

Història, entre lògica i empíria. Una lectura de la filosofia de la història hegeliana

Gonçal Mayos Solsona

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

HISTÒRIA, ENTRE LÒGICA I EMPÍRIA
UNA LECTURA DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA HEGELIANA
segon volum

Tesi doctoral dirigida pel Dr. RAMON VALLS PLANA
presentada per GONÇAL MAYOS I SOLSONA

Universitat de Barcelona
Desembre de 1987.

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, contra 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 fisi 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 [Zucht¹¹²] del desfermament de la voluntat natural vers l'universal i la llibertat subjectiva¹¹³. 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 universal¹¹⁴ -aquesta és el procés per mitjà del qual aquella oposició és superada-.

Però cal especificar, d'una banda, que (a) l'esperit¹¹⁵ ha d'inscriure la seva acció sobre la natura, sobre el fons de les lleis i els elements naturals -sovint mitjançant allò natural¹¹⁶-, 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 si¹¹⁷ a l'existència espiritual i per a si. D'això en

¹¹²Té el sentit de criaça d'un animal, d'ensinistrament.

¹¹³V.G. 243/302.

¹¹⁴V.G. 26-7/43.

¹¹⁵Rolf-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 remetim també a la nostra tesi de llicenciatura: "Anàlisi i contraposició de la filosofia de la història de Herder i Kant".

¹¹⁶Astúcia de la raó.

¹¹⁷Es 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"¹¹⁰.

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

¹¹⁰Cal 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-empíria, 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'esperit¹¹⁷. 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.

¹¹⁷B. Quelquejeu La volonté dans la philosophie de Hegel estudia els diversos tipus de voluntat que es presenten en el pensament hegel·lià. Analitza les prefiguracions de la voluntat que es donen en l'organisme animal i, el que ens interessa 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 mitjans¹²¹. 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.

¹²⁰V.G. 151/192.

¹²¹En parlarem més en el capítol dedicat a l'astúcia de la raó.

¹²²V.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'elevant-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 exterior¹²⁴. Partirem en la nostra anàlisi de la

¹²³287/234, al marge.

¹²⁴Ens 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 hegelian. 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 superació¹²⁰, 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-

¹²⁰Veure 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 idea¹²⁶.

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 creació¹²⁷. 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 resistència, 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

¹²⁶V.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 Hölderlin¹²⁷.

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 individus¹²⁸. Contràriament, en la

¹²⁶V.G. 268/216 i WG. 246/306.

¹²⁷Aquesta 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.

¹²⁸V.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 espacial 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.

¹³¹Hölderlin diu en el seu Hiperiò: "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 inquietes 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"¹³³. 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 maiorennis" 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

¹³³Ph.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

¹³³WG. 875-6/654-5.

¹³⁴WG. 890/666.

tres sil·logismes, que poden ser llegits també en sentit contrari¹³³. 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

¹³³Sobre 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"¹³⁰.

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. Ésdevé, 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).

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 reconciliï 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 representació¹³⁷. 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 qual ha d'aspirar és el tercer, en el qual l'esperit ha produït per si mateix un món ètico-polític, objectiu, com a segona natura¹³⁸.

¹³⁷V.G. 87/115.

¹³⁸V.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 necessàriament. Hegel sempre va tenir molt clar¹³⁷ que quan alguna cosa està veritablement en potència ha d'esdevenir necessàriament acte. L'autèntica comprensió del que és estar en potència implica la necessitat d'esdevenir tard o d'hora en acte¹⁴⁰.

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

¹³⁷Dec la formulació de la idea a R. Valls.

¹⁴⁰Potser 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), Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift, pl. 511. Podriem 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 purificació dels instints està present la representació universal que se'ls ha d'alliberar de la forma de la seva immediata determinació natural i d'allò subjectiu i contingent del contingut [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 voluntat¹⁴²; 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

¹⁴¹WG. 605/456.

¹⁴²Per això, Hegel afirma en la Filosofia del dret 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.

¹⁴³Ph.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 cita¹⁴⁴: "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 abstraure 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 transcendència "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

¹⁴⁴WG. 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 lògica¹⁴⁵ 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'esperit¹⁴⁶ -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'espai¹⁴⁷ 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".

¹⁴⁵W.L. vol. II, 236/559-60.

¹⁴⁶Phän. 433/472.

¹⁴⁷id.

La natura física -l'esperit alienat i reificat en forma de natura- també intervé en la història universal¹⁴⁶, 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'esperit¹⁴⁷. 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"¹⁴⁸. És per això que només en la història universal l'esperit assoleix "la seva realitat més concreta"¹⁴⁹. 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 elements, 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"¹⁵⁰. És per això que ens interessa, en tant que filòsofs de la història, estudiar com "l'esperit s'uneix a la natura i, per tant, a la natura humana"¹⁵¹ 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 història¹⁵².

¹⁴⁶V.G. 51/71.

¹⁴⁷id.

¹⁴⁸V.G. 42/61.

¹⁴⁹V.G. 53/75.

¹⁵⁰V.G. 26/43.

¹⁵¹V.G. 51/72.

¹⁵²V.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 si¹⁵⁶, 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 animals¹⁵⁶. 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 esperit¹⁵⁷, desequilibri que es va superant a mesura que es va negant el ser purament animal i immediat per desenvolupar la pròpia essència espiritual¹⁵⁸. Si hi ha un progrés en la història universal és perquè l'autoconsciència espiritual és quelcom superior a la submissió natural i animal.

¹⁵⁶G.Ph, 39-40/26.

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

¹⁵⁷A vegades Hegel aplica la pressuposició de la superioritat de l'esperit tant acriticament 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]-.

¹⁵⁸Per 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 especulatiu- 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 si¹⁵⁷. Quan l'esperit entra

¹⁵⁷V.G. 188-9/235-6.

en l'existència se sotmet al mode de la finitud, al mode de la natura i de la particularitat¹⁰⁰. 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'empíria (empíria prenyada de "lògica", però -en definitiva- realitat empírica); així en conclusió, "allò natural i espiritual formen una figura viva, que és la història"¹⁰¹.

3.5.4.- La història universal interpretada a partir de l'oposició entre esperit i natura

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,

¹⁰⁰V.G. 187/234.

¹⁰¹V.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 substancial, 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 mateixa¹⁶², 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 diu¹⁶⁴ 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.

¹⁶²Roma 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.

¹⁶³WG. 728/548.

¹⁶⁴id.

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"¹⁴³.

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 naturals¹⁴⁴. 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 déu,

¹⁴³Ph.R. §18 Zusatz.

¹⁴⁴"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 natural¹⁶⁷; "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.

¹⁶⁷WG. 738/556.

¹⁶⁸WG. 821/615.

¹⁶⁹id.

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 raó¹⁷⁰ 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 universal¹⁷¹; 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

¹⁷⁰Cal 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".

¹⁷¹Enz. §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 entreveure¹⁷².

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 racional¹⁷³-?. Aquest abisme només es pot suturar si es tracta d'un fals abisme -quelcom molt semblant al què, com hem vist, passa

¹⁷²Per exemple, V.G. 88-9/116-7.

¹⁷³Aquest 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 indistriablement 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 veurem¹⁷⁴, 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

¹⁷⁴Apartats 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 raó¹⁷⁰. Una de les vegades¹⁷⁰ i potser la més clara és la següent¹⁷⁷: "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 concepte¹⁷⁰. Hi relaciona l'astúcia de la raó amb la finalitat, el fi, -en concret- el fi¹⁷⁷ subjectiu.

¹⁷⁰No 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".

¹⁷⁰Cal recordar també la carta del 5-7-1816 sobre Napoleó, on explica molt vivament i literària les conseqüències de l'astúcia.

¹⁷⁷Enz. §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."

¹⁷⁰L'"objecte" o "concepte objectiu" es divideix en tres apartats: mecanisme, quimisme i teleologia.

¹⁷⁷[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 contingut¹⁸¹.

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

a) Fi finit¹⁸²; 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 infinit¹⁸³; 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-

¹⁸⁰Enz. §§ 204, 206 i 209.

¹⁸¹Enz. §205.

¹⁸²Enz. §205.

¹⁸³Enz. §206.

schliesst¹⁸⁴] 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 moments¹⁸⁵. 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 boguilla, 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.

¹⁸⁴Enz. §§206-7.

¹⁸⁵Enz. §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 raó¹⁰⁶. El fi subjectiu (que és el poder [Macht] que impulsa el procés finalístic), 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'objecte¹⁰⁷. Converteix un objecte en mitjà per tal de determinar un altre objecte¹⁰⁸ i transformar-lo d'acord amb el propi disseny.

¹⁰⁶Enz. §209.

¹⁰⁷WL. 165-6/459-61.

¹⁰⁸WL. 162-4/456-9.

El fi subjectiu, doncs, és el poder que guia tot el procés finalístic. 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 Macht¹⁸⁷ 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-

¹⁸⁷Enz. §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 emprarà "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

¹⁷⁰V.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 profunda¹⁷¹; 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 arrossegueu 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

¹⁷¹Per 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 en si 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 ahora astúcia del raonament hegelian- 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'atreuiment 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 contextos diversos i amb continguts un xic diferents. A nosaltres ens interessa sobretot l'astúcia de la raó que es presenta en els processos

tècnics i la que es dóna en la història¹⁷². En la primera¹⁷³ 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

¹⁷²D'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".

¹⁷³WG. 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 si mateixa, provocant que esdevingui dúctil als seus dissenys.

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 postula 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 absent¹⁷⁴ 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

¹⁷⁴L'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 escrupolosament 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 si¹⁷⁰ 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'autosuposin¹⁷¹. 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

¹⁷⁰Això 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-.

¹⁷¹WG. 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

¹⁷⁷WG. 616/465.

¹⁷⁸WG. 619/467.

formulació amb el verb werden¹⁷⁷) 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 distinció²⁰⁰. 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 "moral" l'afirmació,

¹⁷⁷Segons l'edició dels apunts de les classes sobre la filosofia del dret que ha editat D. Henrich.

²⁰⁰D'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 raó²⁰². 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

²⁰¹V.G. 106/136.

²⁰²Teodor 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 exclusiu de Hegel sinó que té, per exemple, en Spinoza un il·lustre precedent.

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 disseny 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 dissenys. 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 decisiu 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 capítol 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 "astútement" per mitjà d'aquestes mateixes passions i animalitat. La voluntat particular no pot

²⁰³V.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.

²⁰⁴V.G. 101/131.

²⁰⁵V.G. 105/135.

²⁰⁶V.G. 101/131.

escapar a la seva realitat essencial, està impulsada per la veritat i realitza aquesta veritat²⁰⁷; 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

²⁰⁷WG. 757/567.

²⁰⁸V.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 dialèctica²⁰⁷ 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.

²⁰⁷Jacques d'Hondt "La dialectique spécifique 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 necessària, 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

²¹⁰V.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. És 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 herois²¹² 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 disseny.

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

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

²¹²Entre 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 Weltgeschichtlichen Individuum", Christopher J. Berry "Hegel on the World-historical" i Eliseo Cruz Vergara "Los individuos histórico-universales y la explicación teleológica en Hegel".

reclamava²¹³. 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 fi²¹⁵. Hegel ja en un dels aforismes de Jena²¹⁶ 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 Löwith²¹⁷, 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:

²¹³V.G. 89-90/118.

²¹⁴id.

²¹⁵V.G. 97/126-7.

²¹⁶Dokumente zu Hegels Entwicklung, J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, pl. 369.

²¹⁷De 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'universal²¹⁷; 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

²¹⁶V.G. 98/128.

²¹⁷V.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 desgràcia²²⁰, 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'individus²²¹. 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'n²²³. 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". Aquí 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.

²²⁰V.G. 100/130.

²²¹V.G. 99/129.

²²²V.G. 113/145.

²²³L'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'entusiasme 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 significatius dels esdeveniments històrics i privilegiar-los en detriment de tota la resta. Aquest nucli 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.

²²⁴Carta 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, assegurí 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 real²²², 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,

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 Anglaterra²²⁶. 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 mateixos²²⁷. 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.

²²⁶WG. 808/606.

²²⁷WG. 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 divina²²². 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 empiria 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,

²²²v.G. 38/56.

de la violència, de la injustícia i del vici, i de la contingència externa²²⁷. 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"²²⁸.

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

²²⁷Ph.R. §340.

²²⁸Ph.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 fama²³¹. 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 important²³². 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'esperit²³³. 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 món²³⁴.

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

²³¹Enz. §551.

²³²V.G. 92-3/121.

²³³V.G. 105/135.

²³⁴WG. 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 savi²³⁵ pot assolir²³⁶. Hegel exposa més d'una vegada que "allò decisiu per a l'alliberament dels individus no són els esdeveniments extens sinó exclusivament la interioritat espiritual"²³⁷. 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

²³⁵Kojève 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.

²³⁶WG. 736/555.

²³⁷WG. 738/556.

merament subjectiva, tot assolint "el saber de si en la seva essencialitat"²³⁶, 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"²³⁷.

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, passar els ulls per damunt dels individus i les particularitats només cercant el fi absolut.

²³⁶Enz. §552.

²³⁷Enz. §552.

-la lògica-, que és la meta i alhora el punt de mira²⁴⁰. 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'esperit²⁴¹. 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 saber²⁴², 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 inevitable en el pensament hegel·lià 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

²⁴⁰V.G. 31-2/48-9 i 48-9/67-9.

²⁴¹WG. 736/555.

²⁴²WG. 914-5/683-4.

quan pel pensament el fa seu²⁴³. 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 història²⁴⁵ 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.

²⁴³Ph.R. §4 Zusatz.

²⁴⁴Ph.R. Prefaci 26-7/25.

²⁴⁵WG. 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 precisament l'astúcia de la raó és el que el constitueix. Ell fa la història -o creu fer-la²⁴⁰-; el savi només gaudeix de la reconciliació pel pensament, per la filosofia. Aquesta però està limitada a anar indefectiblement al darrera del transcurs 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.

²⁴⁰Hegel 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 disseny quan s'aparta del disseny 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 hegelianà -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 universal¹-.

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 reproduïxi 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

¹Enz. §536 i Ph.R. §259.

²Ph.R. §340.

com a gènere i poder absolut davant dels estats individuals, l'esperit que es dona 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 política⁴; aquesta és una determinació que pesa molt en el pensament hegelianà. 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

³Ph.R. §259.

⁴Entre les moltes obres que remarquen la identificació -que nosaltres considerem excessiva- 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 philosophie du droit' de 1821" i Gustav E. Müller Hegel über Sittlichkeit und Geschichte.

⁵Ph.R. §349.

de l'estat, la història universal és una història política⁶. 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

⁶Ja 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 contínua referència en els cursos a continguts polítics.

⁷V.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 poble⁸, 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-barçant¹⁰.

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

⁸Ph.R. §340.

⁹Ph.R. §341.

¹⁰També 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 capítol 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.

¹¹Ph.R. §341. "Das Element des Daseins des allgemeinen Geistes, ..., ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Auserlichkeit".

En un altre lloc¹², 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 Hegel¹³ 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 determinació] és la nota [Gepräge] comuna de la seva religió, de la seva constitució política, de la seva ètica, 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 omnicomprendiva 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

¹²V.G. 120-1/153.

¹³V.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 sincrònic-sistemàtica de l'Enciclopèdia sinó en una ordenació diacrònic-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.

¹⁴Sense 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'esperit¹⁵. 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 temps¹⁶ 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 natural¹⁷. 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.

¹⁵Hi 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.

¹⁶V.G. 154/195.

¹⁷WG. 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"¹⁶. Hegel s'oposa als filòsofs de la història que no admeten "cap judici de necessitat o de concepte" en la història¹⁷, 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 [empíric] serveixen en i per a si, així que solament tenen el seu valor i, fins i tot, la seva existència, per mitjà de la

¹⁶V.G. 121/154-5.

¹⁷Enz. §549.

relació amb ell, és a dir; [per mitjà del] 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 natural²¹, 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 menysté, encara que siguin secundàries respecte del poder

²⁰Enz. §552.

²¹Ph. R. §346.

absolut de l'esperit universal²². 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 concrets²³.

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 espiritual²⁴ i que mai no es pot tornar a repetir en

²²Com 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.

²³Karol Bal a "Kriterien der hegelschen Periodisierung der Weltgeschichte", també considera aquests quatre elements com els criteris fonamentals de la periodització hegeliana de la història.

²⁴V.G. 180/227.

la història un mateix principi espiritual. Això també implica que en un mateix lloc no poden néixer dos pobles que en diferents 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 quatre 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-etnològic-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, lògic-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 si²⁵. 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 individuals²⁷. Així també resulta que la història és la idea tal i com es manifesta en l'esfera de la voluntat i llibertat humanes²⁸. 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 llibertat²⁹, 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 històrics³⁰. 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,

²⁵V.G. 61-2/85.

²⁶V.G. 72/97-8.

²⁷V.G. 87-8/115-6.

²⁸V.G. 83/110.

²⁹V.G. 63/87 i 155/197.

³⁰Respecte 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'empíria 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 espiritual³¹. 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 infinit³² 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.

³¹V.G. 63/87.

³²V.G. 64/88.

Per això Hegel diu³³ que la història progressa de manera que els dos pols en principi escindits (universalitat substancial i subjectivitat individual, déu i subjectivitat particular³⁴) 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 universal³⁵ 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 món³⁶. 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 veredicté i la lògica de la història, comprendre'ls i fer-los propis és adquirir el punt de vista absolut.

³³V.G. 254/317-8.

³⁴V.G. 243-4/302-3.

³⁵V.G. 243/302.

³⁶V.G. 28/45.

Així l'esperit assoleix l'autoconsciència alhora que governa el món i la història universal³⁷.

L'esperit passa, d'aquesta manera, a realitzar-se exteriorment, és a dir: passa a ser esperit del món³⁸. 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 Hegel³⁹ 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

³⁷V.G. 182/229.

³⁸Hegel fa [Enz. §549] un joc semàntic difícilment 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.

³⁹Veure les pàgines 304-7 del llibre de Flint.

en la comprensió de la realitat empírica -tant històrica com natural⁴⁰-.

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 sistema; (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-

⁴⁰Glockner 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 hegelianà, que aniria d'un pantragicisme -una visió tràgica del món que parteix d'una intuïció 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-diacrònic-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 sempre⁴¹ 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 hegelianà- 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 sincrònic-sistemàtic, no implica que també ho sigui en l'ordre diacrònic-històric. L'ordenació del sistema, que hem anomenat "sincrònic-sistemàtica", perquè considera els diversos elements en l'ordre que els correspon com a moments

⁴¹Malgrat que sovint se l'acusi del contrari.

lògics del desenvolupament del sistema, no és idèntica a l'ordenació diacrònic-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-sincrònic-sistemàtica no presenta el mateix tipus de compromís amb l'existència empírica que l'ordenació lògico-diacrònic-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

⁴²Hegel 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 lògic--empíric en què no hi ha pròpiament un canvi del concepte -que és la filosofia de la natura-; i un desenvolupament lògic--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 històrica⁴³ -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 sincrònic-sistemàtica continguda per exemple a l'Enciclopèdia-; i, d'una altra, a partir precisament de l'existència empíricament històrica -la diacrònic-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 ocupariem de la filosofia de la història universal, del món històric de l'esperit exposat de manera lògic-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

⁴³En 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 immediatament⁴⁴.

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 universal⁴⁵. 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

⁴⁴Aquesta 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-.

⁴⁵Tampoc 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 hegelian- 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'empíria 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, aixó 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 destaquí 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 sistemàtic. 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 hegelianà⁴⁶.

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.

⁴⁶No 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 [natural] 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 sistemàtica⁴⁷.

La ciència de la lògica és, per definició, la lògica eterna

⁴⁷Kimmerle ha sostingut també aquesta tesi a "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels" [p. 310].

dels conceptes purs⁴⁶, 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 contingut⁴⁷. 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. §191]; 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.

⁴⁷La 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 hegelianà-. 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 pura¹⁰⁰. 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 lògica¹⁰¹. 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 concepte¹⁰² 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

¹⁰⁰En 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.

¹⁰¹No 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".

¹⁰²A 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 preteses 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

⁵³Analitzarem molt més aquesta qüestió en l'apartat que fa referència a la natura filosòfica de la filosofia de la història.

⁵⁴Enz. §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"²³. 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 disseny 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

²³Enz. §549 nota.

filosòfics" i especulatiu 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 ahora 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 dona 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'exteriorització 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 descobrir al llarg del seu discurs.

Només en un lloc⁵⁶, 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'esperit⁵⁷.

⁵⁶V.G. 155/197.

⁵⁷Veiem 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'esperit²²².

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 especulació, que no se separi ni s'oposi -ans visqui i es reveli- en l'empíria de la història.

²²² 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 sincrònic-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 universal³⁷. 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

³⁷En 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 ve 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"⁴⁰. 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 limitada 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-⁴¹.

⁴⁰Enz. §549.

⁴¹G.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 limita⁶³, 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 exterior⁶⁴ 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 mateixa⁶⁵ i ja que no es pot separar la filosofia de la seva història, presenta el

⁶²id.

⁶³Hegel 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].

⁶⁴E.G.Ph. 137/93.

⁶⁵E.G.Ph. 35/249.

"mateix desenvolupament" que la filosofia mateixa⁶⁶. La història de la filosofia té ja un caràcter científic i, per tant, és essencialment la filosofia mateixa⁶⁷. 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 etern⁷⁰. En el capítol 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 Hegel⁷¹ 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 existència 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

⁶⁶Enz. §14.

⁶⁷G.Ph. 18/13.

⁶⁸G.Ph. 20/14.

⁶⁹E.G.Ph. 71/294.

⁷⁰E.G.Ph. 71/293.

⁷¹Phän. 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 produïda, 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'estoïcisme", "L'escepticisme" i "La consciència desgraciada" en endavant, fins -sobretot- les "figures col·lectives" com "La il·lustració", "L'ànima bella"

⁷²Evidentment, 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 transcendeix en molt la base històrica de què partien⁷³.

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 línia 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 imbrincació dels comentaris històrics però, mentre que la Fenomenologia superposaria cercles concèntrics ordenats com una successió alhora lògica i històrica⁷⁴, la filosofia de la història seguiria un únic desenvolupament històrico-lògic, que marcaria a cada moment el lligam que uneix les diverses

⁷³Els 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.

⁷⁴Es 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'espirit del sistema.

parts de la filosofia de l'esperit⁷⁵. 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'Enciclopèdia⁷⁶.

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

⁷⁵D'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 hegelian 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.

⁷⁶Potser amb predomini de l'ordre històrico-lògic per sobre del sistemàtico-lògic.

comprensió per part dels lectors⁷⁷. La Fenomenologia no abdica mai d'aquesta funció certament "fonamentadora" del sistema i de la seva capacitat de comprensió⁷⁸. 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 vàlid⁷⁹. 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 hegelianà -el

⁷⁷Kojève i Hyppolite remarquen aquest fet, també segueixo en tot aquest apartat sobretot la interpretació del llibre de R. Valls.

⁷⁸En 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.

⁷⁹En 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 qüestió⁸⁰. 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

⁸⁰Hegel 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 maleïdament 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'aquesta 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 capítols⁸¹, i que el seu autor no l'aplica explícitament a cap altre text hegel·lià 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 consciència⁸².

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 hegel·lià 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

⁸¹L'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.

⁸²Treballades 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 si 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 si -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 lliures⁶³.

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 indiferenciada, 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 conté 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 Fenomenologia. Finalment, la intersubjectivitat i la universalitat s'aconseguiria

⁶³Això 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'estat²⁴. 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-.

²⁴Hem 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 dona 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 hegel·lià 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 història⁶⁶. 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 particulars⁶⁷ també filosòfiques. Aquestes ciències positives tindrien un fonament racional -que les faria pertanyer en general a la

⁶⁶Ramiro 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 hegel·lià de la filosofia de la història. George Dennis O'Brien Hegel on Reason and History. A contemporary 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.

⁶⁷Enz. §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'esperit⁶⁶, Hegel definia la història -mera història- com el record del calvari de l'esperit vist des de 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 filosòfic⁶⁷. 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;

⁶⁶Phän. 434/473.

⁶⁷Phän. 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 dret⁷⁰, Hegel remet a Montesquieu⁷¹ 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, Montesquieu 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

⁷⁰Ph.R. §3 obs.

⁷¹Que 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 esdeveniments⁷².

Hegel va dedicar unes lliçons dels seus cursos sobre filosofia de la història a distingir entre els diversos tipus d'història⁷³, 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 definició⁷⁴-. 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

⁷²La 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].

⁷³D'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.

⁷⁴En 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 nexa 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 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 racional⁷⁵. 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 primera⁷⁶. 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 racionalment⁷⁷. 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-

⁷⁵V.G. 30-47 i G.Ph. 50/35.

⁷⁶En G.Ph. 13/5, afirma que "la fe en el poder de l'esperit és la primera condició de la filosofia" mateixa.

⁷⁷V.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 problemàtica⁷⁶ i l'expressa de la següent manera⁷⁷: "respecte de la natura, es concedeix que la filosofia ha de coneixer-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 habití. 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

⁷⁶Aquest 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-.

⁷⁷Hegel dirigeix aquí les crítiques en contra d'aquells que volien fer descansar el món ètic sobre el sentiment, el cor o l'entusiasme 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-.

¹⁰⁰Ph.R. 15-6/15.

ell també racional. Alhora, la seva racionalitat ha de ser interna i immanent a ell -ha de brollar de l'empíria mateixa-, i no un préstec manllevat de quelcom transcendent.

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 si¹⁰² i abstractes¹⁰³. Categories mortes, que manquen de la vida interna que les fa

¹⁰¹V.G. 31/48.

¹⁰²En el primer paràgraf de la Filosofia del dret, 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".

¹⁰³Per a Hegel, la idea és allò essencialment concret, ja que és 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 contradiccions; 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 ser¹⁰⁴. Com un exemple paradigmàtic del que acabem de dir, Hegel pensa que aquest historiadors o filòsofs representatius parteixen d'un principi ideal i merament abstracte¹⁰⁵, 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

¹⁰⁴Hom podria llegir la totalitat del pensament i de l'obra hegeliana com a un intent de fonamentar el que s'ha anomenat la "falàcia naturalista". Hegel tractaria de demostrar que no hi ha tal falàcia, sinó l'única comprensió -que mereixi aquest nom- de la totalitat de la canviant i rica realitat.

¹⁰⁵Ph.R. §10 obs. "L'enteniment permanence en el mer ser en si" 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 història¹⁰⁶ i neguen a la història la possibilitat de tenir judicis universals i de necessitat¹⁰⁷. 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 història¹⁰⁸) i que revelen la seva "connexió" interna i racional, la qual s'escapa als historiadors "tout court" que només van armats de l'enteniment 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

¹⁰⁶V.G. 121/154-5.

¹⁰⁷Enz. §549.

¹⁰⁸Hegel ja a la Propedèutica distingia entre la "història històrica" (historische Geschichte) i la "història filosòfica" (philosophische Geschichte) [§201-2], aquella romanien 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 recurrent "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'empíria]". 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 empíria de la història i trobar -així- l'una en l'altra, la raó en la creu de la història¹⁰⁷.

(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 incomprendible 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 hegelian. 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 conjunt 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 hegelian, 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-

¹⁰⁷No 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 filòsof 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 des del pensament global -podem dir, des del seu sistema- però no per trasposar-lo sense més, sinó per confrontar-lo en i amb l'empíria històrica de què disposava la seva època. La seva filosofia de la història universal és també una història filòsofica, 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 empíria, 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 incomunicables¹¹⁰. 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 superior¹¹¹. 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.

¹¹¹Denis L. Rosenfield a "Entendement et raison chez Hegel" ha treballat la relació entre enteniment i raó en el moment de conèixer la realitat efectiva i, per tant, empírica.

Per a Hegel, la distinció entre lògica i empíria¹¹³ 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 empírica¹¹³, com tampoc no hi ha una essència en el món que no sigui ja en una existència¹¹⁴. 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-

¹¹³Henry 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 història 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.

¹¹³Malgrat que si que hi ha -que és marginal per al discurs hegelianà- 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.

¹¹⁴Aquesta és la conclusió de la doctrina de l'essència en la Ciència de la lògica.

gos¹¹⁵, que guarden entre si una certa harmonia però que no poden ser identificables¹¹⁶, perquè un es realitza només en l'existència empírica de la història i l'altre ve a ser el logos diví abans de la creació¹¹⁷.

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'exteriorització 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,

¹¹⁵Veure l'article de Lothar Hertzfeld "Zum Verhältnis von Historischem und Logischem bei Hegel und Marx".

¹¹⁶Es 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 sí 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.

¹¹⁷Idea que els pares de l'església van agafar del neoplatonisme.

doncs, una lògica transcendent de l'empíria ni tampoc aquesta no és transcendent a la primera, sinó que totes dues s'impliquen i poden ser considerades com a moments de la idea¹¹⁶.

Hom podria preguntar-se perquè establím la distinció si immediatament postulem la seva identitat? També hom es podria preguntar si aquesta distinció violenta d'alguna manera el pensament hegelianà? Contestant primer a la segona pregunta, direm rotundament que no violenta de cap manera el pensament hegelianà, 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 dret¹¹⁷, 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 nivell 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 diferents que representen 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 dividida 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 menyspreable¹²⁰.

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 especulativa i, així, Hegel diu que la reflexió filosòfica no té "cap altre fi que eliminar l'atzar" i la contingència¹²¹, i que per comprendre el que és essencial 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

¹²⁰En definitiva, entre allò racional i allò irracional.

¹²¹V.G. 29/46.

¹²²V.G. 33/59.

o empíric¹²³, 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 tota¹²⁴; havia d'eliminar l'empíria no-racional, la mera empíria, però no l'empíria que era una transparent fenomenització i d'una essència racional¹²⁵.

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.

¹²⁴Tot 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".

¹²⁵Hegel [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 efimer i insignificant, i el que en si mateix mereix veritablement el nom de realitat".

cia empírica plena de logos i de racionalitat¹²⁶. 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 real¹²⁷. 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 real¹²⁸. 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 Findlay¹²⁹ "el que la realitat dugui amb si la

¹²⁶Valls 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 exteriorització 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 exteriorització de cap essència. Evidentment, aquí només podem fer que apuntar aquesta hipòtesi que va més enllà de l'objectiu del nostre treball.

¹²⁷Potser matisada, com hem dit, en el sentit del verb werden.

¹²⁸En 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".

¹²⁹Reexamen de Hegel, pl. 212.

immediata concreció sensible no és recíproc, no tot el que és palpable i accessible [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 hi 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 realitat¹³⁰. 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 especulatiu¹³².

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. Flöter 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).

pensar¹³³- la realitat immediata i empírica dels esdeveniments que no s'amotllen al que ell considera la lògica de la història¹³⁴. Aquests esdeveniments tenen un cert grau de realitat, però no és el grau de realitat [Wirklichkeit¹³⁵] 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

¹³³No s'esdevindria en Hegel la confiança dels idealistes anglesos Bradley i McTaggart 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-.

¹³⁴A [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]".

¹³⁵Per a Hegel, la realitat o Wirklichkeit és "la unitat immediatament esdevinguda de l'essència i l'existència" [Enz. §142].

deixar cap record¹³⁶. Era un mer atzar accidental que mostra el seu caràcter d'accident i no té valor per a allò essencial o lògic¹³⁷. Hegel comenta que la reflexió filosòfica "no té cap altre propòsit que eliminar allò fortuït. Contingència és el mateix que la necessitat exterior, és a dir: una necessitat 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-

¹³⁶En la fenomenologia [470/390], Hegel afirmava que les ferides 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.

¹³⁷Igual 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".

¹³⁸V.G. 29/46.

¹³⁹V.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

¹⁴⁰No 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 universal¹⁴¹.

En la història universal no hi ha una escissió entre lògica i empíria, 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 empíria, 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 empíria, malgrat que romanguí un "reste" d'aquesta darrera no absorbible per aquella. De fet, la racionalitat pressuposada és el criteri per distingir entre l'empíria harmònica amb la lògica racional de la història -que és el que Hegel anomena Wirklichkeit- i la mera empíria atzarosa, accidental i contingent¹⁴². 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 empíria històrica i és el criteri per distingir l'autèntica realitat del mer atzar exterior.

¹⁴¹V.G. 26-7/43.

¹⁴²Ned S. Garvin en "McTaggart and Findlay on Hegel: The Problem of Contingency" contraposa la interpretació hegeliana de McTaggart i de Findlay respecte de l'existència d'un residu no contingent i la relació de l'absolut amb una tal contingència.