que tant diu respectar- no són valorats per ells mateixos sinó en relació amb el tot, en funció de la lògica global de la història[143]. Nosaltres podem entendre que és a dintre d'aquesta visió global on més fàcilment hi penetren els prejudicis o els esquemes prejutjats i pot ser cert, però en un cert grau aquesta circumstància és del tot inevitable -fet que reconeixent la majoria dels autors actuals-. En definitiva, la comprensió de realitats tan complexes com la història humana només és possible en funció de generalitzacions que, tot i respectar els fets que han d'explicar, els superin.

Hegel cerca, certament, la lògica més global, la lògica universal del tot, i menysté les petites transicions o l'explicació lògica de les petites parcel.les històriques. Hegel agafa el nucli lògic -el principi, diu- d'un poble, d'una època, d'una cultura o d'un estat i pretén mostrar el seu paper a dintre del desenvolupament de l'esperit universal. D'aquesta manera fa que diversos elements empírics (sovint amb un gruix temporal molt notable) juguin com un sol moment a dintre del desenvolupament de l'esperit.

---

[143]Quelcom molt similar afirma a Enz. §549 nota.

Un exemple paradigmàtic del que hem dit podria ser el cas del món xinès, el qual des dels orígens fins a l'actualitat, juga per a Hegel i dintre de la seva història com un únic moment en el desenvolupament de l'esperit. Gairebé tres milenis de la -que avui sabem- complexa vida del poble més nombrós de la humanitat, ocupen en la història hegeliana un lloc únic com el seu primer moment. Tota la diversitat d'elements socials, polítics, culturals, etc. al llarg de la seva perllongada vida estan reduïts i representats per un únic i mateix principi. Com veiem, Hegel es despreocupa o no té en compte estrictament l'ordre temporal -o empíric-. Poc li importa el gruix temporal del món xinès: és un sol moment en el desenvolupament de l'esperit i de la lògica de la història universal.

Però tampoc no hem de creure que Hegel vulnera, sense més, els paràmetres cronològics o històrics. Pretén fer el que actualment diem una "reconstrucció racional" de la història i, en funció d'aquesta reconstrucció racional, valora i relativitza els esdeveniments. Només així, aconsegueix unificar els coneixements sobre la història universal de la seva època dintre d'un discurs global i omnicomprensiu. El seu resultat, d'altra banda, pot ser comparat amb èxit amb les aportacions històriques globals del seu temps -ja plenament enclavat en el que Cassirer va anomenar com el "segle de la història"-.

Hegel justifica la relativització -sovint espectacular per a nosaltres, quan a la seva època eren coses del tot normals- d'èpoques, pobles i continents sencers, en funció de la distinció entre lògica i empíria, entre autèntica realitat espiritual i mera existència empírica[144]. No és que tot el

[144]Avui podríem dir: en funció de la distinció entre reconstrucció racional de la història o mera descripció erudita d'aquesta.

món xinès -tant l'actual com el de fa tres mil anys- siguin empíricament el mateix. Hegel pot acceptar amb facilitat que hi ha una gran quantitat de canvis, però sosté que aquests no són rellevants per a la història universal i, per això, afirma que el món xinès només ha jugat un paper en la història universal i ja no en jugarà cap altre. Només va protagonitzar aquell primer moment a l'inici de la història, després -malgrat que perviu empíricament- no juga ja un paper autèntic, lògic, sinó que roman com una mera existència empírica, sense cap sentit lògic per al tot.

Per a Hegel, un poble només pot jugar un paper preponderant en la història un sol cop, després -encara que pervisqui naturalment- no té sentit espiritual per al tot i és una mera empíria sense lògica. Parodiant la frase atribuïda a Galileu, Hegel podria dir que si un poble s'atreveix a perviure més enllà del moment que li ha adjudicat l'esperit universal pitjor per a ell. Si continua tenint una existència empírica més enllà de la lògica que se li va concedir, llavors el "pitjor per a ell" té un valor tràgic perquè roman com a mer figurant o víctima propiciatòria a major glòria del poble, que ara és representant de l'esperit. "Davant d'aquest absolut dret de ser el representant de l'estadi actual del desenvolupament de l'esperit universal, els esperits de la resta de pobles manquen de tot dret, i, a l'igual que aquells l'època dels quals va passar, no compten més en la història universal"[145]. Com veiem, només el paper lògic dintre del desenvolupament total de l'esperit dóna autèntic poder a un poble o al seu esperit davant la resta i, només la relació lògica amb el tot, dóna autèntic sentit a un esdeveniment empíric.

---

[145]Ph.R. §347.

Hegel parteix d'aquesta base i aquest és per a ell un pressupòsit imprescindible en la filosofia de la història; però aquest pressupòsit no questiona la "imparcialitat o neutralitat" de l'historiador, sinó que ve a ser el marc que fa possible que hi hagi coneixement -parcial o no-. Hegel qualifica de "xerrameca insulsa i presumida" tota la reivindicació d'imparcialitat de l'historiador, quan aquesta va dirigida a negar, fins i tot, el simple principi de la racionalitat del seu objecte i de la seva ciència. Hom afirma llavors, pensa Hegel, que "no s'ha d'aportar cap fi determinat ni cap visió segons els quals ell [l'historiador] elegeix, estableix i judica els esdeveniments, sinó que ha de narrar-los de la manera contingent com els troba en la seva particularitat carent de relacions i de pensament"[146]. Hegel es nega a reduir la filosofia de la història a una narració històrica erudita i merament descriptiva, ja que llavors predomina la consideració de l'empíria per damunt de la consideració lògica -la qual cosa és també representativisme separador-.

Cal remarcar la contundència amb què Hegel critica plantejaments positivistes o empiristes a ultrança -com per exemple els de Ranke-. Afirma que ja en escollir un objecte del tipus "Roma, el seu destí o la caiguda de l'imperi romà" s'introdueix un fi pressuposat, i conclou que: "una història sense un fi i sense judicis d'aquesta classe seria solament un desfogament imbècil de la representació, no assoliria ni tan sols la categoria de conte infantil ja que, fins i tot, els nens exigeixen un interès en la narració, és a dir, un fi establert que hom pugui almenys pressentir, i la relació dels esdeveniments i accions amb aquell fi"[147]. Llavors l'historiador intel.ligent ha d'escollir el detalls que més il.lumi-

---

[146]Enz. §549 nota.
[147]Enz. §549 nota.

nen l'època, allò universal d'un poble i d'un moment de la història. Hom pot expressar allò substancial purificat de les existències extrínseques i contingents que no fan sinó difuminar la veritat substancial. D'aquesta manera s'assoleix el coneixement de l'autèntica realitat històrica -que és la unitat de lògica i empíria.

Hegel critica, sobretot, els que neguen que en la història hi hagi cap veritat substancial i que redueixen la veritat a una mera opinió, ja que d'aquesta manera no admeten "cap judici de necessitat ni del concepte"[148]. Hegel es decanta per aquests tipus de judici, perquè són els únics capaços de revelar un lligam lògic dintre de la història universal. En la història universal, quan els judicis d'aquest darrer tipus constitueixen "un objecte efectivament real i veritable així com el fi al que es refereixen els fenòmens i d'acord amb els quals cal judicar-los"[149], "l'esperit universal, la seva consciència i essència es converteixen en un objecte efectivament real, un contingut i fi, al que tota la resta de fenòmens serveixen en i per a si, de tal manera que aquests fenòmens solament tenen valor i, fins i tot, existència, en virtut de la relació amb aquell objecte, és a dir: per mitjà del judici en que estan subsumits sota d'ell i ell es fa inherent als fenòmens".

---

[148][Enz. §§ 172 i 178] Tant els judicis d'existència -que posen el "subjecte sota d'una universalitat"- com els judicis qualitatius del tipus "la rosa és roja", només poden ser correctes o incorrectes en funció del cercle limitat de la percepció. Ara bé, la veritat depèn només de la forma (el concepte i la realitat que li correspon) però aquesta veritat no està present en el judici qualitatiu. Sí, en canvi, en el judici del concepte, que té per contingut el concepte, la totalitat en forma simple i allò universal amb la seva determinació concreta. Aquest i només aquest és, segons Hegel, el judici que vulgarment hom té per tal, mentre que els judicis d'existència del tipus "aquesta rosa és roja" no són els que permeten esbrinar si hom té un bon judici o no.

[149]Enz. §549.

Hegel, efectivament, oblida esdeveniments que semblen tenir una gran repercusió en la història pel fet que no encaixen dintre de la seva concepció del que és real i racional. Sense anar més lluny i com un exemple, esmentarem el cas de la gran pesta negra de finals de l'edat mitjana, les diverses onades de la qual van marcar l'evolució històrica durant mig segle. Hegel ni tan sols l'esmenta en les Lliçons de filosofia de la història universal. Fàcilment se'ns acudeixen les raons d'aquests simptomàtic oblit: d'una banda, el rebuig hegelià de tots els esdeveniments purament naturals -que, segons ell, no tenen trascendència per a l'esperit-. Hegel menystindria, doncs, les successives pestes pel mateix motiu que hem vist[150] que menysprea les migracions dels pobles indo-europeus cap a Europa i els lligams lingüístics d'aquests pobles -dels quals ja en tenia notícia-. D'altra banda, la gran pesta esdevé el prototipus de l'esdeveniment -per a Hegel- incomprensible i, per tant, irracional, accidental i atzarós. Aquest gran trencament, aparentment injustificat en el desenvolupament de l'esperit, se li apareix com incomprensible i, per tant, no el considera dintre de la seva filosofia de la història. Podríem dir que en no ser racional o racionalitzable resta devaluat a mera empíria o una realitat "ideal". Quan Hegel es va plantejar en general el problema de les regressions en la història -la gran pesta en podia ser una- no va tenir cap problema per afirmar que cal considerar-les "com contingències exteriors"[151]. És a dir, cal considerar-les com una mera empíria exterior al logos de la història.

Una vegada més, hem vist com lògica i empíria van indestriablement unides; altra cosa és, però, que la lògica sigui

---

[150]En la primera part.
[151]V.G. 152-3/193.

submissa vers l'empíria o que l'empíria determini totalment la lògica. Hegel, parteix sempre de la base que és la lògica la que determina l'empíria, ja que és ella la que la vitalitza des de l'interior i la que l'escindeix en una empíria racional -que és l'autèntica realitat històrica- i una empíria merament accidental.

## 4.12.- LA LÒGICA ÉS EL PUNT DE VISTA DEL TOT

Hegel afirma que el principi espiritual de la història filosòfica "és la totalitat de tots els seus punts de vista"[152]. Més endavant explica un xic més el que vol dir: "la història filosòfica té davant seu l'objecte més concret, que reuneix en si tots els diversos aspectes de l'existència; el seu individu és l'esperit universal"[153]. En definitiva, la història filosòfica considera l'objecte més concret i complet possible i, així, s'engendra des de la consideració omnicomprensiva, des del punt de vista del tot[154]. Només des del tot del desenvolupament de l'esperit universal -en tant que l'objecte més concret- hom pot construir la filosofia de la història[155].

Per a Hegel, cal considerar cada esdeveniment individual des del tot, per poder descobrir sota la seva existència immediata la seva lògica que li dóna sentit i el lliga al tot. Per a Hegel, qualsevol esdeveniment només té validesa o <u>logos</u> quan ocupa un lloc en el sistema lògic del pensar; validesa que conserva encara que en el desenvolupament progressiu posterior resti reduït a la forma de moment subordinat. Així, gràcies a la contemplació i consideració des del tot, l'esdeveniment particular és elevat a exemple universal i, el

---

[152]V.G. 32/49.
[153]V.G. 33/50.
[154]S'esdevé quelcom molt similar a l'<u>Etica</u> d'Spinoza o a la consideració en global, a partir de la qual Kant deia descobrir regularitats en la història.
[155]V.G. 28-34/45-51.

que semblava ser tan sols mera empíria[156], es revela com autèntica realitat amb logos. Com diu Hegel[157], en el seu caràcter lògic i en la seva manera de ser com universal, els esdeveniments històrics perden -si bé conservada a un nivell superior- la seva particularitat i, llavors, assoleixen el caràcter d'actes de l'esperit universal, realitzacions de la seva llibertat.

Cal tenir en compte que per a Hegel, la possibilitat del coneixement -en l'ordre de la ciència i no en el fenomenològic- va des de la totalitat i universalitat a la particularitat, ja que es tracta de mostrar com allò universal es concreta i realitza en allò individual i immediat[158]. Només a partir de conèixer la idea absoluta es pot reconstruir el sistema, igualment en la història només coneixent l'esperit universal -la idea absoluta que expressa la seva essència en el món com a Weltgeist- hom pot arribar a conèixer els diversos esperits del poble i, a partir d'aquests, els aspectes concrets de cada poble. Hegel pensa que només així s'assoleix el coneixement lògic dels esdeveniments particu-

[156]El esdeveniments històrics que manquen de logos resten aïllats del tot i caduquen en la pròpia particularitat. Són mera existència contingent i accidental, no integrada en el tot i, per tant, caòtica, atzarosa, incomprensible i inefable. En tant que mancats d'integració lògica, resten inconsistents, no-persestants i escadussers. No deixen senyal ni rastre, ni tan sols record; són una existència fantasmal i sense significat. Són una anècdota sense cap valor exemplar i, per això, resten com una bogeria privada i particular d'un sol home -encara que aquest sigui un poderós rei-.

[157]W.L. 237/726.

[158]Aquesta és una constant del pensament hegelià; en el sistema un contingut només té justificació quan és considerat com un moment del tot [Enz. §14], de la mateixa manera en la història universal o en la història de la filosofia "els esdeveniments històrics només tenen un relleu, una significació, quan se'ls posa en relació amb quelcom universal i per mitjà del seu entroncament amb ell" [G.Ph.18/12]. Només l'universal dóna sentit al particular, i no a l'inrevés; d'altra banda, la universalitat darrera no és altra, per a Hegel, que la totalitat.

lars, ja que si es parteix només dels esdeveniments particulars es resta al nivell de la mera empíria mancada de logos.

D'aquesta manera i només des de la consideració total, l'empíria ja no té la forma d'una particularitat entre altres, sinó que s'ha elevat a la forma lògica, la "forma absoluta de la veritat"[159]. Però, què vol dir tenir aquesta forma lògica o estar d'acord amb el concepte? Vol dir que l'empíria històrica pot ser vista com provenint de la llibertat de l'esperit (que és alhora la seva necessitat interna). L'empíria històrica mostra el seu desenvolupar-se cap a la idea de la "formació progressiva de la llibertat"[160]. Contemplar l'empíria sota el telos racional del desenvolupament i realització de la llibertat és alhora, contemplar com en l'empíria històrica es va manifestant la idea de la realització progressiva de la llibertat o la consciència de la llibertat. Així, la realització de la llibertat de l'esperit és correlativa a l'aparició de consciències progressivament més desenvolupades de la llibertat.

Hegel en la Ciència de la lògica afirma que la forma lògica és el que ell anomena "mètode": "és el moviment que es determina i realitza a si mateix"[161], això i no cap altra cosa és la llibertat. El mètode o la forma lògica és el moviment de la idea que, com ànima i força interna, es realitza a si mateixa[162]. La forma lògica del tot vé donada per l'esquelet que Hegel sintetitza en la idea absoluta: el tot com a subjecte es determina a si mateix alhora que

---

[159]Enz. §19.
[160]V.G. 168/212.
[161]W.L. 237/727.
[162]D'aquesta manera, Hegel considera des d'un metadiscurs la transitivitat i dinamicitat de les categories. És un discurs que es fa conscient del desenvolupament de la idea i que el totalitza.

s'autoconeix i s'autoconeix alhora que es realitza. Aquesta és la forma lògica del tot i, per tant, ha de ser també d'alguna manera la forma lògica de la història -en tant que és un record que totalitza el desenvolupament de l'esperit-.

Com és llegida aquesta forma lògica a dintre de la història universal? Com s'explicita més concretament en aquest àmbit? Aquest contingut des del qual l'empíria ha de ser avaluada és -com hem dit- la realització de la llibertat. La història ha de ser contemplada i els esdeveniments empírics analitzats des de les determinacions emanades de la pròpia natura de la llibertat, que va fent-se autoconscient[163]. Ha de ser contemplada com a realització de la llibertat de l'esperit que, alhora, es fa autoconscient per mitjà del concepte de llibertat històricament assolit.

Si hom contempla la història des d'aquest punt de vista, hom la trobarà racional -afirma Hegel-, hom en comprendrà el logos, la teleologia, la lògica; mentre que si hom rebutja aquest punt de vista hom en perdrà el sentit total. Per això, l'atendre's exclusivament a les passions -que com hem vist són el mitjà pel qual governa la raó- és limitar-se a considerar l'empíria oblidant la lògica[164]. El filòsof de la història ha de mostrar com certs fets empírics tenen un significat superior com a moments del desenvolupament lògic de l'esperit. Tots els esdeveniments empírics han de ser considerats des del nucli lògic, han de convergir en un únic fil comú lògic com a eix vertebrador de la història. El filòsof de la història ha de reconèixer -com tot filòsof especulatiu- "la raó com la rosa en la creu del present i així gaudir-ne"[165]. Ha de reconciliar-se amb la realitat, reconeixent-ne la rosa del logos en la creu de l'empíria.

---

[163] V.G. 167/211.
[164] V.G. 83/110-1.
[165] Ph.R. 26-7/25.

## 4.13.- AUTOCONEIXEMENT I AUTOCREACIÓ

Hi ha, certament, un moment en què la consideració filosòfica de la història es projecta plenament a dintre del nucli més especulatiu i més intrínsec del pensament hegelià. És un moment en què Hegel deixa ja de banda el problema de l'empíria històrica i el seu significat especulatiu, per a embarcar-se només en les troballes quintaessencials del seu pensament. En aquest moment podem dir que Hegel perd de vista l'empíria històrica per centrar-se exclusivament no ja en la lògica de la història sinó en la lògica d'aquesta lògica. Per això aquesta qüestió s'aparta cada vegada més del nostre treball; no obstant hem de dir algunes coses -breus però pensem que clares- al respecte, per a què aquells que cerquen el fons darrer -metafísic o especulatiu, segons el punt de vista- de la "lògica" de la filosofia de la història (i del pensament sencer de Hegel) puguin tenir una guia de com s'acara el problema des de la filosofia de la història.

Si bé sembla que ens anem allunyant de l'empíria, això no implica, per a Hegel, caure en l'abstracció o en la mera forma; aquest ascendir al nucli especulatiu no implica pèrdua de contacte amb la realitat, ja que és la consideració superior de tota la realitat. D'una banda, el punt de vista del saber filosòfic és "el més ple de contingut i el més concret"[166] tot i plantejar-se per sobre de la "mera empíria". D'altra banda, la idea absoluta o l'esperit absolut -que serien la síntesi o superació darrera- no cauen en l'abstracció i la manca de concreció, ja que són el resultat i el germen de tota la ciència de la lògica, de tot el

---

[166]Enz. §25 nota.

sistema i, en definitiva, de tota la realitat racionalment compresa. Són allò més ric, més concret, perquè ha estat el resultat mediatitzat de totes les determinacions i, alhora, el germen des del qual aquelles determinacions assoleixen un més autèntic sentit. La circularitat del pensament hegelià rau en això i la història universal -que a l'època de Hegel no podia ser sinó un fil lineal progressiu, sense retorn ni possible recaiguda- és també engendrada i compresa profundament per Hegel a partir del cercle que presideix el seu pensament.

Quan Hegel parla de mètode, està parlant d'un cercle generatriu que s'autodesenvolupa i que gaudeix de substancialitat i d'absolutesa precisament per aquest retorn a si. Aquest rebutjar tot més enllà i tota trascendència, per remarcar que és causa sui tant en el ser com en el coneixement -tant en l'ontologia com en l'epistemologia-, és el moviment mateix de la "cosa". Per això, en aquest "mètode" no hi ha abisme entre realitat i el coneixement. Un mateix cercle sembla moure's en els diversos àmbits en què Hegel estructura la totalitat suprema -que en definitiva esquematitza en el sistema-. En la Ciència de la lògica podem veure el cercle del concepte -que és el mètode d'aquesta ciència-: "aquest moviment espiritual, que en la seva simplicitat es dóna la seva determinació i en aquesta es dóna la igualtat amb si mateix, que -per tant- és el desenvolupament immanent del concepte, és el mètode absolut del coneixement i -alhora- l'ànima immanent del contingut mateix"[167].

Així en la Ciència de la lògica, el mètode és ja "el concepte que té com a objecte -tant subjectiu com objectiu- com l'absolut, com l'autoconeixer-se"[168]. I la idea absoluta -que

---

[167] W.L. 8/29.
[168] W.L. 238/727.

culmina aquesta ciència- "no té un contingut concret" però tampoc no és abstracta; és la "forma infinita" i "absolutament universal" que és el seu únic contingut[169], ja que ho agafa i ho conté tot -sense excepció- d'aquest cercle en esdevenir que inclou tot contingut i tota realitat. La idea absoluta, en ser-ho tot, no és res de particular, en això coincideix amb el ser; però Hegel vol remarcar la distància entre els dos extrems -que es toquen- de la Lògica. El ser mancava de mediació, de moviment intern, de determinació; mentre que la idea absoluta és l'universal en tota mediació, en el moviment intern de desenvolupament, en tot el procés de determinació. Tampoc no és res de particular, és només el que és pot dir de més concret i de més ple de contingut sobre la mediació i la determinació, sense fer referència a cap mediació o determinació particular. En definitiva, la idea absoluta conté en si i per a si la forma universal del cercle complet -i, per tant, el contingut absolut-. La idea absoluta pot ser comparada també amb el noesi noeseos aristotèlic i neoplatònic, en contraposició a la mera afirmació del ser de Parmènides. La distància entre el ser i la idea absoluta de Hegel és del mateix tipus.

Així podem comprendre les definicions de la idea com a "l'únic objecte i contingut de la filosofia", "la veritat que s'autoconeix i és tota veritat" o " el concepte racional que en la seva realitat coincideix amb si mateix"[170]. La idea és la unitat del concepte i de la seva existència en funció de contenir-se a si mateixa i a tot, en funció de tancar-se sobre si atuorealitzant-se i autoconeixent-se. La idea absoluta "té en si tota determinació i la seva essència és retornar a si per mitjà de la seva autodeterminació [Selbstbestimmung] i particularització"[171] i, alhora, "existeix

[169]W.L. 236-7/725-6.
[170]W.L. 236/725.
[171]id.

només en aquesta autodeterminació de coneixer-se"[172]. És el germen i el record resultant del cercle que ella exemplaritza i que tot ho agafa.

Igual com la Ciència de la lògica i el sistema formen un cercle, també en la filosofia de la història hi ha un cercle, però no s'ha de cercar cap circularitat en l'empíria històrica, sinó només en les necessitats especulatives que fan comprensible la totalitat de l'empíria -en la seva lògica més profunda-. El cercle no és en la història universal mai un fenomen observable; és només una necessitat lògica -que ja trascendeix, ara sí, l'empíria- de la filosofia especulativa. Però, en la filosofia de la història, Hegel l'afirma de la següent manera: tota la història és el camí del què ja era en si per a esdevenir per a si. És el camí de l'esperit per passar i esdevenir per a ell mateix; el pas d'una existència immediata i natural -recordar el capítol sobre "esperit versus natura"- a una existència i reconeixement plenament espiritual. També en la història, l'esperit està sol amb si mateix[173] i tot el seu desenvolupament és un anar des d'ell a ell mateix. La distinció entre un i altre moment ve marcada per la mediació interna que ha sofert una mediació que és alhora autocreació, autorealització o autoexteriorització i autoconeixement o autoconsciència.

També en la història l'esperit és "allò u", allò "infinit igual a si mateix" i la "identitat pura"[174] que només se separa de si com allò altre per retornar d'aquesta manera a si. L'esperit en la història és un "sortir de si" i "produir-se en el que és divers", però no per perdre's en això altre de si, sinó per "posar-lo com a no-divers [com

---

[172]W.L. 237/560.
[173]Aquest és un nou motiu per justificar que la filosofia de la història abasta la totalitat de la filosofia de l'esperit.
[174]WG. 734/553.

el seu mateix en si] i així recollir-se en si"[175]. Només així, l'esperit és l'absolut en la història, ja que l'absolut és el que es determina i realitza a si mateix, el que és causa sui i que només està en referència a si[176].

Per a Hegel, l'esperit universal és "essencialment el resultat de la seva pròpia activitat; la seva activitat és en superar la immediatesa, negar-la i retornar a si"[177]. La història de l'esperit és la seva acció, però aquesta acció reflexiva sobre si de l'esperit té dues vessants correlatives i, mútuament, immanents. Hegel mai no les separa i sempre en fa referència conjutament, són el que nosaltres anomenarem com el procés paral.lel i conjunt d'autocreació i d'autoconeixement. L'acció que l'esperit exerceix sobre si mateix va en direcció alhora ontològica i epistemològica; ambdos aspectes són correlatius i inseparables ja que l'acció de l'esperit "és fer-se, en tant que esperit, objecte de la seva consciència, aprehendre's a si mateix explicitant-se"[178]. Hegel barreja sempre els verbs del ser amb els del conèixer. El fer-se remet a prendre's com a objecte i l'aprehendre's remet a l'explicitar-se -alhora en la realitat i en el saber d'aquesta, alhora empíricament i lògicament-. Per això, diu tot seguit: "aquest aprehendre's és el seu ser [Sein] i el seu principi, i la consumació d'un aprehendre's és al mateix temps la seva exteriorització [Entäusserung] i el seu traspàs"[179]. El ser és el conèixer-se i el conèixer-se és l'exterioritzar-se; els verbs i els àmbits que l'enteniment tant curosament distingeix es tornen a confondre en l'especulació hegeliana (llavors, la comprensió de l'aparent galimaties resultant és l'única possibilitat de comprendre Hegel).

---

[175]WG. 721-2/544.
[176]W.L. 236-7/725-7.
[177]V.G. 72-3/99.
[178]Ph.R. §343.
[179]id.

Evidentment, aquest procés és dialèctic i cada una de les superacions condueix a un nivell superior i a una nova escissió. Però ara ens interessa mostrar com aquest procés únic conjumina alhora indestriablement el procés d'autoconsciència o de coneixement lògic i el procés d'autoexteriorització o de realització en l'existència empírica, ja que també aquí està batallant amb aquesta distinció. Hegel interpreta l'aforisme dèlfic i socràtic -"coneix-te a tu mateix"- no només en la vessant del saber sinó també en la vessant de la realitat, de l'existència, perquè "en concebre el que <u>ell és</u>, [l'esperit] es dóna una forma [una existència, un acte] més elevada que la que constituïa el seu ser"[180]. En definitiva, l'esperit en autoconeixer-se s'estava donat un nou ser, d'estava autoentregant el ser i l'existència, s'estava autorealitzant. "L'esperit universal persegueix en la història universal realitzar la seva essència" però la seva "acció és saber-se [<u>wissen</u>] i coneixer-se [<u>erkennen</u>]"[181]. La seva acció, doncs, ve donada pel seu autoconeixement, la seva obra no és res més que ell mateix, el seu ser, i la fa alhora que s'autoconeix. La història és llavors aquest procés, que com tot procés no és immediat o instantani, que és com la <u>Fenomenologia</u> un llarg via crucis alhora tràgic i alliberador. L'obra de l'esperit sobre si mateix "no es realitza de cop, sinó gradualment, per etapes"[182] i els esdeveniments concrets, particulars i empírics de la història són l'exteriorització i realització d'aquest nucli lògic, el fenomen d'aquesta essència.

Com hem dit, també en la història l'esperit està sol amb si mateix i, per tant, no té cap altre objecte que si mateix; no el té ni el podria tenir, perquè per a ell només ell és

[180] Ph.R. §343 nota.
[181] V.G. 73/99.
[182] id.

important. Si alguna cosa en certa mesura se li escapa -com la mera empíria- manca totalment de valor per a ell -que és qui atorga valors a les coses-. Hegel afirma que no hi ha res més alt que l'esperit i que, per tant, res no podria ser digne d'ell; havia de convertir-se, doncs, en el seu propi objecte. Llavors, no pot "trobar la pau" sinó després d'haver-se conegut, per això la meta de la història és coneixer-se i "objectivar aquest saber, transformar-lo en un món existent, produir-se objectivament". Només en l'empíria té consciència de la seva pròpia felicitat i llibertat; perquè allí és on l'objectivitat es correspon a l'"exigència interior"[193].

D'aquesta manera, la història és la realització de la llibertat, tant en l'esperit universal com per als homes, perquè l'esperit només assoleix consciència de la seva llibertat mitjançant el saber dels individus particulars, els quals es fan universals en saber-se moments i partícips de l'esperit universal. Per això, l'esperit s'ha d'exterioritzar -amb una aparent pèrdua de si- com a esperit subjectiu i objectiu, tot intentant retornar a si com esperit absolut. L'esperit universal ha de ser també esperit del món i esperit en el món, aquest és el sentit més profund de l'ambivalència semàntica de Weltgeist.

Podem dir que l'esperit s'autocrea i s'autoconeix en la història en un únic i indestriable procés en què, alhora que s'autocrea, s'autoconeix i que, alhora que s'exterioritza empíricament, és realitza també lògicament. Només per mitjà de la seva exteriorització en una empíria pot l'esperit revelar-se a si mateix la seva lògica -el seu ser essencial-. Però aquest ser essencial té les seves característiques pròpies segons el mitjà empíric en què es realitza i d'aquí

---

[193] V.G. 74/100.

brolla -com hem vist- l'especificitat de la filosofia de la història. Per això, esdevé un lloc privilegiat on l'esperit s'autorealitza de la manera més completa i s'autoconeix -també- de la manera més completa. Així, els dos processos coincideixen indestriablement en la història universal, ja que ella és el record de l'autorealització total de l'esperit i -com afirma Hegel en la Fenomenologia- només de la totalitat del record del seu esdevenir brolla el saber absolut -l'autoconeixement-. La filosofia de la història permet accedir doncs a l'autoconeixement suprem ja que és l'autoconeixement de la realització empírica i efectiva de l'esperit. No és, per tant, el coneixement pur i avant la lettre de la lògica, sinó l'autoconsciència plena del contingut i de la riquesa de tota la seva existència. No és el record d'una lògica irrealitzada com tampoc no n'hi ha d'una empíria sense logos; aquesta darrera no deixa rastre en el concepte, mentre que la primera no deixa rastre en la realitat. La història és el record de la idea -unitat de concepte i d'existència empírica, de lògica i d'empíria- i és el record, per tant, de l'esperit del món -no de l'esperit pur-.

Hem pogut veure, doncs, que tant autoconeixement com autocreació són moments tant correlatius i immanents l'un de l'altre com la nostra distinció entre lògica i empíria. L'autoconeixement lògic implica l'autorealització empírica, per poder-se considerar així com a objecte, però paral.lelament l'autorealització implica un autoconeixement, perquè l'esperit -a diferència de la natura- té consciència de si i aquest és el seu ser a desenvolupar. L'esperit és logos, logos de i sobre si; si és empíria és perquè necessita un mirall material on mirar-se. La nostra distinció enllaça, doncs, plenament amb el nucli més especulatiu de la filosofia de la història hegeliana; però no podíem acontentar-nos "només" amb ell, perquè aquest nucli no expresa -com el

mateix Hegel reconeix implícitament en la definció d'idea absoluta, per exemple- la totalitat de la riquesa i la complexitat que s'amaga en la filosofia de l'esperit o de la història universal.

## 4.14.- PROGRÉS I DESENVOLUPAMENT

Hegel, com tothom a la seva època, fa servir el terme Forstchritt (que traduïrem per "progrés"). També usa els termes Vorgang, Gang, o Fortgang i, sobretot, el terme Entwicklung (que traduirem per "desenvolupament"[184]). El primer i el darrer són molt importants perquè, si bé Hegel participa del gran fetitx de la modernitat que és la idea de progrés[185], interioritza aquesta noció, li dóna un significat més específic i li fa jugar un paper molt peculiar en el seu pensament. Pensem que el seu significat i paper és molt revelador de la manera com Hegel pensa la filosofia de la història.

Hem de dir que Hegel no rebutja el terme Fortschritt (difícilment hom en podia prescindir a la seva època), però el matisa notablement i usa més sovint el terme Entwicklung. La concepció que del progrés té Hegel és deutora de la seva concepció de desenvolupament, ja que els matisos que hi

---

[184]Rebutjem totalment la traducció "evolució" -malgrat que tant José Gaos com César Armando Gómez, traductors de la filosofia de la història ho facin així sistemàticament- perquè considerem que és fruit d'un anacronisme que vol convertir el pensament de Hegel en postdarwinià. Al nostre judici, el terme evolució no trasmet la connotació de "teleologia immanent i racional" que és essencial en el terme hegelià de Entwicklung. Aquest és plantejat sempre com un pas del què és en si o en potència a per a si o en acte, per una necessitat interna i racional i no per atzars exteriors. El terme evolució trasmet precisament, al nostre parer, aquestes connotacions d'atzarositat, de causalitat externa, de telos dèbil i no clar, de manca de direcció.

[185]Manfred Riedel ha estudiat molt bé la idea del progrés en el context hegelià -amb referències a pràcticament tota l'edat moderna- en el seu article "Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie".

introdueix tendeixen a assimilar-los, de manera que "Fortschritt" és traduïble -en la pràctica totalitat dels casos- per "Entwicklung" i aquest conté sempre la noció de perfectibilitat. D'altra banda, hom ha estat d'acord que, per a Hegel i els seus coetanis alemanys, el model de desenvolupament o progrés espiritual i històric estava basat en el creixement orgànic d'un ser viu -des de la llavor o germen fins l'organisme adult-. En el cas de Hegel, el concepte de desenvolupament o progrés orgànico-espiritual es barreja molt aviat amb la seva concepció lògica; responen, per tant, al model de moviment lògic que Hegel exposa de la manera més completa en la seva Ciència de la lògica.

Nosaltres ens limitarem aquí a comentar l'ús que en fa en la filosofia de la història. Evidentment, Hegel s'ha de plantejar el problema de la idea de progrés i ho fa directa comparació amb la de desenvolupament. Cal dir que es decanta per la segona, si bé no renuncia a fer-lo servir, però quan l'usa ho fa a partir del model i significat del terme desenvolupament. Pensem que malgrat que tots dos termes són fets servir amb un significat tecnificat, el que es manté més proper a l'ús quotidià i a les connotacions generalment acceptades és el terme Entwicklung. Hegel afirma[186] que la idea de progrés està basada en la idea de perfectibilitat -Perfectibilität- (neologisme introduït per Rousseau), la qual -així com totes les nocions trivials de progrés- estan basades només en un canvi quantitatiu[187]. Per a Hegel, hom tendia a afirmar el progrés cap a millor -com Kant- com un mer afegir-se acumulativament a dintre d'un mateix ordre de

---

[186]V.G. 149-155/189-97.

[187]Deixant de banda que li reconegui un cert valor especulatiu. Així a Ph.R. §343 diu "els que han afirmat aquesta perfectibilitat han albirat quelcom de la natura de l'esperit".

coses[186]; era, per tant, un progrés merament quantitatiu de suma d'unitats homogènies.

A aquest error calia afegir que el mer perfeccionament o perfectibilitat quantitativa és una idea tan indeterminada i poc concreta que el seu significat resta reduït al de mera mutabilitat (Veränderlichkeit). És a dir, com l'afirmació d'una mera capacitat de canviar, ja que aquesta noció de progrés valora només el canvi i ho fa exclusivament a nivell empíric. Afirma només la tranformació de l'empíria sense tenir en compte un autèntic canvi alhora lògic i empíric. Postula que la mera realitat empírica canvia dintre de la més absoluta indeterminació i, per tant, sense telos o logos. No té pròpiament un fi intern, intrínsec i lògic, que actuï de telos de la transformació i, per això, aquesta sembla mancar de lògica. Segons Hegel, la idea de perfectibilitat quantitativa no té una meta que es desprengui de la seva essència, que li sigui consubstancial, sinó que allò millor, superior o més perfecte és "totalment indeterminat"[187]. Com a prova de la indeterminació d'aquest tipus de progrés, Hegel es pregunta què és això més perfecte o millor? Constata que ningú no s'atreveix a donar-ne una resposta o definició, alhora que qui ho fa es basa només en la seva opinió contingent i particular -és a dir, no dóna cap essència universal autèntica-.

Aquesta mancança implica, a més a més, el menysteniment del present efectivament existent en favor d'un ideal perdut en un més enllà o en un futur llunyà. Quan hom defineix allò millor o més perfecte -encara que sigui com una mera opinió-

---

[186]Domenico Corradini a contraposat la diversa concepció del progrés de Kant i Hegel a "Kant E Hegel: dialettica e xonstanti storische". Valls en una conferència també ha contraposat la noció en Kant, Fichte i Hegel.
[187]V.G. 149-50/190.

i afirma la idea de la perfectibilitat, menysté l'existència present en favor d'un futur ideal. Així, tant el present com el passat esdevenen simples moments mancats o mers mitjans sense cap valor per ells mateixos. Són només una part a oblidar del camí vers l'ideal futur. Allò realment important, essencial i absolut és allò postulat en el futur. L'ara i aquí resta simplement com quelcom a superar sense que tingui cap valor. El passat i present resta, doncs, com una realitat merament empírica que no té cap valor en si mateixa, és només la constatació empírica que l'ideal encara no s'ha acomplert. Com que no hi ha un autèntic lligam lògic i essencial entre passat i present amb aquell futur, Hegel pensa que la idea de perfectibilitat acaba en una nova forma de transcendència. Allò millor o més perfecte esdevé un ideal transcendent i d'impossible realització.

Donat que l'ideal de perfectibilitat humana es conclou en l'afirmació una transcendència indeterminada, llavors resta reduït a la postulació del canvi pel canvi, la mutabilitat per la mutabilitat. Així, critica Hegel, hom acaba absolutitzant el canvi empíric i no el fi lògic o <u>telos</u> del canvi, i hom es preocupa per la mera empíria i no per la lògica que en ella hi ha. La perfectibilitat i el progrés quantitatiu és llavors només un canviar sense meta, un canviar pel canvi mateix, sense rumb ni finalitat. Hegel està criticant d'aquesta manera la idea de progrés que a l'època podien sotenir un Turgot, un Lessing, un Kant o un Condorcet. Fa referència -fins i tot- al segon[190], del qual alaba la seva idea de l'educació del gènere humà com quelcom realment "espiritual" i especulatiu. Li critica, no obstant, el que normalment rebutja de Kant: el romandre en un nivell merament formal i de mera abstracció, no dóna la determinació concreta. Igual que la moral kantiana -que fracassa quan hom li

---

[190] V.G. 150/191.

demana la determinació concreta: què he de fer ara i aquí?- la idea d'educació de la humanitat de Lessing no és definible concretament a nivell especulatiu rigorós i afirma només una mera acumulativitat quantitativa a una qualitat que ja pressuposa.

El terme Entwicklung, en canvi, ja és una altra cosa i per a Hegel "el principi del desenvolupament" té un sentit més precis[191], ja que implica que en la seva base "hi ha una determinació interna, una pressuposició existent en si, que es realitza en l'existència". La idea de desenvolupament pressuposa ja que hi ha un lligam lògic i teleològic entre tots els moments successius, que hi ha quelcom que es desenvolupa: una base, germen o subjecte del desenvolupament. Aquesta base ja preexistent està unida a la seva total realització o efectuació per una lògica i un telos. Pressuposa, doncs, un en si que ha d'esdevenir per a si, però que ja és -i sempre ha estat en potència- el mateix que després serà per a si. Hi ha, per tant, una identitat profundament especulativa entre la base i el resultat, i aquella primera no és menystinguda davant el resultat final. Tots dos moments són necessaris i formen part de la mateixa unitat que és la totalitat del desenvolupament.

Per a Hegel, el progrés només existeix quan és un desenvolupament de les determinacions ja existents en si. Així resulta que l'autèntica noció de progrés necessita d'una base, la qual s'anirà determinant. El desenvolupament pressuposa una lògica o un telos en un principi abstractes i irrealitzats que passen, a poc a poc, a realitzar-se en l'existència empírica. La idea de desenvolupament no té, doncs, el seu lloc tant en l'existència empírica i en la seva mera mutabilitat -com la idea de progrés quantitatiu- sinó en la lògica

---

[191] V.G. 151/191.

interna del procés; parteix de la identitat lògico-especulativa entre potència i acte, entre base i resultat, entre en si i per a si.

Aquesta identitat, però, no es basa en la mera acumulativitat quantitativa, ans al contrari, en el canvi qualitatiu i profund. Mentre que en la idea de perfectibilitat la qualitat no canvia, només s'incrementa la seva quantitat, en el desenvolupament hi ha canvi qualitatiu, ja que no és el mateix la llavor de la mostassa que l'arbre adult. Si hi ha, malgrat això, una identitat entre l'una i l'altra, no és una identitat en l'existència empírica sinó una identitat en el procés, en el telos i en la lògica d'aquest telos. Així com l'arbre de la mostassa, també la història es desenvolupa per mitjà de transformacions dialèctiques que canvien profundament l'empíria històrica i que són només reconegudes des de la lògica del procés. La seva identitat és profundament especulativa i només la lògica dialèctica ens la pot donar.

Hegel no s'està de proclamar l'analogia del canvi històric i espiritual amb el dels organismes vius: "el desenvolupament convé també [alhora que a l'esperit] als objectes naturals orgànics"[172]. Però hem de recordar que, per a Hegel, en el canvi del món espiritual hi ha una transformació qualitativa encara més profunda. Hi ha un pas més intens en la negativitat, l'esperit ha de fer un treball més dur i més esforçat sobre si mateix i contra si mateix. S'ha de superar tenint-se per obstacle, perquè la lògica espiritual es realitza només a base de destruir i canviar la seva forma empírica immediata i, fins i tot, canviar el propi concepte. Molt al contrari, en el cas dels organismes naturals el desenvolupament es fa d'una "manera més directa", sense cap resistència radical i sense canvi en el concepte. La llavor de mostassa no ha de

---

[172] V.G. 151/191.

superar cap obstacle intern per tal d'arribar a ser arbre, l'esperit sí.

Com ja hem comentat àmpliament, en el cas de l'esperit el pas de la seva determinació potencial i en si a la seva realització plena es fa mitjançant la consciència i la voluntat -que estan presoneres en un principi de l'animalitat-[173]. I és que el desenvolupament espiritual no és, com en el cas dels organismes naturals, un sorgir passiu, sinó que és un treball actiu en contra de si mateix. És una transformació interna que canvia el propi ser en dura lluita en contra si mateix.

Precisament perquè el desenvolupament espiritual és un progrés del propi en si vers el propi per a si, l'esperit és definit per Hegel com un retorn a si mateix i no un avanç etern o indefinit[174], com era en el cas de la idea de la perfectibilitat. L'esperit té com la seva essència el cercar-se a si mateix, fer del seu en si el seu per a si. D'aquesta manera el desenvolupament o el progrés ja no és un joc exterior de contingències, no és una perfectibilitat deixada a l'atzar de les circumstàncies, sinó un impuls intern que té la seva lògica i racionalitat universal. Emana d'un principi intern invariable al llarg del procés, una identitat especulativa i lògica, un germen espiritual. L'esperit és ja en si aquest principi intern invariable i esdevé, per tant, el factor determinant absolut de si mateix i, alhora, és el principi intern absolutament poderós de la història i el seu progrés essencial. L'esperit com a factor determinant nega i domina les contingències empiriques i les usa per als seus fins lògics -astúcia de la raó-.

---

[173]V.G. 151-2/192.
[174]V.G. 181/228.

En definitiva, Hegel basa en aquesta concepció del desenvolupament lògic (moviment intern des d'un en si a un per a si) la seva noció de progrés històric. El progrés esdevé així un desenvolupament lògic que té un contingut plenament concret i especulativament fonamentat: el desenvolupament de la llibertat. La llibertat, que -com hem dit- és la necessitat interna de la pròpia espontaneïtat de l'esperit, és la necessitat que en si ja constitueix el ser lògic i teleològic de l'esperit. La llibertat de l'esperit és el seu impuls intern que el projecta (com a necessitat íntima, autònoma, no afectada per res extern) a autorealitzar-se i autoconeixer-se.

## 4.15.- LA FI DE LA HISTÒRIA O UNA HISTÒRIA ARRIBA AL SEU FI

En aquest apartat comprovarem breument com la distinció entre lògica i empíria, que hem proposat per interpretar la filosofia de la història de Hegel, ens permet exposar i comprendre molt eficaçment un problema molt debatut: si Hegel afirma o no la fi de la història en la seva època[177].

Hem de començar dient que Hegel ens sembla una excepció notabilíssima en la moderna filosofia de la història, la qual es basava en la postulació d'un ideal concebut per a ser projectat en el futur. La coordenada temporal del futur, en el qual projectar tendències actuals o passades, és una característica essencial de la moderna filosofia de la història, mentre que no ho és per a Hegel. Ell es nega en tot moment a parlar del futur, a intentar anticipar o preveure el futur. Aquesta postura és correlativa -pensem- a la tant pròpiament seva de negar-se a menystenir el present o el passat enlluernat per un futur ideal, i en definitiva, transcendent. Hegel es nega a desvaloritzar el present o el passat a partir de la postulació -per força abstracta- d'un futur idealitzat; molt al contrari, es proposa com a fi essencial de la seva filosofia de la història el descobrir la racionalitat -la lògica- del present i del passat -mai no del futur-. El seu problema és comprendre la rosa en la creu del

[177]El llibre clàssic és el de R. Maurer Hegel und das Ende der Geschichte si bé es limita bàsicament a la Fenomenologia de l'esperit. Després va publicar el seu article "Hegel et la fin de l'histoire". Més recentment, Raymond Plant ha plantejat molt bé en el seu article "Is there a future in the philosophy of history" els arguments a favor i en contra d'aquesta tesi en el pensament hegelià, tot i que després s'aparti del nostre tema, considerant el problema en obres d'autors actuals com són Danto, J. Feinberg i Davidson.

present i evitar imaginar-se un futur idílic, davant del qual tant present com passat esdevenen moments mancats.

El màxim a què s'atreveix Hegel és a parlar del futur immediat que ja veia implícit o en procés de realització essencial en el present. Només s'atreveix a la mínima projecció del què ell ja veia expressat implícitament en la racionalitat o lògica del present. Per això, en la Filosofia del dret no acaba de distingir del tot l'estat existent efectivament en el seu temps i l'estat que -segons ell- ja hi era implícit. També així es pot comprendre l'afirmació que diu que allò racional esdevé real; aquí la identitat està plantejada sobre la base que, el que és autènticament racional en el present, conté en si la necessitat de la realització empírica i efectiva en un temps immediat[176]. Però no s'ha de pretendre cercar mai en Hegel ni l'equivalent a la postulació marxista d'una societat futura plenament comunista, ni l'afirmació de Kant -per a un temps molt llunyà- d'una societat plenament il.lustrada, que eren en tots dos casos un desideratum més que no una autèntica previsió racional.

Correlativament al rebuig de parlar abstractament del futur, hi ha en Hegel la recerca del què ara i aquí és absolut. Per a ell, l'absolut no està mai en un futur -més o

---

[176]També podem pensar que ha estat per això, que va formular en el curs de 1819-20 (editat per Henrich) la frase canviant el verb "ser" pel verb "esdevenir". Aquesta formulació amb el verb werden, no ha de ser compresa com un desideratum a llarg termini, sinó com la convicció que on hi ha autèntica realitat -o correlativament, autèntica racionalitat- no pot trigar massa temps en fer-se del tot evident la seva racionalitat -o respectivament, la seva realitat-. Hegel no planteja l'afirmació abstracta i poc compromesa d'una adequació futura en un moment més o menys llunyà, sinó que, fins i tot en aquesta formulació més dèbil, fa una aposta d'absoluta radicalitat: el que mostra una palpable manca de realitat efectiva -o de racionalitat- no pot ser considerat en sentit fort com a racional -o real efectiu-.

meys hipotètic- sinó en el present, ja que l'absolut actual és el resultat del desenvolupament progressiu de tot el procés de la història -la seva culminació-. Així el que ara i aquí és real efectiu esdevé per a Hegel un moment lògic inqüestionable, esdevé quelcom que romandrà com una fita absoluta i amb valor infinit. Ningú mai no la podrà desqualificar o menystenir, perquè la comprensió autèntica del què s'esdevindrà posteriorment passarà necessàriament per la seva comprensió i acceptació -per això és una fita absoluta, que mereix ser elevada a esperit absolut-. Per comprendre i reconciliar-se amb el present cal -per a Hegel- la comprensió i reconciliació amb el que d'absolut, de racional i de lògic hi ha hagut en el passat.

Per això cada moment de reconciliació, cada present absolut, és en certa mesura per a Hegel una fi de la història, ja que en ell ha culminat tota la lògica del passat. En ell s'ha acabat i ha culminat un desenvolupament dialèctic i lògic. Amb ell es tanca una etapa, una època en el desenvolupament de l'esperit universal. Com veiem, la postulació o la tentació de postular la fi de la història, no es produeix mai en Hegel a la manera d'una projecció en un futur llunyà, sinó a partir del present immediat.

Pensa Hegel que en la història hi ha moments privilegiats i que en ells hi ha una reconciliació efectivament existent. Són uns breus intants feliços o afortunats, en els quals s'ha assolit la superació i reconciliació de l'escissió passada i encara no s'ha presentat la nova escissió. Aquests moments límit li fan pensar en la fi de la història, perquè efectivament "una història" ha acabat i encara no n'ha començat cap altra. En les <u>Lliçons d'història de la filosofia</u>, per exemple, diu: "però aquest és el punt de vista de l'època present i la sèrie de les formacions espirituals conclou per ara en això. Per tant <u>aquesta</u> història de la filosofia ha

conclòs". Evidentment, Hegel pensa que amb ell alguna cosa ha arribat a la seva fi en la història de la filosofia, d'alguna manera una -"aquesta", diu- història de la filosofia s'ha acabat; però la formulació mateixa deixa oberta la porta a una altre desenvolupament.

Tampoc, no s'ha d'interpretar aquesta aparent fi com si Hegel pensés que deixen d'esdevenir-se coses, de passar coses[197]. En aquests breus moments afortunats continuen "passant" moltes coses, però com diu Hegel: aquestes èpoques felices són planes en blanc per a l'esperit universal[198]. Per a usar la nostra terminologia: passen coses empíriques però hi manquen autèntics esdeveniments amb sentit lògic per al tot. Són moments en què els esdeveniments s'esgoten en el seu significat particular i empíric, i no trascendeixen més enllà amb sentit universal.

La fi de la història en Hegel no s'ha de veure com la fi real -en el sentit vulgar d'empíric- de la història. No és que deixin de passar coses, sinó que ha desaparegut la significativitat d'aquestes coses que passen. No s'acaba la història com a successió temporal empírica, només s'acaba la història com a desenvolupament lògic i significatiu d'un telos. No s'ha acabat, per tant, la història empírica sinó la lògica de la història. Hegel pensa que en aquests moments és com si la lògica de la història s'hagués pres un moment de descans, com si el déu creador descansés un dia per poder recuperar forces en la seva eterna creació. El logos de la història sembla deturar-se, sembla haver assolit el seu fi darrer,

---

[197]Heinz Kimmerle "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels" també opina que el discurs de la fi de la història no té res a veure amb l'obertura d'un espai en el qual no pot esdevenir-se ja cap cosa, sinó que està relacionat, sobretot, amb la consciència de Hegel que el propi pensament culmina la història de la filosofia.
[198]V.G. 92/121.

sembla acontentar-se en si mateix. El projecte lògic sembla acomplert definitivament i el fi assolit sembla ser el fi darrer de la història.

Un poble abans d'entrar en la història universal té una història i la pot tenir també amb posterioritat; el mateix s'esdevé ara: la història empírica continua amb posterioritat a la seva culminació lògica, igual com preexistia abans que cap poble assolís l'estadi estatal i comencés la lògica de la història hegeliana -el que ell pensa que és l'autèntica història-. L'aparent fi lògic de la història no implica la fi de la història empírica, aquesta es pot perllongar indefinidament més enllà.

Aquesta ha de ser al nostre judici la contestació a l'acusació simplista que se li sol fer a Hegel. En primer lloc, s'ha de deixar ben clar que en tot cas no s'acaba la història -en el sentit de res gestae, d'esdeveniments empírics- sinó només la història entesa com a història amb telos i logos universal. Un altre problema diferent i més interessant és: si acabat un telos de la història -encara que aquest sigui el hegelià- ja no n'és possible un de nou.

Evidentment, en tant que Hegel va sostenir que la seva proposta era omnicomprensiva -el seu logos i telos haurien de ser omnicomprensius-, havia de postular que amb ell s'acabava la història en tant que desenvolupament lògic i teleològic. Però, hem de tenir en compte que en la filosofia de la història hegeliana els moments -temporalment limitats- de reconciliació han estat seguits sempre per una nova escissió. La dialèctica de la història no ha acabat mai i sembla difícil afirmar que pugui un dia acabar per sempre més; Hegel defineix, per exemple, l'esperit com "aquest moviment infinit energeia i entelejeia (energia [Energie] i activitat [Tätig-

keit]) que mai no es para"[199]. De fet, Hegel no afirma mai que la superació d'una escissió impideixi que n'aparegui una de nova; fins i tot, l'estructura de la dialèctica està basada en què el tercer moment d'una dialèctica pot constituir el primer moment d'una de superior. El pensament hegelià -tal i com l'exposa en la major part de les seves obres- es caracteritza per un successió de reconciliacions i escisións; si bé sempre acaba proposant una culminació absoluta[200], també fa referència sempre a la circularitat del discurs -que implica un no poder-se deturar en un moment definitiu sinó que immediatament obliga a tornar a començar-.

Hegel considerava el seu sistema com una estructura circular que s'acabava tancant sobre si mateixa, de manera que només el conjunt se sostenia i, al contrari, cap dels seus moments individuals podia mantenir-se per si sol i aïllat del conjunt. Això ens porta a la consideració que la circularitat no evitava el que hi haguessin uns moments privilegiats i que no hi hagués una superioritat clara d'uns moments respecte d'altres. El sistema té una organització jeràrquica on els moments se superen dialècticament, això implica que n'hi hagi un de superior (en la Ciència de la lògica la categoria superior i omnicomprensiva és la idea absoluta, en el sistema complet la ciència és el moment superior, més perfecte i més abastador). Però Hegel es nega a considerar que assolits

---

[199]V.G. 161/204.

[200]Hegel ens sembla un esperit fàustic molt clar perquè, d'una banda, s'entesta en cercar el moment absolut -vol descobrir, veure i gaudir l'absolut- però sap perfectament, d'altra banda, que l'instant fèliç o absolut no es pot aturar. No obstant, el Hegel vell -i això li és molt propi- no vol caure en una sentimentalitat tràgica -ni tan sols heroica-; sembla pensar que si, tot i només un instant, s'ha tocat l'absolut ja no hi ha motiu de queixa. I l'absolut, per a Hegel, no és mai res d'amagat, de transcendent o de reservat a uns pocs; l'absolut està en la realitat i la vida quotidiània -empírica-, a l'abast de tothom, només cal saber-lo descobrir.

aquests moments el pensament es deturi satisfet en el seu camí i en el seu raonar; molt al contrari, ha de tornar a començar el cercle -que només llavors adquireix plenament sentit com a tot i en cada una de les parts-.

En la filosofia de la història universal una cosa ha canviat: la circularitat deixa de ser tant evident. Hegel pensa dintre de la idea del progrés del seu temps -tot i que la reinterpreta- i no pot acceptar l'etern retorn del mateix -que és el tipus de moviment de la natura-. La història és progressiva i no s'ha de pensar que, arribat el seu fi, torni a començar pel seu inici. Malgrat això, és cert que la història només és comprensible des de la seva consideració total -com ja hem mostrat-, llavors s'esdevé que només des de la fi de la història es fa plenament comprensible. D'altra banda, aquest procés de coneixement de la història s'ha produït infinites vegades, cada època ha totalitzat la seva història, tot el passat fins a ella. Per això, s'ha de dir que cada època s'ha vist i s'ha comprès com la fi de la història i des d'ella ha totalitzat el record del passat.

Cada present i cada època ofereix, doncs, una possibilitat de totalitzar la història i des de si mateixos autoproclamar-se com la fi de la història. Llavors, hom cercarà el telos i el logos que condueixen cap a si mateix i que li donen sentit. Per això, d'alguna manera en ella culminarà un telos, que no serà cap altre que el logos concret que li dóna sentit. En cada època, doncs, és possible per un instant aquest moment faústic en què cada època se sentirà satisfeta amb el seu present i amb el seu passat. D'aquest manera i per un instant, hi haurà plena reconciliació entre present i passat, entre la gènesi i el resultat de la gènesi. Llavors també, tot allò real efectiu i empíric mostrarà explícitament la seva legitimitat, la seva racionalitat i la seva necessitat lògica.

Però, aquest moment de plenitud i reconciliació no ha d'implicar en el pensament hegelià la fi definitiva de la història empírica o lògica; al contrari, és plenament coherent amb el pensament hegelià la possibilitat que la dialèctica ofereix que s'esdevinguin nous esdeveniments empíricament existents i lògicament valuosos. La dialèctica no ha d'acabar amb una darrera reconciliació històrica, sinó que el seu camí empíric i el seu desenvolupament lògic resten encara oberts.

El pensament dialèctic hegelià es caracteritza perquè, malgrat que en cada reconciliació se supera un determinat tipus d'escissió -que com a tal ja no es torna a presentar, ja que sinó estariem en un cercle-, l'escissió torna a produir-se -si bé a un nivell superior i amb una significació diferent-. Així resulta que hi ha en tota reconciliació la fi d'un telos i, per tant, hom pot pensar que amb aquesta fi tot s'acaba. Però, per a Hegel és clar que aquesta consideració s'esdevé només a partir d'un punt de vista particular i parcial, que ara ja no és el punt de vista universal i absolut.

En la Fenomenologia de l'esperit la consciència que fa l'experiència fenomenològica creu sempre haver arribat a la fi de la seva vida però, més tard, se n'adona que només era la fi d'una vida inferior i mancada, que així accedia a una vida i a una consciència superior. Cada època i cada poble en la història estan abocats a la mateixa experiència, viuen la seva decadència com la seva mort; però els savis, els que contemplen la història des del tot, veuen la decadència dels pobles com un dictamen més del tribunal de la història, però no la seva fi. Així, malgrat que els subjectes particulars puguin creure que amb la resolució de la seva escissió particular s'acaba la història, en realitat només

s'acaba la seva història. Per a ells, ja no restarà efectivament sinó la permanència purament empírica sense sentit lògic universal, però en un altre lloc i per a un altre subjecte històric continuarà el desenvolupament lògic de l'esperit universal.

El pensament hegelià ens permet comprendre -la qual cosa és un mèrit que no es pot negligir- que, cada vegada que hi ha una reconciliació en la història, en un cert sentit s'ha acabat la història per als que viuen en aquell estadi. Comprendre que només des d'un punt de vista superior hom pot sentir i saber que la història no ha acabat. S'esdevé doncs el mateix que en la Fenomenologia[201]: per al nosaltres que observa des del saber absolut només mor allò que ha estat superat, el que no era sinó el límit i la finitud.

En conclusió, el pensament hegelià està abocat tant a negar la possibilitat de la fi de la història com a pressuposar-lo. D'una banda, la dialèctica hegeliana resta sempre oberta i Hegel afirma el canvi qualitatiu i la superació indefinida de les exterioritzacions insatisfactories; però, d'altra banda, afirma sense cap mena de dubte la possibilitat d'assolir l'absolut -l'exteriorització ja satisfactòria- i el seu logos filosòfic es tanca sobre si en base a la seva pretesa omnicomprensivitat. Hi ha, per tant, una duplicitat de base en aquesta qüestió; ara bé si no volem trivialitzar el seu pensament, hem de dir que el problema no es planteja a nivell "empíric" sinó a nivell "lògic". Hegel mai no afirma

[201] No hem d'oblidar que el problema de la fi de la història es planteja bàsicament a partir de la Fenomenologia de l'esperit i de les Lliçons d'història de la filosofia, que són on Hegel mostra més tendència a voler clausurar el temps. Correlativament és lògic que algunes de les obres més conegudes sobre aquest problema se centrin en el cas de la Fenomenologia, com és el cas de Maurer -també és el cas de Jean-Renaud Seba en el seu escrit "Historire et fin de l'histoire dans la `Phenomenologie de l'esprit' de Hegel"-.

la fi empírica de la història ja que si bé, els pobles i individus poden morir efectivament, no s'està de remarcar que en la major cas dels casos perviuen empíricament en forma d'una particularitat buida de logos[202].

Hegel sent tentacions evidents de postular la fi del desenvolupament lògic de l'esperit en la seva filosofia i època. Evidentment, cau en la mateixa il·lusió de cada un dels moments històrics, és a punt de creure que tot culminarà i s'acabarà -lògicament que no empírica- en el seu temps. No obstant això, Hegel supera aquesta temptació -que ell mateix havia teoritzat- en insinuar (no podia fer altra cosa donat el seu rebuig a parlar del futur) una possible perllongació de la història en els pobles eslaus o en les terres americanes[203].

Aquestes afirmacions haurien de ser una prova concloent de la sospita -car altra cosa no n'hi ha, perquè les certeses filosòfiques són per definició post festum- d'un desenvolupament posterior de l'esperit en els pobles eslaus o a Amèrica. Hegel també comprenia que les conseqüències de la Revolució Francesa no havien acabat del tot amb el seu fracàs i amb la restauració; paral·lelament en el seu escrit sobre la refoma del Bill anglès afirma que el problema de l'estabilitat política -ell creia que podia conduir a una revolució- era "aquesta col·lisió, aquest nus, aquest problema roman en la història i és el que en els temps futurs s'ha de resoldre"[204]. És evident, que Hegel pensava que no havien acabat

---

[202]La possibilitat de pervivència empírica és tan clara com en el cas xinès o indi, que afirma explícitament que perviveixen sempre idèntics.

[203]Hi ha l'article de Ansgar Klein "Die Neue Welt in Hegels Geschichtsphilosophie und die Dialektik der Ungleichzeitigkeit".

[204]WG. 933/697 i Ritter Hegel und die französische Revolution, 17.

els intents de reformes lliberals -amb la qual cosa d'alguna manera preveu els intents revolucionaris de 1830 (dels quals tal vegada en pogués arribar a tenir noticia) i els de 1848-.

La història, per tant, no acaba mai, però no perquè hi hagi encara esdeveniments empírics -ja que podria haver acabat com a desenvolupament lògic (que és l'essencial)- sinó perquè el desenvolupament del telos lògic històric no acaba mai -malgrat que assolida una reconciliació, hom no en pugui concebir la continuació-. Tot i que ningú no pugui esguardar per damunt del propi temps, per damunt del propi estadi de desenvolupament universal, la història continua. Cap indici no fa pensar que la dialèctica històrica no continuarà o s'aturarà. Al contrari, la manera de desenvolupar-se la dialèctica hegeliana fa pensar que continuarà indefinidament per successius passos d'escissió i de reconciliació. La fi d'un telos en nosaltres[208] no ha d'implicar -i Hegel n'és

---

[208]Valorem positivament l'article de Paul Janssen "Ganzheit und Abgeschlossenheit der Geschichte bei Hegel? Einige überlegungen zu den `Vorasusetzungen'des Hegelschen Geschichtsdenkens" que vol fer valer la tesi que, per a Hegel, la seva concreta definició de la història és realitza efectivament i plenament en la seva època, i que els que critiquen aquesta confiança hegeliana senzillament parteixen d'una definició diferent d'història. Janssen té raó en remarcar que tot el pensament hegelià va dirigit a reconciliar-se amb el propi temps i que, per tant, en aquest temps s'acomplien els pressupòsits essencials d'aquest pensament. Això és cert, ja hem dit que Hegel es nega a parlar del futur, en part perquè no vol -no s'hi considera capacitat- i en part perquè el que ell volia comprendre i resoldre estava en el present i no en un hipotètic futur. Aleshores, una vegada comprès el present, el logos hegelià s'ha d'acontentar forçosament amb si mateix i no ha de deixar res per a un futur hipotètic. Això és veritat repetim, però no nega que Hegel albiri tot sovint possibilitats que no acaben d'acomplir-se en el seu temps i en el seu pensament, i que com un pressupòsit metodològic -potser no gaire pràctic, abstracte i no concret (ja que el concret és el que ara i aquí és real efectiu i racional)- pogués acceptar, coherentment amb una part essencial del seu pensament, l'obertura de nous desenvolupaments lògics en la història posteriors a ell.

conscient- necessàriament la impossibilitat de la perllongació de la dialèctica en un telos renovat, que abasti -aquesta és la condició que sempre posa Hegel- el nostre com un moment interior seu.

D'altra banda, estem d'acord amb Kimmerle que el discurs de la fi de la història té a veure sobretot amb la història de la filosofia i no amb la història o la filosofia de la història[206]. Sense anar més lluny és en la història de la filosofia on podem trobar afirmacions com aquesta: "podria pensar-se que aquest procés [dialèctic en la història de la filosofia] es desenvolupa fins a l'infinit, però no és així; ja que també ell té una meta absoluta; que més endavant sabrem quina és"[207]. Evidentment, aquesta meta absoluta és la pròpia filosofia de Hegel, és en ella on Hegel pensava -segons el que hem citat anteriorment- que concloïa "aquesta història de la filosofia"; perquè certament la història de la filosofia hegeliana culmina i només pot culminar amb la pròpia filosofia de Hegel.

---

[206]També sosté aquesta afirmació Remo Bodei que, en els seus articles "La civetta e la talpa. Struttura sistematica e processo storico in Hegel" i "System und Geschichte in Hegels Denken", sosté que la qüestió de la fi de la història és una il.lusió òptica, ja que en realitat no significa tant la fi de la història com la fi de la filosofia -el sistema filosòfic hegelià-. Hegel amb aquesta qüestió no afrontaria el problema -en part absurd- de la fi de la història humana com la consciència de la limitació de la pròpia filosofia. El telos del logos hegelià estaria limitat i seria incapaç -com tots, d'altra banda- de perpetuar-se més enllà de si mateix. Així, aquest problema seria una modulació de la consciència hegeliana que cap home -ni cap filosofia- pot anar més enllà del seu temps. Aleshores podem dir, que no s'esdevindria tant que Hegel considerés que la seva filosofia clausurava la història de la humanitat, com que el seu temps -la pròpia època- clausurava la pròpia filosofia en si mateixa.

[207]G.Ph. 54/38.

Marcuse[208], pensant aquest problema, afirma que la historicitat es negada precisament en el moment en què "en la història matixa es presenta l'absolut, que ja és sempre en si, i que és el principi i la fi de l'esdevenir". Certament, la fi de la història -entesa com la fi de la història de la filosofia- apareix en el moment en què Hegel afirma que la història de la filosofia o la filosofia -l'esperit absolut- s'ocupa "del què no envelleix, del què és present i viu"[209] i del què és etern. Entès el procès històric com el pas de l'en si potencial al per a si actual resulta del tot clar que hi ha un moment en què aquest pas a de ser total i definitiu -sobretot si tenim en compte que Hegel no era home com Kant de postular aproximacions assintòtiques.

Així en definitiva, el problema de la fi de la història brolla en Hegel directament de la seva concepció de l'esperit absolut i a partir d'ella ha de ser comprès. Aquest problema, d'una banda, afecta la filosofia de la història des del moment mateix en què aquesta té com a fi el desenvolupament ple de l'autoconsciència de l'esperit universal -en forma del saber expressat en l'esperit absolut- i en la mesura que la història es totalitzada en el seu record des de l'esperit absolut. Però, d'altra banda, aquesta necessitat lògica del nucli més profund del pensament hegelià xoca directament amb la lucidesa hegeliana en el moment d'avaluar l'empíria històrica o, fins i tot, els resultats efectius obtinguts tant en la història universal com en la seva pròpia obra. Hegel que "lògicament" amb el seu pensament havia d'acabar posant una fi al progrés i desenvolupament de l'esperit, és prou lúcid com per resistir-se en darrera instància a l'impuls fàustic d'aturar el temps.

---

[208] Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, pl. 302.
[209] G.Ph. 58/42.

## Epíleg

On acaba la història comença la filosofia, igual com on acaba l'esperit objectiu comença l'esperit absolut. La fi de la història no és -definitivament- el final del temps, sinó el senyal que el temps ha passat, que la vida i el dia ja han passat, i que el mussol de Minerva pot aixecar el seu vol filosòfic. A partir d'aquest moment els tons grisos -i lògics- de la realitat predominaran sobre els tons vius de l'empíria. Llavors, ha culminat un món històric, que es disposa a ser comprès totalment en el record de l'esperit. Per a Hegel, el que ha estat és ja un fet inqüestionable; només un foll o un insensat pot confondre ara (que una història ha finalitzat) la realitat i la mera empíria ideal. La història ha revelat així el seu secret; qui el vulgui veure només ha de mirar-lo amb ulls especulatius, amb els ulls de la raó. La fi de la història és la fi d'un procés -entre altres- d'alezeia o d'epifania de l'esperit. La història revela la seva eternitat, el que ja no podrà ser d'altra manera. Amb la fi de la història i el dictamen del seu inapel·lable judici s'obre una realitat a l'eternitat. El temps passat és ja només record, és a dir, és etern.

La història és només record i la filosofia de la història universal és -potser- el monument més atrevit que s'ha fet a aquest record etern. Avui, que l'"empíria" no existeix i la "lògica" és un mostre fantàstic, Hegel continua llençant-nos un repte impossible d'acceptar. En aquest repte lògica i empíria van estretament unides, aquesta era la seva força i la seva fe: la història com la realitat, qui tingui ulls que la miri, qui tingui raó que la comprengui, qui tingui esperit que la visqui.

# BIBLIOGRAFIA

## Obres de Hegel i abreviatures


V.G. — Die Vernunft in der Geschichte edició de Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner (1955) 1980 -vol. I de l'edició de les Vorlesungen- (en les notes dono en segon lloc la paginació de la traducció castellana de César Armando Gómez, Madrid, Seminarios i ediciones, 1972).

WG. — Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte edició de Georg Lasson, Hamburg, Felix Meiner (1919) 1976 -volum II- (en les notes també dono la paginació de la traducció castellana de José Gaos, Madrid, Alianza editorial, 1980).

Enz. — Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (3a. edició 1830) editada per Friedhelm Nicolin i Otto Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, (1969) 1975 (he fet servir també la traducció que està preparant Ramon Valls).

Ph.R. — Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, (a partir de les Werke de 1832-45) Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

Phän. — Phänomenologie des Geistes edició de de Wolfgang Bonsipien i Reinhard Heede, Hamburg, Felix Meiner, 1980 (també dono respectivament la paginació de les traduccions catalana -Joan Leita, Barcelona, Laia, 1985- i castellana -Wenceslao Roces, México, Fondo de cultura económica, 1966-)

W.L. — Wissenschaft der Logik edició de Friedrich Hogemann i Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1981 (I vol) 1978 (II vol) (també dono la paginació de la traducció castellana de Rodolfo i Augusta Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1956).

Briefe — Briefe von und an Hegel edició de Johannes Hoffmeister (3 primers vols.) i Rolf Flechsig (4t. vol.), Hamburg, Felix Meiner, 1952-4 i 1960 (4t. vol.).

Ilting — Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831 edició de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Frommann--holzboog, 1972.

G.Ph. — Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp, 1982 (també dono la paginació de la traducció de castellana de Wenceslao Roces, México, Fonde de cultura económica, 1981).

E.G.Ph. — Einleitung in die Geschichte der Philosophie edició de Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1940 (també dono la paginació de la traducció castellana de Eloy Terrón, Buenos Aires, Aguilar, 1968).

R.Ph. — Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-6) edició de Rolf-Peter Hortsmann (i Johann Heinrich H. Trede), Hamburg, Felix Meiner, 1976 (també dono la paginació de la traducció castellana de José María Ripalda, México, Fondo de cultura económica).

- Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift editada per D. Henrich, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

- Philosophische Propädeutik editada per Hermann Glockner, Stuttgart, Fromman, 1940.

- La resta d'obres se citen a partir de les Werke in zwanzig Bänden (sobre l'edició de 1832-45), Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

## Bibliografia secundària


ALVAREZ, MARIANO; "Historia y sistema. Sobre las lineas metodológicas de la filosofia de la historia en Hegel"; a Cuadernos Salmantinos de Filosofia. Salamanca, n.6 (1980), pp.209-24.

ANTON, HERBERT: "`Eleusis'. Hegel an Hölderlin"; a Hölderlin-Jahrbuch n. 9/20 (1975-1977). Tübingen, 1977, pp.285-302.

AVINIERI, SH.: Hegel's theory of the modern state. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1974.

BAL, KAROL: "Hegel's philosophy of history between dialectics and metaphysics. Attempt at an interpretation of the Hegelian concepts of `Reformation' and `Revolution'"; a Dialectics and Humanism. The Polish Philosophy Quarterly. Warszawa, 1 (1974), n. 4, pp.77-82.

BAL, KAROL: "Kriterien der Hegelschen Periodisierung der Weltgeschichte"; a Philosophie und Geschichte. Beiträge zur Geschichtsphilosophie der deutschen Klassik. Weimar, 1983, pp.164-169.

BARTH, PAUL: "Zu Hegels und Marx Geschichtsphilosophie"; a Archiv für Geschichte der Philosophie. 8, (1895), pp.241-55 i 315-35.

BECK, LEWIS WHITE: "The Reformation, the Revolution, and the Restoration in Hegel's Political Philosophy"; a Journal of the History of Philosophy. La Jolla (Cal.) 14 (1976), pp.51-61.

BERRY, CHRISTOPHER J.: "Hegel on the world-historical"; a History of European Ideas. Oxford. 2 (1981), n.2, pp. 155-162.

BEYER, W. R. (ed); Hegel-Jahrbuch 1968-9, Referate des VII Int. Hegel-Kongres Paris 1969. Köln, Pahl-Ruhenstein.

BLACK, EDWARD: "Religion and philosophy in Hegel's philosophy of religion"; a The Monist. La Salle. 60 (1977), pp.198-212.

BOBBIO, NORBERTO: "Hegel e le forme di governo"; a Rivista di Filosofia. Torino. 13 (1979), 77-108.

BOBBIO, NORBERTO: "Kant y las dos libertades"; a EStudios de historia de la filosofia; de Hobbes a Gramsci. Madrid, Debate, 1985.

BODEI, REMO: "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano. I.- Verfassung Deutschlands"; a Studi Urbinati. Urbino. 36 (1962), 207-257.

BODEI, REMO: "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano. II.- System der Sittlichkeit"; a Il Pensiero. Milano. 7 (1962), 236-279.

BODEI, REMO: "La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel", a The Absolute Spirit. Th. F. Geraets (ed), Ottawa. University of Ottawa, 1984, pp. 39-51.

BODEI, REMO: "La civetta e la talpa. Struttura sistematica e processo storico in Hegel"; a Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura. Urbino. 48 (1974), pp.293-317.

BODEI, REMO: "List der Vernunft - List Maschine. Zum Geschichtsbild bei Hegel". a Bürgerliche Revolution und theoretische Revolution Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus M. Hahr i H. J. Sandkühler (eds), Köln 1978. pp.218-223.

BODEI, REMO: Machine, astuzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel"; a Filosofia e società in Hegel. F. Chiereghin (ed), Trento, 1977. pp. 61-89.

BODEI, REMO: "System und Geschichte in Hegels Denken"; a Hegel-Kongress Stuttgart 1975. D. Henrich (ed). Hegel-Studien, Beiheft 17, Bonn, Bouvier, 1977. pp.113-5.

BOURGEOIS, BERNARD: El pensamiento politico de Hegel. Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

BUBNER, RÜDIGER: "La philosophie hégélienne est-elle une religion sécularisée?"; a Hermeneutique de la sécularisation. Paris, 1976, pp.277-285.

CARNAGNOLA, PULVIO: "Hölderlin e Hegel. Il tragico e il Logos"; a Acme. Annali della Facoltà de Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Milano, 35 (1982), n 2/3. pp.251-270.

CASALLA, MARIO: "La filosofía Hegeliana de la historia: presentación y crítica"; a Revista Latinoamericana de Filosofía. San Antonio de Padua, Arg. 3 (1977-78), n. 5-6, pp.111-142.

CESA, CLAUDIO: "Entscheidung und Schicksal: Die fürstliche Gewalt"; a Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, D. Henrich i R-P. Horstmann (eds). Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp.185--205.

CESA, CLAUDIO: "Hegel e la rivoluzione francese"; a Rivista critica di storia della filosofia. Firenze, 28 (1973), pp.176-195.

CHAPELLE, A.: Hegel et la religion. I.- La problématique. Paris, Editions universitaires, 1964.

CORDUA, CARLA: "Modernidad i filosofía según Hegel"; a Revista Latinoamericana de Filosofía, Argentina, n. 7, 1981, pp.39-61.

CORRANDINI, DOMENICO: "Kant e Hegel: dialettica e constanti storiche"; a Prassi e teoria. Milano, 5 (1979), n. 2, pp.7-23.

CRUZ, VERGARA, Eliseo: "Los individuos histórico-universales y la explicación teleológica en Hegel"; a Diálogos, n. 42, (1983), pp.91-125.

DIENST, KARL: "Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G.W.F. Hegels Geschichtsphilosophie"; a Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde. Zweibrücken, 37-38 (1970/71), pp.692-709.

D'HONDT, JACQUES: Hegel philosophe de l'histoire vivante. Paris, P.U.F., 1966.

D'HONDT, JACQUES: De Hegel a Marx, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

D'HONDT, JACQUES: "Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel"; a Revue Int. Philosophie. (1982), n. 139-140, pp.125-137.

D'HONDT, JACQUES: "Hegel et l'idéologie française"; a Dialogue. Montreal-Kingston, n. 10 (1971), pp. 32-46.

D'HONDT, JACQUES: "La Dialectique specifique de l'histoire selon Hegel et Marx"; a Hegel-Jahrbuch 1971. Meinsenheim/Glan 1972, pp. 184-188.

DUBARLE, DOMINIQUE: "La positivité de la révélation et son elimination philosophique"; a Manifestation et révélation. Paris, Beauchesne, 1972, pp.90-206.

DUMERY, HENRI: "Logique et phénoménologie de l'histoire"; a Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía. México, UNAM, 1964, vol VI, pp.221-231.

DUPRÉ, LOUIS: "Hegel's Absolute Spirit: a religious justification of secular culture"; a Revue de l'Université d'Ottawa. n.52, Ottawa, (1982), pp.554-574.

ESCOHOTADO, ANTONIO: La conciencia infeliz, ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel. Madrid, Revista de Occidente, 1972.

FERRAN, FERNANDO: La historia según Hegel. Santo Domingo, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1981.

FESSARD, GASTON: "Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire"; a Archives de philosophie, Paris, 24, (1961), pp. 207-241.

FINDLAY, JOHN NIEMEYER: Reexamen de Hegel. Barcelona, Grijalbo, 1969.

FLEISCHMANN, EUGENE: "Hegel et la Restauration en France"; a Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte; H-Ch Lucas i O. Pöggeler (eds). Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1986, pp.69-92.

FLINT, ROBERT: La filosofía de la historia en Alemania. Madrid, La España Moderna, s.d.

FLOREZ, RAMIRO: "El Dios dialéctico"; a Estudio agustiniano, Valladolid, n.5, (1970), pp. 3-50.

FLOREZ, RAMIRO: "Dialéctica e historia en Hegel"; a Estudio Agustiniano. Valladolid, 6 (1971), pp. 33-88.

FLOREZ, RAMIRO: "La historia como realización de la libertad en Hegel"; a Crisis (Revista Española de Filosofía). Madrid, 19 (1972). pp.271-333.

FLOREZ, RAMIRO: "Hegelslogik im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie"; a Die Logik und das Problem der Erziehung. Hamburg, Felix Meiner, 1982, 91-117.

FLOREZ, RAMIRO: "Lógica y racionalización de la historia en Hegel"; a Estudios sobre Kant y Hegel. C. Flórez i M. Alvárez (eds). Salamanca 1982, pp.115-141.

FLOREZ, RAMIRO: La dialéctica de la historia en Hegel. Madrid, Gredos, 1983.

FLÖTER, M.H.: Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus (von Herder bis Hegel), Halle (Saale), M. Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1936.

FUETER, E.: Historia de la historiografia moderna. 2. vols. Buenos Aires, Ed. Nova. s.d.

GADAMER, H.G.: la dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos. Madrid, Cátedra, 1979.

GAIARSA, ALESSANDRA: "Rivoluzione e Riforma nella filosofia di Hegel"; a Verifiche. Trento, n.5 (1976), pp.201-231.

GARAUDY, ROGER: Dios a muerto. Estudio sobre Hegel. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973.

GARVIN, NED S.: "McTaggert and Findlay o Hegel: The Problem of Contingency"; a Journal of the History of Philosophy. Claremont (Cal), n.14 (1976), pp.449-456.

GERAETS, Théodore. F. (ed); Hegel. L'esprit absolut, the absolut espirit. Colloque int. Ottawa 1981. Ottawa, Ed. Univ. Ottawa, 1984.

GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE: Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik. Hegel--Studien, Beiheft 25, Bonn, Bouvier, 1984.

GRANIER,JEAN: "Hegel et la Révolution française"; a Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, n.85 (1980), pp.1-26.

GOLDSCHMIDT, VICTOR: "L'abolition de l'esclavage selon Hegel"; a Memòrias del XIII Congreso Int. de Filosofia vol. VI. UNAM, 1964, pp.283-290.

GOLDSCHMIDT, VICTOR: "État de nature et pacte de soumission chez Hegel"; a Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris, n.89 (1964), pp.45-66.

GUIBAL, F: "Dimensions du penser hégélien"; a Revue Métaphysique et de Morale. Paris, n.89 (1984), pp.465-489.

HEIDEGGER, MARTIN: "Hegel und die Griechen"; a Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festchrift für H.G. Gadamer. Tübingen 1960, pp. 43-57.

HEINTEL, GUIDO: "Moralisches Gewissen und substantielle Sittlichkeit in Hegels Geschichtsphilosophie"; a

Geschichte und System. Festschrift für Erich Heintel zum 60. Geburtstag. H.D. Klein i E. Oeser (eds). München/Wien 1972, pp.128-143.

HEINTEL, PETER: "Weltgeist und Völkerrecht. Konsequenzen aus einer Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie zur Konkretisierung des Weltgeistbegriffes"; Philosophische Elemente der Tradition des politschen Denkens. Josef Derbolav zum 65. Geburstag. E. Heintel (ed). München/Wien 1979, pp.234-256.

HEINTEL, PETER: "Zum Begriff des `Welgeistes'. Rechtsphilosophie"; a Wiener Jahrbuch für Philosophie. Wien, (1. Teil) n. 7 (1974), pp.80-130 i (3. Teil) n. 10 (1977), pp.73-113.

HENRICH, DIETER: "Aufklärung der Herkunft des Manuskripts `Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'"; a Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim/Glan, n. 30 (1976), pp.510-28.

HENRICH, DIETER: "Hegels Theorie über den Zufall"; a Kant--Studien, L (1958-59), pp.131-148

HENRICH, DIETER: "Hegel und Hölderlin"; a Hegel-Tage Stuttgart 1970. H.G. Gadamer (ed). Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, Bouvier, 1974, pp.29-52.

HERTZFELD, LOTHAR: "Zum Verhältnis von Historischen Logischem bei Hegel und Marx"; a Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin (Est). 32 (1983) n. 2, pp.153-156.

HINCHMAN, P. LEWIS: Hegel's Critique of the Enlightement. Gainesville Universitat, S. Florida Press, 1984.

HÖPER, MANFRED: "Zu Hegels Geschichtsphilosophie"; a Hegel und Wir. E. Lange (ed), Berlin, Veb Deutscher Verlag, 1970. pp.101-133.

HORSTMANN, ROLF-PETER: "Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie"; a Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. D. Henrich i R-P. Horstmann (eds), Stuttgart, Klett-Cotta, 1982. pp.56-71.

HYPPOLITE, JEAN; Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, Marcel Rivière, 1968.

HYPPOLITE, JEAN; "La signification de la Révolution française dans la `Phénomenologie'de Hegel"; a Études sur Marx et Hegel, Paris, Marcel Rivière, 1955.

JAESCHKE, WALTER; "Urmenschheit und Monarchie. Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten"; a Hegel-Studien. Bonn, Bouvier, n.14, 1979, pp.73-107.

JAMME, CHRISTOPH; `Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. Hegel-Studien, Beiheft 23, Bonn, Bouvier Verlag, 1983.

JAMME, Ch. i SCHNEIDER, H. (eds); Mythologie der Vernunft, Hegels `ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus. Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

JANOWSKI, HANS-NORBERT; "Zum Verhältnis von Christentum und politisch-gesellschaftlicher Wirklichkeit bei Hegel"; a Evangelische Kommentare. Stuttgart, n. 3. (1970), pp. 445-50.

JANSSEN, PAUL; "Ganzheit und Abgeschlossenheit der Geschichte bei Hegel? Einige Überlegungen zu den 'Voraussetzungen' des Hegelschen Geschichtsdenkens"; a Philosophische Perspektiven. Frankfurt, n. 5, (1973), pp.171--87.

KIMMERLE, HEINZ; "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels"; a Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Bonn, Bouvier, 1970.

KIMMERLE, HEINZ; "Histoire et philosophie selon Hegel, remarques historiques et philosophiques nécessaires"; a Archives de Philosophie. Paris, n. 33. 1970, pp.787-99.

KIMMERLE, HEINZ; "Religion und Philosophie als Abschluss des Systems"; a Hegel. O. Pöggeler (ed), Freiburg-München, Alber, 1977, 150-71.

KIMMERLE, HEINZ; "Zur theologischen Hegelinterpretation"; a Hegel-Studien. Bonn, Bouvier, n. 2.

KIMPEL, BEN; Hegel's Philosophy of History. Boston, Student Outlines, 1963.

KIRN, MICHAEL; "Der Begriff der Revolution in Hegels Philosophie der Weltgeschichte"; a Hegel-Tage 1970 Stuttgart, Bonn, Bouvier, 1983 (2a), pp.339-65.

KLEIN, ANSGAR; "Die Neue Welt in Hegels Geschichtsphilosophie und die Dialektik der Ungleichzeitigkeit"; a Hegel-Jahrbuch (1974). Köln, 1975, pp.71-80.

KÜNG, HANS; La encarnación de dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristologia futura. Barcelona, Herder, 1974.

LASSON, GEORG; Hegels als Geschichtsphilosoph, Leipzig, F. Meiner, 1920.

LEONARD, ANDRÉ; "L'absolu et l'histoire seon Hegel"; a Hegel et la théologie contemporaine. Paris, Neuchatel, 1977, pp.81-93.

LEUBA, JEAN-LOUIS; "La philosophie hégélienne de l'histoire selon Karl Löwith" a Hegel et la théologie contemporaine. Paris, Neuchatel, pp.148-61.

LITT, THEODOR; "Hegels Geschichtsphilosophie"; introducció a l'edició de les Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttgart, Reclam, 1961.

LÖWITH, KARL; El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Madrid, Aguilar, s.d.

LÖWITH, KARL; De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el s.XIX. Marx y Kierkegaard. Buenos Aires, Sudamericana, 1978.

LUKACS, GEORG; El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Barcelona, Grijalbo, 1970.

MALETZ, D. J.; "History in Hegel's Philosophy od Right"; a The review of politics. Notre-Dame, Indiana, 45, 1985, n. 2, pp.209-33.

MALORNY, Heinz.; "Über die Einheit von Logischem und Historischem bei Hegel"; a Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität Jena. Berlin, n. 21, 1972, pp.85-90.

MARCUSE, HERBERT; Ontologia de Hegel y teoría de la historicidad. Barcelona, Martínez Roca, 1970.

MATZ, ULRICH; Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution. Freiburg-München, Karl Alber, 1975.

MAURER, REINHART; Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur `Phänomenologie des Geistes'. Stuttgart/Berlin/Köln, W. Kholhammer Verlag, 1965.

MAURER, REINHART; "Hegels politischer Protestantismus"; a Hegel Tage 1970 Stuttgart. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, Bouvier, pp.365-83.

MEIST, KURT RAINER; "Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie"; a Hegel-Studien. Beiheft 22, Bonn, Bouvier, 1983.

MEIST, KURT RAINER; "Differenzen in Hegels Deutung der `neuesten Zeit' innerhalb seiner Konzeption der Weltgeschichte"; a Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, H-Ch. Lucas i O. Pöggeler (eds). Stuttgart, Frommann-holzboog, 1986, pp.465-504.

MÜLLER, GUSTAV E.; Hegel über Sittlichkeit und Geschichte. München, E. Reinhard, 1940.

O'BRIEN, GEORGE DENNIS; Hegel on Reason and History. A contemporary Interpretation. Chicago-London, University of Chicago Press, 1975.

OEING-HANHOFF, LUDGER; "Hegels Deutung der Reformation"; a Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire. III Congrés Int. Lille 1968. Lille, Association des publications.

OISERMAN, TEODOR I.; "Die Hegelsche Philosophie als Lehre über die Macht der Vernunft"; a Hegel-Jahrbuch 1976, Köln 1978, pp.113-21.

OTTMANN, HENNING; Individuum und gemeinschaft bei Hegel; I.- Hegel in Spiegel der Interpretationen. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977.

PANNENBERG, WOLFHART; "Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels"; a Hegel Tage 1970 Stuttgart. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, Bouvier, pp.175-203.

PEPERZAK, ADRIAN; "Religion et politique dans la philosophie de Hegel"; a Hegel et la Religion. Paris, 1982, pp.37-76.

PLANT, RAYMOND; "Is there a future in the philosophy of history?"; a Hegel's Philosophy of Action. pp.93-101.

PLANTY-BONJOUR, G.; "L'esprit général d'une nation selon Mostesquieu et le `Volksgeist' hégélien"; a Hegel et le siègle des lumières. J. D'Hondt (ed). Paris, P.U.F., 1974.

PLEBE, ARMANDO; Hegel. Filosofo della storia. Torino, 1951.

PLENGE, JOHANN; Hegel und die Weltgeschichte. Ein Vortrag Münster, StaatsWissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1931.

PÖGGELER, OTTO; "Der junge Hegel und die Lhere vom weltgeschichtlichen Individuum"; a Die Theorie des Rechtsformen und ihre Logik. D. Henrich i R. Horstmann (eds). Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp.17-37.

PÖGGELER, OTTO; "Philosophie und Revolution beim jungen Hegel. Filosofia e rivoluzione nel giovane Hegel"; a Enciclopedia '72. Roma, Instituto della enciclopedia italiana, 1971, pp.217-30/231-45.

POLIN, RAYMOND; "Philosophie du droit et philosophie de l'histoire chez Hegel d'après `Les Principes de la Philosophie du Droit' de 1821"; a Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire. pp.259-70.

PONTON, LIONEL; "L'état hégélien, le christianisme et la pensée grecque"; a Laval théologique et philosophique, Québec, 37 (1981), n.3, pp.305-16.

QUELQUEJEU, B; La volonté dans la philosophie de Hegel. Paris, Seuil, 1972.

RIBAS, PEDRO; "El Volksgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno"; a Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, n.21 (1971), pp.23-33.

RÉGNIER, MARCEL; "Ambiguïté de la théologie hégélienne"; a Archives de Philosophie, Paris, n.29 (1966), pp.175-88.

RACINARO, R. i VITIELLO, V. (eds); Logica e storia in Hegel. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1985.

REESE, HEINRICH; Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionsphilosophie. Tübingen, 1909.

RIEDEL, MANFRED; Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, 2vols. Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

RIEDEL, MANFRED; "Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie"; a Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, vol 2n, pp. 109-30.

RIEDEL, MANFRED; "Fortschritt und dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie"; a Hegel in der Sicht der neueren Forschung, I. Petscher (ed). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, pp.386-407.

RIEDEL, MANFRED; "Hegels 'Bürgerliche Gesellschaft' und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs"; a Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, vol 2n, pp.247-275.

RIEDEL, MANFRED; "Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel"; a Filosofia e società in Hegel F. Chireghin (ed). Trento, 1977, pp.35-60._

RIPALDA, JOSE Ma.; La nación dividida. Raices de un pensador burgés: G.W.F. Hegel, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

RITTER, JOACHIM; Hegel und die französische Revolution. Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1957.

RITTER, JOACHIM; "Hegel und die Reformation"; a Unbefangenes Christentum. Deutsche Repräsentanten und Interpreten

des Protestantismus, W. Schmidt (ed), München, 1968, pp.89-99.

ROSENFIELD, DENIS L.; "Entendement et raison chez Hegel"; a Archives de Philosophie, 48 (1985), pp.385-99.

ROSENWEIG, FRANZ; Hegel und der Staat 2vols. München/Berlin, Olderburg Verlag, 1920.

SEIBOLD, JORGE R.; Pueblo y saber en la Fenomenologia del espiritu de Hegel. Buenos Aires, Univ. del Salvador i Diego de Torres, 1983.

SICHIROLLO, LIVIO; "Le Moyen Age selon Hegel" a Hegel, L'esprit objectif, L'unité de l'histoire, pp.311-24.

SICHIROLLO, LIVIO; "Sur Hegel et le monde grec"; a Hegel et la pensée grecque, J. D'Hondt (ed). Paris, 1974.

SIEBERT, RUDOLF J.; Hegel's Philosophy of History; Theological, Scientific and Humanistic Elements. Washington, Univ. Press of America, 1979.

SIEP, L.; "Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegel in Jena"; a Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn, Bouvier, 1980.

SCHMITZ, G.; Die List der Vernunft. Biberach a.d. Riss, 1951.

SEBA, JEAN-RENAUD; "Histoire et fin de l'histoire dans la `Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel"; a Revue de Métaphysique et de Morale. Paris. n.85 (1980), pp.27--47.

SIMON, JOSEF; "Das Neue in der Geschichte"; a Philosophisches Jahrbuch. Freiburg, n.79 (1972), pp.269-87.

SOBOTKA, MILAN; "Der Entfremdungsbegriff in Hegels Geschichtskonzeption"; a Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität. Berlin (Est), 32 (1983), n.2, pp.149-51.

SOUCHE-DAGUES, DENISE; Logique et politique hégéliennes; Paris, Vrin, 1983.

STEPELEVICH, L. i LAMB, D. (eds); Hegel's Philosophy of Action; Papers delivered at the 1981 Oxford conference of The Hegels Societies of Great Britain and America. Atlantic Highlands Humanities Press, 1983.

STICH, HERTA; Von Herders `Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit'Über Kant, Fichte, Schelling,

Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel"; a Hegel-Studien, Bonn, n.18, 1983, pp.173-99.

WEIL, ERIC; "La `Philosophie du droit' et la philosophie de

WILDT, ANDREAS; "Hegel Kritik des Jakobinismus"; a Hegel-tage 1970 Stuttgart. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, 1983, pp.417-29.

WILKINS, Burleigh. T.: Hegel's Philosophy of History. Ithaca and London, Cornell Univ. Press, 1974.

WINFIELD, RICHARD D.; "Freedom as interaction: Hegel's resolution to the dilemma of liberal theory"; a Hegel's Philosophy of Action, pp.173-190.

ZIMMERLI, WALTHER; "Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte im Denken des jungen Hegel. Ansätze zu einer Theorie der Philosophiegeschichte"; a Natur und Geschichte. X Deutscher Kongress für Philosophie. Kiel 1972, K. Hübner i A. Menne (eds). Hamburg, 1973. pp.470-79.