

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.

4.11.- LA LÒGICA ÉS EL CRITERI AVALUATIU DE L'EMPÍRIA

Aquest ha estat un dels motius de mala comprensió de Hegel. Hom ha interpretat les desqualificacions o magnificacions hegelianes d'esdeveniments en funció de motius ideològics o d'esquemes pressuposats. Hegel no acceptaria aquesta acusació, tot i que és evident que en la filosofia de la història universal dóna la prioritat de l'explicació a la lògica i no a l'empíria. Els esdeveniments -que tant diu respectar- no són valorats per ells mateixos sinó en relació amb el tot, en funció de la lògica global de la història¹⁴³. Nosaltres podem entendre que és a dintre d'aquesta visió global on més fàcilment hi penetren els prejudicis o els esquemes prejudicats i pot ser cert, però en un cert grau aquesta circumstància és del tot inevitable -fet que reconeixent la majoria dels autors actuals-. En definitiva, la comprensió de realitats tan complexes com la història humana només és possible en funció de generalitzacions que, tot i respectar els fets que han d'explicar, els superin.

Hegel cerca, certament, la lògica més global, la lògica universal del tot, i menysté les petites transicions o l'explicació lògica de les petites parcel·les històriques. Hegel agafa el nucli lògic -el principi, diu- d'un poble, d'una època, d'una cultura o d'un estat i pretén mostrar el seu paper a dintre del desenvolupament de l'esperit universal. D'aquesta manera fa que diversos elements empírics (sovint amb un gruix temporal molt notable) juguin com un sol moment a dintre del desenvolupament de l'esperit.

¹⁴³ Quelcom molt similar afirma a Enz. §549 nota.

Un exemple paradigmàtic del que hem dit podria ser el cas del món xinès, el qual des dels orígens fins a l'actualitat, juga per a Hegel i dintre de la seva història com un únic moment en el desenvolupament de l'esperit. Gairebé tres milenis de la -que avui sabem- complexa vida del poble més nombrós de la humanitat, ocupen en la història hegeliana un lloc únic com el seu primer moment. Tota la diversitat d'elements socials, polítics, culturals, etc. al llarg de la seva perllongada vida estan reduïts i representats per un únic i mateix principi. Com veiem, Hegel es despreocupa o no té en compte estrictament l'ordre temporal -o empíric-. Poc li importa el gruix temporal del món xinès: és un sol moment en el desenvolupament de l'esperit i de la lògica de la història universal.

Però tampoc no hem de creure que Hegel vulnera, sense més, els paràmetres cronològics o històrics. Pretén fer el que actualment diem una "reconstrucció racional" de la història i, en funció d'aquesta reconstrucció racional, valora i relativitza els esdeveniments. Només així, aconseguix unificar els coneixements sobre la història universal de la seva època dintre d'un discurs global i omnicomprensiu. El seu resultat, d'altra banda, pot ser comparat amb èxit amb les aportacions històriques globals del seu temps -ja plenament enclavat en el que Cassirer va anomenar com el "segle de la història"-.

Hegel justifica la relativització -sovint espectacular per a nosaltres, quan a la seva època eren coses del tot normals- d'èpoques, pobles i continents sencers, en funció de la distinció entre lògica i empíria, entre autèntica realitat espiritual i mera existència empírica¹⁴⁴. No és que tot el

¹⁴⁴Avui podríem dir: en funció de la distinció entre reconstrucció racional de la història o mera descripció erudita d'aquesta.

món xinès -tant l'actual com el de fa tres mil anys- siguin empíricament el mateix. Hegel pot acceptar amb facilitat que hi ha una gran quantitat de canvis, però sosté que aquests no són rellevants per a la història universal i, per això, afirma que el món xinès només ha jugat un paper en la història universal i ja no en jugarà cap altre. Només va protagonitzar aquell primer moment a l'inici de la història, després -malgrat que perviu empíricament- no juga ja un paper autèntic, lògic, sinó que roman com una mera existència empírica, sense cap sentit lògic per al tot.

Per a Hegel, un poble només pot jugar un paper preponderant en la història un sol cop, després -encara que pervisqui naturalment- no té sentit espiritual per al tot i és una mera empíria sense lògica. Parodiant la frase atribuïda a Galileu, Hegel podria dir que si un poble s'atreveix a perviure més enllà del moment que li ha adjudicat l'esperit universal pitjor per a ell. Si continua tenint una existència empírica més enllà de la lògica que se li va concedir, llavors el "pitjor per a ell" té un valor tràgic perquè roman com a mer figurant o víctima propiciatòria a major glòria del poble, que ara és representant de l'esperit. "Davant d'aquest absolut dret de ser el representant de l'estadi actual del desenvolupament de l'esperit universal, els esperits de la resta de pobles manquen de tot dret, i, a l'igual que aquells l'època dels quals va passar, no compten més en la història universal"¹⁴⁵. Com veiem, només el paper lògic dintre del desenvolupament total de l'esperit dóna autèntic poder a un poble o al seu esperit davant la resta i, només la relació lògica amb el tot, dóna autèntic sentit a un esdeveniment empíric.

¹⁴⁵Ph.R. 6347.

Hegel parteix d'aquesta base i aquest és per a ell un pressupòsit imprescindible en la filosofia de la història; però aquest pressupòsit no questiona la "imparcialitat o neutralitat" de l'historiador, sinó que ve a ser el marc que fa possible que hi hagi coneixement -parcial o no-. Hegel qualifica de "xerrameca insulsa i presumida" tota la reivindicació d'imparcialitat de l'historiador, quan aquesta va dirigida a negar, fins i tot, el simple principi de la racionalitat del seu objecte i de la seva ciència. Hom afirma llavors, pensa Hegel, que "no s'ha d'aportar cap fi determinat ni cap visió segons els quals ell [l'historiador] elegeix, estableix i judica els esdeveniments, sinó que ha de narrar-los de la manera contingent com els troba en la seva particularitat carent de relacions i de pensament"¹⁴⁶. Hegel es nega a reduir la filosofia de la història a una narració històrica erudita i merament descriptiva, ja que llavors predomina la consideració de l'empíria per damunt de la consideració lògica -la qual cosa és també representativisme separador-.

Cal remarcar la contundència amb què Hegel critica plantejaments positivistes o empiristes a ultrança -com per exemple els de Ranke-. Afirma que ja en escollir un objecte del tipus "Roma, el seu destí o la caiguda de l'imperi romà" s'introdueix un fi pressuposat, i conclou que: "una història sense un fi i sense judicis d'aquesta classe seria solament un desfogament imbècil de la representació, no assoliria ni tan sols la categoria de conte infantil ja que, fins i tot, els nens exigeixen un interès en la narració, és a dir, un fi establert que hom pugui almenys pressentir, i la relació dels esdeveniments i accions amb aquell fi"¹⁴⁷. Llavors l'historiador intel·ligent ha d'escollir el detalls que més il·lumi-

¹⁴⁶Enz. §549 nota.

¹⁴⁷Enz. §549 nota.

nen l'època, allò universal d'un poble i d'un moment de la història. Hom pot expressar allò substancial purificat de les existències extrínseques i contingents que no fan sinó difuminar la veritat substancial. D'aquesta manera s'assoleix el coneixement de l'autèntica realitat històrica -que és la unitat de lògica i empíria.

Hegel critica, sobretot, els que neguen que en la història hi hagi cap veritat substancial i que redueixen la veritat a una mera opinió, ja que d'aquesta manera no admeten "cap judici de necessitat ni del concepte"¹⁴⁶. Hegel es decanta per aquests tipus de judici, perquè són els únics capaços de revelar un lligam lògic dintre de la història universal. En la història universal, quan els judicis d'aquest darrer tipus constitueixen "un objecte efectivament real i veritable així com el fi al que es refereixen els fenòmens i d'acord amb els quals cal judicar-los"¹⁴⁷, "l'esperit universal, la seva consciència i essència es converteixen en un objecte efectivament real, un contingut i fi, al que tota la resta de fenòmens serveixen en i per a si, de tal manera que aquests fenòmens solament tenen valor i, fins i tot, existència, en virtut de la relació amb aquell objecte, és a dir: per mitjà del judici en que estan subsumits sota d'ell i ell es fa inherent als fenòmens".

¹⁴⁶[Enz. §§ 172 i 178] Tant els judicis d'existència -que posen el "subjecte sota d'una universalitat"- com els judicis qualitius del tipus "la rosa és roja", només poden ser correctes o incorrectes en funció del cercle limitat de la percepció. Ara bé, la veritat depèn només de la forma (el concepte i la realitat que li correspon) però aquesta veritat no està present en el judici qualitiu. Sí, en canvi, en el judici del concepte, que té per contingut el concepte, la totalitat en forma simple i allò universal amb la seva determinació concreta. Aquest i només aquest és, segons Hegel, el judici que vulgarment hom té per tal, mentre que els judicis d'existència del tipus "aquesta rosa és roja" no són els que permeten esbrinar si hom té un bon judici o no.

¹⁴⁷Enz. §549.

Hegel, efectivament, oblida esdeveniments que semblen tenir una gran repercussió en la història pel fet que no encaixen dintre de la seva concepció del que és real i racional. Sense anar més lluny i com un exemple, esmentarem el cas de la gran pesta negra de finals de l'edat mitjana, les diverses onades de la qual van marcar l'evolució històrica durant mig segle. Hegel ni tan sols l'esmenta en les Lliçons de filosofia de la història universal. Fàcilment se'ns acudeixen les raons d'aquests simptomàtic oblit: d'una banda, el rebuig hegelianà de tots els esdeveniments purament naturals -que, segons ell, no tenen transcendència per a l'esperit-. Hegel menystindria, doncs, les successives pestes pel mateix motiu que hem vist¹⁵⁰ que menysprea les migracions dels pobles indo-europeus cap a Europa i els lligams lingüístics d'aquests pobles -dels quals ja en tenia notícia-. D'altra banda, la gran pesta esdevé el prototipus de l'esdeveniment -per a Hegel- incomprendible i, per tant, irracional, accidental i atzarós. Aquest gran trencament, aparentment injustificat en el desenvolupament de l'esperit, se li apareix com incomprendible i, per tant, no el considera dintre de la seva filosofia de la història. Podríem dir que en no ser racional o racionalitzable resta devaluat a mera empiria o una realitat "ideal". Quan Hegel es va plantejar en general el problema de les regressions en la història -la gran pesta en podia ser una- no va tenir cap problema per afirmar que cal considerar-les "com contingències exteriors"¹⁵¹. És a dir, cal considerar-les com una mera empiria exterior al logos de la història.

Una vegada més, hem vist com lògica i empiria van indistintament unides; altra cosa és, però, que la lògica sigui

¹⁵⁰En la primera part.

¹⁵¹V.G. 152-3/193.

submissa vers l'empíria o que l'empíria determini totalment la lògica. Hegel, parteix sempre de la base que és la lògica la que determina l'empíria, ja que és ella la que la vitalitza des de l'interior i la que l'escindeix en una empíria racional -que és l'autèntica realitat històrica- i una empíria merament accidental.

4.12.- LA LòGICA ÉS EL PUNT DE VISTA DEL TOT

Hegel afirma que el principi espiritual de la història filosòfica "és la totalitat de tots els seus punts de vista"¹⁵². Més endavant explica un xic més el que vol dir; "la història filosòfica té davant seu l'objecte més concret, que reuneix en si tots els diversos aspectes de l'existència; el seu individu és l'esperit universal"¹⁵³. En definitiva, la història filosòfica considera l'objecte més concret i complet possible i, així, s'engendra des de la consideració omnicomprendiva, des del punt de vista del tot¹⁵⁴. Només des del tot del desenvolupament de l'esperit universal -en tant que l'objecte més concret- hom pot construir la filosofia de la història¹⁵⁵.

Per a Hegel, cal considerar cada esdeveniment individual des del tot, per poder descobrir sota la seva existència immediata la seva lògica que li dóna sentit i el lliga al tot. Per a Hegel, qualsevol esdeveniment només té validesa o logos quan ocupa un lloc en el sistema lògic del pensar; validesa que conserva encara que en el desenvolupament progressiu posterior resti reduït a la forma de moment subordinat. Així, gràcies a la contemplació i consideració des del tot, l'esdeveniment particular és elevat a exemple universal i, el

¹⁵²V.G. 32/49.

¹⁵³V.G. 33/50.

¹⁵⁴S'esdevé quelcom molt similar a l'Ètica d'Espinoza o a la consideració en global, a partir de la qual Kant deia descobrir regularitats en la història.

¹⁵⁵V.G. 28-34/45-51.

que semblava ser tan sols mera empiria¹⁵⁶, es revela com autèntica realitat amb logos. Com diu Hegel¹⁵⁷, en el seu caràcter lògic i en la seva manera de ser com universal, els esdeveniments històrics perden -si bé conservada a un nivell superior- la seva particularitat i, llavors, assoleixen el caràcter d'actes de l'esperit universal, realitzacions de la seva llibertat.

Cal tenir en compte que per a Hegel, la possibilitat del coneixement -en l'ordre de la ciència i no en el fenomenològic- va des de la totalitat i universalitat a la particularitat, ja que es tracta de mostrar com allò universal es concreta i realitza en allò individual i immediat¹⁵⁸. Només a partir de conèixer la idea absoluta es pot reconstruir el sistema, igualment en la història només coneixent l'esperit universal -la idea absoluta que expressa la seva essència en el món com a Weltgeist- hom pot arribar a conèixer els diversos esperits del poble i, a partir d'aquests, els aspectes concrets de cada poble. Hegel pensa que només així s'assoleix el coneixement lògic dels esdeveniments particu-

¹⁵⁶El esdeveniments històrics que manquen de logos resten aïllats del tot i caduquen en la pròpia particularitat. Són mera existència contingent i accidental, no integrada en el tot i, per tant, caòtica, atzarosa, incomprendible i inefable. En tant que mancats d'integració lògica, resten inconsistents, no-persestants i escadussers. No deixen senyal ni rastre, ni tan sols record; són una existència fantasmal i sense significat. Són una anècdota sense cap valor exemplar i, per això, resten com una bogeria privada i particular d'un sol home -encara que aquest sigui un poderós rei-.

¹⁵⁷W.L. 237/726.

¹⁵⁸Aquesta és una constant del pensament hegelian; en el sistema un contingut només té justificació quan és considerat com un moment del tot [Enz. §14], de la mateixa manera en la història universal o en la història de la filosofia "els esdeveniments històrics només tenen un relleu, una significació, quan se'ls posa en relació amb quelcom universal i per mitjà del seu entroncament amb ell" [G.Ph.18/12]. Només l'universal dóna sentit al particular, i no a l'inrevés; d'altra banda, la universalitat darrera no és altra, per a Hegel, que la totalitat.

lars, ja que si es parteix només dels esdeveniments particulars es resta al nivell de la mera empíria mancada de logos.

D'aquesta manera i només des de la consideració total, l'empíria ja no té la forma d'una particularitat entre altres, sinó que s'ha elevat a la forma lògica, la "forma absoluta de la veritat"¹⁵⁷. Però, què vol dir tenir aquesta forma lògica o estar d'acord amb el concepte? Vol dir que l'empíria històrica pot ser vista com provenint de la llibertat de l'esperit (que és alhora la seva necessitat interna). L'empíria històrica mostra el seu desenvolupar-se cap a la idea de la "formació progressiva de la llibertat"¹⁶⁰. Contemplar l'empíria sota el telos racional del desenvolupament i realització de la llibertat és alhora, contemplar com en l'empíria històrica es va manifestant la idea de la realització progressiva de la llibertat o la consciència de la llibertat. Així, la realització de la llibertat de l'esperit és correlativa a l'aparició de consciències progressivament més desenvolupades de la llibertat.

Hegel en la Ciència de la lògica afirma que la forma lògica és el que ell anomena "mètode": "és el moviment que es determina i realitza a si mateix"¹⁶¹, això i no cap altra cosa és la llibertat. El mètode o la forma lògica és el moviment de la idea que, com ànima i força interna, es realitza a si mateixa¹⁶². La forma lògica del tot vé donada per l'esquelet que Hegel sintetitza en la idea absoluta; el tot com a subjecte es determina a si mateix alhora que

¹⁵⁷Enz. §19.

¹⁶⁰V.G. 168/212.

¹⁶¹W.L. 237/727.

¹⁶²D'aquesta manera, Hegel considera des d'un metadiscurs la transitivitat i dinamicitat de les categories. És un discurs que es fa conscient del desenvolupament de la idea i que el totalitza.

s'autoconeix i s'autoconeix alhora que es realitza. Aquesta és la forma lògica del tot i, per tant, ha de ser també d'alguna manera la forma lògica de la història -en tant que és un record que totalitza el desenvolupament de l'esperit-.

Com és llegida aquesta forma lògica a dintre de la història universal? Com s'explicita més concretament en aquest àmbit? Aquest contingut des del qual l'empíria ha de ser avaluada és -com hem dit- la realització de la llibertat. La història ha de ser contemplada i els esdeveniments empírics analitzats des de les determinacions emanades de la pròpia natura de la llibertat, que va fent-se autoconscient¹⁶³. Ha de ser contemplada com a realització de la llibertat de l'esperit que, alhora, es fa autoconscient per mitjà del concepte de llibertat històricament assolit.

Si hom contempla la història des d'aquest punt de vista, hom la trobarà racional -afirma Hegel-, hom en comprendrà el logos, la teleologia, la lògica; mentre que si hom rebutja aquest punt de vista hom en perdrà el sentit total. Per això, l'atendre's exclusivament a les passions -que com hem vist són el mitjà pel qual governa la raó- és limitar-se a considerar l'empíria oblidant la lògica¹⁶⁴. El filòsof de la història ha de mostrar com certs fets empírics tenen un significat superior com a moments del desenvolupament lògic de l'esperit. Tots els esdeveniments empírics han de ser considerats des del nucli lògic, han de convergir en un únic fil comú lògic com a eix vertebrador de la història. El filòsof de la història ha de reconèixer -com tot filòsof especulatiu- "la raó com la rosa en la creu del present i així gaudir-ne"¹⁶⁵. Ha de reconciliar-se amb la realitat, reconeixent-ne la rosa del logos en la creu de l'empíria.

¹⁶³V.G. 167/211.

¹⁶⁴V.G. 83/110-1.

¹⁶⁵Ph.R. 26-7/25.

4.13.- AUTOCONEIXEMENT I AUTOCREACIÓ

Hi ha, certament, un moment en què la consideració filosòfica de la història es projecta plenament a dintre del nucli més especulatiu i més intrínsec del pensament hegel·lià. És un moment en què Hegel deixa ja de banda el problema de l'empíria històrica i el seu significat especulatiu, per a embarcar-se només en les troballes quintaessencials del seu pensament. En aquest moment podem dir que Hegel perd de vista l'empíria històrica per centrar-se exclusivament no ja en la lògica de la història sinó en la lògica d'aquesta lògica. Per això aquesta qüestió s'aparta cada vegada més del nostre treball; no obstant hem de dir algunes coses -breus peròensem que clares- al respecte, per a què aquells que cerquen el fons darrer -metafísic o especulatiu, segons el punt de vista- de la "lògica" de la filosofia de la història (i del pensament sencer de Hegel) puguin tenir una guia de com s'acara el problema des de la filosofia de la història.

Si bé sembla que ens anem allunyant de l'empíria, això no implica, per a Hegel, caure en l'abstracció o en la mera forma; aquest ascendir al nucli especulatiu no implica pèrdua de contacte amb la realitat, ja que és la consideració superior de tota la realitat. D'una banda, el punt de vista del saber filosòfic és "el més ple de contingut i el més concret"¹ tot i plantejar-se per sobre de la "mera empíria". D'altra banda, la idea absoluta o l'esperit absolut -que serien la síntesi o superació darrera- no cauen en l'abstracció i la manca de concreció, ja que són el resultat i el germen de tota la ciència de la lògica, de tot el

¹Enz. §25 nota.

sistema i, en definitiva, de tota la realitat racionalment compresa. Són allò més ric, més concret, perquè ha estat el resultat mediatitzat de totes les determinacions i, alhora, el germen des del qual aquelles determinacions assoleixen un més autèntic sentit. La circularitat del pensament hegelian rau en això i la història universal -que a l'època de Hegel no podia ser sinó un fil lineal progressiu, sense retorn ni possible recaiguda- és també engendrada i compresa profundament per Hegel a partir del cercle que presideix el seu pensament.

Quan Hegel parla de mètode, està parlant d'un cercle generatriu que s'autodesenvolupa i que gaudeix de substancialitat i d'absolutesa precisament per aquest retorn a si. Aquest rebutjar tot més enllà i tota transcendència, per remarcar que és causa sui tant en el ser com en el coneixement -tant en l'ontologia com en l'epistemologia-, és el moviment mateix de la "cosa". Per això, en aquest "mètode" no hi ha abisme entre realitat i el coneixement. Un mateix cercle sembla moure's en els diversos àmbits en què Hegel estructura la totalitat suprema -que en definitiva esquematitza en el sistema-. En la Ciència de la lògica podem veure el cercle del concepte -que és el mètode d'aquesta ciència-: "aquest moviment espiritual, que en la seva simplicitat es dona la seva determinació i en aquesta es dona la igualtat amb si mateix, que -per tant- és el desenvolupament immanent del concepte, és el mètode absolut del coneixement i -alhora- l'ànima immanent del contingut mateix"¹⁶⁷.

Així en la Ciència de la lògica, el mètode és ja "el concepte que té com a objecte -tant subjectiu com objectiu- com l'absolut, com l'autoconeixer-se"¹⁶⁸. I la idea absoluta -que

¹⁶⁷W.L. 8/29.

¹⁶⁸W.L. 238/727.

culmina aquesta ciència- "no té un contingut concret" però tampoc no és abstracta; és la "forma infinita" i "absolutament universal" que és el seu únic contingut¹⁶⁷, ja que ho agafa i ho conté tot -sense excepció- d'aquest cercle en esdevenir que inclou tot contingut i tota realitat. La idea absoluta, en ser-ho tot, no és res de particular, en això coincideix amb el ser; però Hegel vol remarcar la distància entre els dos extrems -que es toquen- de la Lògica. El ser mancava de mediació, de moviment intern, de determinació; mentre que la idea absoluta és l'universal en tota mediació, en el moviment intern de desenvolupament, en tot el procés de determinació. Tampoc no és res de particular, és només el que és pot dir de més concret i de més ple de contingut sobre la mediació i la determinació, sense fer referència a cap mediació o determinació particular. En definitiva, la idea absoluta conté en si i per a si la forma universal del cercle complet -i, per tant, el contingut absolut-. La idea absoluta pot ser comparada també amb el noesi noeseos aristotèlic i neoplatònic, en contraposició a la mera afirmació del ser de Parmènides. La distància entre el ser i la idea absoluta de Hegel és del mateix tipus.

Així podem comprendre les definicions de la idea com a "l'únic objecte i contingut de la filosofia", "la veritat que s'autoconeix i és tota veritat" o "el concepte racional que en la seva realitat coincideix amb si mateix"¹⁷⁰. La idea és la unitat del concepte i de la seva existència en funció de contenir-se a si mateixa i a tot, en funció de tancar-se sobre si atuorealitzant-se i autoconeixent-se. La idea absoluta "té en si tota determinació i la seva essència és retornar a si per mitjà de la seva autodeterminació [Selbstbestimmung] i particularització"¹⁷¹ i, alhora, "existeix

¹⁶⁷W.L. 236-7/725-6.

¹⁷⁰W.L. 236/725.

¹⁷¹id.

només en aquesta autodeterminació de conèixer-se¹⁷². És el germen i el record resultant del cercle que ella exemplaritzava i que tot ho agafa.

Igual com la Ciència de la lògica i el sistema formen un cercle, també en la filosofia de la història hi ha un cercle, però no s'ha de cercar cap circularitat en l'empíria històrica, sinó només en les necessitats especulatives que fan comprensible la totalitat de l'empíria -en la seva lògica més profunda-. El cercle no és en la història universal mai un fenomen observable; és només una necessitat lògica -que ja trascendeix, ara sí, l'empíria- de la filosofia especulativa. Però, en la filosofia de la història, Hegel l'afirma de la següent manera: tota la història és el camí del què ja era en si per a esdevenir per a si. És el camí de l'esperit per passar i esdevenir per a ell mateix; el pas d'una existència immediata i natural -recordar el capítol sobre "esperit versus natura"- a una existència i reconeixement plenament espiritual. També en la història, l'esperit està sol amb si mateix¹⁷³ i tot el seu desenvolupament és un anar des d'ell a ell mateix. La distinció entre un i altre moment ve marcada per la mediació interna que ha sofert una mediació que és alhora autocreació, autorealització o autoexteriorització i autoconeixement o autoconsciència.

També en la història l'esperit és "allò u", allò "infinit igual a si mateix" i la "identitat pura"¹⁷⁴ que només se separa de si com allò altre per retornar d'aquesta manera a si. L'esperit en la història és un "sortir de si" i "produir-se en el que és divers", però no per perdre's en això altre de si, sinó per "posar-lo com a no-divers [com

¹⁷²W.L. 237/560.

¹⁷³Aquest és un nou motiu per justificar que la filosofia de la història abasta la totalitat de la filosofia de l'esperit.

¹⁷⁴WG. 734/553.

el seu mateix en si] i així recollir-se en si"¹⁷⁵. Només així, l'esperit és l'absolut en la història, ja que l'absolut és el que es determina i realitza a si mateix, el que és causa sui i que només està en referència a si"¹⁷⁶.

Per a Hegel, l'esperit universal és "essencialment el resultat de la seva pròpia activitat; la seva activitat és en superar la immediatesa, negar-la i retornar a si"¹⁷⁷. La història de l'esperit és la seva acció, però aquesta acció reflexiva sobre si de l'esperit té dues vessants correlatives i, mútuament, immanents. Hegel mai no les separa i sempre en fa referència conjutament, són el que nosaltres anomenarem com el procés paral·lel i conjunt d'autocreació i d'autoco-neixement. L'acció que l'esperit exerceix sobre si mateix va en direcció alhora ontològica i epistemològica; ambdós aspectes són correlatius i inseparables ja que l'acció de l'esperit "és fer-se, en tant que esperit, objecte de la seva consciència, aprehendre's a si mateix explicitant-se"¹⁷⁸. Hegel barreja sempre els verbs del ser amb els del conèixer. El fer-se remet a prendre's com a objecte i l'aprehendre's remet a l'explicitar-se -alhora en la realitat i en el saber d'aquesta, alhora empíricament i lògicament-. Per això, diu tot seguit: "aquest aprehendre's és el seu ser [Sein] i el seu principi, i la consumació d'un aprehendre's és al mateix temps la seva exteriorització [Entäusserung] i el seu traspàs"¹⁷⁹. El ser és el conèixer-se i el conèixer-se és l'exterioritzar-se; els verbs i els àmbits que l'enteniment tant curiosament distingeix es tornen a confondre en l'especulació hegeliana (llavors, la comprensió de l'aparent galimaties resultant és l'única possibilitat de comprendre Hegel).

¹⁷⁵WG. 721-2/544.

¹⁷⁶W.L. 236-7/725-7.

¹⁷⁷V.G. 72-3/99.

¹⁷⁸Ph.R. §343.

¹⁷⁹id.

Evidentment, aquest procés és dialèctic i cada una de les superacions condueix a un nivell superior i a una nova escissió. Però ara ens interessa mostrar com aquest procés únic conjumina alhora indèstrialment el procés d'autoconsciència o de coneixement lògic i el procés d'autoexteriorització o de realització en l'existència empírica, ja que també aquí està batallant amb aquesta distinció. Hegel interpreta l'aforisme dèlfic i socràtic -"coneix-te a tu mateix"- no només en la vessant del saber sinó també en la vessant de la realitat, de l'existència, perquè "en concebre el que ell és, [l'esperit] es dona una forma [una existència, un actel més elevada que la que constituïa el seu ser"¹⁰⁰. En definitiva, l'esperit en autoconeixer-se s'estava donat un nou ser, d'estava autoentregant el ser i l'existència, s'estava autorealitzant. "L'esperit universal persegueix en la història universal realitzar la seva essència" però la seva "acció és saber-se [wissen] i coneixer-se [erkennen]"¹⁰¹. La seva acció, doncs, ve donada pel seu autoconeixement, la seva obra no és res més que ell mateix, el seu ser, i la fa alhora que s'autoconeix. La història és llavors aquest procés, que com tot procés no és immediat o instantani, que és com la Fenomenologia un llarg via crucis alhora tràgic i alliberador. L'obra de l'esperit sobre si mateix "no es realitza de cop, sinó gradualment, per etapes"¹⁰² i els esdeveniments concrets, particulars i empírics de la història són l'exteriorització i realització d'aquest nucli lògic, el fenomen d'aquesta essència.

Com hem dit, també en la història l'esperit està sol amb si mateix i, per tant, no té cap altre objecte que si mateix; no el té ni el podria tenir, perquè per a ell només ell és

¹⁰⁰ph.R. §343 nota.

¹⁰¹v.G. 73/99.

¹⁰²id.

important. Si alguna cosa en certa mesura se li escapa -com la mera empiria- manca totalment de valor per a ell -que és qui atorga valors a les coses-. Hegel afirma que no hi ha res més alt que l'esperit i que, per tant, res no podria ser digne d'ell; havia de convertir-se, doncs, en el seu propi objecte. Llavors, no pot "trobar la pau" sinó després d'haver-se conegut, per això la meta de la història és conèixer-se i "objectivar aquest saber, transformar-lo en un món existent, produir-se objectivament". Només en l'empíria té consciència de la seva pròpia felicitat i llibertat, perquè allí és on l'objectivitat es correspon a l'"exigència interior"¹⁰³.

D'aquesta manera, la història és la realització de la llibertat, tant en l'esperit universal com per als homes, perquè l'esperit només assoleix consciència de la seva llibertat mitjançant el saber dels individus particulars, els quals es fan universals en saber-se moments i participants de l'esperit universal. Per això, l'esperit s'ha d'exterioritzar -amb una aparent pèrdua de si- com a esperit subjectiu i objectiu, tot intentant retornar a si com esperit absolut. L'esperit universal ha de ser també esperit del món i esperit en el món, aquest és el sentit més profund de l'ambivalència semàntica de Weltgeist.

Podem dir que l'esperit s'autocrea i s'autoconeix en la història en un únic i indestruïble procés en què, alhora que s'autocrea, s'autoconeix i que, alhora que s'exterioritza empíricament, és realitza també lògicament. Només per mitjà de la seva exteriorització en una empíria pot l'esperit revelar-se a si mateix la seva lògica -el seu ser essencial-. Però aquest ser essencial té les seves característiques pròpies segons el mitjà empíric en què es realitza i d'aquí

brolla -com hem vist- l'especificitat de la filosofia de la història. Per això, esdevé un lloc privilegiat on l'esperit s'autorealitza de la manera més completa i s'autoconeix -també- de la manera més completa. Així, els dos processos coincideixen indistriablement en la història universal, ja que ella és el record de l'autorealització total de l'esperit i -com afirma Hegel en la Fenomenologia- només de la totalitat del record del seu esdevenir brolla el saber absolut -l'autoconeixement-. La filosofia de la història permet accedir doncs a l'autoconeixement suprem ja que és l'autoconeixement de la realització empírica i efectiva de l'esperit. No és, per tant, el coneixement pur i avant la lettre de la lògica, sinó l'autoconsciència plena del contingut i de la riquesa de tota la seva existència. No és el record d'una lògica irrealitzada com tampoc no n'hi ha d'una empíria sense logos; aquesta darrera no deixa rastre en el concepte, mentre que la primera no deixa rastre en la realitat. La història és el record de la idea -unitat de concepte i d'existència empírica, de lògica i d'empíria- i és el record, per tant, de l'esperit del món -no de l'esperit pur-.

Hem pogut veure, doncs, que tant autoconeixement com auto-creació són moments tant correlatius i immanents l'un de l'altre com la nostra distinció entre lògica i empíria. L'autoconeixement lògic implica l'autorealització empírica, per poder-se considerar així com a objecte, però paral·lelament l'autorealització implica un autoconeixement, perquè l'esperit -a diferència de la natura- té consciència de si i aquest és el seu ser a desenvolupar. L'esperit és logos, logos de i sobre si; si és empíria és perquè necessita un mirall material on mirar-se. La nostra distinció enllaça, doncs, plenament amb el nucli més especulatiu de la filosofia de la història hegeliana; però no podiem acontentar-nos "només" amb ell, perquè aquest nucli no expressa -com el

mateix Hegel reconeix implícitament en la definició d'idea absoluta, per exemple- la totalitat de la riquesa i la complexitat que s'amaga en la filosofia de l'esperit o de la història universal.

4.14.- PROGRÉS I DESENVOLUPAMENT

Hegel, com tothom a la seva època, fa servir el terme Forstschritt (que traduirem per "progrés"). També usa els termes Vorgang, Gang, o Fortgang i, sobretot, el terme Entwicklung (que traduirem per "desenvolupament"¹⁸⁴). El primer i el darrer són molt importants perquè, si bé Hegel participa del gran fetitx de la modernitat que és la idea de progrés¹⁸⁵, interioritza aquesta noció, li dóna un significat més específic i li fa jugar un paper molt peculiar en el seu pensament. Pensem que el seu significat i paper és molt revelador de la manera com Hegel pensa la filosofia de la història.

Hem de dir que Hegel no rebutja el terme Fortschritt (difícilment hom en podia prescindir a la seva època), però el matisa notablement i usa més sovint el terme Entwicklung. La concepció que del progrés té Hegel és deutora de la seva concepció de desenvolupament, ja que els matisos que hi

¹⁸⁴Rebutjem totalment la traducció "evolució" -malgrat que tant José Gaos com César Armando Gómez, traductors de la filosofia de la història ho facin així sistemàticament- perquè considerem que és fruit d'un anacronisme que vol convertir el pensament de Hegel en postdarwinià. Al nostre judici, el terme evolució no trasmet la connotació de "teleologia immanent i racional" que és essencial en el terme hegelianà de Entwicklung. Aquest és plantejat sempre com un pas del què és en si o en potència a per a si o en acte, per una necessitat interna i racional i no per atzars exteriors. El terme evolució trasmet precisament, al nostre parer, aquestes connotacions d'atzarositat, de causalitat externa, de telos dèbil i no clar, de manca de direcció.

¹⁸⁵Manfred Riedel ha estudiat molt bé la idea del progrés en el context hegelianà -amb referències a pràcticament tota l'edat moderna- en el seu article "Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie".

introdueix tendeixen a assimilar-los, de manera que "Fort-schritt" és traduïble -en la pràctica totalitat dels casos- per "Entwicklung" i aquest conté sempre la noció de perfectibilitat. D'altra banda, hom ha estat d'acord que, per a Hegel i els seus coetanis alemanys, el model de desenvolupament o progrés espiritual i històric estava basat en el creixement orgànic d'un ser viu -des de la llavor o germen fins l'organisme adult-. En el cas de Hegel, el concepte de desenvolupament o progrés orgànic-espiritual es barreja molt aviat amb la seva concepció lògica; responen, per tant, al model de moviment lògic que Hegel exposa de la manera més completa en la seva Ciència de la lògica.

Nosaltres ens limitarem aquí a comentar l'ús que en fa en la filosofia de la història. Evidentment, Hegel s'ha de plantejar el problema de la idea de progrés i ho fa directa comparació amb la de desenvolupament. Cal dir que es decanta per la segona, si bé no renuncia a fer-lo servir, però quan l'usa ho fa a partir del model i significat del terme desenvolupament. Pensem que malgrat que tots dos termes són fets servir amb un significat tecnificat, el que es manté més proper a l'ús quotidià i a les connotacions generalment acceptades és el terme Entwicklung. Hegel afirma¹⁶⁶ que la idea de progrés està basada en la idea de perfectibilitat -Perfectibilität- (neologisme introduït per Rousseau), la qual -així com totes les nocions trivials de progrés- estan basades només en un canvi quantitatiu¹⁶⁷. Per a Hegel, hom tendia a afirmar el progrés cap a millor -com Kant- com un mer afegir-se acumulativament a dintre d'un mateix ordre de

¹⁶⁶V.G. 149-155/189-97.

¹⁶⁷Deixant de banda que li reconegui un cert valor especulatiu. Així a Ph.R. §343 diu "els que han afirmat aquesta perfectibilitat han albirat quelcom de la natura de l'esperit".

coses¹⁸⁸; era, per tant, un progrés merament quantitatiu de suma d'unitats homogènies.

A aquest error calia afegir que el mer perfeccionament o perfectibilitat quantitativa és una idea tan indeterminada i poc concreta que el seu significat resta reduït al de mera mutabilitat (Veränderlichkeit). És a dir, com l'afirmació d'una mera capacitat de canviar, ja que aquesta noció de progrés valora només el canvi i ho fa exclusivament a nivell empíric. Afirma només la transformació de l'empíria sense tenir en compte un autèntic canvi alhora lògic i empíric. Postula que la mera realitat empírica canvia dintre de la més absoluta indeterminació i, per tant, sense telos o logos. No té pròpiament un fi intern, intrínsec i lògic, que actuï de telos de la transformació i, per això, aquesta sembla mancar de lògica. Segons Hegel, la idea de perfectibilitat quantitativa no té una meta que es desprengui de la seva essència, que li sigui consubstancial, sinó que allò millor, superior o més perfecte és "totalment indeterminat"¹⁸⁹. Com a prova de la indeterminació d'aquest tipus de progrés, Hegel es pregunta què és això més perfecte o millor? Constata que ningú no s'atreveix a donar-ne una resposta o definició, alhora que qui ho fa es basa només en la seva opinió contingent i particular -és a dir, no dona cap essència universal autèntica-.

Aquesta mancança implica, a més a més, el menysteniment del present efectivament existent en favor d'un ideal perdut en un més enllà o en un futur llunyà. Quan hom defineix allò millor o més perfecte -encara que sigui com una mera opinió-

¹⁸⁸Domenico Corradini ha contraposat la diversa concepció del progrés de Kant i Hegel a "Kant E Hegel: dialettica e xonstanti storische". Valls en una conferència també ha contraposat la noció en Kant, Fichte i Hegel.

¹⁸⁹V.G. 149-50/190.

i afirma la idea de la perfectibilitat, menysté l'existència present en favor d'un futur ideal. Així, tant el present com el passat esdevenen simples moments mancats o mers mitjans sense cap valor per ells mateixos. Són només una part a oblidar del camí vers l'ideal futur. Allò realment important, essencial i absolut és allò postulat en el futur. L'ara i aquí resta simplement com quelcom a superar sense que tingui cap valor. El passat i present resta, doncs, com una realitat merament empírica que no té cap valor en si mateixa, és només la constatació empírica que l'ideal encara no s'ha acomplert. Com que no hi ha un autèntic lligam lògic i essencial entre passat i present amb aquell futur, Hegel pensa que la idea de perfectibilitat acaba en una nova forma de transcendència. Allò millor o més perfecte esdevé un ideal transcendent i d'impossible realització.

Donat que l'ideal de perfectibilitat humana es conclou en l'afirmació una transcendència indeterminada, llavors resta reduït a la postulació del canvi pel canvi, la mutabilitat per la mutabilitat. Així, critica Hegel, hom acaba absolutitzant el canvi empíric i no el fi lògic o telos del canvi, i hom es preocupa per la mera empíria i no per la lògica que en ella hi ha. La perfectibilitat i el progrés quantitatiu és llavors només un canviar sense meta, un canviar pel canvi mateix, sense rumb ni finalitat. Hegel està criticant d'aquesta manera la idea de progrés que a l'època podien sostenir un Turgot, un Lessing, un Kant o un Condorcet. Fa referència -fins i tot- al segon¹⁷⁰, del qual alaba la seva idea de l'educació del gènere humà com quelcom realment "espiritual" i especulatiu. Li critica, no obstant, el que normalment rebutja de Kant: el romandre en un nivell merament formal i de mera abstracció, no dóna la determinació concreta. Igual que la moral kantiana -que fracassa quan hom li

¹⁷⁰V.G. 150/191.

demana la determinació concreta: què he de fer ara i aquí?- la idea d'educació de la humanitat de Lessing no és definible concretament a nivell especulatiu rigorós i afirma només una mera acumulativitat quantitativa a una qualitat que ja pressuposa.

El terme Entwicklung, en canvi, ja és una altra cosa i per a Hegel "el principi del desenvolupament" té un sentit més precís¹⁷¹, ja que implica que en la seva base "hi ha una determinació interna, una pressuposició existent en si, que es realitza en l'existència". La idea de desenvolupament pressuposa ja que hi ha un lligam lògic i teleològic entre tots els moments successius, que hi ha quelcom que es desenvolupa; una base, germen o subjecte del desenvolupament. Aquesta base ja preexistent està unida a la seva total realització o efectuació per una lògica i un telos. Pressuposa, doncs, un en si que ha d'esdevenir per a si, però que ja és -i sempre ha estat en potència- el mateix que després serà per a si. Hi ha, per tant, una identitat profundament especulativa entre la base i el resultat, i aquella primera no és menystinguda davant el resultat final. Tots dos moments són necessaris i formen part de la mateixa unitat que és la totalitat del desenvolupament.

Per a Hegel, el progrés només existeix quan és un desenvolupament de les determinacions ja existents en si. Així resulta que l'autèntica noció de progrés necessita d'una base, la qual s'anirà determinant. El desenvolupament pressuposa una lògica o un telos en un principi abstractes i irrealitzats que passen, a poc a poc, a realitzar-se en l'existència empírica. La idea de desenvolupament no té, doncs, el seu lloc tant en l'existència empírica i en la seva mera mutabilitat -com la idea de progrés quantitatiu- sinó en la lògica

¹⁷¹V.G. 151/191.

interna del procés; parteix de la identitat lògico-especulativa entre potència i acte, entre base i resultat, entre en si i per a si.

Aquesta identitat, però, no es basa en la mera acumulativitat quantitativa, ans al contrari, en el canvi qualitatiu i profund. Mentre que en la idea de perfectibilitat la qualitat no canvia, només s'incrementa la seva quantitat, en el desenvolupament hi ha canvi qualitatiu, ja que no és el mateix la llavor de la mostassa que l'arbre adult. Si hi ha, malgrat això, una identitat entre l'una i l'altra, no és una identitat en l'existència empírica sinó una identitat en el procés, en el telos i en la lògica d'aquest telos. Així com l'arbre de la mostassa, també la història es desenvolupa per mitjà de transformacions dialèctiques que canvien profundament l'empíria històrica i que són només reconegudes des de la lògica del procés. La seva identitat és profundament especulativa i només la lògica dialèctica ens la pot donar.

Hegel no s'està de proclamar l'analogia del canvi històric i espiritual amb el dels organismes vius: "el desenvolupament convé també [alhora que a l'esperit] als objectes naturals orgànics"¹⁷². Però hem de recordar que, per a Hegel, en el canvi del món espiritual hi ha una transformació qualitativa encara més profunda. Hi ha un pas més intens en la negativitat, l'esperit ha de fer un treball més dur i més esforçat sobre si mateix i contra si mateix. S'ha de superar tenint-se per obstacle, perquè la lògica espiritual es realitza només a base de destruir i canviar la seva forma empírica immediata i, fins i tot, canviar el propi concepte. Molt al contrari, en el cas dels organismes naturals el desenvolupament es fa d'una "manera més directa", sense cap resistència radical i sense canvi en el concepte. La llavor de mostassa no ha de

¹⁷²V.G. 151/191.

superar cap obstacle intern per tal d'arribar a ser arbre, l'esperit sí.

Com ja hem comentat àmpliament, en el cas de l'esperit el pas de la seva determinació potencial i en si a la seva realització plena es fa mitjançant la consciència i la voluntat -que estan presoneres en un principi de l'animalitat-¹⁷³. I és que el desenvolupament espiritual no és, com en el cas dels organismes naturals, un sorgir passiu, sinó que és un treball actiu en contra de si mateix. És una transformació interna que canvia el propi ser en dura lluita en contra si mateix.

Precisament perquè el desenvolupament espiritual és un progrés del propi en si vers el propi per a si, l'esperit és definit per Hegel com un retorn a si mateix i no un avanç etern o indefinit¹⁷⁴, com era en el cas de la idea de la perfectibilitat. L'esperit té com la seva essència el cercar-se a si mateix, fer del seu en si el seu per a si. D'aquesta manera el desenvolupament o el progrés ja no és un joc exterior de contingències, no és una perfectibilitat deixada a l'atzar de les circumstàncies, sinó un impuls intern que té la seva lògica i racionalitat universal. Emana d'un principi intern invariable al llarg del procés, una identitat especulativa i lògica, un germen espiritual. L'esperit és ja en si aquest principi intern invariable i esdevé, per tant, el factor determinant absolut de si mateix i, alhora, és el principi intern absolutament poderós de la història i el seu progrés essencial. L'esperit com a factor determinant nega i domina les contingències empíriques i les usa per als seus fins lògics -astúcia de la raó-.

¹⁷³V.G. 151-2/192.

¹⁷⁴V.G. 181/228.

En definitiva, Hegel basa en aquesta concepció del desenvolupament lògic (moviment intern des d'un en si a un per a si) la seva noció de progrés històric. El progrés esdevé així un desenvolupament lògic que té un contingut plenament concret i especulativament fonamentat: el desenvolupament de la llibertat. La llibertat, que -com hem dit- és la necessitat interna de la pròpia espontaneïtat de l'esperit, és la necessitat que en si ja constitueix el ser lògic i teleològic de l'esperit. La llibertat de l'esperit és el seu impuls intern que el projecta (com a necessitat íntima, autònoma, no afectada per res extern) a autorealitzar-se i autoconeixer-se.

4.15.- LA FI DE LA HISTÒRIA O UNA HISTÒRIA ARRIBA AL SEU FI

En aquest apartat comprovarem breument com la distinció entre lògica i empíria, que hem proposat per interpretar la filosofia de la història de Hegel, ens permet exposar i comprendre molt eficaçment un problema molt debatut: si Hegel afirma o no la fi de la història en la seva època¹⁷⁵.

Hem de començar dient que Hegel ens sembla una excepció notabilíssima en la moderna filosofia de la història, la qual es basava en la postulació d'un ideal concebut per a ser projectat en el futur. La coordenada temporal del futur, en el qual projectar tendències actuals o passades, és una característica essencial de la moderna filosofia de la història, mentre que no ho és per a Hegel. Ell es nega en tot moment a parlar del futur, a intentar anticipar o preveure el futur. Aquesta postura és correlativa -pensem- a la tant pròpiament seva de negar-se a menystenir el present o el passat enlluernat per un futur ideal, i en definitiva, transcendent. Hegel es nega a desvaloritzar el present o el passat a partir de la postulació -per força abstracta- d'un futur idealitzat; molt al contrari, es proposa com a fi essencial de la seva filosofia de la història el descobrir la racionalitat -la lògica- del present i del passat -mai no del futur-. El seu problema és comprendre la rosa en la creu del

¹⁷⁵El llibre clàssic és el de R. Maurer Hegel und das Ende der Geschichte si bé es limita bàsicament a la Fenomenologia de l'esperit. Després va publicar el seu article "Hegel et la fin de l'histoire". Més recentment, Raymond Plant ha plantejat molt bé en el seu article "Is there a future in the philosophy of history" els arguments a favor i en contra d'aquesta tesi en el pensament hegelian, tot i que després s'aparti del nostre tema, considerant el problema en obres d'autors actuals com són Danto, J. Feinberg i Davidson.

present i evitar imaginar-se un futur idíl·lic, davant del qual tant present com passat esdevenen moments mancats.

El màxim a què s'atreveix Hegel és a parlar del futur immediat que ja veia implícit o en procés de realització essencial en el present. Només s'atreveix a la mínima projecció del què ell ja veia expressat implícitament en la racionalitat o lògica del present. Per això, en la Filosofia del dret no acaba de distingir del tot l'estat existent efectivament en el seu temps i l'estat que -segons ell- ja hi era implícit. També així es pot comprendre l'afirmació que diu que allò racional esdevé real; aquí la identitat està plantejada sobre la base que, el que és autènticament racional en el present, conté en si la necessitat de la realització empírica i efectiva en un temps immediat¹⁷⁶. Però no s'ha de pretendre cercar mai en Hegel ni l'equivalent a la postulació marxista d'una societat futura plenament comunista, ni l'afirmació de Kant -per a un temps molt llunyà- d'una societat plenament il·lustrada, que eren en tots dos casos un desideratum més que no una autèntica previsió racional.

Correlativament al rebuig de parlar abstractament del futur, hi ha en Hegel la recerca del què ara i aquí és absolut. Per a ell, l'absolut no està mai en un futur -més o

¹⁷⁶També podem pensar que ha estat per això, que va formular en el curs de 1819-20 (editat per Henrich) la frase canviant el verb "ser" pel verb "esdevenir". Aquesta formulació amb el verb werden, no ha de ser compresa com un desideratum a llarg termini, sinó com la convicció que on hi ha autèntica realitat -o correlativament, autèntica racionalitat- no pot trigar massa temps en fer-se del tot evident la seva racionalitat -o respectivament, la seva realitat-. Hegel no planteja l'afirmació abstracta i poc compromesa d'una adequació futura en un moment més o menys llunyà, sinó que, fins i tot en aquesta formulació més dèbil, fa una aposta d'absoluta radicalitat; el que mostra una palpable manca de realitat efectiva -o de racionalitat- no pot ser considerat en sentit fort com a racional -o real efectiu-.

meys hipotètic- sinó en el present, ja que l'absolut actual és el resultat del desenvolupament progressiu de tot el procés de la història -la seva culminació-. Així el que ara i aquí és real efectiu esdevé per a Hegel un moment lògic inqüestionable, esdevé quelcom que romandrà com una fita absoluta i amb valor infinit. Ningú mai no la podrà desqualificar o menystenir, perquè la comprensió autèntica del què s'esdevindrà posteriorment passarà necessàriament per la seva comprensió i acceptació -per això és una fita absoluta, que mereix ser elevada a esperit absolut-. Per comprendre i reconciliar-se amb el present cal -per a Hegel- la comprensió i reconciliació amb el que d'absolut, de racional i de lògic hi ha hagut en el passat.

Per això cada moment de reconciliació, cada present absolut, és en certa mesura per a Hegel una fi de la història, ja que en ell ha culminat tota la lògica del passat. En ell s'ha acabat i ha culminat un desenvolupament dialèctic i lògic. Amb ell es tanca una etapa, una època en el desenvolupament de l'esperit universal. Com veiem, la postulació o la tentació de postular la fi de la història, no es produeix mai en Hegel a la manera d'una projecció en un futur llunyà, sinó a partir del present immediat.

Pensa Hegel que en la història hi ha moments privilegiats i que en ells hi ha una reconciliació efectivament existent. Són uns breus intants feliços o afortunats, en els quals s'ha assolit la superació i reconciliació de l'escissió passada i encara no s'ha presentat la nova escissió. Aquests moments límit li fan pensar en la fi de la història, perquè efectivament "una història" ha acabat i encara no n'ha començat cap altra. En les Lliçons d'història de la filosofia, per exemple, diu: "però aquest és el punt de vista de l'època present i la sèrie de les formacions espirituals conclou per ara en això. Per tant aquesta història de la filosofia ha

conclòs". Evidentment, Hegel pensa que amb ell alguna cosa ha arribat a la seva fi en la història de la filosofia, d'alguna manera una -"aquesta", diu- història de la filosofia s'ha acabat; però la formulació mateixa deixa oberta la porta a una altre desenvolupament.

Tampoc, no s'ha d'interpretar aquesta aparent fi com si Hegel pensés que deixen d'esdevenir-se coses, de passar coses¹⁷⁷. En aquests breus moments afortunats continuen "passant" moltes coses, però com diu Hegel: aquestes èpoques felices són planes en blanc per a l'esperit universal¹⁷⁸. Per a usar la nostra terminologia: passen coses empíriques però hi manquen autèntics esdeveniments amb sentit lògic per al tot. Són moments en què els esdeveniments s'esgoten en el seu significat particular i empíric, i no trascendeixen més enllà amb sentit universal.

La fi de la història en Hegel no s'ha de veure com la fi real -en el sentit vulgar d'empíric- de la història. No és que deixin de passar coses, sinó que ha desaparegut la significativitat d'aquestes coses que passen. No s'acaba la història com a successió temporal empírica, només s'acaba la història com a desenvolupament lògic i significatiu d'un telos. No s'ha acabat, per tant, la història empírica sinó la lògica de la història. Hegel pensa que en aquests moments és com si la lògica de la història s'hagués pres un moment de descans, com si el déu creador descansés un dia per poder recuperar forces en la seva eterna creació. El logos de la història sembla deturar-se, sembla haver assolit el seu fi darrer,

¹⁷⁷Heinz Kimmerle "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels" també opina que el discurs de la fi de la història no té res a veure amb l'obertura d'un espai en el qual no pot esdevenir-se ja cap cosa, sinó que està relacionat, sobretot, amb la consciència de Hegel que el propi pensament culmina la història de la filosofia.

¹⁷⁸V.G. 92/121.

sembla acontentar-se en si mateix. El projecte lògic sembla acomplert definitivament i el fi assolit sembla ser el fi darrer de la història.

Un poble abans d'entrar en la història universal té una història i la pot tenir també amb posterioritat; el mateix s'esdevé ara; la història empírica continua amb posterioritat a la seva culminació lògica, igual com preexistia abans que cap poble assolís l'estadi estatal i comencés la lògica de la història hegeliana -el que ell pensa que és l'autèntica història-. L'aparent fi lògic de la història no implica la fi de la història empírica, aquesta es pot perllongar indefinidament més enllà.

Aquesta ha de ser al nostre judici la contestació a l'acusació simplista que se li sol fer a Hegel. En primer lloc, s'ha de deixar ben clar que en tot cas no s'acaba la història -en el sentit de res gestae, d'esdeveniments empírics- sinó només la història entesa com a història amb telos i logos universal. Un altre problema diferent i més interessant és: si acabat un telos de la història -encara que aquest sigui el hegelian- ja no n'és possible un de nou.

Evidentment, en tant que Hegel va sostenir que la seva proposta era omnicomprensiva -el seu logos i telos haurien de ser omnicomprensius-, havia de postular que amb ell s'acabava la història en tant que desenvolupament lògic i teleològic. Però, hem de tenir en compte que en la filosofia de la història hegeliana els moments -temporalment limitats- de reconciliació han estat seguits sempre per una nova escissió. La dialèctica de la història no ha acabat mai i sembla difícil afirmar que pugui un dia acabar per sempre més; Hegel defineix, per exemple, l'esperit com "aquest moviment infinit energeia i entelejeia (energia [Energie] i activitat [Tätig-

keit) que mai no es para¹⁷⁷. De fet, Hegel no afirma mai que la superació d'una escissió impideixi que n'aparegui una de nova; fins i tot, l'estructura de la dialèctica està basada en què el tercer moment d'una dialèctica pot constituir el primer moment d'una de superior. El pensament hegelian -tal i com l'exposa en la major part de les seves obres- es caracteritza per un successió de reconciliacions i escissions; si bé sempre acaba proposant una culminació absoluta²⁰⁰, també fa referència sempre a la circularitat del discurs -que implica un no poder-se deturar en un moment definitiu sinó que immediatament obliga a tornar a començar-.

Hegel considerava el seu sistema com una estructura circular que s'acabava tancant sobre si mateixa, de manera que només el conjunt se sostenia i, al contrari, cap dels seus moments individuals podia mantenir-se per si sol i aïllat del conjunt. Això ens porta a la consideració que la circularitat no evitava el que hi haguessin uns moments privilegiats i que no hi hagués una superioritat clara d'uns moments respecte d'altres. El sistema té una organització jeràrquica on els moments se superen dialècticament, això implica que n'hi hagi un de superior (en la Ciència de la lògica la categoria superior i omnicomprensiva és la idea absoluta, en el sistema complet la ciència és el moment superior, més perfecte i més abastador). Però Hegel es nega a considerar que assolits

¹⁷⁷V.G. 161/204.

²⁰⁰Hegel ens sembla un esperit fàustic molt clar perquè, d'una banda, s'entesta en cercar el moment absolut -vol descobrir, veure i gaudir l'absolut- però sap perfectament, d'altra banda, que l'instant feliç o absolut no es pot aturar. No obstant, el Hegel vell -i això li és molt propi- no vol caure en una sentimentalitat tràgica -ni tan sols heroica-; sembla pensar que si, tot i només un instant, s'ha tocat l'absolut ja no hi ha motiu de queixa. I l'absolut, per a Hegel, no és mai res d'amagat, de transcendent o de reservat a uns pocs; l'absolut està en la realitat i la vida quotidiana -empírica-, a l'abast de tothom, només cal saber-lo descobrir.

aquests moments el pensament es deturi satisfet en el seu camí i en el seu raonar; molt al contrari, ha de tornar a començar el cercle -que només llavors adquireix plenament sentit com a tot i en cada una de les parts-».

En la filosofia de la història universal una cosa ha canviat: la circularitat deixa de ser tant evident. Hegel pensa dintre de la idea del progrés del seu temps -tot i que la reinterpreta- i no pot acceptar l'etern retorn del mateix -que és el tipus de moviment de la natura-. La història és progressiva i no s'ha de pensar que, arribat el seu fi, torni a començar pel seu inici. Malgrat això, és cert que la història només és comprensible des de la seva consideració total -com ja hem mostrat-, llavors s'esdevé que només des de la fi de la història es fa plenament comprensible. D'altra banda, aquest procés de coneixement de la història s'ha produït infinites vegades, cada època ha totalitzat la seva història, tot el passat fins a ella. Per això, s'ha de dir que cada època s'ha vist i s'ha comprès com la fi de la història i des d'ella ha totalitzat el record del passat.

Cada present i cada època ofereix, doncs, una possibilitat de totalitzar la història i des de si mateixos autoproclamar-se com la fi de la història. Llavors, hom cercarà el telos i el logos que condueixen cap a si mateix i que li donen sentit. Per això, d'alguna manera en ella culminarà un telos, que no serà cap altre que el logos concret que li dona sentit. En cada època, doncs, és possible per un instant aquest moment faústic en què cada època se sentirà satisfeta amb el seu present i amb el seu passat. D'aquesta manera i per un instant, hi haurà plena reconciliació entre present i passat, entre la gènesi i el resultat de la gènesi. Llavors també, tot allò real efectiu i empíric mostrarà explícitament la seva legitimitat, la seva racionalitat i la seva necessitat lògica.

Però, aquest moment de plenitud i reconciliació no ha d'implicar en el pensament hegel·lià la fi definitiva de la història empírica o lògica; al contrari, és plenament coherent amb el pensament hegel·lià la possibilitat que la dial·lectica ofereix que s'esdevinguin nous esdeveniments empíricament existents i lògicament valuosos. La dial·lectica no ha d'acabar amb una darrera reconciliació històrica, sinó que el seu camí empíric i el seu desenvolupament lògic resten encara oberts.

El pensament dial·lectic hegel·lià es caracteritza perquè, malgrat que en cada reconciliació se supera un determinat tipus d'escissió -que com a tal ja no es torna a presentar, ja que sinó estariem en un cercle-, l'escissió torna a produir-se -si bé a un nivell superior i amb una significació diferent-. Així resulta que hi ha en tota reconciliació la fi d'un telos i, per tant, hom pot pensar que amb aquesta fi tot s'acaba. Però, per a Hegel és clar que aquesta consideració s'esdevé només a partir d'un punt de vista particular i parcial, que ara ja no és el punt de vista universal i absolut.

En la Fenomenologia de l'esperit la consciència que fa l'experiència fenomenològica creu sempre haver arribat a la fi de la seva vida però, més tard, se n'adona que només era la fi d'una vida inferior i mancada, que així accedia a una vida i a una consciència superior. Cada època i cada poble en la història estan abocats a la mateixa experiència, viuen la seva decadència com la seva mort; però els savis, els que contempen la història des del tot, veuen la decadència dels pobles com un dictamen més del tribunal de la història, però no la seva fi. Així, malgrat que els subjectes particulars puguin creure que amb la resolució de la seva escissió particular s'acaba la història, en realitat només

s'acaba la seva història. Per a ells, ja no restarà efectiva-
ment sinó la permanència purament empírica sense sentit lògic
universal, però en un altre lloc i per a un altre subjecte
històric continuarà el desenvolupament lògic de l'esperit
universal.

El pensament hegel·lià ens permet comprendre -la qual cosa és
un mèrit que no es pot negligir- que, cada vegada que hi ha
una reconciliació en la història, en un cert sentit s'ha
acabat la història per als que viuen en aquell estadi.
Comprendre que només des d'un punt de vista superior hom pot
sentir i saber que la història no ha acabat. S'esdevé
doncs el mateix que en la Fenomenologia²⁰¹; per al nosaltres
que observa des del saber absolut només mor allò que ha estat
superat, el que no era sinó el límit i la finitud.

En conclusió, el pensament hegel·lià està abocat tant a negar
la possibilitat de la fi de la història com a pressuposar-lo.
D'una banda, la dialèctica hegel·liana resta sempre oberta i
Hegel afirma el canvi qualitatiu i la superació indefinida de
les exterioritzacions insatisfactòries; però, d'altra banda,
afirma sense cap mena de dubte la possibilitat d'assolir
l'absolut -l'exteriorització ja satisfactòria- i el seu logos
filosòfic es tanca sobre si en base a la seva pretesa
omnicomprensivitat. Hi ha, per tant, una duplicitat de base
en aquesta qüestió; ara bé si no volem trivialitzar el
seu pensament, hem de dir que el problema no es planteja
a nivell "empíric" sinó a nivell "lògic". Hegel mai no afirma

²⁰¹No hem d'oblidar que el problema de la fi de la història es
planteja bàsicament a partir de la Fenomenologia de l'esperit
i de les Lliçons d'història de la filosofia, que són on Hegel
mostra més tendència a voler clausurar el temps. Correlativa-
ment és lògic que algunes de les obres més conegudes sobre
aquest problema se centrin en el cas de la Fenomenologia, com
és el cas de Maurer -també és el cas de Jean-Renaud Seba en
el seu escrit "Historire et fin de l'histoire dans la
'Phenomenologie de l'esprit' de Hegel"-.

la fi empírica de la història ja que si bé, els pobles i individus poden morir efectivament, no s'està de remarcar que en la major cas dels casos perviuen empíricament en forma d'una particularitat buida de logos²⁰².

Hegel sent tentacions evidents de postular la fi del desenvolupament lògic de l'esperit en la seva filosofia i època. Evidentment, cau en la mateixa il·lusió de cada un dels moments històrics, és a punt de creure que tot culminarà i s'acabarà -lògicament que no empírica- en el seu temps. No obstant això, Hegel supera aquesta temptació -que ell mateix havia teoritzat- en insinuar (no podia fer altra cosa donat el seu rebuig a parlar del futur) una possible perllongació de la història en els pobles eslaus o en les terres americanes²⁰³.

Aquestes afirmacions haurien de ser una prova concloent de la sospita -car altra cosa no n'hi ha, perquè les certeses filosòfiques són per definició post festum- d'un desenvolupament posterior de l'esperit en els pobles eslaus o a Amèrica. Hegel també comprenia que les conseqüències de la Revolució Francesa no havien acabat del tot amb el seu fracàs i amb la restauració; paral·lelament en el seu escrit sobre la reforma del Bill anglès afirma que el problema de l'estabilitat política -ell creia que podia conduir a una revolució- era "aquesta col·lisió, aquest nus, aquest problema roman en la història i és el que en els temps futurs s'ha de resoldre"²⁰⁴. És evident, que Hegel pensava que no havien acabat

²⁰²La possibilitat de pervivència empírica és tan clara com en el cas xinès o indi, que afirma explícitament que perviveixen sempre idèntics.

²⁰³Hi ha l'article de Ansgar Klein "Die Neue Welt in Hegels Geschichtsphilosophie und die Dialektik der Ungleichzeitigkeit".

²⁰⁴WG. 933/697 i Ritter Hegel und die französische Revolution, 17.

els intents de reformes lliberals -amb la qual cosa d'alguna manera preveu els intents revolucionaris de 1830 (dels quals tal vegada en pogués arribar a tenir notícia) i els de 1848-.

La història, per tant, no acaba mai, però no perquè hi hagi encara esdeveniments empírics -ja que podria haver acabat com a desenvolupament lògic (que és l'essencial)- sinó perquè el desenvolupament del telos lògic històric no acaba mai -malgrat que assolida una reconciliació, hom no en pugui concebir la continuació-. Tot i que ningú no pugui esguardar per damunt del propi temps, per damunt del propi estadi de desenvolupament universal, la història continua. Cap indicati no fa pensar que la dialèctica històrica no continuarà o s'aturarà. Al contrari, la manera de desenvolupar-se la dialèctica hegeliana fa pensar que continuarà indefinidament per successius passos d'escissió i de reconciliació. La fi d'un telos en nosaltres²⁰⁵ no ha d'implicar -i Hegel n'és

²⁰⁵Valorem positivament l'article de Paul Janssen "Ganzheit und Abgeschlossenheit der Geschichte bei Hegel? Einige Überlegungen zu den Voraussetzungen des Hegelschen Geschichtsdenkens" que vol fer valer la tesi que, per a Hegel, la seva concreta definició de la història és realitzada efectivament i plenament en la seva època, i que els que critiquen aquesta confiança hegeliana senzillament parteixen d'una definició diferent d'història. Janssen té raó en remarcar que tot el pensament hegelianista va dirigit a reconciliar-se amb el propi temps i que, per tant, en aquest temps s'acomplien els pressupòsits essencials d'aquest pensament. Això és cert, ja hem dit que Hegel es nega a parlar del futur, en part perquè no vol -no s'hi considera capacitat- i en part perquè el que ell volia comprendre i resoldre estava en el present i no en un hipotètic futur. Aleshores, una vegada comprès el present, el logos hegelianista s'ha d'accontentar forçosament amb si mateix i no ha de deixar res per a un futur hipotètic. Això és veritat repetim, però no nega que Hegel albirava sovint possibilitats que no acaben d'acomplir-se en el seu temps i en el seu pensament, i que com un pressupòsit metodològic -potser no gaire pràctic, abstracte i no concret (ja que el concret és el que ara i aquí és real efectiu i racional)- pogués acceptar, coherentment amb una part essencial del seu pensament, l'obertura de nous desenvolupaments lògics en la història posteriors a ell.

conscient- necessàriament la impossibilitat de la perllongació de la dialèctica en un telos renovat, que abasti -aquesta és la condició que sempre posa Hegel- el nostre com un moment interior seu.

D'altra banda, estem d'acord amb Kimmerle que el discurs de la fi de la història té a veure sobretot amb la història de la filosofia i no amb la història o la filosofia de la història²⁰⁶. Sense anar més lluny és en la història de la filosofia on podem trobar afirmacions com aquesta: "podria pensar-se que aquest procés [dialèctic en la història de la filosofia] es desenvolupa fins a l'infinit, però no és així; ja que també ell té una meta absoluta; que més endavant sabrem quina és"²⁰⁷. Evidentment, aquesta meta absoluta és la pròpia filosofia de Hegel, és en ella on Hegel pensava -segons el que hem citat anteriorment- que conclouia "aquesta història de la filosofia"; perquè certament la història de la filosofia hegeliana culmina i només pot culminar amb la pròpia filosofia de Hegel.

²⁰⁶També sosté aquesta afirmació Remo Bodei que, en els seus articles "La civetta e la talpa. Struttura sistematica e processo storico in Hegel" i "System und Geschichte in Hegels Denken", sosté que la qüestió de la fi de la història és una il·lusió òptica, ja que en realitat no significa tant la fi de la història com la fi de la filosofia -el sistema filosòfic hegelian-. Hegel amb aquesta qüestió no afrontaria el problema -en part absurd- de la fi de la història humana com la consciència de la limitació de la pròpia filosofia. El telos del logos hegelian estaria limitat i seria incapaç -com tots, d'altra banda- de perpetuar-se més enllà de si mateix. Així, aquest problema seria una modulació de la consciència hegeliana que cap home -ni cap filosofia- pot anar més enllà del seu temps. Aleshores podem dir, que no s'esdevindria tant que Hegel considerés que la seva filosofia clausurava la història de la humanitat, com que el seu temps -la pròpia època- clausurava la pròpia filosofia en si mateixa.

²⁰⁷G.Ph. 54/38.

Marcuse²⁰⁰, pensant aquest problema, afirma que la historicitat es negada precisament en el moment en què "en la història mateixa es presenta l'absolut, que ja és sempre en si, i que és el principi i la fi de l'esdevenir". Certament, la fi de la història -entesa com la fi de la història de la filosofia- apareix en el moment en què Hegel afirma que la història de la filosofia o la filosofia -l'esperit absolut- s'ocupa "del què no envelleix, del què és present i viu"²⁰¹ i del què és etern. Entès el procés històric com el pas de l'en si potencial al per a si actual resulta del tot clar que hi ha un moment en què aquest pas a de ser total i definitiu -sobretot si tenim en compte que Hegel no era home com Kant de postular aproximacions assintòtiques.

Així en definitiva, el problema de la fi de la història brolla en Hegel directament de la seva concepció de l'esperit absolut i a partir d'ella ha de ser comprès. Aquest problema, d'una banda, afecta la filosofia de la història des del moment mateix en què aquesta té com a fi el desenvolupament ple de l'autoconsciència de l'esperit universal -en forma del saber expressat en l'esperit absolut- i en la mesura que la història es totalitzada en el seu record des de l'esperit absolut. Però, d'altra banda, aquesta necessitat lògica del nucli més profund del pensament hegelianà xoca directament amb la lucidesa hegeliana en el moment d'avaluar l'empíria històrica o, fins i tot, els resultats efectius obtinguts tant en la història universal com en la seva pròpia obra. Hegel que "lògicament" amb el seu pensament havia d'acabar posant una fi al progrés i desenvolupament de l'esperit, és prou lúcid com per resistir-se en darrera instància a l'impuls fàustic d'aturar el temps.

²⁰⁰ Ontologia de Hegel y teoria de la historicidad, pl. 302.

²⁰¹ G.Ph. 58/42.

Epíleg

On acaba la història comença la filosofia, igual com on acaba l'esperit objectiu comença l'esperit absolut. La fi de la història no és -definitivament- el final del temps, sinó el senyal que el temps ha passat, que la vida i el dia ja han passat, i que el mussol de Minerva pot aixecar el seu vol filosòfic. A partir d'aquest moment els tons grisos -i lògics- de la realitat predominaran sobre els tons vius de l'empíria. Llavors, ha culminat un món històric, que es disposa a ser comprès totalment en el record de l'esperit. Per a Hegel, el que ha estat és ja un fet inqüestionable; només un foll o un insensat pot confondre ara (que una història ha finalitzat) la realitat i la mera empíria ideal. La història ha revelat així el seu secret; qui el vulgui veure només ha de mirar-lo amb ulls especulatiu, amb els ulls de la raó. La fi de la història és la fi d'un procés -entre altres- d'alexeia o d'epifania de l'esperit. La història revela la seva eternitat, el que ja no podrà ser d'altra manera. Amb la fi de la història i el dictamen del seu inapel·lable judici s'obre una realitat a l'eternitat. El temps passat és ja només record, és a dir, és etern.

La història és només record i la filosofia de la història universal és -potser- el monument més atrevit que s'ha fet a aquest record etern. Avui, que l'"empíria" no existeix i la "lògica" és un mostre fantàstic, Hegel continua llençant-nos un repte impossible d'acceptar. En aquest repte lògica i empíria van estretament unides, aquesta era la seva força i la seva fe: la història com la realitat, qui tingui ulls que la miri, qui tingui raó que la compregui, qui tingui esperit que la visqui.

BIBLIOGRAFIA

Obres de Hegel i abreviatures

- V.G. Die Vernunft in der Geschichte edició de Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner (1955) 1980 -vol. I de l'edició de les Vorlesungen- (en les notes dono en segon lloc la paginació de la traducció castellana de César Armando Gómez, Madrid, Seminarios i ediciones, 1972).
- WG. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte edició de Georg Lasson, Hamburg, Felix Meiner (1919) 1976 -volum II- (en les notes també dono la paginació de la traducció castellana de José Gaos, Madrid, Alianza editorial, 1980).
- Enz. Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (3a. edició 1830) editada per Friedhelm Nicolini i Otto Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, (1969) 1975 (he fet servir també la traducció que està preparant Ramon Valls).
- Ph.R. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, (a partir de les Werke de 1832-45) Frankfurt, Suhrkamp, 1982.
- Phän. Phänomenologie des Geistes edició de de Wolfgang Bonsipien i Reinhard Heede, Hamburg, Felix Meiner, 1980 (també dono respectivament la paginació de les traduccions catalana -Joan Leita, Barcelona, Laia, 1985- i castellana -Wenceslao Roces, México, Fondo de cultura económica, 1966-)
- W.L. Wissenschaft der Logik edició de Friedrich Hogemann i Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1981 (I vol) 1978 (II vol) (també dono la paginació de la traducció castellana de Rodolfo i Augusta Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1956).
- Briefe Briefe von und an Hegel edició de Johannes Hoffmeister (3 primers vols.) i Rolf Flechsig (4t. vol.), Hamburg, Felix Meiner, 1952-4 i 1960 (4t. vol.).

- Ilting Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831
edició de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Frommann-
holzboog, 1972.
- G.Ph. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,
Frankfurt, Suhrkamp, 1982 (també dono la paginació
de la traducció de castellana de Wenceslao Roces,
México, Fondo de cultura económica, 1981).
- E.G.Ph. Einleitung in die Geschichte der Philosophie
edició de Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix
Meiner, 1940 (també dono la paginació de la
traducció castellana de Eloy Terrón, Buenos Aires,
Aguilar, 1968).
- R.Ph. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes.
Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-6)
edició de Rolf-Peter Hortsman (i Johann Heinrich
H. Trede), Hamburg, Felix Meiner, 1976 (també dono
la paginació de la traducció castellana de José
María Ripalda, México, Fondo de cultura económi-
ca).
- Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer
Nachschrift editada per D. Henrich, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- Philosophische Propädeutik editada per Hermann Glock-
ner, Stuttgart, Fromman, 1940.
- La resta d'obres se citen a partir de les Werke in zwanzig
Bänden (sobre l'edició de 1832-45), Frankfurt, Suhrkamp,
1982.

Bibliografia secundària

- ALVAREZ, MARIANO; "Historia y sistema. Sobre las líneas metodológicas de la filosofía de la historia en Hegel"; a Cuadernos Salmantinos de Filosofía. Salamanca, n.º (1980), pp.209-24.
- ANTON, HERBERT: "'Eleusis'. Hegel an Hölderlin"; a Hölderlin-Jahrbuch n. 9/20 (1975-1977). Tübingen, 1977, pp.285-302.
- AVINIERI, SH.: Hegel's theory of the modern state. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1974.
- BAL, KAROL: "Hegel's philosophy of history between dialectics and metaphysics. Attempt at an interpretation of the Hegelian concepts of 'Reformation' and 'Revolution'"; a Dialectics and Humanism. The Polish Philosophy Quarterly. Warszawa, 1 (1974), n. 4, pp.77-82.
- BAL, KAROL: "Kriterien der Hegelschen Periodisierung der Weltgeschichte"; a Philosophie und Geschichte. Beiträge zur Geschichtsphilosophie der deutschen Klassik. Weimar, 1983, pp.164-169.
- BARTH, PAUL: "Zu Hegels und Marx Geschichtsphilosophie"; a Archiv für Geschichte der Philosophie. 8, (1895), pp.241-55 i 315-35.
- BECK, LEWIS WHITE: "The Reformation, the Revolution, and the Restoration in Hegel's Political Philosophy"; a Journal of the History of Philosophy. La Jolla (Cal.) 14 (1976), pp.51-61.
- BERRY, CHRISTOPHER J.: "Hegel on the world-historical"; a History of European Ideas. Oxford. 2 (1981), n.2, pp.155-162.
- BEYER, W. R. (ed); Hegel-Jahrbuch 1968-9, Referate des VII Int. Hegel-Kongres Paris 1969. Köln, Pahl-Ruhenstein.
- BLACK, EDWARD: "Religion and philosophy in Hegel's philosophy of religion"; a The Monist. La Salle. 60 (1977), pp.198-212.
- BOBBIO, NORBERTO: "Hegel e le forme di governo"; a Rivista di Filosofia. Torino. 13 (1979), 77-108.

- BOBBIO, NORBERTO: "Kant y las dos libertades"; a Estudios de historia de la filosofía; de Hobbes a Gramsci. Madrid, Debate, 1985.
- BODEI, REMO: "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano. I.- Verfassung Deutschlands"; a Studi Urbinati. Urbino. 36 (1962), 207-257.
- BODEI, REMO: "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano. II.- System der Sittlichkeit"; a Il Pensiero. Milano. 7 (1962), 236-279.
- BODEI, REMO: "La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel", a The Absolute Spirit. Th. F. Geraets (ed), Ottawa. University of Ottawa, 1984, pp. 39-51.
- BODEI, REMO: "La civetta e la talpa. Struttura sistematica e processo storico in Hegel"; a Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura. Urbino. 48 (1974), pp.293-317.
- BODEI, REMO: "List der Vernunft - List Maschine. Zum Geschichtsbild bei Hegel". a Bürgerliche Revolution und theoretische Revolution Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus M. Hahr i H. J. Sandkühler (eds), Köln 1978. pp.218-223.
- BODEI, REMO: "Machine, astuzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel"; a Filosofia e società in Hegel. F. Chierighin (ed), Trento, 1977. pp. 61-89.
- BODEI, REMO: "System und Geschichte in Hegels Denken"; a Hegel-Kongress Stuttgart 1975. D. Henrich (ed). Hegel-Studien, Beiheft 17, Bonn, Bouvier, 1977. pp.113-5.
- BOURGEOIS, BERNARD: El pensamiento político de Hegel. Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- BUBNER, RÜDIGER: "La philosophie hégélienne est-elle une religion sécularisée?"; a Hermeneutique de la sécularisation. Paris, 1976, pp.277-285.
- CARNAGNOLA, FULVIO: "Hölderlin e Hegel. Il tragico e il Logos"; a Acme. Annali della Facoltà de Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Milano, 35 (1982), n 2/3. pp.251-270.

- CASALLA, MARIO: "La filosofía Hegeliana de la historia: presentación y crítica"; a Revista Latinoamericana de Filosofía. San Antonio de Padua, Arg. 3 (1977-78), n. 5-6, pp.111-142.
- CESA, CLAUDIO: "Entscheidung und Schicksal: Die fürstliche Gewalt"; a Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, D. Henrich i R-P. Horstmann (eds). Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp.185-205.
- CESA, CLAUDIO: "Hegel e la rivoluzione francese"; a Rivista critica di storia della filosofia. Firenze, 28 (1973), pp.176-195.
- CHAPELLE, A.: Hegel et la religion. I.- La problématique. Paris, Editions universitaires, 1964.
- CORDUA, CARLA: "Modernidad i filosofía según Hegel"; a Revista Latinoamericana de Filosofía, Argentina, n. 7, 1981, pp.39-61.
- CORRANDINI, DOMENICO: "Kant e Hegel: dialettica e costanti storiche"; a Prassi e teoria. Milano, 5 (1979), n. 2, pp.7-23.
- CRUZ, VERGARA, Eliseo: "Los individuos histórico-universales y la explicación teleológica en Hegel"; a Diálogos, n. 42, (1983), pp.91-125.
- DIENST, KARL: "Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G.W.F. Hegels Geschichtsphilosophie"; a Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde. Zweibrücken, 37-38 (1970/71), pp.692-709.
- D'HONDT, JACQUES: Hegel philosophe de l'histoire vivante. Paris, P.U.F., 1966.
- D'HONDT, JACQUES: De Hegel a Marx, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- D'HONDT, JACQUES: "Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel"; a Revue Int. Philosophie. (1982), n. 139-140, pp.125-137.
- D'HONDT, JACQUES: "Hegel et l'idéologie française"; a Dialogue. Montreal-Kingston, n. 10 (1971), pp. 32-46.
- D'HONDT, JACQUES: "La Dialectique spécifique de l'histoire selon Hegel et Marx"; a Hegel-Jahrbuch 1971. Meisenheim/Glan 1972, pp. 184-188.

- DUBARLE, DOMINIQUE: "La positivité de la révélation et son élimination philosophique"; a Manifestation et révélation. Paris, Beauchesne, 1972, pp.90-206.
- DUMERY, HENRI: "Logique et phénoménologie de l'histoire"; a Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía. México, UNAM, 1964, vol VI, pp.221-231.
- DUPRÉ, LOUIS: "Hegel's Absolute Spirit: a religious justification of secular culture"; a Revue de l'Université d'Ottawa. n.52, Ottawa, (1982), pp.554-574.
- ESCOHOTADO, ANTONIO: La conciencia infeliz, ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel. Madrid, Revista de Occidente, 1972.
- FERRAN, FERNANDO: La historia según Hegel. Santo Domingo, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1981.
- FESSARD, GASTON: "Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire"; a Archives de philosophie, Paris, 24, (1961), pp. 207-241.
- FINDLAY, JOHN NIEMEYER: Reexamen de Hegel. Barcelona, Grijalbo, 1969.
- FLEISCHMANN, EUGENE: "Hegel et la Restauration en France"; a Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte; H-Ch Lucas i O. Pöggeler (eds). Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1986, pp.69-92.
- FLINT, ROBERT: La filosofía de la historia en Alemania. Madrid, La España Moderna, s.d.
- FLOREZ, RAMIRO: "El Dios dialéctico"; a Estudio agustiniano, Valladolid, n.5, (1970), pp. 3-50.
- FLOREZ, RAMIRO: "Dialéctica e historia en Hegel"; a Estudio Agustiniano. Valladolid, 6 (1971), pp. 33-88.
- FLOREZ, RAMIRO: "La historia como realización de la libertad en Hegel"; a Crisis (Revista Española de Filosofía). Madrid, 19 (1972). pp.271-333.
- FLOREZ, RAMIRO: "Hegelslogik im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie"; a Die Logik und das Problem der Erziehung. Hamburg, Felix Meiner, 1982, 91-117.
- FLOREZ, RAMIRO: "Lógica y racionalización de la historia en Hegel"; a Estudios sobre Kant y Hegel. C. Flórez i M. Álvarez (eds). Salamanca 1982, pp.115-141.

- FLOREZ, RAMIRO: La dialéctica de la historia en Hegel. Madrid, Gredos, 1983.
- FLÖTER, M.H.: Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus (von Herder bis Hegel), Halle (Saale), M. Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1936.
- FUETER, E.: Historia de la historiografía moderna. 2. vols. Buenos Aires, Ed. Nova. s.d.
- GADAMER, H.G.: la dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos. Madrid, Cátedra, 1979.
- GAIARSA, ALESSANDRA: "Rivoluzione e Riforma nella filosofia di Hegel"; a Verifiche. Trento, n.5 (1976), pp.201-231.
- GARAUDY, ROGER: Dios a muerto. Estudio sobre Hegel, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973.
- GARVIN, NED S.: "McTaggart and Findlay o Hegel: The Problem of Contingency"; a Journal of the History of Philosophy. Claremont (Cal), n.14 (1976), pp.449-456.
- GERAETS, Théodore. F. (ed); Hegel. L'esprit absolu, the absolut esprit. Colloque int. Ottawa 1981. Ottawa, Ed. Univ. Ottawa, 1984.
- GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE: Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik. Hegel--Studien, Beiheft 25, Bonn, Bouvier, 1984.
- GRANIER, JEAN: "Hegel et la Révolution française"; a Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, n.85 (1980), pp.1-26.
- GOLDSCHMIDT, VICTOR: "L'abolition de l'esclavage selon Hegel"; a Memorias del XIII Congreso Int. de Filosofía vol. VI. UNAM, 1964, pp.283-290.
- GOLDSCHMIDT, VICTOR: "Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel"; a Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris, n.89 (1964), pp.45-66.
- GUIBAL, F: "Dimensions du penser hégélien"; a Revue Métaphysique et de Morale. Paris, n.89 (1984), pp.465-489.
- HEIDEGGER, MARTIN: "Hegel und die Griechen"; a Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.G. Gadamer. Tübingen 1960, pp. 43-57.
- HEINTEL, GUIDO: "Moralisches Gewissen und substantielle Sittlichkeit in Hegels Geschichtsphilosophie"; a

Geschichte und System. Festschrift für Erich Heintel zum 60. Geburtstag. H.D. Klein i E. Oeser (eds). München/Wien 1972, pp.128-143.

HEINTEL, PETER: "Weltgeist und Völkerrecht. Konsequenzen aus einer Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie zur Konkretisierung des Weltgeistbegriffes"; Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens. Josef Derbolav zum 65. Geburtstag. E. Heintel (ed). München/Wien 1979, pp.234-256.

HEINTEL, PETER: "Zum Begriff des 'Weltgeistes'. Rechtsphilosophie"; a Wiener Jahrbuch für Philosophie. Wien, (1. Teil) n. 7 (1974), pp.80-130 i (3. Teil) n. 10 (1977), pp.73-113.

HENRICH, DIETER: "Aufklärung der Herkunft des Manuskripts 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'"; a Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim/Glan, n. 30 (1976), pp.510-28.

HENRICH, DIETER: "Hegels Theorie über den Zufall"; a Kant--Studien, L (1958-59), pp.131-148

- HENRICH, DIETER: "Hegel und Hölderlin"; a Hegel-Tage Stuttgart 1970. H.G. Gadamer (ed). Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, Bouvier, 1974, pp.29-52.
- HERTZFELD, LOTHAR: "Zum Verhältnis von Historischen Logischem bei Hegel und Marx"; a Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin (Est). 32 (1983) n. 2, pp.153-156.
- HINCHMAN, P. LEWIS: Hegel's Critique of the Enlightenment. Gainesville Universität, S. Florida Press, 1984.
- HÖFER, MANFRED: "Zu Hegels Geschichtsphilosophie"; a Hegel und Wir. E. Lange (ed), Berlin, Veb Deutscher Verlag, 1970. pp.101-133.
- HORSTMANN, ROLF-PETER: "Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie"; a Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. D. Henrich i R-P. Horstmann (eds), Stuttgart, Klett-Cotta, 1982. pp.56-71.
- HYPPOLITE, JEAN; Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, Marcel Rivière, 1968.
- HYPPOLITE, JEAN; "La signification de la Révolution française dans la 'Phénoménologie' de Hegel"; a Études sur Marx et Hegel, Paris, Marcel Rivière, 1955.
- JAESCHKE, WALTER; "Urmenschheit und Monarchie. Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten"; a Hegel-Studien. Bonn, Bouvier, n.14, 1979, pp.73-107.
- JAMME, CHRISTOPH; 'Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. Hegel-Studien, Beiheft 23, Bonn, Bouvier Verlag, 1983.
- JAMME, Ch. i SCHNEIDER, H. (eds); Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus. Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- JANOWSKI, HANS-NORBERT; "Zum Verhältnis von Christentum und politisch-gesellschaftlicher Wirklichkeit bei Hegel"; a Evangelische Kommentare. Stuttgart, n. 3. (1970), pp. 445-50.

- JANSSEN, PAUL; "Ganzheit und Abgeschlossenheit der Geschichte bei Hegel? Einige Überlegungen zu den 'Voraussetzungen' des Hegelschen Geschichtsdenkens"; a Philosophische Perspektiven. Frankfurt, n. 5, (1973), pp.171--87.
- KIMMERLE, HEINZ; "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels"; a Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Bonn, Bouvier, 1970.
- KIMMERLE, HEINZ; "Histoire et philosophie selon Hegel, remarques historiques et philosophiques nécessaires"; a Archives de Philosophie. Paris, n. 33. 1970, pp.787-99.
- KIMMERLE, HEINZ; "Religion und Philosophie als Abschluss des Systems"; a Hegel. O. Pöggeler (ed), Freiburg-München, Alber, 1977, 150-71.
- KIMMERLE, HEINZ; "Zur theologischen Hegelinterpretation"; a Hegel-Studien. Bonn, Bouvier, n. 2.
- KIMPEL, BEN; Hegel's Philosophy of History. Boston, Student Outlines, 1963.
- KIRN, MICHAEL; "Der Begriff der Revolution in Hegels Philosophie der Weltgeschichte"; a Hegel-Tage 1970 Stuttgart, Bonn, Bouvier, 1983 (2a), pp.339-65.
- KLEIN, ANSGAR; "Die Neue Welt in Hegels Geschichtsphilosophie und die Dialektik der Ungleichzeitigkeit"; a Hegel-Jahrbuch (1974). Köln, 1975, pp.71-80.
- KÜNG, HANS; La encarnación de dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura. Barcelona, Herder, 1974.
- LASSON, GEORG; Hegels als Geschichtsphilosoph, Leipzig, F. Meiner, 1920.
- LEONARD, ANDRÉ; "L'absolu et l'histoire selon Hegel"; a Hegel et la théologie contemporaine. Paris, Neuchatel, 1977, pp.81-93.
- LEUBA, JEAN-LOUIS; "La philosophie hégélienne de l'histoire selon Karl Löwith" a Hegel et la théologie contemporaine. Paris, Neuchatel, pp.148-61.
- LITT, THEODOR; "Hegels Geschichtsphilosophie"; introducció a l'edició de les Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttgart, Reclam, 1961.

- LÖWITH, KARL; El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Madrid, Aguilar, s.d.
- LÖWITH, KARL; De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el s.XIX, Marx y Kierkegaard. Buenos Aires, Sudamericana, 1978.
- LUKACS, GEORG; El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Barcelona, Grijalbo, 1970.
- MALETZ, D. J.; "History in Hegel's Philosophy of Right"; a The review of politics. Notre-Dame, Indiana, 45, 1985, n. 2, pp.209-33.
- MALORNY, Heinz.; "Über die Einheit von Logischem und Historischem bei Hegel"; a Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität Jena. Berlin, n. 21, 1972, pp.85-90.
- MARCUSE, HERBERT; Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. Barcelona, Martínez Roca, 1970.
- MATZ, ULRICH; Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution. Freiburg-München, Karl Alber, 1975.
- MAURER, REINHART; Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur 'Phänomenologie des Geistes'. Stuttgart/Berlin/Köln, W. Kohlhammer Verlag, 1965.
- MAURER, REINHART; "Hegels politischer Protestantismus"; a Hegel Tage 1970 Stuttgart. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, Bouvier, pp.365-83.
- MEIST, KURT RAINER; "Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie"; a Hegel-Studien. Beiheft 22, Bonn, Bouvier, 1983.
- MEIST, KURT RAINER; "Differenzen in Hegels Deutung der 'neuesten Zeit' innerhalb seiner Konzeption der Weltgeschichte"; a Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, H-Ch. Lucas i O. Pöggeler (eds). Stuttgart, Frommann-holzboog, 1986, pp.465-504.
- MÜLLER, GUSTAV E.; Hegel über Sittlichkeit und Geschichte. München, E. Reinhard, 1940.
- O'BRIEN, GEORGE DENNIS; Hegel on Reason and History. A contemporary Interpretation. Chicago-London, University of Chicago Press, 1975.

- OEING-HANHOFF, LUDGER; "Hegels Deutung der Reformation"; a Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire. III Congrès Int. Lille 1968. Lille, Association des publications.
- OISERMAN, TEODOR I.; "Die Hegelsche Philosophie als Lehre über die Macht der Vernunft"; a Hegel-Jahrbuch 1976, Köln 1978, pp.113-21.
- OTTMANN, HENNING; individuum und gemeinschaft bei Hegel; I.-Hegel in Spiegel der Interpretationen. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977.
- PANNENBERG, WOLFHART; "Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels"; a Hegel Tage 1970 Stuttgart. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, Bouvier, pp.175-203.
- PEPERZAK, ADRIAN; "Religion et politique dans la philosophie de Hegel"; a Hegel et la Religion. Paris, 1982, pp.37-76.
- PLANT, RAYMOND; "Is there a future in the philosophy of history?"; a Hegel's Philosophy of Action. pp.93-101.
- PLANTY-BONJOUR, G.; "L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le 'Volksgeist' hégélien"; a Hegel et le siècle des lumières. J. D'Hondt (ed). Paris, P.U.F., 1974.
- PLEBE, ARMANDO; Hegel. Filosofo della storia. Torino, 1951.
- PLENGE, JOHANN; Hegel und die Weltgeschichte. Ein Vortrag Münster, Staatswissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1931.
- PÖGGELER, OTTO; "Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum"; a Die Theorie des Rechtsformen und ihre Logik. D. Henrich i R. Horstmann (eds). Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp.17-37.
- PÖGGELER, OTTO; "Philosophie und Revolution beim jungen Hegel. Filosofia e rivoluzione nel giovane Hegel"; a Enciclopedia '72. Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1971, pp.217-30/231-45.
- POLIN, RAYMOND; "Philosophie du droit et philosophie de l'histoire chez Hegel d'après 'Les Principes de la Philosophie du Droit' de 1821"; a Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire. pp.259-70.

- PONTON, LIONEL; "L'état hégélien, le christianisme et la pensée grecque"; a Laval théologique et philosophique, Québec, 37 (1981), n.3, pp.305-16.
- QUELQUEJEU, B; La volonté dans la philosophie de Hegel. Paris, Seuil, 1972.
- RIBAS, PEDRO; "El Volksgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno"; a Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, n.21 (1971), pp.23-33.
- RÉGNIER, MARCEL; "Ambiguïté de la théologie hégélienne"; a Archives de Philosophie, Paris, n.29 (1966), pp.175-88.
- RACINARO, R. i VITIELLO, V. (eds); Logica e storia in Hegel. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1985.
- REESE, HEINRICH; Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionsphilosophie. Tübingen, 1909.
- RIEDEL, MANFRED; Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, 2vols. Frankfurt, Suhrkamp, 1975.
- RIEDEL, MANFRED; "Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie"; a Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, vol 2n, pp. 109-30.
- RIEDEL, MANFRED; "Fortschritt und dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie"; a Hegel in der Sicht der neueren Forschung, I. Fetscher (ed). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, pp.386-407.
- RIEDEL, MANFRED; "Hegels 'Bürgerliche Gesellschaft' und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs"; a Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, vol 2n, pp.247-275.
- RIEDEL, MANFRED; "Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel"; a Filosofia e società in Hegel F. Chireghin (ed). Trento, 1977, pp.35-60. _
- RIPALDA, JOSE Ma.; La nación dividida. Raíces de un pensador burgés; G.W.F. Hegel, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- RITTER, JOACHIM; Hegel und die französische Revolution. Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1957.
- RITTER, JOACHIM; "Hegel und die Reformation"; a Unbefangenes Christentum. Deutsche Repräsentanten und Interpreten

- des Protestantismus, W. Schmidt (ed), München, 1968, pp.89-99.
- ROSENFELD, DENIS L.; "Entendement et raison chez Hegel"; a Archives de Philosophie, 48 (1985), pp.385-99.
- ROSENWEIG, FRANZ; Hegel und der Staat 2vols. München/Berlin, Oldenburg Verlag, 1920.
- SEIBOLD, JORGE R.; Pueblo y saber en la Fenomenologia del espiritu de Hegel. Buenos Aires, Univ. del Salvador i Diego de Torres, 1983.
- SICHIROLLO, LIVIO; "Le Moyen Age selon Hegel" a Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire, pp.311-24.
- SICHIROLLO, LIVIO; "Sur Hegel et le monde grec"; a Hegel et la pensée grecque, J. D'Hondt (ed). Paris, 1974.
- SIEBERT, RUDOLF J.; Hegel's Philosophy of History: Theological, Scientific and Humanistic Elements. Washington, Univ. Press of America, 1979.
- SIEP, L.; "Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegel in Jena"; a Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn, Bouvier, 1980.
- SCHMITZ, G.; Die List der Vernunft. Biberach a.d. Riss, 1951.
- SEBA, JEAN-RENAUD; "Histoire et fin de l'histoire dans la 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel"; a Revue de Métaphysique et de Morale. Paris. n.85 (1980), pp.27--47.
- SIMON, JOSEF; "Das Neue in der Geschichte"; a Philosophisches Jahrbuch. Freiburg, n.79 (1972), pp.269-87.
- SOBOTKA, MILAN; "Der Entfremdungsbegriff in Hegels Geschichtskonzeption"; a Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität. Berlin (Est), 32 (1983), n.2, pp.149-51.
- SOUCHE-DAGUES, DENISE; Logique et politique hégéliennes; Paris, Vrin, 1983.
- STEPELEVICH, L. i LAMB, D. (eds); Hegel's Philosophy of Action: Papers delivered at the 1981 Oxford conference of The Hegels Societies of Great Britain and America. Atlantic Highlands Humanities Press, 1983.
- STICH, HERTA; Von Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' über Kant, Fichte, Schelling.

bis zu Hegels 'Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte'. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte. Dissertation, Wien, 1936.

TAMINIAUX, JACQUES; La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, Hölderlin et de Hegel. La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.

TAYLOR, CHARLES; Hegel. London, Cambridge Univ. Press, 1975.

TAYLOR, CHARLES; Hegel y la sociedad moderna. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

VALLS PLANA, RAMON; Del yo al nosotros, lectura de la Fenomenología de l'espiritu de Hegel. Barcelona, Estela, 1971.

VALLS PLANA, RAMON; "El sistema hegelian, ciència o tomba de la llibertat?"; a Enrahonar, Univ. Autònoma Barcelona.

VANNI ROVIGHI, SOFIA; La concezione hegeliana della storia. Milano, Società ed. "Vita e pensiero", 1952.

VER EECHE, W; "Hegel's dialectic analysis of the French Revolution"; a Hegel-Jahrbuch 1975. Köln, 1976, pp.561-67.

VON DER LUFT, ERIC; "The Theological Significance of Hegel's four World-Historical Realms"; a Auslegung. Lawrence, Univ. Kansas, n.11, pp.340-57.

WAGNER, FALK; "Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in dem philosophischen Begriff"; a Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. Berlin, n.18 (1976), pp.44-73.

WALSH, H. W.; "Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History"; a Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski (ed). Cambridge, 1971, pp.181-98.

WANDCHNEIDER, D. i HÖSLE V.; "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel"; a Hegel-Studien, Bonn, n.18, 1983, pp.173-99.

WEIL, ERIC; "La 'Philosophie du droit' et la philosophie de l'histoire hégélienne"; a Hegel et la philosophie du droit. Paris 1979, pp.5-33.

WEIL, ERIC; Hegel y el estado. Buenos Aires, Nagelkop, s.d.

- WILDT, ANDREAS; "Hegel Kritik des Jakobinismus"; a Hegel-tage 1970 Stuttgart. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, 1983, pp.417-29.
- WILKINS, Burleigh. T.: Hegel's Philosophy of History. Ithaca and London, Cornell Univ. Press, 1974.
- WINFIELD, RICHARD D.; "Freedom as interaction: Hegel's resolution to the dilemma of liberal theory"; a Hegel's Philosophy of Action, pp.173-190.
- ZIMMERLI, WALTHER; "Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte im Denken des jungen Hegel. Ansätze zu einer Theorie der Philosophiegeschichte"; a Natur und Geschichte. X Deutscher Kongress für Philosophie. Kiel 1972, K. Hübner i A. Menne (eds). Hamburg, 1973. pp.470-79.