

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

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

Universitat de Barcelona
Desembre de 1987.

ÍNDIX

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

Introducció	3
1.- <u>HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA HEGELIANA DE LA HISTÒRIA</u> .	15
1.- EL PROBLEMA DELS MATERIALS HEGELIANS SOBRE FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA	15
2.- LES ETAPES DEL TREBALL HEGELIÀ SOBRE LA HISTÒRIA ..	22
3.- COMPARACIÓ DELS ESQUEMES TRIPARTIT I QUATRIPARTIT D'HISTÒRIA UNIVERSAL	68
4.- SOBRE EL PERQUÈ DEL CANVI DE L'ESQUEMA QUATRIPARTIT AL TRIPARTIT	84
5.- QUAN CAL COMENÇAR LA HISTÒRIA I AMB QUÈ CAL FER-HO?	107
1.- Quan comença la història?	107
2.- Què és prehistòria?	114
3.- Diferència entre ser història i tenir història	123
2.- <u>EL DESENVOLUPAMENT CONCRET DE LA HISTÒRIA UNIVERSAL EN LES LLIÇONS DE BERLIN</u>	128
Introducció	128
1.- EL MÓN ORIENTAL (LA IDENTITAT I UNIVERSALITAT NATURAL I, ALHORA, LA PRIMERA TERNA DIALECTICA DE LA HISTÒRIA .	136
1.- Els dos extrems immediats i ahistòrics: Xina i Índia	137
2.- Una primera reconciliació que, no obstant, manté	

separats els seus moments: Pèrsia	158
3.- Fenícia i Israel, com a moments diferenciats dintre del món persa	165
4.- Egipte, el moment que fa de contraposició amb Grècia	171
2.- EL MÓN GREC, DE L'HARMONIA IMMEDIATA I BELLA AL SORGIR DE LA SUBJECTIVITAT	181
1.- Grècia sota el signe de la joventut de l'esperit i de l'harmonia encara immediata	181
2.- La relació de l'esperit grec amb allò natural	189
3.- La religió grega, l'espiritualització dels déus ...	197
4.- La individualitat bella	204
5.- La bella llibertat i les condicions de la democràcia	210
6.- El camí cap a la decadència de l'esperit grec	217
3.- EL MÓN ROMÀ, EL PAS PER LA NEGATIVITAT, LA DISCIPLINA DE LA HISTÒRIA	229
1.- Entre Grècia i el cristianisme	229
2.- Roma, l'etapa històrica que disciplina l'esperit ..	233
3.- La interioritat disciplinada	238
4.- La religió al servei de l'estat i com a instrument de dominació	250
5.- Els moments de la història romana i la seva decadència	255
3.- EL MÓN CRISTIANO-GERMÀNIC, LA RECONCILIACIÓ	264
1.- El cristianisme, el principi que planteja la reconciliació	268
2.- El principi germànic i els períodes del món cristiano-germànic	292
3.- Primer període: aparició del nou poble i desenvolupament separat dels dos principis	310
4.- L'edat mitjana: els conflictes que preparen l'edat moderna	325
5.- El tercer període. Una reconciliació efectiva; la	

Reforma i una reconciliació fracassada: la Revolució Francesa	350
3.- <u>ELS ELEMENTS PER A UNA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA</u> ...	391
1.- INTRODUCCIÓ	392
2.- LA LLIBERTAT, LA META DE LA HISTÒRIA	405
2.1.- La història de la llibertat	430
3.- L'ESTAT I LES CONSTITUCIONS POLÍTIQUES	440
1.- L'estat considerat com a tot i considerat com a individu	444
2.- Crítica de la democràcia atenesa i extensió de la crítica al plantejament liberal	450
3.- Crítica de l'aristocràcia i elogi de la monarquia .	466
4.- EL PAPER DE LA RELIGIÓ EN LA HISTÒRIA	474
1.- Les raons del paper preponderant de la religió en la filosofia de la història universal	485
2.- Relació amb l'art i la filosofia	512
5.- ESPERIT VERSUS NATURA	523
1.- La distinció esperit-natura interpretada a partir de la distinció entre subjecte-objecte	530
2.- La distinció esperit-natura interpretada a partir de la distinció entre universalitat-particularitat	535
3.- El desequilibri entre esperit i natura	542
4.- La història universal interpretada a partir de l'oposició entre esperit i natura	547
6.- L'ASTÚCIA DE LA RAÓ, O COM LA LÒGICA S'IMPOSA EN I PER MITJA DE L'EMPÍRIA	552
1.- L'astut argument	554

2.- El paper de les passions en la història	569
3.- El paper dels herois i dels grans homes en la història	575
4.- El savi: la comprensió de l'astúcia de la raó	583
4.- <u>CONCLUSIONS; Lògica versus Empíria</u>	591
1.- LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA ÉS MÉS QUE UNA HISTÒRIA POLITICA	592
2.- FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA I FILOSOFIA DE L'ESPERIT .	595
3.- L'ESPECIFICITAT DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DINTRE DE LES FORMULACIONS HEGELIANES DE LA FILOSOFIA DE L'ESPERIT	599
4.- EL GÈNERE FILOSÒFIC DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DINTRE DE L'OBRA HEGELIANA	608
5.- LA Lògica DE LA HISTÒRIA NO ÉS UNA TRANSPOSICIÓ DE LA CIÈNCIA DE LA Lògica	616
6.- PODEM DISTINGIR TAMBÉ LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA DE LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA I LA FENOMENOLOGIA DE L'ESPERIT	625
7.- LA HIPÒTESI DEL CAMÍ DEL JO CAP AL "NOSALTRES"	633
8.- LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA ÉS UNA HISTÒRIA FILOSOFICA	644
9.- EL PERQUÈ DE LA DISTINCIÓ ENTRE Lògica I EMPÍRIA ..	658
10.- LA Lògica ÉS IMMANENT A L'EMPÍRIA	667

11.- LA LòGICA ÈS EL CRITERI AVALUATIU DE L'EMPÍRIA ...	672
12.- LA LòGICA ÈS EL PUNT DE VISTA DEL TOT	679
13.- AUTOCONeixEMENT I AUTOCREACIÓ	684
14.- PROGRÉS I DESENVOLUPAMENT	693
15.- LA FI DE LA HISTÒRIA O UNA HISTÒRIA ARRIBA AL SEU FI	701
6.- Epíleg	714
7.- Bibliografia	715

En el títol d'aquest treball hi figura el neologisme "empíria". Aquest terme -que hem hagut de cercar en el grec- és un dels mots més usats en la nostra exposició. Ens calia un mot que fes de contraposició al terme i significat "lògica", ja que sobre ells volíem estructurar la nostra investigació. Amb el mot "empíria" volíem expressar el que de més immediat, proper i sensible hi ha en les coses: la realitat present, palpable i fàctica amb independència que contingui o no un logos, que tingui o no un sentit, un missatge per a nosaltres. Hegel ens ha ensenyat que, el que per a nosaltres és plenament real, ha de ser necessàriament una unitat de les dues components que ara distingim. Però, per demostrar-ho cal partir ja de la distinció.

En el moment de distingir i analitzar la vessant lògica i racional, hi havia molts noms que li esqueien; en canvi, l'altra vessant ens era quasi inefable. No sabíem com anomenar el que -segons la Fenomenologia- és el punt de partida per a tota consciència; així ens hem hagut d'inventar un mot per designar el que qualsevol dels nostres conciutadans "sap" i "viu", i que normalment no necessita anomenar.

Han estat els filòsofs -i altra gent com ells- els que han escindit, distingit, analitzat, la simple realitat del poble i de la vida. L'han convertida en una estranya suma de "matèria" i "forma", de "potència" i "acte", d'"essència" o "noumen" i "fenomen". Però, s'han deixat -en el cas del català- el mot que ara necessitem. Més ben dit, s'han deixat el significat, ja que -segons Fabra- la paraula "empíria" és un adjectiu femení referent "al més alt dels cels segons els antics" o "en la teologia cristiana, el cel sojorn dels benaventurats".

Paradoxes de la filosofia, el darrer dels cels té el nom que li manca al més baix dels cels i al terra sojorn més directe dels homes. La filosofia sempre parla del que no es veu a simple vista, però sembla com si el telescopi del pensament sempre hagués quanyat la partida a la lupa o al microscopi. El filòsof tant ha d'aixecar la mirada al darrer cel, com ha d'abaixar-la a l'infern terrenal en què viuen els homes. Pensem que Hegel -malgrat les crítiques fàcils en sentit contrari- així ho ha fet.

Per la nostra banda, hem necessitat recuperar -segurament amb un significat nou- el mot grec "empíria" per comprendre el pensament històric hegel·lià. En definitiva, aquell mot ens calia per poder pensar.

Introducció

Si haguéssim de definir el tipus de tesi que ara presentem, ens agradaria dir que no és una tesi "atomista" ni "atòmica", sinó una tesi "molecular". No és una tesi "atòmica" perquè no pretén exposar exhaustivament un únic tema aïllat de la filosofia hegeliana -cosa gairebé impossible segons el nostre parer-. Tampoc no és una tesi "atomista", que pretengui exposar diverses qüestions però tractades com a àtoms conceptuals aïllats. És una tesi "molecular" perquè pretenem exposar una unió concreta de diversos temes -els quals des d'un altre punt de vista poden tenir un altre tipus d'unió-. Nosaltres exposem una "molècula" concreta entre les moltes que componen la filosofia hegeliana -sovint integrades pels mateixos temes però amb relacions diverses-.

Utilitzant un altre tipus de metàfora direm que aquesta no és una tesi feta sota el signe de la unió ni de l'exhaustivitat. No és una tesi d'acumulació de materials que es van juxtaposant, ni l'intent d'esgotar exhaustivament un o més temes. Fent servir la denominació de la teoria de conjunts, hauríem de dir que és una tesi feta sota el signe de la intersecció. Ens explicarem: no és una tesi que tracti la suma de tot el que Hegel va dir sobre uns determinats problemes (cosa impossible, perquè donada la temàtica per nosaltres escollida, abarcarien pràcticament tot el pensament hegelian). És, al contrari, una tesi que només tracta aquests problemes en la seva interrelació i en tant que interrelacionats dintre del marc "filosofia de la història".

Partim del pressupòsit que la filosofia de la història integra d'una manera molt concreta i determinada les temàti-

ques: desenvolupament de la subjectivitat, teoria i formes polítiques, problema i desenvolupament històric de la llibertat, importància de la religió en el desenvolupament complet de l'esperit, la relació entre l'ordre lògic i empíric en la història universal). Nosaltres només les tractem en tant que interrelacionades entre si; de manera que deixen de ser de la nostra incumbència quan es desenvolupen "per a si" les unes més enllà de les altres. Si cada temàtica és un conjunt en un diagrama de Bool, nosaltres només tractem aquell petit espai central en què se superposen tots i cada un dels conjunts. Dit amb altres paraules; només tractem una molècula concreta i, com sap tothom, qualsevol addició o eliminació d'un element o el canvi de qualsevol tipus d'enllaç químic fan que hom ja tracti amb una molècula diferent d'aquella primera. Així la nostra intersecció o molècula està definida per uns temes concrets i per la seva vinculació mútua dintre de la filosofia de la història universal de Hegel.

Naturalment, pretenem mostrar que aquesta intersecció o molècula no és menystenible, ja que amb ella intentem donar compte d'una part important del pensament hegelian. Deixarem per a un treball posterior -nostre o d'altri- el desenvolupament dels diversos temes "en si i per a si" -com diria Hegel-, ja que aquí no podem desenvolupar un tema més enllà del que l'estricta intersecció ens obliga, perquè, si així ho féssim amb algun, igual dret hom podria exigir per a la resta.

* * * * *

Kant, per exemple, va poder dividir la Crítica de la raó pura en dues parts (la primera dedicada a la "doctrina trascendental dels elements" i la segona a la "doctrina trascenden-

tal del mètode") i va ser capaç, per tant, de distingir i plantejar separatament el problema del pla global del seu projecte i els elements o materials amb què dur-lo a terme. Hegel es va negar sempre a fer-ho d'aquesta manera; sempre va considerar que fer-ho així era separar abstractament el que es donava unit. L'enteniment havia inevitablement de distingir i aïllar però afortunadament la raó especulativa superava aquesta limitació.

Hem volgut dir amb això, que Hegel volia exposar alhora el pla, la idea, la "lògica" -en els nostres termes- i els elements, els materials, "l'empíria". Pensava que només així evitava caure en l'extrinsicitat expositiva i romandre a dintre d'un discurs científic rigorosament especulatiu. D'aquí en surt, sense cap dubte, una gran part de les dificultats per a comprendre'l, però aquesta manera d'expressar-se (exposar-se, exterioritzar-se) li venia dictada per la natura mateixa del seu projecte especulatiu.

Evidentment, Hegel en el moment de dictar lliçons sobre la filosofia de la història universal ho va fer d'aquella manera seva tan peculiar. Per això nosaltres, que intentem comprendre en aquest treball la filosofia de la història hegeliana, ens trobem amb dificultats per distingir d'una manera clara entre el que li ve dictat des del nucli especulatiu del seu sistema i el que ho és per necessitats de la matèria històrica que considerava. Kant va afirmar que a la filosofia de la història la pregunta que hom es planteja és alhora teòrica i pràctica; certament, ambdues problemàtiques li són constitutives i inevitables. Igualment s'esdevé en la filosofia de la història hegeliana, on Hegel es jugava la demostració -o almenys "mostració"- de les més importants conseqüències del seu sistema i del seu pensament polític, i ho havia de fer amb dades "empíriques" (en sentit laxe) d'ús comú i acceptades generalment en la seva època. La realització de la

llibertat -per agafar-ne només una de sola- s'ha de poder "veure" o "constatar" en la història universal. L'esperit s'havia d'exterioritzar necessàriament i la seva exteriorització no podia sinó mostrar -a una ment especulativa- la voluntat de l'esperit.

En el camp de la història universal Hegel es juga, doncs, una part molt important del seu projecte. Precisament perquè en ella ha de mostrar i demostrar com el seu pensament especulatiu pot donar compte, explicar, -deglutir, en sentit literal- l'enorme quantitat de dades, coneixements -certs o no, fiables o insegurs-, que la seva època havia anat acumulant de la història de la humanitat -que no podia ni menystenir ni inventar-se de nou-. La tasca era, doncs, alhora "lògica" i "empírica" -si fem servir el nostres termes-. Consistia tant en mostrar com les conseqüències del seu pensament especulatiu s'acomplien i adequaven al conjunt dels coneixements acceptats, com en demostrar com aquests coneixements es posaven "voluntàriament" -podríem dir- al servei del sistema hegel·lià. Es tractava tant de comprendre mitjançant la idea absoluta o la seva "lògica" les dades considerades "empíriques" de la història, com de donar vida concreta a aquella "lògica" per mitjà de l'existència exterior dels pobles. La filosofia de la història, per tant, no s'havia de limitar a consideracions exclusivament "lògiques" ni tampoc a esdeveniments exclusivament "empírics"; en ella la dada empírica, sense més transcendència i mancada totalment de logos racional, és tant ociosa com el pensament abstracte i pur, que no té una encarnació concreta i immediata.

Com en totes les filosofies de la història a la seva època, en la de Hegel hom es jugava la possibilitat de coneixement més global de la humanitat i de legitimar un plantejament concret del què és l'home i la seva societat. No entrarem ara, en quin d'aquests aspectes predomina, si el desig de

conèixer o el de legitimar. Pensem que tots dos s'impliquen i són indestriables a l'època de Hegel i, fins i tot, més enllà. El que ens interessa és que, tant si es tracta de comprendre com de legitimar, hi ha un mateix problema d'adequar el que hem anomenat "lògica" amb el que hem anomenat "empíria". Ens interessa mostrar com en Hegel i en la seva filosofia de la història coadjuvent ambdues instàncies -lògica i empírica- per donar un discurs únic -que Hegel pretén indestriable-.

* * * * *

El nostre estudi es pot comparar en certa mesura amb una carpa de circ o amb un envelat. Un envelat, per exemple, es compon d'una lona sostinguda per un nombre determinat de pilars i de punts de suport. La forma de l'envelat depèn de la disposició i l'alçada dels pilars; vist des de dalt la lona en marca la forma com estan disposats, així com els eixos de tensió que entre ells s'estableixen. Però la lona en si mateixa pot tenir tota una sèrie d'aspectes que són independents de l'estructura que la suporta. Així, pot tenir o no pedaços, pot ser de diversos colors i teixits, pot no ser perfectament homogènia i ser la suma afegida de retalls diversos, pot tenir forats -per on entra l'aigua o el fred-, pot estar cosida de maneres diverses, pot haver-hi llocs on el teixit s'ha desfilat, on clareja i deixa veure el que hi ha a sota.

Els pintors com Tàpies podrien dir-nos moltes coses respecte de la textura, les inscripcions i els senyals d'anys d'inclemències o de les moltes vegades que ha estat desplegada i tornada a plegar. La lona pot haver-se esquinçat moltes vegades, també pot mostrar els trets residuals d'altres disposicions internes, de les estructures lleugerament

diverses que en un moment donat s'han fet servir. Molt possiblement ha estat adaptada a estructures més grans -o més petites-, més altes i ambicioses o més recollides i humils. En tots aquests casos la mateixa lona ha servit per igual i els senyals de les transformacions hi han quedat com signes de petites o grans variacions superposades, de petites o grans reformes. La lona conserva, generalment, la memòria dels diversos usos i configuracions de l'envelat millor que no pas els pals i les cordes que l'han aixecada.

Però aquests també mostren la història de l'envelat: n'hi ha que han estat reparats, altres que han estat allargats o escurçats, alguns han canviat de funció i altres l'han perduda i només continuen en l'envelat com un reste "històric" i tradicional que encara ningú no ha qüestionat. Hi ha pals nous que s'afegeixen als vells, que els donen suport o que els substitueixen. També hi ha cordes i cables vells que s'han trencat i uns altres de més nous ocupen el seu lloc, però, tot sovint, les velles cordes d'espart coexisteixen en el mateix envelat amb cables nous d'acer.

L'envelat és la suma de tots aquests elements que han anat decantant-se al llarg dels anys fins esdevenir una suma arreplegada bàsicament per atzar -els uns s'han trencat i els altres s'han perdut una mica accidentalment i en les circumstàncies més estranyes i atzaroses-. Tots aquests elements constitueixen la materialitat "empírica" de l'envelat; però també hi ha altres elements tan essencials com aquests, si bé potser no tant empírics. Són elements més enigmàtics però igualment necessaris i de natura que en lloc "d'empírica" en direm "lògica". Aquests darrers elements poden ser, per exemple, totes les disposicions concretes i totes les relacions que uneixen i fan de l'envelat un tot; ells determinen l'estructura calculada i mesurada, que fa que

l'envelat s'aixequi i resisteixi els vents i les inclemències.

En la disposició de l'envelat -que pot ser lleugerament diversa segons els moments i que, fins i tot, pot evolucionar amb el temps- hi ha a més a més un "art" i una "tècnica". Hi ha un logos que fa que aquells elements s'ensamblin coherentment i que facin el petit miracle de l'estabilitat i de la forma global. En definitiva, l'envelat només és possible d'edificar -en la seva forma normal- segons unes estructures internes i unes relacions entre els elements molt precises i -tot i els petits canvis- molt duradores al llarg del temps. Un tros de lona pot ser reparat i canviat per un altre, un pilar substituït, unes cordes canviades per unes pèrtigues, però l'estructura i les relacions entre aquests elements han de ser exactament les mateixes o molt similars. Sembla com si immanentment als materials hi hagués un logos o una saviesa heretada que subjeu en el seu conjunt, tot i que en particular no està lligada a res d'individual. Aquesta estructura i aquest logos són -fins a tal punt- immanents als materials mateixos, que hom pot tornar a reconstruir l'envelat amb notable perfecció, malgrat que no l'hagi vist mai i només sapiga, en general, que és un envelat i tingui la confiança que a sota d'aquests materials hi ha un logos, una racionalitat i una "lògica".

Hom se n'adona, que aquesta "lògica" -a partir de la qual reconstruir l'envelat- només existeix ara en aquells materials i que estem obligats a deixar de banda la finalitat del primer dissenyador -en si incognoscible quan aquest calla o s'han perdut els plànols, que tal vagada mai no van existir-. Hom no pot dir que l'estructura o el logos, que fan que l'envelat sigui el que és, existeixi amb independència dels materials que conformen les restes actuals i de la història en ells inscrita. No es pot dir que el LOGOS en sigui

trascendent, sinó que hi és immanentment. Aquesta lògica o estructura racional només pot ser descoberta en i per mitjà d'aquells materials. Els signes de com s'ha d'aixecar l'envelat estan en els mateixos materials -que serveixen per a una determinada cosa i no per a una altra, i que porten les marques físiques del seu ús i funció-.

Per tant, la lògica i la racionalitat de l'envelat rau en el conjunt material mateix, està immanentment en tots i cada un dels elements. No és res d'estrany o d'aliè, no és res que estigui més enllà, transcendent als materials, ans al contrari està en ells. Llavors -quan no es pot preguntar a l'hipotètic creador o dissenyador- no resta sinó cercar en i per mitjà dels materials que ens han restat, en l'empíria material de l'envelat, la seva lògica i estructura racional. Només així es pot tornar a reconstruir-lo i només així se'l pot comprendre.

D'aquesta manera i segons aquesta metàfora m'imagino el nostre treball. En certa mesura, la major part dels materials de què partim ja no són els materials originals, perquè Hegel els va dictar en els seus cursos i ens han arribat fragmentaris, en funció del criteri i de la capacitat dels deixebles. També ens han arribat o no en funció de l'atzar, que ha fet que un manuscrit es recuperés i un altre no. D'altra banda, altres materials més sòlids i més directament imputables a Hegel, ja que ell els va publicar en vida o són manuscrits pòstums però de la seva mà, corresponen a èpoques diverses i, sovint, han estat pensats de cara a una intencionalitat immediata més concreta. Així, tant els esquemes i resums de les diverses versions de l'Enciclopèdia, de la Filosofia del dret o del manuscrit conegut com La raó en la història, poden estar marcats per una intencionalitat i un context divers cada vegada: el conjunt del sistema en el primer cas, la relació amb l'estat en el segon o el desig de

donar una nova orientació a la filosofia de la història en el darrer cas.

La suma de tots aquests materials, així com d'altres que també usem com a suport, representen una complexitat molt similar a la què hem volgut aludir en la nostra metàfora. Fins i tot, hi ha la sospita que l'estructura més general ha evolucionat i que Hegel ha modificat el que nosaltres anomenem la lògica del seu projecte i desenvolupament. Hem hagut d'assumir aquests reptes i aquestes limitacions; llavors el nostre treball ha estat d'alguna manera similar al d'aquell que, tenint una certa noció del què són els envelats de la filosofia de la història a començaments del segle XIX, vol reconstruir-ne el més complicat i "catedralici" de tots ells, i ho ha de fer sense cap plànol complet ni absolutament segur. Hem hagut de treballar, doncs, amb els materials de què disposem amb l'esperança de descobrir-ne la seva lògica i estructura global, fins i tot on Hegel no l'explicitava.

Aquesta condició del nostre treball, però, també es correspon perfectament amb la natura del treball hegelian sobre filosofia de la història universal. També Hegel es troba davant de les restes i dades empíriques de la història, com nosaltres davant del seu treball i com aquell hipotètic "reconstructor d'envelats". També ell ha perdut el "plànol" -si és que mai va existir- amb què es va realitzar la història humana -plànol que, d'altra banda, tothom a la seva època cercava anguniosament-. Hegel també es troba tan sols amb uns materials dispersos i aparentment reunits per atzar; només disposa d'ells per a trobar-hi el logos ocult i immanent. Ell pretindrà que la seva única arma sigui una certa -i abstracta- noció de què és i com és el que cerca -també té ell, inevitablement, una noció de l'envelat a reconstruir-, i la convicció que tota aquella acumulació empírica té una estruc-

tura racional, "la fe racional" en què la història té un sentit i una lògica.

Evidentment, Hegel estava en una posició molt pitjor que no pas nosaltres, ja que a ell sí que li faltava respecte de la història el que, tal vegada, nosaltres podem rastrejar en el seu sistema i en la resta de les seves obres. Però també hem de reconèixer que Hegel anava a la història -la res gestae- amb una confiança i un convenciment que nosaltres hem perdut. Ell podia anar amb l'absoluta certesa que, formulada per Kant, ve a dir que un pla ocult de la natura o de la divinitat es realitza en el món i en la història. Hegel està convençut també, molt més que Kant però no pas més que Herder -per exemple-, que podrà descobrir aquest logos -que ha estat posat allí per a què l'home el compregui i s'hi reconciliï-. Aquesta és una certesa que comparteix amb tota la seva època i que a nosaltres ens manca; nosaltres tot just tenim l'esperança que en el conjunt dels escrits que considerem, en la filosofia de la història hegeliana, hi hagi un logos immanent que podrem descobrir, analitzar, posar en clar i, tal vegada, comprendre. Amb aquesta confiança mínima, doncs, ens dirigim a començar l'exposició d'aquest treball, dividit en tres parts i que, seguint la nostra metafora, ens agradaria prologar de la següent manera:

La primera part analitza diversos aspectes claus de l'evolució del pensament hegelian sobre filosofia de la història. Intenta posar ordre entre els materials i atendre als signes que ens indiquen una evolució en la seva concepció de la història universal. Intenta analitzar els canvis més importants respecte de l'estructura del conjunt i mostrar-ne l'evolució. Així, tractem el problema dels textos que treballarem i mostrem l'evolució de la història universal fins ocupar el seu lloc definitiu en el sistema. Discutim i analitzem els dos esquemes i perioditzacions que Hegel

proposa, intentant descobrir-ne les raons del canvi. Finalment, ens introduïm en la qüestió de què és història i què no és història per a Hegel, i de com i quan cal començar la història universal.

La segona part és molt modesta; es tracta d'oferir la nostra lectura i interpretació del transcurs de la història universal proposat per Hegel. Hem tractat de reproduir, en la mesura que ens ha estat possible, la narrativitat hegeliana exposada en els cursos i les lliçons; narrativitat que, per la fragmentarietat de les notícies que ens ha arribat, està francament qüestionada tot i els esforços dels editors d'aquesta part de les lliçons -Eduard Gans, Karl Hegel i Georg Lasson-. Podem representar-nos la tasca que hem intentat en aquesta segona part, com el resseguir pacientment la lona del nostre envelat, tot descobrint-ne els forats, els cosits, els pedaços, els esquinçaments i els desfilats. Només de tant en tant, aquesta observació de la superfície del nostre envelat, ens deixa albirar o sospitar l'estructura profunda que la suporta; però aquí es tracta de veure el paper que hi juga cada dada empírica, l'enllaç concret entre algunes d'elles i reproduir-ne, d'alguna manera, la narració (que també és etimològicament el sentit d'"història").

La tercera part ja és molt més agosarada: aquí es tracta de descobrir l'estructura profunda del nostre envelat filosòfic. Es tracta de situar els pilars en el seu lloc -les columnes que suporten tot el conjunt-, de marcar les relacions de força entre ells que fan que l'envelat sigui estable. Així hem mostrat com unes doctrines, que Hegel també desenvolupa en d'altres obres, representen en la filosofia de la història -amb un contingut i funcionalitat específics- els suports que apunyalen tota la massa ingent de dades i esdeveniments de la història universal. A més a més, aquests punts de suport concentren al seu voltant la significació de tots i cada un

dels esdeveniments o dades aïllats i particulars. Concentren, en definitiva, tot el pes de la lona superficial en uns pocs fonaments, on van a parar totes les línies de força del conjunt elevat. Són ells els que desafien la gravetat i eleven un monument de logos i racionalitat amb les dades empíriques. Són ells el que fan valuosa la filosofia de la història hegeliana, donant compte omnicomprendivament de la gran majoria de les dades disponibles a l'època.

Aquests pilars -com veurem- són d'una riquesa i complexitat extraordinària, ja que en ells i en la filosofia de la història es concentra el nucli més autèntic del pensament hegelianà -en especial pel que fa a la seva filosofia de l'esperit-. Però com mostrarem, aquests pilars també remetent en les seves línies de força a un pilar encara més central, que no és cap altre que el nostre problema plantejat entre lògica i empíria. Cada un dels desenvolupaments que tractem -la llibertat, paper de la religió, les constitucions, la lluita entre esperit i natura- remetent a aquest pilar central -aquest autèntic pal de paller del discurs hegelianà sobre filosofia de la història-. Ja l'argument de l'astúcia de la raó fa de concentrador de totes les línies de força per a què coincideixin, finalment, en aquell pilar central i en ell hi trobin el seu equilibri.

Aquesta és la nostra proposició de reconstrucció de la filosofia de la història hegeliana, que no sabem ja si és un immens envelat teòric, una laberíntica presó, una estilitzada catedral o la perduda biblioteca de Babel. Segurament no és cap d'aquestes coses, però gaudeix d'una considerable capacitat de sorprendre a qui la llegeixi.

1.- LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA HEGELIANA DE LA HISTÒRIA

1.1.- EL PROBLEMA DELS MATERIALS HEGELIANS SOBRE FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA

El nostre treball treu gran part del seu interès dels mateixos factors que el dificulten. Un primer factor, que afecta tot el nostre discurs, és que les Lliçons de filosofia de la història universal no són un escrit totalment redactat per Hegel amb vistes a una publicació sinó que, com el seu nom indica, són el resultat dels cursos i lliçons que Hegel va professar sobre aquesta temàtica en diversos anys.

Així el text que ens ha arribat ha estat el resultat de diversos abatars que han fet que alguns dels llibres d'apunts dels alumnes de Hegel arribessin a nosaltres -amb una fragmentarietat i fidelitat que és molt difícil de precisar. Així, la millor edició actual és la formada pe un primer volum (que conté el manuscrit Die Vernunft in der Geschichte¹, les presentacions de la filosofia de la història dels

¹Amb data inicial de 8-11-30. No és un manuscrit continu sinó més aviat la suma de fragments amb llacunes entre ells i amb força d'afegits i comentaris al marge, no obstant, Hegel l'estructura en apartats -la qual cosa indica un planteig de conjunt. Aquest manuscrit s'ocupa sobretot dels aspectes més generals de la filosofia de la història sense no entrar massa en el contingut concret dels cursos, no obstant això, s'hi conté -com hem dit- la proposta d'estructuració de la història universal en tres etapes.

anys 1822 i 1828², i els apunts³ que fan referència a aspectes introductoris) editat per Johannes Hoffmeister⁴ -que millora notablement l'edició de Lasson⁵ i, naturalment, les de Eduard Gans⁶ i Karl Hegel⁷- i per un segon volum, que recull la totalitat dels apunts pel que fa al desenvolupament concret de la història universal -editat per Georg Lasson, ja que Hoffmeister no va arribar a revisar i millorar aquesta part.

Nosaltres partim en el nostre treball totalment de l'edició -indiscutiblement la millor i més reconeguda avui dia- de Lasson-Hoffmeister, perquè som conscients de les nostres limitacions. Aquestes ens fan deixar els problemes de l'edició crítica dels materials hegelians sobre filosofia de

²S'ocupen bàsicament dels tipus d'història que Hegel distingeix, el darrer del quals és la història universal filosòfica o filosofia de la història universal. Ens n'hem ocupat a la tercera part d'aquest treball.

³S'han recuperat dos llibres d'apunts del curs 1822-23 (que fou el primer any en què Hegel va explicar filosofia de la història universal i com sempre en el semestre d'hivern), un tercer corresponent a l'any 1824-25 i un quart del curs 1826-27. Ens manquen en canvi versions corresponents als cursos 1828-29 i 1830-31, ja que Hegel va dictar filosofia de la història universal cinc vegades en anys alternats. Al llarg d'aquests deu anys Hegel va anar acumulant una gran erudició, de tal manera que cada vegada aprofundia més en la temàtica, així el curs 1831-31 ja no va voler ocupar-se de tota la història universal i s'ocupà només de la "Filosofia de la història universal, primera part).

⁴Va continuar la tasca de Lasson però només va poder modificar i millorar l'edició de la primera part. Avui dia continua editant-se conjuntament amb la segona part de l'edició de Lasson.

⁵Pel que fa a la primera part les edicions són el 1917, 1920, 1930 i reimpressió el 1944. La segona part fou editada el 1919, 1923, i reimpressa el 1968 i 1976.

⁶1837.

⁷1840, reeditada 1848. Aquesta darrera ha estat considerada la canònica, ja que afegia continguts que no havien estat publicats abans i sobre l'autenticitat dels quals hi ha dubtes, ja que tot i que Karl Hegel va dir que havia fet servir notes manuscrites del seu pare, aquestes no han estat trobades posteriorment.

la història als estudiosos alemanys que ja ho estant duent a terme al Hegel-Archiv de Bochum. Ens atenim, per tant, a l'obra d'aquells grans coneixedors i editors de Hegel pel què fa a la transcripció i valoració dels manuscrits. La nostra tasca comença només a partir del seu treball i, per tant, a ells ens remetem pel què fa a la complexa problemàtica de l'establiment de les fonts.

Aquest problema del material sobre el qual es reconstrueixen les lliçons de Hegel, és compartit, d'altra banda, per moltes altres de les obres hegelianes: així les Lliçons d'història de la filosofia, la Filosofia de la religió i La filosofia de l'art són en la seva pràctica totalitat resultat dels apunts presos en classe i recuperats posteriorment. Però també parts essencials, que han esdevingut molt importants per a interpretar correctament obres publicades per Hegel com són la Filosofia del dret o l'Enciclopèdia de les ciències filosòfiques, són afegits posteriors presos d'apunts dels cursos o notes disperses de Hegel. No cal dir que són aquestes versions posteriors les que més s'han editat i les que ens han trasmès el pensament hegelianà. Això, juntament amb el descobriment des de Dilthey de tots els escrits de juventud o les diverses versions del sistema de Jena, Nürnberg o Heidelberg, ha fet cada vegada més que Hegel -un autor no massa donat a la publicació- sigui interpretat inevitablement a partir de materials no directament publicats per ell o sota la seva supervisió. D'aquesta manera s'han anat descobrint "nous Hegels" a mesura que hom enfatizava uns materials o en descobria d'altres. En la nostra humil mesura ens agradaria col.laborar a "redescobrir" o remarcar un Hegel que ha estat oblidat, quan no menystingut: el filòsof de la història.

Anant concretament als problemes que poden suscitar les fonts que sobre la filosofia de la història fem servir; hem de dir

que els apunts de classe poden ser comparats, afortunadament, amb altres materials més fiables. Així disposem -i analitzem en aquest treball- de les versions resumides de la història universal que Hegel inclou en les seves obres sistemàtiques; ens referim sobretot a la filosofia del dret i a l'Enciclopèdia. Allí Hegel contempla en vistes a la publicació el que creu essencial per a la comprensió del nostre tema i, per tant, en aquests escrits trobem una base sòlida -tot i que poc prolixa- per al nostre discurs. També, afortunadament, disposem d'un manuscrit La raó en la història que Hegel va redactar a la fi de la seva vida sobre la filosofia de la història universal; com hem dit, va quedar inacabat però és també una base sòlida sobre la qual comparar la fiabilitat dels apunts.

També hem pogut comparar el contingut de les Lliçons amb l'edició crítica o, almenys, rigorosa de manuscrits similars que també contempnen en un cert moment la història universal; ens referim a la publicació dels apunts recollits de cursos de Hegel sobre la filosofia del dret i sobre l'Enciclopèdia i el sistema de Karl-Heinz Ilting²⁰ i també algun curs a part

²⁰Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831 en sis volums, que com veiem agafa tot el període de Berlin -que és el que bàsicament ens ocupa-. Ilting agrupa tots els manuscrits per ell coneguts que tractin de l'esperit objectiu. Per això ens dóna importants notícies sobre la filosofia universal -que n'era la darrera part-. Ens referim per exemple a:

- La part de l'esperit objectiu de l'Enciclopèdia de 1817 a Heidelberg i els afegits que Hegel va fer al marge durant dels lliçons durant el curs 1818-19.

- Els apunts de C.G. Homeyer del curs sobre Naturrecht und Staatswissenschaft el 1818-19.

- Els afegits que entre 1821 i 1825 Hegel va fer al seu exemplar de la Filosofia del dret de 1820.

- Els apunts de H.G. Hotho del curs sobre Filosofia del dret el 1822-23.

- Els apunts de K.G.v. Griesheims també sobre Filosofia del dret el 1824-25.

- Els apunts de D.F. Strauss sobre Filosofia del dret del 1831.

com el publicat per Dieter Henrich⁷. En ells Hegel també sol dedicar un breu espai a la història universal, segons el lloc sistemàtic que ocupa. Hem pogut comparar doncs la recopilació i edició dels apunts sobre els cursos de filosofia de la història -malahuradament encara no estan publicats separats i en edició crítica- amb les obres comentades que Hegel va publicar en vida i amb el manuscrit sobre La raó en la història, però també amb el que Hegel diu en altres apunts i cursos.

El resultat ha estat constatar la gran homogeneïtat del contingut de tots aquests materials més enllà de l'evolució i les diferències que comentem en la primera part d'aquest treball. La raó de la gran homogeneïtat de tots aquests materials pensem que és deguda a que tots aquests materials procedeixen d'una mateixa i molt coherent època en el pensament hegel·lià. Ens explicarem: malgrat la importància que la història va tenir per a Hegel en la seva època juvenil i a l'època de Jena, la història universal no assoleix el seu lloc definitiu en el sistema i el seu contingut explícit que ens ocupa, fins a la Propedèutica de Nürenberg (en concret el tercer curs, 1811), quan Hegel tenia una edat de 41 anys i havia entrat plenament en el seu pensament madur. Però encara més, la Propedèutica ens ofereix una informació útil sobretot per a l'evolució del pensament hegel·lià -com ens la dóna també la Filosofia real o la Fenomenologia de l'esperit- però el gruix del nostre material només comença a aparèixer amb la primera edició a Heidelberg de l'Enciclopèdia (1817).

Així resulta que la pràctica totalitat del material pertany a l'època madura de Berlin. Nosaltres concentrem el nostre treball sistemàtic sobre aquest madur redactat en els anys de Berlin -la resta ens serveixen només com a antecedents útils

⁷Correspon al curs 1819-20.

per a fixar l'evolució-. Així, les dues altres edicions de l'Enciclopèdia, els cursos sobre ella, la Filosofia del dret, els cursos sobre aquesta temàtica i, sobretot, les Lliçons sobre filosofia de la història universal o La raó en la història, formen part de la darrera etapa en la vida i el pensament de Hegel a Berlin. Així el noranta per cent del nostre material -i la pràctica totalitat d'aquell que no hem fet servir sobretot en relació amb l'evolució del pensament sobre filosofia de la història- pertany als darrers deu anys de la vida de Hegel i al seu pensament més madur.

Tant és així, que si bé la primera part del nostre treball està dedicada a estudiar aspectes diacrònics i de l'evolució del pensament hegelian, les altres dues parts intenten ser una exposició sincrònica -bàsicament- del pensament definitiu de Hegel sobre filosofia de la història. Ens fonamentem en aquesta homogeneïtat que hem trobat en tots aquests materials (llevat d'un possible canvi de darrera hora¹⁰ -en el manuscrit de 1830-, per a centrar-nos en ells i interpretar-los sota un mateix model explicatiu. Pensem que el gruix d'aquest treball -parts segona, tercera i quarta- demostra aquesta tesi, que ara pot semblar una mera pressuposició.

Hem intentat amb aquesta breu explicació superar, en la mesura possible, algunes de les comprensives reticències davant d'un estudi sobre la filosofia de la història hegeliana. Afortunadament, com hem dit, no ens hem de basar només en els apunts específics sinó que contem amb el recolçament d'obres publicades per Hegel, manuscrits seus i apunts d'altres cursos que en fan referència. També ens afavoreix

¹⁰Que no afecta tant a la seva amenra de pensar la filosofia de la història, com un decantament final del què ja estava implícitament contingut -de fet- en els seus cursos (ens referim a la relativització de Grècia i al pas d'una periodització quatrimpartita en una de tripartita).

l'homogeneïtat d'un pensament ja completament madur i la proximitat temporal del material que considerem -els seus darrers anys a Berlin-. En conjunt, podem assegurar que cada una de les afirmacions que tractem està continguda d'una manera molt similar en almenys dos llocs diferents del conjunt dels materials i, sovint, una vegada en apunts i una altra en el manuscrit o en les obres publicades. Hem d'agrair aquestes circumstàncies -externes al assumpte, com diria Hegel- que, estem segurs, ens han facilitat enormement el treball; circumstàncies que no sempre es donen en altres temàtiques o períodes¹¹.

¹¹Aquesta és la nostra esperança -que hem anat intentant confirmar o refutar al llarg del nostre treball- i, per tant, no ens sentim obligats a remarcar el fet que, tot i els possibles errors en la tradició bibliogràfica en què ens basem i al qual ens remontem -siguin aquests en un futur solventats o restin per sempre més com la "nostra veritat"-, el text i la forma en què la filosofia de la història hegeliana ha influït en la seva posterioritat i, per tant, en nosaltres mateixos, és aquesta que aquí hem considerat (quan no molt inferior com és el cas de les edicions de Gans i Karl Hegel). En el nostre intent -i d'acord amb el que Hegel sempre manifestà- va encaminat a la comprensió del pensament hegelianista i pel seu mitjà a la comprensió de la seva societat i, per tant, de la nostra -que n'és la filla o neta- i de nosaltres mateixos -en darrer terme.

Hegel sempre afirma que la finalitat de la història està en el present, en l'actualitat, i que el seu ser no és sinó en el present. Efectivament, si el lligam i tradició intel·lectual -i de tot tipus- que ens uneix a Hegel i el seu pensament conté un "error no descobert", hem d'acceptar que ha actuat a tots els efectes com la més influent "veritat" -fins al punt que ja no resultaria prescindible per conèixer la nostra història-. La història de la humanitat -ha dit algú- és la història dels seus errors; en un sentit encara més profund, podem dir que la història de la filosofia és la història de les "errònies" però fructíferes interpretacions del passat.

1.2.- LES ETAPES DEL TREBALL HEGELIÀ SOBRE LA HISTÒRIA

En aquest capítol intentarem mostrar com Hegel arriba a definir la història universal i el seu discurs madur sobre filosofia de la història. Breument distingirem les següents etapes:

(1) Els escrits juvenils sistemàtics, en els quals Hegel fa una crònica crítica del seu temps o llegeix el passat des de la problemàtica que li era actual.

(2) Els primers intents de sistema, on veurem que no apareix encara explícitament la història universal.

(3) L'aparició de la història universal com a tal, però no en el lloc sistemàtic definitiu -en la Filosofia real i, "anàlogament", en la Fenomenologia de l'esperit-.

(4) La història universal passa a ocupar el seu lloc sistemàtic definitiu -en la Propedèutica-.

(5) La consagració d'aquest lloc i del contingut definitiu de la història universal -en la Enciclopèdia de 1817 i els primers cursos sobre filosofia del dret, que continuarà en les altres edicions de la Enciclopèdia, en la Filosofia del dret i en els cursos específics de filosofia de la història¹²-.

¹²Bàsicament, només considerarem aquí els primers d'aquests documents, ja que ens interessa sobretot mostrar quan Hegel ha assolit el seu pensament madur sobre filosofia de la història universal. Els materials ja madurs són la base del nostre treball i estan analitzats profundament, per tant, en la segona, tercera i quarta parts d'aquest treball.

(6) El manuscrit Die Vernunft in der Geschichte del darrer any de la seva vida, on reflexiona sobre la natura del treball històric fet i sembla voler-se replantejar l'estructura interna de la història universal.

(1) En els escrits juvenils, considerem que Hegel no estudia la història sinó que fa història¹³. Intenta donar resposta a problemes actuals i acuciants, ho fa com un home del seu temps que alhora que recull -"historitza"- aquestes circumstàncies en dóna una interpretació i una resposta que vol incidir sobre elles. Hegel mai no pensa en aquesta etapa que treballa amb èpoques passades o que fa de cronista del passat, sinó afirma treballar en aspectes cabdals del seu temps, aspectes -com la positivitat de la religió, però també la natura de la constitució alemanya- que marquen el present i sense la superació dels quals el futur que desitja està amenaçat¹⁴. Fins i tot, la seva Vida de Jesús no és una obra arqueològica o descriptiva, sinó l'intent de redefinir sobre coordenades kantianes -és a dir, de la seva època- la figura de Jesucrist. La finalitat no és altra que la crítica al cohetani estat de coses en l'església i la seva doctrina.

Hegel es preocupa per la història i té una notable consciència històrica, però no es qüestiona el lloc o el paper de la història universal dintre d'un sistema global del saber.

¹³D'Hondt Hegel philosophe de l'histoire vivante qualifica aquesta etapa de la producció i el pensament hegelians -d'acord amb la classificació del propi Hegel sobre els tipus d'història- d'"història original". Així Hegel en la majoria dels escrits de joventut meditava sobre esdeveniments i realitats que esdevenien en el seu temps, de manera que n'és un cronista. Hi aporta el seu punt de vista que és, naturalment, intern i molt proper a les qüestions històriques -però per a ell actuals i presents- que tracta.

¹⁴Per això, considerarà després que en aquesta època s'ha dedicat sobretot a interessos pràctics i no tant teòrics.

D'una banda, és clar que no pot considerar el seu orto sistèmic en uns moments en què no era clara encara l'estructuració i el desenvolupament del sistema; però, d'una altra, tot i que es poden trobar mostres de respecte per la història i la historicitat, podem dir que la història universal no apareix com a tal explícitament en aquestes primeres formulacions. El jove Hegel mostra una preocupació extraordinària pel seu temps i pels esdeveniments històrics, però no se'n distancia prou; la història és per a ell bàsicament un camp d'incidència pràctica i no tant un camp teòric a analitzar.

Aquests escrits -recollits bàsicament per Nohl- tenen en comú la seva preocupació prioritària per l'anàlisi històrica per sobre de la preocupació purament especulativa. Les úniques excepcions són els dos fragments de sistema (l'anomenat Systemprogramm i el fragment de 1800); la resta se centren en una crítica de la teologia, de la religió institucionalitzada i de la situació política a la seva època. Hyppolite diu respecte la natura d'aquests primers escrits¹⁵: "La filosofia, en el sentit tècnic del terme, no ocupa gaire lloc en les seves notes de joventut. Durant els anys de seminari de Tübingen, els anys de preceptorat de Berna i de Frankfurt, Hegel és preocupa més aviat de problemes religiosos i històrics que no de problemes pròpiament filosòfics".

Nosaltres valorem aquesta afirmació, però la matisariem en el sentit que el predomini cert del contingut religiós és compensat per una presència notable d'elements político-socials i un interès, fins i tot en les obres dedicades a la religió, per l'alliberament humà. Hi ha, doncs, una preocupació que pot ser qualificada de filosòfica -ja que Hegel sempre aborda la religió i la política així- però la frase d'Hyppolite s'ha de valorar en el sentit que Hegel no es

¹⁵Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel, pl. 12

preocupa encara primordialment per la filosofia i el pensament sistemàtic. Hegel encara no s'ha dirigit conscientment com farà després cap a la consecució d'un sistema totalitzador.

En els primers moments, Hegel ja aborda el problema de la llibertat, però no des del punt de vista del saber rigorós i sistemàtic. Hegel penetra en el problema de la llibertat a partir de la problemàtica religiosa o política, però sempre fent una anàlisi històrica. La religió per al jove Hegel planteja el problema -que explicitarà sota la denominació de "positivitat"- d'embolcallar-se d'una crosta morta: la institucionalització dogmàtica i jeràrquica. Ella impedeix que la religió sigui l'element central d'alliberament del poble¹⁶. Hegel i els seus amics de Tübingen coincidien amb Kant i, en general, amb la il·lustració francesa en el paper de pes mort que representa una religió que no està a l'altura dels temps. Però també coincidien amb Turgot i la il·lustració alemanya en general a l'hora d'afirmar que la religió podia ser també la gran força d'alliberament humà¹⁷.

El lema dels tres amics ens mostra perfectament la vinculació directa i immediata del tema de la llibertat -la Vereini-

¹⁶Flórez La dialéctica de la historia en Hegel ha vist molt bé això quan diu: "La meta explícita a que estos "escritos de juventud" se dirigen es a la de la comprensión y creación de una mayor libertad humana y de una vida más feliz y más bella. Lo que busca, por ello, en los temas teológicos es cómo hacer para el pueblo una religión más liberadora y más hermosa. Una auténtica religión para el pueblo." [pl. 26].

¹⁷Veure el capítol dedicat a la religió 3.4.

gungsphilosophie¹⁷ - amb el de la religió i un cert reformisme social. Diu el lema: "U i tot, raó i llibertat en l'església invisible"¹⁷. És el tema grec de la comunió amb el tot, però el que ens interessa aquí és que aquesta comunió es manifesta en la forma d'una "església". Aquesta però, s'havia de distingir de l'església positiva i jeràrquica, per això li afegixen el qualificatiu de "invisible". Volien remarcar així la unió espiritual pel cor [Gemüt] i la raó i no per una imposició institucionalitzada. Com diu Hegel²⁰, la unió no ha de ser un mer conjunt sinó una comunitat, la unió no ha de ser mecànica com l'estat del seu temps²¹ sinó una unió viva, espiritual i lliure. La religió com veiem està íntimament present en la formulació d'aquest ideal, que és alhora la tasca dels nous temps.

Però aquesta problemàtica de l'alliberament té també una component històrica clara. Hegel planteja aquest problema com el problema de la seva època. Per això la història li serveix com a camp de contrastació, on cerca els orígens i les fonts de la situació actual. Hi trobarà, fins i tot, l'època en què l'actual situació deficient no va existir: Grècia. Hegel, per tant, es manté dintre d'un esperit

¹⁶El llibre millor actualment sobre aquest tema és el de Christoph Jamme "Ein ungelehrtes Buch' Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800". És un clàssic l'article de Dieter Henrich "Hegel und Hölderlin". En tots dos casos és remarca molt detalladament la influència decisiva sobre Hegel de Hölderlin i el seu grup d'amics de Frankfurt (sobretot Sinclair). També són interessants per a contraposar Hegel i Hölderlin els articles de Herbert Anton "'Eleusis'. Hegel an Hölderlin" i de Fulvio Carnagnola "Hölderlin e Hegel. Il tragico e il logos"

¹⁷Hegel el recorda en carta a Schelling (Briefe, I, 18).

²⁰Nohl, pl.34.

²¹Pensament també present en el Systemprogramm.

crítico-regeneracionista molt proper al primer Herder i a Rousseau²².

Quan el Hegel jove fa servir la història sembla que pensi a partir de la dualitat i del contrast entre dos moments històrics. A la situació actual d'esquinçament -de la positivitat encarcerada, de la no-unitat- oposa una situació d'unió bella i lliure, que -influït per Hölderlin- situa a Grècia. La formulació d'aquesta oposició històrica té una prolongació utòpico-programàtica; una etapa futura que cal edificar i que correspon a la reinstauració d'aquella bella unitat.

Hegel sembla partir des de molt aviat d'un esquema de tipus regeneracionista, que com és habitual -des del mil·lenarisme escatològic fins a Rousseau i Herder- es basa a contraposar el passat i el futur -valorats positivament- al present -criticat i valorat negativament. L'esquema implícit és, doncs, tripartit. L'existència d'aquest esquema històric, però, no implica una preocupació sobre l'estatus de la història universal. Hegel encara no s'havia plantejat la història universal com a tal. Així, quan fa els primers intents de sistema, s'ocupa de moltes qüestions però no de la història universal com a tal. Ni al Systemprogramm (1796-97

²²Tots dos estan d'acord que els darrers "avenços" de la societat i la cultura il·lustrado-racionalista han fet malbé la innocència i ingenuïtat, el sentit de justícia i la igualtat dels homes. Herder anticipa sobretot la crítica a l'estat mecànic i artificial, la qual per mitjà de Schiller arribarà als tres amics. El regeneracionisme bàsicament pangermànic de Herder serà desplaçat en el cas de Hegel per la influència de Winckelmann, Lessing, Schiller i, sobretot, Hölderlin en un regeneracionisme que té com a punt de mira la Grècia clàssica. No obstant, ja veurem com a poc a poc Hegel va relativitzant aquest ideal grec, alhora que revaloritza el paper dels pobles germànics en la història.

?)²³, ni al Systemfragment (1800), Hegel no fa la més petita referència al tema que ens ocupa. Fins i tot hi trobem a faltar la major part dels temes que, com veurem, acompanyaran en endavant la història universal.

(2) El System der Sittlichkeit (1802) ja presenta una primera estructuració del què podem considerar que després serà l'esperit objectiu. El manuscrit -inacabat- ja inclou molts temes que posteriorment es presentaran vinculats a la història universal (la relació entre els estats, la guerra). Però en cap moment no fa referència a la història universal com a tal, ni parla d'un judici universal que representi una instància superior -d'una universalitat superior- a la de l'estat com a tot ètic.

Malgrat l'absència explícita de la història universal en aquest escrit, hem de pensar que Hegel encara utilitza la història sense reflexionar gaire sobre la seva natura. Per això estem d'acord amb Negro Pavón -que cita Cullen²⁴- quan diu: "el sistema [de la eticitat] és una espècie de memòria sobre les relacions entre el ser humà i el seu món en la història, de les diverses maneres de percebre el món i conquerir-lo, i de com satisfer les necessitats humanes".

Hegel exposa aquest difícil escrit d'una manera diacrònica i evolutiva que en certa mesura recorda la Fenome-

²³Sobre l'interessantíssima i detectivesca elucidació del contingut i el sentit de l'esquemàtic primer intent de sistema de l'idealisme alemany -que se sol citar per Systemprogramm- cal recalcar forçosament en l'article de Dieter Henrich "Aufklärung der Herkunft des Manuskripts 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'" i la recopilació que han fet Christoph Jamme i H. Schneider "Mythologie der Vernunft, Hegels 'ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus".

²⁴Dalmacio Negro Pavón, introducció a la seva edició del Sistema de la eticidad, pl. 28. Es remet a B. Cullen, Hegel's Social and Political Thought; An Introduction.

nologia, però no obstant no medita reflexivament sobre la història i no li dóna un paper dintre del seu pensament sistemàtic. Per això aquest escrit no ens acaba de proporcionar res de decisiu per al nostre treball. Podem dir que Hegel hi intenta donar una formulació del què serà l'esperit objectiu, però encara no ha assolit una expressió lògico-sistemàtica sinó que continua estant bàsicament dintre de l'expressió diacrònic-històrica. En definitiva, som en un intent de sistema però sense que Hegel així assolit encara la forma sistemàtica d'avançar; l'estructura històrico-dicrònicament²³ i no situa la història universal.

El System der speculativen Philosophie (1803-4) tampoc no aporta res de concret al nostre problema. Aquesta formulació, igual que l'anomenada Logik, Metaphisik und Naturphilosophie (1904-5), respon a diverses temptatives d'estructuració i formulació del sistema. Però encara s'allunya força de la forma definitiva i no contempla com una part o temàtica diferenciada la història universal. En l'escrit de 1904-5, però, la part que du el nom de "metafísica" conté el que després -reorganitzat- s'inclourà dintre de la filosofia de l'esperit. En particular, sembla aportar desenvolupaments que més endavant Hegel inclourà a l'esperit objectiu.

Cal dir també que en aquests darrers escrits Hegel ja ha canviat la manera d'enfocar les seves preocupacions. Encara que no podem dir que no siguin bàsicament les mateixes, ara les preocupacions purament filosòfiques i especulatives ocupen el centre del seu treball. Això produeix en un primer moment una certa ocultació de la problemàtica històrica. Hegel abandona les coordenades merament regeneracionistes per adoptar postures més clarament especulatives i teòriques. Hegel ha arribat a la conclusió que el repte del seu temps es

²³Veure el nostre apartat 4.4.

formula en gran part en el terreny del saber. És en aquest terreny -complementari del de l'acció- on Hegel decideix dur a terme la seva tasca. Sobre això només volem citar la coneguda carta a Schelling on diu: "la meua formació científica ha partit de necessitats subalternes de l'home. Des d'elles he estat empès a la ciència, l'ideal de la meua adolescència ha hagut d'adoptar la forma de la reflexió i transformar-se alhora en sistema. Enfeinat en aquesta tasca, ara em pregunto quin camí de retorn he de trobar per a influir en la vida dels homes"²⁰.

(3) Hegel comença a tenir clara l'estructuració i la forma d'avançar del sistema; se n'adona que la història universal hi ha de fer un paper, la considera com a tal i s'hi refereix explícitament. Però, en un primer moment, la història no ocupa el seu lloc entre esperit objectiu i absolut; sinó que Hegel li dóna un paper culminant i, potser, encara més important; enllaçar la ciència amb la realitat més immediata, el saber més especulatiu i absolut amb la realitat empírica.

En l'anomenada Realphilosophie (1805-6), Hegel desenvolupa les dues parts "positives" -en termes kantians- del que serà el sistema definitiu: filosofia de la natura i filosofia de l'esperit. Ara veurem on parla de la història i quin paper li atorga dintre del naixent sistema. La tercera part de la filosofia de l'esperit porta el títol de "Constitució. Els estaments, o la natura de l'esperit autoarticulant-se en si", que es subdivideix en "a. Els estaments i conviccions inferiors" (parla dels pagesos, dels burgesos, dels comerciants) i "b. L'estament de la universalitat". Evidentment la primera part inclou els estaments que més endavant constituïran l'apartat de la societat civil. Hegel els considera com a estaments diferenciats -i en certa

²⁰Briefe, [I, 53].

mesura oposats- que cerquen legítimament -en el seu àmbit- el benefici propi i particular.

L'estament de la universalitat és, en canvi, l'estat, però no exclusivament. Hegel hi parla del govern però també de la policia (vigilància pública), dels homes de negocis, del savi ("el veritable home de negocis és en part també un savi"²⁷), de l'estament militar. Hi considera també els tractats internacionals, la guerra i el govern com a individualitat en la qual es realitza la negativitat dels singulars. Aquest darrer és pròpiament l'esperit autosabut que fa el que és just i actua immediatament. Hegel considera també els estaments que fan l'enllaç -com el que més tard anomenarà "corporació", que s'aproxima molt als gremis i als homes de negocis "savis"- amb l'estat i les relacions internacionals. Hi inclou ja el tema del dret internacional -part on finalment situarà la història universal- i el problema de la guerra entre estats independents.

El fet que el capítol que ve a continuació es tituli "Art, religió i ciència" -i es correspongui amb el que serà més tard l'esperit absolut- fa pensar que hauria de ser aquí on Hegel parlés o considerés la història universal. Segons l'esquema que després fixarà en la Filosofia del dret i l'Enciclopèdia, Hegel hauria de parlar ara de la història universal. Però no ho fa sinó que passa directament -com hem vist- al que després serà l'esperit absolut. En definitiva, aquí els temes de la guerra entre els estats o el dret internacional no introdueixen la història universal com a judici universal dels diversos estats i els diversos esperits del poble (de fet no en parla). Al contrari, Hegel enllaça amb "l'esperit absolut" per mitjà del reconeixement -l'element de l'esperit-, ja que el contingut de l'esperit és la

²⁷R.Ph. 273/222.

constitució -segons fa constar-. Però aquest contingut és espiritual i ara és l'esperit qui l'ha de produir de manera que es conegui a si mateix, com a autoconeixement -és a dir, com a esperit absolut-.

Així l'esperit és immediatament art. El veritable art és religió -diu Hegel-. La religió esdevé esperit universal o esperit de la comunitat. Aquest esperit universal i de la comunitat que se sap essència absoluta i eterna té també la seva existència en l'esperit del poble²⁸. Aquí Hegel introdueix la tradicional crítica al fanatisme ultramundà de l'església, ja que -segons ell- la realitat del regne dels cels és l'estat.

La religió és el contingut veritable però li falta l'evidència plena del què afirma, la qual és donada -en canvi- per la filosofia²⁹, la ciència absoluta. Aquesta és, d'una banda, filosofia de l'esperit ("filosofia especulativa" diu aquí Hegel³⁰), ser absolut que es converteix en altre, saber de l'esperit sobre si. I és, d'altra banda, filosofia de la natura, "expressió de la idea en figures del ser immediat"³¹. És pura intel·ligència que alhora se sacrifica i d'aquesta manera es fa real. Es fa -diu Hegel- "realitat universal que és poble, la natura restablerta, l'essència reconciliada, en la qual cada un es pren el seu ser-per-a-si mitjançant la pròpia exteriorització [Entäusserung] i sacrifici"³². La immediatesa és l'esperit del poble. Aquest té existència empírica com a esperit absolut que és.

²⁸R.Ph. 284/231.

²⁹R.Ph. 286-232.

³⁰id.

³¹R.Ph. 286/233.

³²id.

La filosofia té doncs dues vessants: l'una especulativa -la de l'autoconeixement- i l'altra natural -la de l'autorealització- (que, com veurem, són unificades per la història universal). La segona és la "gènesi" de la primera i ho és en la realitat immediata amb forma d'humanitat natural, de poble. Diu Hegel: "la immediatesa de l'esperit és l'esperit del poble, o ell com esperit absolut existent"³³. La filosofia -al contrari que la religió- és l'esperit pensant-se a si mateix, autoconeixent-se, i per això és "la igualtat amb si mateix, la immediatesa. Aquest saber de la filosofia és la immediatesa restablerta".

La filosofia retorna a la immediatesa, ella és la igualtat amb si mateixa que defineix l'immediat. És aquí on Hegel veu realitzada la unió del què és lògic i merament especulatiu i del què és empíric i real -en sentit vulgar. La filosofia restableix així la immediatesa, retorna a la realitat en si immediata i, per tant, estem en condicions de tornar a recomençar el cercle especulatiu total. La filosofia és "ella mateixa la forma de la mediació, el concepte" i la dinamicitat que ho constitueix tot. La filosofia tanca el cercle i fa que aquest es mogui eternament. Com a immediatesa és l'esperit que se sap sense més i aquest esperit autoconscient i autocreador és la seva pròpia obra d'art, "l'univers existent i la història universal"³⁴. És l'obra total, en el temps i en l'espai, en la geografia i en la història. És la totalitat natural i espiritual, l'empíria i la lògica. És la unitat d'eternitat i contingència.

Retornada, però, al començament com a consciència immediata (i aquí Hegel anticipa la Fenomenologia de l'esperit) "la filosofia és d'aquesta manera home sense més; i tal com és el

³³id.

³⁴R.Ph. 287/233.

punt [immediat, individual i concret] home, així és el món; i com és aquest és aquell. Tots dos es creen d'una sola vegada"²². El temps -i la història- totalitza l'esperit, el seu moviment. Abans o fora del temps només hi ha el pensament pur, que no és res concret, que és un temps buit, el pensament del temps. Diu Hegel que és allò que precisament pensa, allò reflexionant en si. Hegel tracta de pensar la creació eterna, la creació del concepte de l'esperit, aquesta substància del concepte que se sustenta a si i al seu contrari.

L'esperit esdevé la dinamicitat del món. Diu Hegel: "El fer aquest moviment [retornar a si] és l'esperit; ell ha de produir-se la unitat, també en forma d'immediatesa, ell és la història universal. En aquesta se supera el fet que la natura i l'esperit siguin una essència només implícita [en si]; l'esperit es converteix en el saber d'aquests"²³. (els subratllats són tots de Hegel). L'esperit és, doncs, a més de la dinamicitat "lògica", la dinamicitat "empírica". A més de ser el que és etern i pur, que és la temàtica de la Ciència de la lògica, l'esperit és també temps real, procés esdevingut en l'existència empírica. És història per mitjà de la qual s'autoconeix i s'autocrea en un únic mateix procés indestruïble.

Com hem vist en la Filosofia real les referències a la història universal apareixen a la fi del saber absolut, del sistema. La història universal sorgeix així com la totalització del procés de l'esperit. Comprèn tant el que és natural com la totalitat dels aspectes espirituals. La història universal és alhora la totalització i la realització empírica, concreta i individual del procés total. Amb la història

²²id.

²³R.Ph. 287/234.

universal Hegel ens retorna a la realitat immediata i ens recorda que, tot el que ha dit en l'exposició de la seva Filosofia real, ha d'esdevenir-se empíricament, immediatament. Ens assegura que no és un procés merament pensat, "lògica" exclusivament.

La totalitat real del què és racional és la història universal. La història mostra el que és empíric i real i alhora el que és racional i lògic. La filosofia -com a totalitat que s'autoconeix i per tant com a esperit absolut- s'exterioritza com a univers existent i com a història universal. Passa a l'existència com a natura muda i eternament reiterada i com a esdevenir autoconscient de l'esperit, com a desenvolupament autocreatiu i autocomprensiu.

La història universal serviria per retornar des de la ciència i l'esperit absolut a la realitat empírica (des de l'autosaber racional a la realitat immediata -només en si racional-). Ja que la manera de ser de la filosofia (o esperit absolut) és esdevenir una unitat immediata, que permet reiniciar el camí des de la natura i la consciència immediata. La història universal tancaria, doncs, el cercle especulatiu i sistèmic, o almenys la seva part "real" o "positiva". Permetria enllaçar circularment amb la immediata natural, ja que -i és un tret que Hegel sempre valora i mai no oblidava- la història universal es realitza en i per mitjà de la realitat empírica. L'esperit universal es mostra i explicita en la realitat immediata per mitjà dels pobles i els individus -que són els seus instruments- i ho fa per mitjà dels esperits del poble -que només ha fet aparèixer en aquest punt del desenvolupament de la filosofia de l'esperit i no abans-.

Hegel en la Filosofia real sembla considerar que els esperits del poble reuneixen dintre seu la totalitat dels elements de

la filosofia de l'esperit -en una igualtat amb si mateixa que és immediatesa. Llavors en la seva dialèctica en la història universal retornen a la natura immediata -a la consciència immediata- i tanquen el cercle. Així, igual que els esperits del poble duen a l'existència el que hi ha d'etern a l'esperit absolut³⁷, la història universal du a l'existència d'autodesenvolupament real -autoconeixement i autocreació- l'esperit absolut i universal.

La història universal és així considerada -implícitament- per Hegel a la Filosofia real com a desenvolupament real i immediat de tota la filosofia de l'esperit, incloent-hi els tres moments absoluts -art, religió i filosofia. Només més tard, doncs, Hegel posaria l'esperit absolut per damunt de la història universal -com allò etern que va més enllà de l'esperit objectiu i la història-. Arribats a aquest punt, podem anticipar l'evolució de la consideració hegeliana de la història universal fins que va ocupar el seu lloc definitiu en el sistema.

El desplaçament de la història universal des de la culminació i totalització del sistema fins a esdevenir-ne només una part, cal veure'l en relació amb el desenvolupament de la doctrina de la lògica. Sembla que no és accidental que quan la lògica passa a ocupar la primera part del sistema -Propädeutik³⁸- la història universal passi a exercir la seva funció definitiva. Quan Hegel escrivia la Filosofia real ja pensava també en la Fenomenologia de l'esperit, que immediatament passà a redactar. Considerava aquesta darrera obra com la primera part del sistema, que seria completada per la Ciència de la lògica i les dues parts positives de la Filosofia real. Llavors, la història universal clouria el

³⁷R.Ph. 284-231.

³⁸Philosophische Propädeutik editada per Karl Rosenkranz.

sistema, que havia de ser circular i autosuficient, i enllaçaria l'autoconeixement absolut -art, religió i ciència- amb la consciència immediata i l'univers existent (amb què s'inicia la Fenomenologia. Per això, Hegel osaria la història universal a la fi de la filosofia de l'esperit.

No obstant, quan va deixar de considerar la Fenomenologia de l'esperit com a primera part del sistema i passà a tenir-la com una mera introducció que li era en certa mesura extrínseca, el cercle es va tancar tot marginant-la. Llavors, la filosofia de l'esperit havia d'enllaçar i retornar a la lògica. Naturalment, aquest paper no el podia fer la història universal i sí, en canvi, la filosofia o ciència. La lògica esdevenia una part de la ciència i aquesta constituïa la comprensió global de tot el sistema. No oblidem que la lògica -el contingut de la lògica hegeliana- era per a Hegel l'exposició totalment ahistòrica i "eterna" del concepte de l'esperit. La lògica, tot i contenir una dialèctica i un cert desenvolupament progressiu, no introdueix la relativitat històrica dels seus continguts i categories (malgrat els excursos de comentari -més o menys explícits- de doctrines de filòsofs).

La història universal no podia ser, doncs, l'enllaç entre la darrera i la primera part del sistema (en la mesura en què en aquest hi ha inici i final). Entre l'esperit absolut i la lògica (que és la ciència especulativa pura i eterna) no feia falta un element mitjancer, perquè aquests dos elements del sistema són homogenis. L'un és l'explicitació especulativa desenvolupada de l'altre. La història universal havia de buscar, per tant, un altre lloc sistèmic. Aquest es va situar entre l'esperit objectiu i l'esperit universal. La història passà a jugar el paper d'intermediari entre l'element de l'esperit fet realitat espiritual com a institució i l'element de l'esperit esdevingut autoconeixement absolut. La

història universal va passar a ser el judici universal que sotmetia, jutjava i relativitzava tots els elements de l'esperit objectiu, fins i tot, l'estat.

Però abans de mostrar tot això ens referirem a la Fenomenologia de l'esperit ja que en aquesta obra la història universal clou el recorregut fenomenològic sencer. Ens interessa ressaltar l'analogia entre el paper que hi fa aquí i el que hi feia en la Filosofia real.

Hegel considera la Fenomenologia de l'esperit com l'exposició de "l'esdevenir de la ciència en general o del saber"³⁷. La Fenomenologia, doncs, podria equivaler a aquest procés dinàmic que culmina la ciència -en la Filosofia real- i per mitjà del qual es torna a engendrar el cercle sistemàtic. Però sobretot la Fenomenologia culmina amb una molt coneguda referència a la història, assimilable a la que hem comentat de la Filosofia real. Hegel ens parla de la necessitat de la ciència "d'alienar [Entäusserung] de si la forma del pur concepte i el trànsit del concepte a la consciència"³⁸. Però aquesta alienació es pot realitzar de dues maneres:

(1) Una d'imperfecta, com a natura, és l'alienació sota la forma "de lliure esdevenir-se contingent", és un "esdevenir viu i immediat".

(2) Una altra de superior, com a esperit, és l'esdevenir que sap, la història, "l'esdevenir que es mediatitza a si mateix". És la lenta "successió d'esperit, una galeria d'imatges cadascuna de les quals apareix dotada amb la riquesa total de l'esperit"⁴¹.

³⁷Ph.G. 24/I68/21.

³⁸Phän. 432/II320/472.

⁴¹Phän. 433/II320/472.

La història és llavors l'autoconeixement de l'esperit -tant en la Fenomenologia com en la filosofia de la història universal- i alhora la seva autocreació⁴². En el saber absolut de l'esperit i en la seva autoconsciència roman el record de la seva existència que, ja actua en si, malgrat que l'esperit ha de començar de nou en una nova existència immediata. L'esperit ha de començar de nou pel què fa a la seva existència empírica en la història però conserva -inscrit en l'interior de la pròpia substància el record lògic del seu esdevenir anterior- i per això inicia una nova i superior forma de l'esperit.

El saber absolut és la meta de tot aquest procés dinàmic, ja que és l'autosaber-se de l'esperit i, per tant, també el "record" de tots els passos i figures de l'esperit. Segons això, la ciència -vista "pel cantó de la seva existència lliure, que es manifesta en la forma del que és contingent- és la història, però -vista pel cantó de la seva organització conceptual- és la ciència del saber que es manifesta": la Fenomenologia. Cal tenir en compte, però, que aquesta història seria la mera història empírica i contingent i no la filosofia de la història, que revela la lògica de la història empírica.

La Fenomenologia seria així la part més lògica de la història global, seria la part que revelaria la lògica continguda dintre de la història empírica. Per això la suma de la història empírica i la lògica -i no aquesta aïlladament- és

⁴²Phän. 433/II321/473. "Indem seine Vollendung darin besteht, das war er ist, seine Substanz, vollkommen zu wissen, so ist diss Wissen sein Insichgehen, in welchem er sein Daseyn verlässt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewusstseyns versunken, sein verschwundnes Daseyn aber ist en ihr aufbewahrt, und diss aufgehobne Daseyn, - das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, - ist das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestalt."

la "història concebuda". Aquesta -suma d'empíria i lògica o Fenomenologia- representaria, doncs, la totalitat que conserva el calvari sencer de l'esperit absolut. Així doncs, és -igual que en la Filosofia real- la totalitat dinàmica de la ciència que tanca i renova eternament el cercle sistèmic.

Veiem doncs com, malgrat que la comparació és molt difícil, Hegel en la Fenomenologia de l'esperit atorga a la història universal un paper -sistemàtic o no- molt similar al que li ha donat en la Filosofia real. Hegel valora la capacitat totalitzadora de la història -entesa com a història de l'esperit- i li fa jugar un paper d'enllaç que tanca sobre si el discurs i el sistema.

Podem dir que, igual que la filosofia de la natura té el seu correlat en la natura empírica, el correlat immediat de la filosofia de l'esperit (parlant dintre de la dualitat de la Filosofia real o dintre de la totalitat del contingut de la Fenomenologia) és la història universal. Aquesta totalitza i és la realització o correlat empíric del món de l'esperit. Hegel va expressar això explícitament en la Fenomenologia al definir-la⁴³ com el sistema de les configuracions de la consciència que, com a vida totalitzadora de l'esperit, enllaça i fa de terme mitjà entre l'esperit universal i els individus. Aquest sistema fenomenològic té existència objectivament precisament com a història universal⁴⁴.

⁴³Phän. 165-6/I286/178-9.

⁴⁴Phän. 165/I286/178-9. "So hat das Bewusstseyn, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelheit oder dem sinnlichen Bewusstseyn, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewusstseyns, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, -das System, der hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat."

És evident, doncs, que la història universal és considerada en aquests moments com la realització empírica i real -en sentit vulgar- de la sèrie de les figures de la consciència. Precisament per això pot enllaçar l'esperit universal amb l'individual -interpretat com a "sinnlichen Bewusstsein". És a dir només ella enllaça -i tanca el cercle, per tant- el començament i la fi del camí fenomenològic, la consciència immediata i l'esperit absolut.

Podem comparar el paper de la història en aquests escrits i en els juvenils. En aquests Hegel feia un tipus d'història amb voluntat polèmica i regeneracionista, i la història era un mitjà pel qual manifestava les seves preocupacions, però que encara no havien adoptat una formulació plenament especulativa. Una vegada va arribar a la conclusió que la seva tasca era precisament donar forma especulativa i sistèmica a aquelles preocupacions, deixà de fer història per començar a parlar -entre altres moltes coses- d'història.

En les primeres formulacions del sistema -encara incomplet-⁴⁵ la història universal té un valor especulatiu clar i innegable. És un element d'estructuració del sistema que el fa circular i tancat sobre si mateix. El contingut i funció de la història universal és encara exclusivament especulatiu; Hegel no en dóna el contingut concret, sinó que només la fa servir com a totalitzadora i com enllaç circular amb l'inici. En definitiva, no considera tant el contingut -l'empíria- de la història universal, com el seu paper i funció sistèmics -la lògica-. Havia passat de narrar història a considerar-la -encara que no desenvolupada- la totalització de l'esperit i

⁴⁵Cal recordar que en el moment de redactar la Fenomenologia Hegel pensa que aquesta serà la primera part del sistema i que només més tard la va passar a considerar una introducció més o menys externa.

el moment d'inflexió del sistema. Hegel se n'havia oblidat del contingut elaborat en els escrits juvenils; no introdueix, doncs, en la història universal l'esquema tripartit i regeneracionista que, implícitament, defensava en la seva època juvenil. La raó és que la història ara l'interessa només com a element funcional dintre del sistema -no per si mateixa-

A Hegel li preocupa ara estructurar el sistema global⁴⁶. En concret el seu problema és com iniciar-lo, el vell problema de "amb què cal començar la ciència?"⁴⁷. El problema de Hegel era -una vegada acabada la Fenomenologia i davant del poc èxit obtingut- la Ciència de la lògica. A mesura que Hegel va acostant-se a la decisió de fer de la lògica la primera part del sistema, es va adonant que la història universal no pot jugar un paper tan preeminent. La història universal passarà així a ocupar el seu lloc definitiu entre l'esperit objectiu i l'absolut. Perdrà la seva tremenda funcionalitat culminadora. Passarà a fer un paper més gris, perdrà càrrega lògica i, a poc a poc, n'anirà guanyant d'empírica. A partir d'ara Hegel començarà a dotar-la de contingut. Aquell vell esquema tripartit -(1) Grècia o el país de la bella harmonia / (2) la positivitat esquinqadora / (3) la reinstauració de la bella unitat- s'incorporarà de mica en mica i enriquit a la història universal. Però ara cal que vegem com la història universal passa a ocupar el seu lloc sistèmic ja definitiu.

(4) Hegel va dedicar tres cursos a Nürnberg (1809-11) a intentar desenvolupar el sistema. Rosenkranz, el seu biògraf,

⁴⁶Sobre el paper de la història en el sistema hi ha l'article de Kurt Rainer Meist "Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie".

⁴⁷Tractat al començament de la doctrina del ser de la Wissenschaft der Logik.

els va recollir i anomenar "Propädeutik". En aquests cursos podem veure com Hegel arriba finalment al que ve a ser la matriu bàsica del seu sistema definitiu.

El primer curs es va dedicar a "Rechts- Pflichten- und Religionslehre". Hegel no va tractar encara la història universal al final de la primera part dedicada a "Rechtslehre", malgrat que tracta dels temes que després precediran la història universal: Staatsgewalt (legislatiu, administratiu i financer, judicial i de policia, militar i de pau i guerra), Völkerrecht. Podem dir, doncs, que encara no havia arribat a situar-la definitivament en aquest lloc -cosa difícil, d'altra banda, si tenim en compte que encara no sembla tenir molt clara la distinció entre esperit objectiu i esperit absolut-. Però tampoc no hi fa cap referència en la doctrina de la religió, per exemple. Trobem a faltar, doncs, en aquest escrit tota referència a la història universal.

Al segon curs, titulat "Phänomenologie des Geistes und Logik", Hegel ha decapitat literalment la Fenomenologia, ja que no s'ocupa ni de l'apartat de "l'esperit", ni del de "la religió", ni tan sols del del "saber absolut". El breu resum de la primera meitat de la Fenomenologia tracta només de les anomenades figures individuals -en contraposició a les col·lectives-: "Das Bewusstsein überhaupt", "Das Selbstbewusstsein" i "Die Vernunft". Però el més important és que fa supèrflues aquelles figures col·lectives i desenvolupa la Fenomenologia per enllaçar directament amb la lògica. Així, l'apartat de "la raó" acaba afirmant que el saber representat per la raó no és una mera certesa subjectiva sinó autèntica veritat. Entesa aquesta com a "unitat del ser i de la certesa"⁴⁸. Hegel ha arribat així a la superació de la distinció entre objecte i subjecte, entre objectivitat

⁴⁸Propädeutik §42, pl. 112.

i subjectivitat, però ho ha fet prescindint de tota la segona meitat de la Fenomenologia.

Evidentment, Hegel no parla aquí de la història universal, que ha esdevingut supèrflua. És clar que Hegel ha volgut reinterpretar l'obra que se li va escapar de les mans. Finalment el sistema té inqüestionablement com a primera part la Lògica. La Fenomenologia ja no és la introducció al sistema ni una formulació global de la filosofia de l'esperit, sinó una mera part d'aquesta. Per tant, Hegel ha hagut de treure'n una gran quantitat de materials i de continguts, que -cal remarcar-ho- no es tornen a presentar junts de nou fins a les Lliçons sobre la història universal. A Berlín, molts anys després, Hegel exposa la història universal d'una manera molt semblant -salvant les diferències- a aquelles figures col·lectives de la consciència⁴⁷.

En el tercer curs i ja amb l'estructura tripartida que caracteritzarà des d'ara el sistema, Hegel tracta de la història universal al seu lloc sistèmic, que d'ara endavant ja serà permanent: al final del dret objectiu (tot i que aquí parli de "l'esperit pràctic") i com a transició a l'esperit absolut, "Die Geist in seiner reinen Darstellung".

Hegel ja ha abandonat la introducció que representaria la Fenomenologia de l'esperit i comença el sistema amb la Ciència de la lògica, i passa els materials de la devaluada Fenomenologia del curs anterior al començament de la tercera part del sistema o Wissenschaft des Geistes. En aquest curs Hegel arriba a una estructuració quasi definitiva de la filosofia de l'esperit. Ja introdueix, entre moral o Moralität i religió, l'apartat Staat (realer Geist), al final del qual apareix com hem dit la philosophisches Geschichte.

⁴⁷Veure els apartats 4.6 i 4.7.

D'altra banda, ja agrupa en l'ordre i lloc definitiu la triada de l'esperit absolut: art, religió i ciència. Ja hi ha per tant la distinció entre esperit objectiu i absolut, entre els quals apareix la història universal.

En aquests moments, en què Hegel comença a tenir clar el lloc sistemàtic de la història universal, es pregunta ja sobre el seu estatus filosòfic. Desenvoluparem aquest tema més endavant però podem constatar ara com Hegel es preocupa per distingir el que ell anomena "història històrica" (historische Geschichte) de la "història filosòfica" (philosophische Geschichte)¹⁰. La primera correspondria a l'estudi que nosaltres anomenem "empíric" de la història, mentre que la segona en seria l'estudi "lògic".

La història era interpretada a la Filosofia real com la suma de l'esdevenir interior -"lògic"- i exterior -"empíric"- de la idea. Ara passa a ser vista bàsicament com a exterior (la qual cosa és coherent amb el que diu al final de la Fenomenologia). Hegel es preocuparà per distingir entre la historische Geschichte (que és limitada al recorregut exterior-empíric¹¹) i la philosophische Geschichte (que comprendria

¹⁰Propädeutik §§ 201-2, pl. 222-3.

¹¹Segons Hegel, aquest tipus d'història només considera l'existència dels esperits del poble -els principis de la seva constitució i lleis- d'una manera exterior [äusserliche] i segons l'observació dels esdeveniments, les causes immediates, les circumstàncies atzaroses [zufälligen] i els caràcters individuals. Propädeutik §201.

també el principi i el desenvolupament lògic total²²²). Així, s'està aproximant a la definició de filosofia de la història.

Hegel ja parla també no tant d'esperit com d'esperit còsmic, del món, Weltgeist, matisant-lo de allgemeinen Geist -que és més pròpiament l'esperit universal. El Weltgeist es distingeix de l'esperit absolut, que, de la mateixa manera que transcendeix la història, també transcendeix l'exteriorització mundana; mentre que el primer té la seva existència i el seu lloc en la història i el món empíric. Hegel fa referència directa a "la vida interna i organitzada d'un esperit del poble"²²³, que és expressada pels costums [Sitten], les lleis i la constitució política -que són els elements que exterioritzen el principi d'aquell poble-. Com veiem aquests elements pertanyen tots a l'esperit objectiu, Hegel no menciona explícitament ni l'art, ni la filosofia, ni tan sols la religió.

No parla i sembla no voler incloure-hi l'esperit absolut. I quan reivindica la 'philosophische Geschichte reclama que aquesta consideri sobretot "l'esperit universal com a recorregut dels diversos estadis de la seva formació", però remarquant que ho ha de fer "com a substància apareguda en els seus accidents". Hi ha aquí una relativització de la capaci-

²²²La història filosòfica consideraria bàsicament l'esperit universal (allgemeinen Weltgeist) en la seva dependència interna en i per mitjà de la història dels diversos pobles, recorrent així tots els estadis de la seva formació. És important remarcar que ja aquí Hegel insisteix en recalcar que l'esperit universal (que ara anomena simplement com allgemeinen Geist) o l'ordre lògic de la història filosòfica no existeix per sobre i a part de la realitat empírica, sinó que l'esperit universal és la substància apareixent en els seus accidents en i per mitjà de la història, tot i que aquesta no és la seva superior representació que és la simple forma espiritual -pensa és clar en l'esperit absolut que així introdueix-. Propädeutik §202, pl. 222-3.

²²³id. §200.

tat d'autoreconeixement de l'esperit universal en la seva exteriorització històrica que fa difícil d'incloure-hi l'esperit absolut, el qual supera -en el sentit fort de què va més enllà i relativitza allò anterior- l'esperit objectiu i, fins i tot, la història filosòfica. En aquestes condicions la història universal no pot ser ja simplement l'exteriorització per a la consciència immediata del saber absolut de l'esperit (com a la Filosofia real), sinó que esdevé un pas més cap l'esperit absolut i el perfecte autoconeixement, que no s'assoleix fins a la ciència.

La història universal ja no pot ser considerada l'enllaç del reconeixement perfecte de l'esperit absolut amb els primers nivells de la consciència. La història esdevé un moment cap a l'autoreconeixement però no és res fora de l'autoreconeixement absolut. La història és un nivell sistèmic inferior que permet accedir al reconeixement i a la reconciliació amb l'esperit absolut, però ja no n'és el punt de cloenda.

És clar que a la Propädeutik Hegel ja ha situat la història universal al lloc sistèmic que volia i que el contingut ja no serà contradictori amb els desenvolupaments posteriors. Això serà així, tot i que s'anirà enriquint en les Vorlesungen. Llavors s'hi afegirà, almenys, una part important de l'esperit absolut: l'art, la filosofia i, sobretot, la religió; fins al punt que sense l'esperit absolut la història universal esdevé incompreensible. La història universal ja no tindrà, doncs, una funció descendent (com en la Filosofia real) des del cim de la ciència fins als primers estadis de consciència. Tampoc no serà un element de rememoració totalitzadora (com a la Fenomenologia de l'esperit) de tot el camí cap al saber absolut. La història universal serà un moment més de la progressió sistèmica cap a l'esperit

absolut, un moment mig que comunica l'esperit objectiu amb l'esperit absolut.

Si volem obviar tot dubte -sobre el nou lloc sistemàtic de la història universal- podem anar a l'únic apartat -el §208- que Hegel dedica a la ciència en la Propedèutica i veurem que ha desaparegut tota referència a la història universal. El canvi de lloc sistemàtic és, doncs, clar i inqüestionable. Com hem dit abans, la història universal ja no pot ser l'element que tanqui el cercle sistemàtic. La Lògica i la ciència ja no necessiten un enllaç perquè són homogènies.

(5) L'edició de l'Enciclopèdia del 1817 a Heidelberg és molt important perquè consagra definitivament el lloc i paper dintre del sistema de la història universal. També cal remarcar les Vorlesungnotizen de la seva exposició el curs 1818-19, ja que aquestes contenen la primera referència a la periodització de la història universal i hi trobem ja l'esquema quadripartit⁵⁴, que es mantindrà fins gairebé els darrers moments.

La història universal és ja taxativament el judici universal a què s'han de sotmetre tots els estats (i tots els elements de l'esperit subjectiu i objectiu)⁵⁵. La història universal és un pas més cap a l'autèntica universalitat i el seu reconeixement. Diu Hegel: "Aquest moviment [de la història universal] és l'alliberament de la substància ètica de les seves particularitats per mitjà de les quals és real en els pobles individuals"⁵⁶. També és posada en relació amb els temes que a partir d'ara sempre la precediran sistemàticament: el dret internacional, la consideració dels estats com a sers individuals que mantenen relacions entre si com persones

⁵⁴Ilting, Zu §450, pl.207, vol 1.

⁵⁵Id. §448.

⁵⁶Id. §449.

privades i el problema de la pau i la guerra. Així com Kant tractava la filosofia de la història en escrits que tenien una preocupació clara per la pau perpètua internacional i el cosmopoliticisme, Hegel sembla resituar la història universal vinculant-la a temes molt similars⁵⁷.

Així, Hegel sempre remetrà des d'ara la història universal al tema schillerià del judici universal. La història universal -ve a dir- és el tribunal on es decideix el destí -un altre terme que fa servir tot sovint- dels pobles i els estats particulars. D'aquesta manera, supera així el punt de vista particular dels diversos pobles i estats. El punt de vista de la història és el de la totalitat, el de la necessitat i llibertat de l'esperit, el de la universalitat. No considerarà els pobles i estats sinó com a ideals, sotmesos al que és real i substancial: l'esperit universal, l'esperit còsmic. Són simplement els mitjans materials que permeten realitzar en el temps i empíricament els moments de l'esperit. Cada un és portador per un temps d'un principi particular de l'esperit per passar tot seguit el seu liderat a un altre poble amb un principi particular superior.

Només per mitjà dels pobles reals, dels esperits del poble que existeixen empíricament, assoleix l'esperit la seva autoconsciència⁵⁸. Però Hegel també recorda que als pobles particulars només els ve tot dret i poder en la història de la voluntat de l'esperit universal⁵⁹. És l'únic que dictamina l'ascensió i decadència dels estats i només ho fa en funció de les seves necessitats internes -que ho són de la seva "lògica"- . La lògica de l'esperit és totpoderosa però, no obstant, necessita de l'exteriorització empírica i de mitjans particulars -com veurem en la nostra tercera part-.

⁵⁷Id. §447 i Zu §447.

⁵⁸Id. §449.

⁵⁹Id. §450.

A partir d'ara exposarem breument alguns continguts dels cursos en què Hegel explica la història universal. El que direm, doncs, s'ha de comparar amb el que direm respecte de l'esquema quatripartit i tripartit, i -sobretot- en la segona part. Volem mostrar, així, que Hegel ja ha assolit plenament l'essencial del seu pensament madur sobre la filosofia de la història universal. En les Vorlesungen del 1818-19, tot comentant l'apartat §450, Hegel introdueix ja la divisió de la història universal en quatre èpoques: 1) Orientalische Weltanschauung (fa servir aquest terme que expressa molt bé la complexitat cultural dels diversos estadis i la diversitat etnogràfica i política que conté el primer estadi), 2) Griechische Welt, 3) Römische Welt i 4) Germanische Nationen.

Com podem veure, aquest esquema sembla contenir i desenvolupar l'esquema implícit en els escrits juvenils. Grècia és vista com el regne de l'harmonia i de la "bella eticitat". Hegel la qualifica d'estadi de la "Versöhnung Natur und Geist in Nicht aus sich entscheiden Subjectivität des Willens"⁶⁹. El moment de la negativitat, però, ha deixat de ser la positivitat dogmàtica i jeràrquica de l'església i és representat ara per l'imperi romà. Mentre que el cristianisme és vist com el principi que han de desenvolupar les nacions germàniques. El món germànic és el món de la reconciliació tot i que en un primer moment estigui escindit en un món espiritual -de l'església- oposat al món mundà de l'estat.

D'altra banda, Hegel ha introduït un primer moment: l'"orientalische Weltanschauung". Aquest món es correspon molt més fàcilment que no Grècia amb el primer moment de la dialèctica hegeliana. És el moment de la unitat indivisa i de la "substancialitat". Un moment en què la particularitat i els

⁶⁹Id. Zu §450, pl. 209.

individus estan encara immergits dintre de la unitat universal i substancial com un tot natural i immediat.

Orient -l'imperi xinès en especial- encaixa molt més amb el moment de la unitat indiferenciada, la universalitat immediata, que no pas Grècia. A Xina -per exemple- no hi ha distinció -sosté Hegel- entre universalitat i particularitat, mentre que a Grècia aquesta distinció existeix, si bé no arriba a l'oposició. Només si forcem molt les coses podem comparar Grècia amb el primer moment de la lògica hegeliana: el ser; en canvi, farem sovint aquesta comparació quan ens referirem a Xina. D'altra banda, el descobriment de l'estat xinès i la seva constitució havia de fascinar Hegel. Si la història universal ja no havia de ser el cim i l'enllaç intern del sistema, sinó la culminació de l'esperit objectiu i s'havia d'entendre sobretot políticament, l'estat xinès hi havia de tenir sense cap dubte el seu lloc.

En les lliçons sobre la filosofia del dret del mateix curs 1818-19, Hegel parteix de l'esquema de les quatre monarquies -tradicional en la història política-. Podem considerar com a hipòtesi -tan difícil de confirmar com de refutar- que Hegel parteix d'aquest esquema quadripartit tradicional i que hi encabeix la seva concepció triàdica juvenil. Això fa que tot l'esquema sigui ja molt divers i molt poc reduïble a una història política en sentit estricte. La primera concepció juvenil tenia ja tant components teològics o simplement culturals com components polítics. L'orientació regeneracionista i crítica anava molt més enllà de l'estricta qüestió política. Ja al Systemprogramm podem veure com Hegel barrejava molts aspectes diversos; relacionava el problema de l'alliberament del poble i la seva unió amb els esperits més nobles i "il·lustrats" -restablint la unitat del cos so-

cial⁴¹- amb el problema d'una religió alhora bella, racional i mitològica; reivindicava un sistema complet de totes les idees; criticava l'estat merament mecànic; i considerava que la poesia era la mestra de la humanitat i que l'acte estètic era "l'acte suprem de la raó".

Evidentment, Hegel arriba a la filosofia de la història universal carregat d'un contingut molt més complex que no el tradicional. Com formulem en la quarta part⁴², la filosofia de la història universal presenta a la vegada i harmònicament tot el contingut de la filosofia de l'espirit hegeliana.

Tornant al nostre problema immediat, hem de dir que Hegel va seguir l'esquema tradicional de les quatre monarquies ampliant-ne el contingut temàtic i l'extensió temporal i geogràfica. Pel que fa a Orient, va completar la monarquia persa amb els regnes xinès i hindú. D'aquesta manera va arribar a una estructuració interna força complexa i integrada del món oriental⁴³. Hegel en 1818 tenia molt clar ja -en la mesura que els esquemàtics apunts ho reflecteixen- el contingut bàsic de cada estadi. Ara només mencionarem alguns trets d'aquests apunts, que introdueixen temes que després trobem àmpliament desenvolupats en les Lliçons i que nosaltres tractarem en la segona part.

Hegel caracteritza el món oriental com el de la substancialitat i per la inexistència de la personalitat individual i de tota reflexió moral. També destaca la divinització de l'emperador, que és alhora el patriarca i el suprem sacer-

⁴¹Estem d'acord amb Ripalda -La nación dividida- en què el problema de l'esquinçament social en diverses classes o estaments era un dels que més preocupaven a tota la generació de Hegel.

⁴²Apartats 4.1 i 4.2.

⁴³Veure l'apartat 2.1.

dot. El món grec iniciaria la comprensió com a esperit del que és substancial. La individualitat hi apareix com a obra d'art, hi ha la indivisa eticitat bella mentre que la darrera decisió és deixada a un signe natural, els oràculs. Així mateix els déus -en un principi naturals- són elevats i transformats en espirituals. Hegel comenta l'existència de l'esclavitud i el no-desenvolupament de la moral fins al final d'aquest món.

El món romà es caracteritza per l'aïllament del ser-per-a-si, per l'abstracció. La reflexió expulsa l'home de la unitat en què fins aleshores existia. Hegel destaca el domini del pare dintre de la família; assenyala la dominació que la universalitat imposa als individus, la lluita entre plebeus i patricis, l'aparició del dret abstracte, la degradació dels ciutadans de l'imperi a meres persones privades; i acaba remarcant la "infelicitat universal" en què cau l'home i la sortida filosòfica que donen les tres escoles socràtiques: cínicos, estoics i epicuris.

Cal assenyalar que més tard parlarà d'escèptics en lloc de cínicos i no inclourà explícitament en aquest estadi el cristianisme. Amb aquesta religió, que segons ell aporta una nova reconciliació, comença el quart moment; el de les germanische Nationen. Així resulta que encara que el cristianisme neix efectivament dintre del món romà el seu lloc lògic dintre del desenvolupament de l'esperit i de la història no és aquest. El cristianisme és un principi que pertany i es desenvolupa en el món germànic. Hegel hi veu la superació de l'escissió del món romà, però aquesta superació ja no pertany lògicament a aquest món, tot i que s'hi origini empíricament. És més, el cristianisme és l'origen d'un procés per mitjà del qual l'autoconsciència es comprèn en si com a infinita i lliure. I aquest procés és el que es durà a terme mitjançant els pobles germànics. D'aquesta manera, Hegel assenyala la

nova escissió que significarà la dualitat d'un regne espiritual de déu i l'església, per una banda, i un regne material i mundà de l'estat, per l'altra. Aquesta dualitat primer es presenta com una oposició que es reconciliarà finalment. En el camí cap a aquesta reconciliació menciona les croades, l'estudi de la natura, els descobriments geogràfics. Tot això apunta a la "reconciliació amb la terra, del poder mundà amb l'espiritual".

Paral·lelament, Hegel també parla de la història universal en els cursos sobre filosofia del dret que comença a professar⁶⁴. Com podem veure el contingut és el mateix que l'exposat en la primera edició de l'Enciclopèdia i les lliçons que sobre ella va donar. En el §137 Hegel compara els seus quatre estadis amb la divisió tradicional de la història universal en quatre monarquies: persa, macedònica, romana i carolíngia; en relació amb elles proposa els quatre períodes que ja coneixem i en fa tres caracteritzacions paral·leles.

La primera -incompleta, car només parla dels tres primers- caracteritza Orient com el món de la infinitud, Grècia com el de la bellesa i Roma com el món de l'enteniment i la incredulitat. La segona -molt més important- caracteritza Orient com el món on predomina la universalitat, Grècia com el de l'equilibri i Roma com el de l'escissió. El món cristiano--germànic és el regne on es restableix la identitat; però ja no aquella primera sinó una "unitat substancial" que inclou en el seu interior la diferència.

Aquesta segona caracterització -com hem vist- s'estructura al voltant de l'oposició universalitat-particularitat. Llavors la història universal respondria al següent

⁶⁴Ens referim bàsicament a les lliçons de 1818-19 sobre filosofia del dret segons el manuscrit de G. Homeyer -editat també per Ilting-.

esquema: 1) Orient és el món de la unitat substancial (la universalitat absorbeix totalment la particularitat, que no existeix per si sola); 2) Grècia és el món de l'equilibri (la universalitat harmonitza immediatament amb la particularitat); 3) Roma és el món de l'escissió (la universalitat s'oposa a la particularitat); 4) el món cristiano-germànic és finalment el món de la reconciliació (la universalitat inclou com un moment diferenciat la particularitat). Com veurem, Hegel sempre va tenir per aquesta estructuració el màxim respecte i és una de les que més continuament i permanentment guien tot el complex tram de la història universal.

Paral·lelament a aquesta caracterització, Hegel introdueix la que s'estructura segons els diversos tipus de constitucions: Orient està caracteritzat pel despotisme (que sotmet tota diferència); Grècia per la democràcia (on els individus "poden valer com a individuals que són idèntics a la seva ciutat"); Roma per l'aristocràcia (on domina la desunió i oposició plebeus-patricis); el món germànic per la monarquia (que és la "unió dels

principis anteriors" i que permet una esfera d'independència de l'individu)⁶³.

Com veiem, fins i tot en el camp estrictament polític, Hegel va més enllà de la divisió tradicional de la història universal en quatre monarquies. La seva història universal en l'aspecte polític esdevé un desenvolupament de les constitucions polítiques i pressuposa tota la seva filosofia del dret. És un desenvolupament de tots els moments o elements de l'esperit objectiu; del dret, de la institució familiar, de la moralitat, de la societat civil i de les institucions de la universalitat. Com veurem, també cal incloure-hi la totalitat dels moments de la filosofia de l'esperit: esperit subjectiu, esperit objectiu i esperit absolut.

No deixa de ser curiós, d'altra banda, que Hegel no reiterés més aquesta distinció tan harmònica de les quatre etapes. Aquest fet fa que encara valorem més la nostra opinió que la història universal fos concebuda per Hegel com alguna cosa més que una mera història política. Hegel mai no es va limitar en els seus cursos sobre filosofia de la història universal a seguir simplement el desenvolupament polític.

⁶³Evidentment, Hegel està pensant en els moments inferiors de l'esperit subjectiu i objectiu, però sobretot en la societat civil. La societat civil representa per Hegel un àmbit on es legítim cercar el benefici privat, la pròpia particularitat. Hegel pensa com un lliberal en aquest punt, però no hem d'oblidar que també relativitza aquest àmbit del laissez faire, laissez passer. La societat civil és una esfera en què la particularitat es pot desenvolupar legítimament, però amb el benentès que per damunt seu hi ha l'esfera de l'estat. La particularitat que es pot desenvolupar per si mateixa en l'esfera de la societat civil ha de sotmetre's en canvi quan penetra en l'esfera de la universalitat. L'estat és la instància universalitzadora que acaba garantint el benefici de la totalitat i evitant que la particularitat -legítima a l'àmbit de la societat civil- no vagi més enllà. Evidentment amb això Hegel anticipava ja alguns dels pressupòsits de l'estat del benestar.

Pensem que és per aquesta amplitud més gran de la seva filosofia de la història universal que no reitera més aquest esquema -que identifica cada època amb un tipus diferent de constitució-. Evidentment, alguna cosa similar queda en el desenvolupament efectiu dels cursos sobre filosofia de la història, però Hegel sempre dóna un contingut molt més complex⁶⁶.

Hegel mai no s'acontenta amb aquestes caracteritzacions separades i -en certa mesura- unilaterals, i immediatament comença a oferir una caracterització més completa i complexa de cada una de les quatre etapes. En els resums que fa del desenvolupament de la història universal que posteriorment durà a terme ja insinua la riquesa d'aquesta matèria. Nosaltres només recollirem el que és essencial per mostrar aquesta superior riquesa i complexitat. D'altra banda, remetem a la nostra segona part pel que fa al desenvolupament concret.

Hegel dedica l'apartat 138⁶⁷ al món oriental -que qualifica altre cop de Weltanschauung. Remarca la seva natura de "tot natural patriarcal", la unió d'estat i religió que el fa ser una teocràcia, la identitat entre natura i esperit, l'estatus de mer accident que tenen els individus -incloent-hi el monarca. Del món grec⁶⁸, Hegel en remarca l'aparició del principi de la personalitat -encara que fusionada amb la universalitat-, l'esclavitud, el deixar en darrera instància la decisió -per mitjà dels oràculs- a allò que és natural i extern. Compara les individualitats divines dels diversos déus amb les individualitats que representaren Aquil·les i Alexandre i contraposa Atenes amb Esparta.

⁶⁶Veure els apartats 4.1 i 4.2.

⁶⁷Id. pl. 345-7.

⁶⁸Id. §139.

El món romà -§140- és caracteritzat també per l'esquinçament, l'aparició de l'autoconsciència, la infelicitat universal i la mort de la vida ètica grega. Aquesta és substituïda pel dret formal i abstracte. Una voluntat desproporcionada -l'emperador-, que esdevé mera arbitrarietat, degrada els individus a simples persones privades. Caracteritza la religió romana de "prosaica" -no esmentant-hi tampoc el cristianisme-.

El quart estadi -§141- comença recordant que el poble d'Israel s'havia mantingut al marge de "l'infinít dolor" de la situació sota el món romà. Aquest poble ja havia trobat en el seu interior la "positivitat infinita" i havia assolit la unitat d'infinitud i finitud -la reconciliació. Aquest principi nascut en el món israelita -el cristianisme- és l'herència d'aquest poble als pobles germànics⁶⁷.

Veiem doncs, que el cristianisme és tractat per Hegel en el món germànic, tot i que faci referència al seu origen empíric en la part oriental de l'imperi i al seu lligam lògic amb el principi judaïc. Podem dir que el cristianisme s'origina "empíricament" en el món romà -o fins i tot en el món oriental, però que només entra "lògicament" en la història universal quan és assumit pels pobles germànics.

⁶⁷"IV Aus diesem unendlichen Schmerz als dessen Volk der Weltgeist das israelitische Reich behalten hat, erfasst das in sich zurückgedrängte Bewusstseyn die unendliche Positivität seines Innern, die absolute Einheit des Unendlichen und Endlichen, und damit das Prinzip der allgemeinen Freiheit und Versöhnung. Eine Innerlichkeit aus welcher die Weltgestalt auszubilden dem nordischen Prinzip der germanischen Völker übertragen wird."

Per això, el cristianisme és un principi que "lògicament" pertany al món germànic i no a qualsevol altre⁷⁰.

El món romà com a tal culmina amb unes filosofies molt pròximes al cristianisme -les escoles postsocràtiques, l'estoïcisme, l'epicureisme i l'escepticisme- però no amb aquest. El cristianisme té "empíricament" un origen anterior i molt complex -ja que com diu a les Lliçons i mostra aquí és la unió del principi oriental (almenys Israel) i l'occidental-, però només té un lloc lògic i un desenvolupament en el món germànic.

El món germànic parteix del principi cristià, que no obstant comença per oposar-se al principi mundà. Així resulta que hi ha una evolució paral·lela del món eclesiàstic i espiritual i del món polític i mundà. Hegel també estudia el desenvolupament de la constitució feudal fins a l'aparició dels estats nacionals moderns. És llavors i amb la Reforma que planteja la reconciliació del principi mundà i l'eclesiàstic -la "realització de la idea en l'estat".

⁷⁰Per aquest motiu, lamentem que Lasson l'introdueix al final del món romà -però formant-ne part- i no l'inclogués dintre dels capítols dedicats al món germànic. Creiem que això impedeix la correcta interpretació del pensament hegelian. El món romà esdevé aleshores absolutament contradictori: conté alhora el que Hegel considera pitjor -és el món de l'escissió, de la infinita infelicitat i dolor, etc- i el que considera superior i millor -el principi de la reconciliació.

Paral·lelament, al món germànic li falta llavors l'element essencial. Això fa que aleshores es tendeixi a pensar que el cristianisme és exterior en certa mesura al món germànic, tot i que aquest pensament és totalment contrari al sentir de Hegel.

Creiem que aquest error es produeix per la fetitxització de la mera dada "empírica" de l'origen cronològic i geogràfic del cristianisme per damunt del contingut i la "lògica interna" del pensament hegelian mateix. Un error habitual que el mateix Hegel vol superar i del qual ens avisa.

Només hem de comparar aquests continguts -que tot just hem enumerat- amb els de la segona part i podrem comprovar que, ja en 1818, Hegel ha arribat a l'esquema bàsic, que després no farà sinó enriquir. Però també podem veure com, per les mateixes dates, en les lliçons sobre filosofia del dret, la història universal també ocupa el seu lloc definitiu en el sistema. En les Vorlesungen sobre Naturrecht und Staatswissenschaft⁷¹ (que és també el subtítol de la Filosofia del dret), Hegel divideix els moments de l'estat en tres: 1) dret polític intern, 2) dret polític extern i 3) història universal.

Ens diu en el §115 que el tercer moment de la idea de l'estat és la "idea com a poder universal i absolut per sobre dels estats individuals en la història universal"⁷², i afirma immediatament que la història universal només es pot comprendre si s'exposa amb la idea. En definitiva, Hegel ja ha situat la història universal dintre del seu sistema i remarca que només des d'ell és plenament i especulativament comprensible.

La presentació de la història universal està lligada ara al concepte de judici universal, que determina el domini mundial d'un poble i els atzars de la guerra. La història universal és així el judici universal que dictamina en les relacions i conflictes interestatals. El dret polític exterior o internacional té, doncs, com a moment superior el punt de vista de la totalitat històrica; de manera que el seu dictamen dóna el liderat històric a un poble traient-lo a un altre, derrueix una realitat empírica ja superada per tal de contruir-ne una de nova.

⁷¹Lliçons de 1818-19, manuscrit de G. Homeyer i editat per Ilting.

⁷²Ilting §115, pl. 324, voll.

El judici universal que s'expressa en la història representa l'aparició i reivindicació del dret de l'esperit universal per damunt de qualsevol tractat o consideració particular dels estats. Aquest judici significa l'entrada del punt de vista plenament universal -no només en un moment donat sinó al llarg del temps- que relativitza tota la consideració de rang inferior⁷³. D'altra banda, els apartats dedicats al dret polític internacional acaben precisament remarcant la particularitat dels pobles i dels seus drets davant la realització universal de l'esperit en la història: "en la història universal es fa l'esperit universal com a realitat universal en els pobles particulars com a particular"⁷⁴.

Aquest judici, però, no és una decisió exterior o arbitrària en funció del poder exterior. No depèn del poder empíric que un estat pot tenir en un moment donat, sinó que està en funció del poder intern de l'esperit universal, que és raó desenvolupant-se cap a l'autoconsciència⁷⁵. Aquest poder de l'esperit universal és un poder lògic, basat en la força de la raó i no en la raó de la força. La sèrie de fets produïts per l'atzar de les circumstàncies i poders externs és, segons Hegel, la història exterior. És el que nosaltres anomenariem mera història empírica. Mentre que l'autoentica història, que és l'exteriorització de l'esperit i on aquest es mostra i es fa autoconscient, és la història filosòfica. És aquesta la que Hegel reclama i la que començarà a exposar aviat en uns cursos específics. Hegel intentarà mostrar sempre la lògica dels esdeveniments, la racionalitat que subjau sota les dades i els continguts empírics.

⁷³Id. §130, pl.338.

⁷⁴Id. §134, pl.341.

⁷⁵Ilting §135, pl.342.

Hegel ha arribat ja a la seva concepció plenament madura de la història universal; d'ara endavant els canvis seran només de matís. Hegel únicament recalcarà cada vegada més el paper de la història universal com a procés superador de la particularitat present en les relacions entre els estats i la reinstauració de la universalitat a nivell supraestatal. El judici universal no és altra cosa que aquest moment universalitzador que imposa el voler de l'esperit en la història.

Gràcies a Leopold von Henning s'ha pogut conservar un resum d'un curs sobre la filosofia del dret. Allí la història universal ens és presentada com la superació de la particularitat dels diversos estats que s'enfronten entre si, alhora que l'esperit universal s'autorealitza en ella per mitjà, precisament, de la relació enfrontada i negativa dels diversos pobles entre si; com veiem l'astúcia de la raó ja està present en la història universal com a mètode d'autorealització de l'esperit universal i com a judici universal⁷⁶.

Això és coherent amb el manuscrit de la mateixa data de H. G. Hotho, quan diu que "només en la història universal s'ha despulat de totes les seves particularitats i s'eleva així a la més alta existència de si mateix"⁷⁷. La història universal és, doncs, la realització de la lliure voluntat de l'esperit absolut ["absoluten Geistes"]. Aquest és el dret més gran i superior i Hegel el contraposa als nivells anteriors que han estat "sempre drets particulars". Sembla doncs que només en la història apareix un dret

⁷⁶Ilting, §340, pl. 837-8. "Indem durch die negativ sich verhalten besondern Staatengeister ihre Negativität zur Existenz kommt, so ist diese Negativität zugleich als Aufhebung des Besondern der allgemeine Saatsgeist - der Weltgeist, der in dieser negativen Beziehung auf sich Selbstverwirklichung seiner als Aufheben der Besonderheit der Volksgeister - die Weltgeschichte ist."

⁷⁷Ilting, pl. 839.

autènticament universal, mentre que fins ara tots els drets (tot i que eren legítims en el seu àmbit) eren relativament particulars. Així, la història realitzaria el dret universal superior (el manuscrit recull aquí l'adjectiu "absolut").

És evident que a Hegel li preocupava cada vegada més la superació de la particularitat que encara romanien en el cim de l'esperit objectiu: l'estat. Hegel -pels anys que va editar la Filosofia del dret, 1821- valora cada vegada més el procés superador de la particularitat dels diversos estats que és la història universal. En contra d'aquesta limitació i particularitat, s'aixeca l'esperit universal, l'esperit del món ("der allgemeine Geist, der Geist der Welt"⁷⁰), el qual com a judici universal executa el seu dictamen. El judici universal -en definitiva- és un dictamen sobretot polític. En la Filosofia del dret, Hegel s'interessa sobretot pel dictamen polític que representa la història universal però, tot i així, s'adona que aquest judici també comprèn tots els elements de l'esperit. La història com a judici universal clou l'esperit objectiu i, per tant, supera tots els moments anteriors.

Hegel era conscient que els estats representaven en el propi país la instància universal però que, no obstant, perdien aquest valor universal així que es relacionaven entre si. Llavors, actuaven com a particulars i com a individus aïllats; cada un cercava el seu benefici particular en oposició i confrontació amb el dels altres. Semblava que en les relacions estatals es tornava a partir de les lleis de la societat civil. La història universal havia d'evitar precisament això. Havia de ser un nou àmbit d'universalitat que relativitzés les diverses particularitats i imposés el benefici total i la voluntat universal de l'esperit. La

⁷⁰•Ilting, pl.744.

història universal és, doncs, el nou àmbit on se supera aquesta particularitat interestatal i que fa valer la universalitat pròpia de l'esperit universal.

El judici universal esdevé el destí de tots els moments inferiors de la filosofia de l'esperit, però alhora és un judici que només es comprèn plenament des de l'esperit absolut. Per això la història universal com a tal judici representa la transició entre esperit objectiu i esperit absolut. Quan la història és intel·ligida com un judici universal amb fonament racional, llavors és compresa "filosòficament". Llavors es descobreix la lògica que hi ha a la base dels esdeveniments empírics.

El 1822, Hegel comença a exposar la filosofia de la història universal en cursos específics i com una matèria més. A partir de llavors es remetrà sempre a aquests cursos⁷⁷ quan se li preguntava pel contingut concret de la història universal o per la seva natura. Amb això no volem dir que Hegel contradigué el que hem anat dient i el que afirmava en les diverses versions del sistema. Només volem insinuar que era conscient de la superior amplitud i complexitat de les seves lliçons sobre el que resumia en el sistema. Allí, d'altra banda, es preocupava més per la ubicació de la història universal dintre del sistema -i en funció de la "lògica" d'aquest- que no per la lògica interna pròpia d'aquesta matèria. En les Lliçons sobre filosofia de la història universal no tractava de trobar el lloc i paper sistemàtic de la història universal -cosa ja plenament clara per a ell, com hem dit- sinó de pensar en concret la història. Intentava revelar la lògica que s'amaga sota les dades empíriques. Una lògica que era pròpia i intrínseca a la matèria empírica que

⁷⁷Veure per exemple el curs de 1824-25 sobre la filosofia del dret.

estudia. Una lògica que -com diu- no pot manllevar de l'exterior, encara que sigui des del sistema. És una lògica immanent a l'empíria històrica, tot i que les seves determinacions poden ser cercades i estudiades també en i des del sistema.

Com exposarem en la quarta part⁶⁰, no és legítim implantar tal qual les determinacions sistemàtiques sobre els continguts històrics. I, no obstant, la lògica immanent que es podia descobrir en la història universal mateixa l'havia de buscar una "ment especulativa", una ment adoctrinada i educada dintre de la Ciència de la lògica i el sistema especulatiu sencer. Però l'especulació es basa -diu Hegel a la doctrina de la lògica- a deixar que l'objecte es mogui per si mateix. És un esforç d'observació per descobrir la racionalitat de l'esdevenir històric. És un esforç per evitar trair l'objecte i per deixar-lo revelar-se. Hegel busca descobrir en el desenvolupament empíric de l'objecte el moment en què aquest es traeix i deixa veure la seva lògica racional immanent.

Hegel pensa sempre que això que acabem de dir ho ha fet efectivament i de la millor manera possible a les Lliçons sobre la filosofia de la història universal. És per això que nosaltres dediquem tota la nostra segona part a analitzar i comprendre el desenvolupament concret hegel·lià. Desenvolupament concret que, tot i que el podem descobrir en la seva gènesi en els escrits anteriors o en les diverses versions sistemàtiques, només existeix com a tal en aquests cursos.

(6) El darrer any de la seva vida Hegel va redactar el manuscrit conegut com La raó en la història. És un manuscrit introductori de la temàtica de la filosofia de la història,

⁶⁰Veure apartats 4.2, 4.3, 4.4, 4.5 i 4.6.

però no tant des del sistema com des de la seva especificitat més pròpia. Hegel no es preocupa de vincular la història universal amb la resta de les parts del sistema, sinó sobretot de presentar les bases especulatives de la filosofia de la història. D'alguna manera, Hegel formula en aquest manuscrit moltes de les coses que va anar explicant en els cursos -si bé sovint barrejades amb explicacions concretes d'esdeveniments-, ara intenta exposar-les ordenadament cercant definir el marc conceptual propi de la filosofia de la història.

Hegel ara no fa crònica o crítica històrica -com en els escrits de joventut-, no es preocupa del paper a jugar per la història en el sistema -problema que ja té resolt-, ni tampoc fa història filosòfica -en el sentit d'exposar des del punt de vista filosòfic la història concreta¹-. El que fa és determinar les regles específiques del seu discurs sobre la filosofia de la història universal. Finalment, Hegel vol explicitar el logos que ha resultat dels anys dedicats a estudiar i explicar la història universal. Hegel reflexiona sobre la seva tasca d'historiador filosòfic i dona les coordenades des d'on ha pensat i interpretat la història, des d'on s'ha de comprendre. Per això, en la tercera i quarta part farem molta referència a aquest document -malahuradament incabat-.

Aquí Hegel no fa cap anàlisi històrica concreta, però contempla de nou el conjunt del què ha anat explicant i, fruit d'això, ofereix un nou esquema de les etapes històriques. Aquest és tripartit en lloc de quadripartit com fins aleshores, ja que Grècia ha passat a "identificar-se" amb Roma. Naturalment, això havia de provocar -o de ser-ne el resultat- molts canvis en els continguts i l'avaluació de la

¹Veure apartats 4.8 i 4.4.

història universal. Però Hegel no va arribar a contretar-los i, per tant, no els podem saber; no obstant, en els apartats 1.3 i 1.4 discutim les possibles conseqüències i motius del canvi de periodització.

Aquesta ha estat la nostra interpretació de l'evolució del treball hegelian sobre la història. Evidentment, Hegel ha fet un camí molt complex i ric, que en certa mesura reflecteix una gran part de l'evolució en el pensament del segle -que ha pogut ser anomenat "de la història"- . Pensem que Hegel -i amb ell el pensament occidental- ha arribat a una formulació màximament àmplia i omnicomprensiva de la història. S'ha aconseguit deglutir i integrar conceptualment tota "l'empíria" històrica en un discurs filosòfic especulatiu, lògic--teleològic, necessari i vinculat amb el conjunt sistèmic de la filosofia.

1.3.- COMPARACIÓ DELS ESQUEMES TRIPARTIT I QUATRIPARTIT D'HISTÒRIA UNIVERSAL

Dedicarem aquest capítol a comentar els esquemes en tres i quatre etapes que hom troba exposats -de la manera més completa- respectivament en el manuscrit de 1830 i a la fi de la Filosofia del dret o les diverses versions de les lliçons sobre la filosofia del dret i sobre la història universal. Deixarem per al capítol posterior l'exposició de les raons que podrien justificar-ne l'evolució de l'un a l'altre. Per començar direm que l'esquema tripartit (a) té com a etapes: (1) el món oriental, (2) el món greco-romà i (3) el món cristiano-germànic; mentre que l'esquema quatripartit (b) es divideix en (1) Orient, (2) Grècia, (3) Roma i (4) el món cristiano germànic.

(a) Hegel comença el fragment del manuscrit de 1830 on proposarà l'ordre tripartit afirmant que, per aprehendre la component universal en la història, cal partir de la consideració abstracta¹²² de l'esperit. Aquesta determinació partiria -afirma Hegel- de què la història universal és la mostració del desenvolupament de l'esperit vers el seu autoconeixement, és a dir, vers el seu esforç per tal d'adquirir el "saber" del seu en si. "Segons aquesta determinació abstracta [de l'esperit¹²²], podríem dir de la història universal que és la descripció de l'esperit esforçant-se per a adquirir el saber

¹²²Abstracta, perquè es dona amb independència del desenvolupament efectiu en la història -"on l'esperit és considerat en la seva realitat més concreta"- així com del desenvolupament de la seva idea -i només fem servir afirmacions indemostrades aquí. V.G. 53-75.

¹²³V.G. 54/76.

del què ell és en si"⁴. La representació més abstracta partiria doncs -per a Hegel- de l'ensenyança del nucli especulatiu del sistema: l'esperit s'autoconeix alhora que s'autocrea. Aquest procés és tot el moviment de la realitat espiritual i de la història universal.

Evidentment, aquesta definició de la història de la llibertat és també abstracta, perquè fa abstracció de les circumstàncies concretes en què s'incriurà tot el procés, i és ara per ara indemostrada. Al marge de plana⁵ Hegel introdueix la següent tripartició "a) allgemeine Bestimmung, b) erscheinende Mittel, diese Bestimmung zu vollbringen, c) vollendete Realität, Staat." Sembla per tant que Hegel vol començar per la determinació universal i abstracta -merament lògica i prèvia a l'exteriorització- per a passar després als mitjans materials i concrets que permeten la realització i exteriorització d'aquella determinació abstracta. L'estat seria el lloc de la reconciliació, on la lògica de la determinació abstracta i l'empíria dels mitjans es reconciliarien.

Hegel remarca la distància que hi ha entre aquesta consideració abstracta de la història i de l'esperit, i la seva determinació concreta que s'ha de veure en relació amb els esdeveniments i les circumstàncies empíriques i naturals. Així a la plana 197-155 parla d'aquesta consideració abstracta que contraposa a una determinació de natura lògica donada, però, en la seva concreció en la filosofia de l'esperit: "la determinació més precisa d'aquests nivells [etapes, Stufen] és lògica en la seva natura universal, en la seva [natura] concreta, però, s'ha d'exposar en la filosofia de l'espe-

⁴V.G. 61-2/85. "Von der Weltgeschichte kann nach dieser abstrakten Bestimmung gesagt werden, dass sie die Darstellung des Geistes sei, wie er zum Wissen dessen zu kommen sich erarbeitet, was er an sich ist".

⁵V.G. 54-76.

rit⁶⁶. Inclou, doncs, l'esquema que ara critiquem com l'exemplarització d'aquella determinació abstracta. Dintre d'aquest esforç de l'esperit per a autoconeixer-se i obtenir el "saber del que ell és en si" es produeixen els principals moments de la història universal. L'esperit cerca autoconeixer-se com a lliure per mitjà de les seves encarnacions en els diversos pobles. Així Hegel passa tot seguit a donar-nos una de les formulacions de l'esquema -la qual té al "saber" com l'element a remarcar i que determina els diversos moments.

(1) Hegel considera que a Orient⁶⁷ els homes no saben que l'esperit -o ells mateixos com formant part de l'esperit- és en si lliure. Com que aquest en si no és per a si, com que no ho saben, no ho són (no ho són en-si-i-per-a-si sinó només en si). Veiem aquí reflectida -com desenvoluparem a la fi d'aquest treball- la identitat i unió en un i un sol acte de l'autocreació -el ser- i l'autoconeixement -el saber- de l'esperit. Com que els orientals no tenen un saber absolut, un esperit absolut, que els digui que són lliures -que els introdueixi a l'autoconsciència de si com a lliures- llavors no ho són objectivament, realment, en la realitat efectiva espiritual; les institucions ètiques. Llavors, en definitiva, no són lliures, el seu esperit objectiu no conté dintre de si la determinació de la llibertat.

⁶⁶"Die nähere Bestimmung dieser Stufen ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkretern aber in der Philosophie des Geistes anzugeben."

⁶⁷"Die Orientalen wissen es nicht, dass der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist. Weil sie es nicht wissen, sind si es nicht. Sie wissen nur, dass Einer frei ist; aber ebendarum ist solche Freiheit nur Willkür, Wildheit, Dumpfheit der Leidenschaft oder auch eine Milde, Zähmheit derselben, die selbst nur ein Naturzufall oder eine Willkür ist. Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann, ein Mensch." V.G. 62/85-6.

La saviesa limitada dels orientals basada en què tan sols n'hi ha un que és lliure, només fa d'aquest un dèspota ja que la seva voluntat sempre serà arbitrària -fins i tot quan sigui bonigna "Milde" o bondadosa "Zamheit" -s'apresura a dir Hegel-. Aquest ú no serà lliure i ni tan sols serà un home autèntic. En definitiva sembla pensar Hegel que aquest "un" que és lliure no es pròpiament el dèspota -tant sotmès a la norma ètica heretada i present en el tot com qualsevol altre- sinó el tot ètic mateix. Aquest ú que és lliure només pot ser el tot i així tots els individus sense excepció s'han de supeditar a aquest tot. Només així hom pot identificar aquest principi amb el món indú -per exemple- que manca de dèspota i on els bramans són tan supeditats als condicionaments de la seva casta com el més misserable pària.

Com podem veure l'esquema no li funciona a Hegel ni en el començament, perquè el tipus de llibertat possible en un món fossilitzat i amb una submissió natural al patriarca o als costums més arbitraris no mereix aquest nom. Així es veu obligat a comentar tot seguit que "però tal llibertat no és sinó arbitrarietat, barbàrie, embrutiment de la passió: fins i tot la dolcesa i docilitat de les passions [evidentment pensa sobretot en Xina] apareixen aquí com un accident natural, com quelcom arbitrari. Aquest un no és, doncs, res més que un dèspota i no un home lliure, és a dir, un home sense més." Fins i tot el dèspota no és lliure i, a més a més, no mereix ni la qualificació d'home. El tot natural i immediat, encara, s'imposa damunt de tots els individus sense excepció i els degrada per igual.

Aquesta primera etapa és la de la immediatesa -diu Hegel. En ella l'esperit està enfonsat en la natura i "només existeix en tant que singularitat no lliure (només un és lliure)"¹⁰⁰.

¹⁰⁰V.G. 155-197.

Hegel obvia clarament la contradicció de la manca de llibertat que es desprèn d'aquest estat i la reducció esquemàtica que sembla afirmar que algú -tot i que individual (Einzelheit)- és lliure. Hegel no considera rellevant la contradicció entre el primer aforisme de l'esquema tripartit i el desenvolupament que en tot moment fa de l'època oriental. A aquesta etapa que es correspon amb "l'esperit infantil", l'esperit està de tal manera immers i sotmès a la natura que "no està encara amb si mateix i per tant no és encara lliure, no ha conegut el procés de la llibertat"¹⁷⁷.

Com veurem més endavant aquesta etapa té com a meta l'autodescobriments de l'esperit, l'esperit ha de sortir de la natura i fixar-se en si mateix. El resultat del món oriental és que l'esperit pot començar a conèixer-se com a tal esperit i perdre la seva vida inconscient, natural, merament en si. Hem d'entendre que en aquest món no és que no existeix l'esperit sinó que existeix inconscient de si, existeix només en si. Existeix com una natura que s'imposa immediatament sense intervenció o mediació del pensament o la reflexió. Per això en aquesta època els homes -com a individus- són com animals sotmesos gairebé instintivament a l'esperit -omnipresent com si de la natura es tractés.

A l'igual que dintre de la natura -sempre igual i expressant-se imperativament mitjançant instints inqüestionables i d'indefugible compliment- l'animal com a individu és un mer accident, que és condemnat a refer eternament la vida dels seus ancestres. Així mateix, en aquest estadi de desenvolupament de l'esperit, els individus humans no són sinó "un simple accident" que ve a "afegir-se" a l'esperit com allò substancial¹⁷⁸. Hom es troba encara en el cor de la natura.

¹⁷⁷V.G. 156/198.

¹⁷⁸id.

Regna aquí la més absoluta unitat, una unitat però que nega la subjectivitat i l'autonomia dels individus. Aquí domina una relació biològica i una submissió total dels individus sense cap tipus de distància o desmarcament.

(2) On per primera vegada va sorgir la consciència de la llibertat fou en els grecs i, per tant, van ser ells els primers en ser lliures. Ara bé els grecs i els romans⁷¹ tenen però també una limitació en llur llibertat, només sabien que "alguns", no tots o l'home en tant que home, eren lliures. Davant d'aquest autoconeixement encara limitat i imperfecte, el que havia considerat com la més autèntica i bella eticitat se li apareix finalment a Hegel com una "flor fugissera, limitada, contingent, i va significar, a més a més, una dura servitud dels humans"⁷². Hegel pensava en l'esclavitud, sobre la que se sostenia -afirma- la bella llibertat grega, cal assenyalar però que en cap altre moment es va mostrar tant dur com en aquest fragment de la introducció. Sembla evident que el Hegel vell s'havia distanciat ja molt del seu ideal juvenil i el podia menystenir d'aquesta manera tan dura i global.

A Grècia l'esperit surt del primer estat purament natural i assolix finalment la consciència de la seva llibertat. Grècia representa el primer esquinçament d'aquell estadi indiferenciat i natural que era el món oriental. Però

⁷¹"In den Griechen ist erst das Bewusstsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen; aber sie, wie auch die Römer, wussten nur, dass Einige frei sind, nicht der Mensch als solcher. Dies wussten Plato und Aristoteles nicht; darum haben die Griechen nicht nur Sklaven gehabt und ist ihr Leben und der Bestand ihrer schönen Freiheit daran gebunden gewesen, sondern auch ihre Freiheit war selbst teils nur ein zufällige, unausgearbeitete, vergängliche und beschränkte Blume, teils zugleich eine harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen." V.G. 62/86.

⁷²V.G. 62-86.

-l'important per nosaltres és ara que aquest primer esquinçament "és imperfecte i parcial (alguns són lliures) perquè prové de la natura immediata, fa referència a aquesta i és encara afectat per ella com per un dels seus moments"⁷³.

L'esperit havia de separar-se de la natura i de la seva unitat immediata, havia de sortir de l'estat de la "simple obediència i de la simple confiança"⁷⁴. La separació apareix amb la reflexió en si de l'esperit. Però primer aquesta separació no és total i la llibertat per a si es troba encara lligada a la substancialitat. Hi ha llibertat -autèntica en tant que és la unió d'allò universal i allò particular- però no és una llibertat sorgida des de i per la profunditat de la subjectivitat o interioritat de l'esperit. És una bella llibertat ètica però que encara no parteix de l'individu ans de la universalitat i que s'imposa encara sobre el ser subjectiu d'una manera natural, acrítica, immediata i no plenament irreflexiva. L'esperit només ha sortit de l'estat de natura per mitjà d'haver-se compromès en la direcció de la subjectivitat⁷⁵.

Hegel -en una versió de l'esquema tripartit donada en els cursos- divideix la segona etapa de la història -la de la Trennung- en dos tipus de "relacions de l'esperit": Grècia i Roma; no obstant veiem que tots dos pobles estan contemplats a dintre del moment de l'escissió i malgrat la distinció Hegel no lloa ni eleva Grècia de la mateixa manera com solia fer-ho. Dirà simplement que Grècia és la joventut de l'esperit -com si volgués així perdonar alguna cosa- i té llibertat, però no la profunda llibertat que sorgeix de la profunditat de l'esperit. Roma és la maduresa de l'esperit i l'individu adult té i segueix ja el seu fi particular, el

⁷³V.G. 155-197.

⁷⁴V.G. 156-198.

⁷⁵V.G. 157-199.

qual l'aparta de la universalitat; de manera que l'estat per a posar-lo al seu servei ha de disciplinar-lo violentment⁷⁶.

D'aquesta manera, Grècia és posada implícitament en relació amb Orient, ja que la subjectivitat i l'individu encara romanen en el si de la substancialitat, mentre que Roma és aproximada a l'edat moderna, car és el món on ja hi ha realment subjectivitat i personalitat dels individus. Grècia té una autèntica llibertat però que és encara natural, ja que no ha nascut pròpiament de les profunditats de l'esperit ans és com un do afortunat i gratuït -i per això mateix, immediat i natural-. No hem d'oblidar que, per a Hegel, l'esperit és només allò que ell pel seu treball es fa i aquí manca la mediació del treball de l'esperit sobre si.

L'esperit romà és on apareix clarament la separació entre individu o allò particular i l'universal. Ara l'individu existeix plenament per a si, té fins privats si bé només pot assolir-los posant-se al servei de l'universal, de l'estat. Ara l'individu i la subjectivitat existeixen per a si, tot i que sotmesa a la dura disciplina d'un poder despòtic amb el qual mai no es pot identificar però que ha d'acceptar com a poder precisament totpoderós.

(3) Foren els pobles germànics els primers que gràcies al cristianisme assoliren la consciència de la llibertat de

⁷⁶"Das erste ist das Jünglingsalter des Geistes; er hat eine Freiheit für sich, aber diese ist noch mit der Substantialität verbunden. Die Freiheit ist noch nicht aus der Tiefe des Geistes wiedergeboren. Dieses ist die griechische Welt. Das andere Verhältnis ist das des Manneralters des Geistes, wo das Individuum seine Zwecke für sich hat, aber diese nur erreicht im Dienste eines Allgemeinen, des Staates. Dies ist die Römerwelt. Hier ist der Gegensatz der Persönlichkeit des Einzelnen und des Dienstes gegen das Allgemeine." V.G. 156/198.

l'home en tant que home⁷⁷. Concebiren que la llibertat espiritual és la veritable natura humana. Podem dir que sabien que la natura lliure de l'esperit és la seva pròpia natura, que compartien amb l'esperit la mateixa natura essencial i que eren per tant esperit lliure. Aquesta veritat els arribà primer per la religió "en la més íntima regió de l'esperit", el cristianisme -per tant- actua de catalizador d'unes de les revolucions més profundes de la història universal⁷⁸. Però Hegel té clar també que amb l'arribada del cristianisme no se soluciona tot desseguida sinó que llavors s'inicia només un llarg camí en el qual l'autèntic principi s'inscriu en el món. Això és el que explica -per exemple- que immediatament no s'abolís l'esclavitud i que les constitucions político-ètiques triguessin en reflectir i edificar-se sobre aquest principi.

Amb el món cristiano-germànic hom assoleix l'autèntica llibertat, l'home és lliure en tant que home. "És l'elevació d'aquesta llibertat [grega i romana], encara particular, a la seva pura universalitat (l'home és lliure en tant que home), a la consciència de si i al sentiment de si [Selbstgefühl] de l'essència de l'espiritualitat"⁷⁹. Veiem com la comparació és

⁷⁷"Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewusstsein gekommen, dass der Mensch als Mensch frei ist, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht. Dies Bewusstsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dies Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, dies war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z.B. nicht unmittelbar die Sklaverei [aufgehört], noch weniger ist damit sogleich in den Staaten die Freiheit herrschend, sind die Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisiert, auf das Prinzip der Freiheit gegründet worden." V.G. 62/86.

⁷⁸En la nostra tercera part en el capítol dedicat a la religió desenvoluparem aquesta primàcia o anticipació de la religió en la filosofia de la història hegeliana.

⁷⁹V.G. 156/197.

ara molt clara i l'edat moderna no s'ha d'avergonyar de res davant de Grècia -com sempre s'esdevenia en Hölderlin. Per al Hegel madur, l'autèntica llibertat només és realitza en el món cristiano-germànic, ja que només ara l'home és lliure simplement per ser home i, assolint l'autoconsciència, arriba a l'essència de l'espiritualitat: la llibertat.

En el món cristiano-germànic l'esperit diví i universal es realitza en el món i en els individus¹⁰⁰. L'home se sap reconciliat amb l'esperit diví i sap que en les seves profunditats espirituals hi habita l'esperit diví -com la seva essència. Hom realitza així la conciliació de l'esperit objectiu i l'esperit subjectiu, és a dir, la reconciliació de l'estat, allò universal, i l'individu. En un sentit més especulatiu i en termes del sistema, ara hom "s'ha conciliat i unit amb el seu concepte"¹⁰¹. Hom ha assolit així l'autèntica llibertat que només en el regne del dret i en l'estat es pot realitzar.

Hegel, tot i que -com hem vist- matisa i trascendeix aquest esquema, el torna a repetir: "amb el que he dit en global sobre la diferència del saber de la llibertat, és a dir en la forma en què els orientals van saber que un és lliure, el món grec i romà que són lliures alguns, mentre que nosaltres sabem que tots els homes són lliures, que l'home en tant que home és lliure. Aquests diversos estadis són les èpoques que distingim en la història universal i la divisió de què ens

¹⁰⁰V.G. 157-199.

¹⁰¹id.

servirem per a tractar-la"¹⁰² (els subratllats són tots de Hegel).

Nosaltres considerem -com exposarem molt aviat- que aquest esquema tan tossudament mantingut per Hegel respon a una formulació del Hegel vell, destinada en gran part a remarcar el progrés en la llibertat i, per tant, a relativitzar l'admiració que sentia per la Grècia clàssica. En definitiva, l'esquema pretenia i aconseguia mostrar una història universal tripartida, sense privilegiar Grècia i -per tant- mostrant un desenvolupament progressiu clar i rotund. Moltes de les dificultats de la consideració global de la història universal restaven així exorcissades.

Donat l'èmfasi amb què Hegel remarca per dues vegades en el manuscrit la divisió tripartida de la història, pensem que Hegel fa un conscient trencament amb el que havia dit en les seves classes i en la Filosofia del dret. Sembla, certament, que hi ha una clara intenció de modificar la interpretació global de la història universal; el canvi de l'estructuració, que Hegel sempre va seguir en els seus cursos i que es reflecteix en les Lliçons¹⁰³ i en la Filosofia del dret, vol indicar un canvi notable de visió. Hegel volia -creiem que

¹⁰²"Mit dem, was ich im allgemeinen über den Unterschied des Wissens von der Freiheit gesagt habe, und zwar zunächst in der Form, dass die Orientalen nur gewusst haben, dass Einer frei sei, die griechische und römische Welt aber, dass einige frei sind, dass wir aber wissen, dass alle Menschen an sich frei, der Mensch als Mensch frei ist, damit liegt die Einteilung, die wir in der Weltgeschichte machen und nach der wir sie abhandeln werden [, vorl." V.G. 63/87.

¹⁰³La primera formulació de que disposem ve datada de les classes del curs 1817-18 a partir de la Enciklopädie de 1817 a Heidelberg. Aquestes lliçons són anteriors a qualsevol curs específic sobre la història universal (en la mesura que ens consta, creiem que són anteriors a la intenció mateixa). Podem veure com Hegel ja des del primer desenvolupament de la història universal es va decantar per l'estructura quatripartida.

conscientment- relativitzar el seu ideal de joventut, la valoració de Grècia i la seva bella eticitat.

(b) En la Filosofia de dret (1821) Hegel segueix i exposa encara l'esquema quaternari, que persisteix en els cursos i en el contingut global de les lliçons donades sobre la història universal.

(1) Hegel considera la primera etapa, món o principi de la història universal com l'oriental¹⁰⁴. Aquest principi ve caracteritzat perquè l'esperit s'imposa com allò substancial "que és la identitat en la qual la individualitat roman immersa en la seva essència i no té per a si cap dret.". Hegel té interès ara en remarcar -sobretot- la "indivisió" de la "totalitat patriarcal natural"¹⁰⁵. Aquesta indivisió ve remarcada per la no distinció entre individu i estat, ni entre religió i estat, ni entre llei jurídica i precepte religiós o moral; també s'imposa la indiferenciació natural entre estat i el dèspota.

Aquesta indiferenciació condueix a la fixesa total i absoluta de l'estat. El tot mostra sempre una "solidesa natural" ja sigui en la forma d'un imperi patriarcal i burocràtic com el xinès o la divisió en castes de l'India¹⁰⁶. Com podem veure aquesta descripció és més acurada que la de l'esquema ternari. Segons el que acabem de comentar és molt clar que a Orient no hi ha, pròpiament, ningú lliure -com no sigui el tot omnipresent.

¹⁰⁴Ph.R. §§353-4-5.

¹⁰⁵Ph.R. §355.

¹⁰⁶Hegel remet en l'observació a l'obra del doctor Stühr Vom Untergange der Naturstaaten, Berlin 1.812, que sembla ser clarament un antecedent de la teoria dels imperis hidràulics de Wittfogel. Sembla ser que també inclou, però, altres pobles que no obstant no han superat -al seu parer l'estadi d'estats encara naturals, els primitius germànics per exemple.

(2) Hegel defineix el principi grec com el "saber d'aquest [es refereix a l'oriental] principi substancial"¹⁰⁷. Ara hom seria conscient del que els orientals van viure merament instintivament i immediatament. Hom sabria ara de l'esperit substancial i es posaria gràcies a aquest saber sota les ordres de l'esperit. La "bella individualitat ètica" seria ara la resposta espontània i viva, però ja conscient, a l'esperit substancial.

Es a dir, a Grècia hi ha encara la "unitat substancial d'allò finit i infinit"¹⁰⁸ del món oriental. Però ja no com una natura o immediatesa inconscient sinó ara com quelcom sabut, quelcom que els individus coneixen. Com dirà a les Vorlesungen els grecs aconsegueixen expressar l'esperit d'una manera plàstica i artística, d'una manera bella. Són capaços de conèixer i de representar-se allò espiritual -cosa que els orientals foren incapaços de fer i que l'art egipci té com a fracàs i enigma.

La divisió oriental entre subjectivitat o individu i totalitat universal és ara superada. A Grècia "es manifesta el principi de la individualitat personal (persönlicher Individualität) però encara no contingut en si mateix sinó mantingut en la seva unitat ideal"¹⁰⁹. Sorgeix la individualitat però encara no com a subjectivitat reflexiva, quan aquesta apareixerà serà precisament la fi del bell món grec. Hegel ens recorda que en l'època d'explendor aquesta subjectivitat no tenia el poder total i no regia totalment la voluntat sinó que les grans decisions "eren dipositades més alt i fora d'ella", eren deixades als oràculs, per exemple.

¹⁰⁷Ph.R. §353.

¹⁰⁸Ph.R. §356.

¹⁰⁹Ph.R. §356.

(3) El tercer principi és el romà -que Hegel considera aquí com a separat del grec-. No parla aquí del filosofema que només alguns eren lliures, sinó que com en les Lliçons considera el món romà, com un aprofundiment de l'escissió -subjectivitat/estat- que neix a la fi de les polis gregues. El principi romà és, doncs: "l'aprofundir-se del ser per a sí que se sap, que desemboca així en la universalitat abstracta i per tant a l'oposició infinita contra l'objectivitat que ha estat abandonada per l'esperit"¹¹⁰. En el món romà desapareix totalment la indivisió oriental i és el món de l'escissió. Apareix així l'antagonisme entre la subjectivitat abstracta però ja plenament desenvolupada i la universalitat també abstracta¹¹¹.

Els dos pols -abstractes precisament perquè escindeixen el que no ha de ser sinó una unitat concreta- s'enfronten i degeneren internament. De la degeneració interna de cada pol (els individus "degradats al nivell de persones privades, d'iguals amb drets formals"¹¹², d'abstraccions jurídiques sense cap contingut vital, concret i personal; i l'universal o estat degradat a tirania arbitrària i desmesurada) i del seu enfrontament en sortirà la purificació que conduirà al cristianisme.

(d) El principi cristiano-germànic representa la reconciliació de l'escissió que va començar a la fi del món grec i que es va extremar en el món romà. L'esperit "rep ara en la seva interioritat la pròpia veritat i essència, es reconcilia amb l'objectivitat i està en ella com en el seu propi

¹¹⁰Ph.R. §353.

¹¹¹"In diesem Reiche vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreiung des sittlichen Lebens in die Extreme persnlichen privaten Selbstbewusstseins und abstrakter Allgemeinheit." Ph.R. §357.

¹¹²id.

sol¹¹³. Amb el Gemüt típic dels germànics, aquests aconseguixen viure en harmonia amb allò universal i objectiu, realitzen així l'autèntica llibertat. A més a més la realitzen efectivament en el món en la forma d'una constitució racional (esperit objectiu) i en la forma d'una ciència del pensament (la filosofia, esperit absolut)¹¹⁴.

A la fi del món romà la interioritat abstracta ha tocat fons. Enfrontat amb "l'absoluta negativitat"¹¹⁵, l'esperit es replega dintre de si i descobreix la "infinita positivitat de la seva interioritat". La seva infinita positivitat li mostra la natura divina de la qual està format el seu ser. L'esperit descobreix la seva essència com l'essència divina. Llavors se sap com a esperit diví, sap "la unitat de la natura divina i humana". L'esperit sap llavors que la veritat que apareix en el fons de la seva subjectivitat, de la seva autoconsciència, és la veritat absoluta, divina. Sap -com desenvoluparem en la nostra tercera part- que replegat sobre si en el seu fons més essencial, troba allò racional i universal. Troba, aleshores, la veritat en i per a si, la raó i justificació del món i de la història. Només llavors -trencant tota oposició¹¹⁶- és reconciliarà amb aquests i se sabrà lliure en ells.

Aquest és el missatge que, aparegut en la religió cristiana, serà realitzat plenament en el món pels pobles germànics. Aquests, però, tenen un llarg camí per endavant. Primer han d'assumir i refer d'acord amb ell tot el seu ser i les pròpies institucions. Després viurà la dramàtica escissió que es correspon amb la consciència esquinqada o desgraciada de la Fenomenologia de l'esperit. El poble germànic ha de passar per noves proves -per un nou pas per la negativitat- per tal

¹¹³Ph.R. §353.

¹¹⁴Ph.R. §353 i §360.

¹¹⁵Ph.R. §358.

¹¹⁶Ph.R. §359.

d'assolir que la reconciliació es realitzi en el món i en la forma plena del pensament -i no de manera abstracta i intuïtiva en el sentiment [Empfindung] com a fe, amor o esperança o també de l'ànim -tenir interioritat, cor o coratge- [Gemüt], la fidelitat i la camaraderia¹¹⁷. Tota l'edat mitjana -amb el feudalisme, etc.- és un període de prova i de pas per la negativitat. Durant tot aquest període la veritat, la norma de vida, està representada per un "més enllà". L'església i la seva doctrina són la guia espiritual, que no obstant també és limitada -com tot moment abstracte i escindit- ja que es mou al mer nivell de la representació i cau ella també en l'arbitrarietat i els interessos mundans.

Així curiosament, malgrat que el principi a realitzar era la superació de tota oposició, l'edat mitjana cau en la "contra-posició absoluta" entre església i estat, entre món espiritual -i sagrat- i món profà. La reconciliació superadora arriba però a mesura que l'element espiritual s'ha reconciliat amb la realitat terrenal i objectiva, mentre que l'element mundà s'eleva produint, d'una banda, el pensament i saber racional i, d'altra, el dret i les lleis també racionals¹¹⁸. L'església esdevé mitjançant la Reforma harmònica amb el món ètic i l'estat esdevé racional alhora que apareix un pensament -la filosofia, la Il·lustració- racional. La reconciliació elimina totes les oposicions, com hem dit, i així l'estat esdevé alhora representant d'aquell món terrenal i d'aquell món espiritual. L'estat esdevé racional, esdevé la raó feta realitat. Aquesta és la gran reconciliació. Reconciliació que fa possible i es correlativa de l'autèntica llibertat. Ara l'autèntica religió troba el seu lloc i és harmònica alhora amb l'estat i amb la ciència especulativa i filosòfica, com a "manifestacions complementàries".

¹¹⁷Ph.R. §359.

¹¹⁸Ph.R. §360.

1.4.- SOBRE EL PERQUÈ DEL CANVI DE L'ESQUEMA QUATRIPARTIT AL TRIPARTIT

En aquest apartat volem dur a terme:

(a) La comparació dels esquemes en quatre i en tres etapes (veient, com tots dos tenen un fort suport documental (1) i com molt difícilment poder fer-se compatibles (2)).

(b) L'argumentació de les raons del canvi de l'un per l'altre (la substitució progressiva de l'ideal grec pel cristià (1), que va paral·lela a les necessitats lògiques de linealitat i progressivitat de la història (2); alhora que l'evolució en la valoració de Grècia i del cristianisme va arrosegar també la consideració hegeliana de la Revolució Francesa i de la Reforma (3)).

(a) L'esquema triàdic és -com hem vist- tremendament simple i, potser per això, hà esdevingut famós i un filosofema que costa de superar¹¹⁷. Redueix tota la complexa riquesa de les lliçons sobre la història universal a la simple afirmació que en la primera etapa -Orient- només un és lliure, a Grècia i Roma -segona etapa- ho són alguns, mentre que en els pobles germànics -tercera i darrera etapa- tothom és lliure. L'esquema quadripartit és més complicat en dos sentits: en primer lloc, perquè inclou una etapa més -cosa que ens farà

¹¹⁷S'ha esdevingut així, en part, per la identitat amb la tríada dialèctica hegeliana, pel convenciment dels comentadors que Hegel sempre cercava dividir-ho tot en tres moments i per la seva claretat pedagògica, nemotècnica i expositiva. Però també pensem que, en gran part, l'èxit aconseguit en els comentadors de Hegel d'aquest més senzill esquema és degut a la identificació amb la famosa llei dels tres estadis, que podem trobar en Turgot, Condorcet i, sobretot, Comte.

meditar molt- i, en segon lloc, perquè la descripció esbossada de cada etapa no és tan senzilla o trivial.

En l'esquema quadripartit, la primera etapa és també Orient, però Hegel en lloc de parlar de la llibertat d'un, prefereix fer referència a una situació d'indivisió natural i immediata. La seva característica essencial és la manca d'autèntica individualitat o subjectivitat en els individus i la incapacitat per a tenir consciència de la llibertat. La segona etapa és Grècia -considerada separadament de Roma- caracteritzada per l'aparició de la consciència de la llibertat i per l'aparició de la individualitat, però que encara està en harmonia immediata i no reflexiva amb la universalitat -mereixent per aquest motiu el qualificatiu "d'afortunada" i de "bella individualitat ètica"- . La tercera etapa és el món romà, que és un moment negatiu, on l'escissió entre particularitat i universalitat no fa sinó créixer i que només el cristianisme podrà superar. La quarta etapa és el món cristiano-germànic on hom aconsegueix reconciliar aquella oposició present en el món romà.

(1) En el moment de valorar quin dels dos esquemes pot reivindicar més arguments per a ser considerat el més propi de Hegel, hem de començar dient que l'única obra publicada en vida que inclou el desenvolupament dels moments de la història universal és la Filosofia del dret. Com sabem aquesta obra, igual que les Lliçons sobre filosofia de la història universal¹²⁰, va seguir la divisió en quatre edats. Els primers editors de les Lliçons -Eduard Gans i Karl Hegel- així com l'editor de l'edició crítica actual en la seva part del desenvolupament històric -Lasson-, també la segueixen. Cal tenir en compte, igualment, que en les lliçons sobre la

¹²⁰La divisió quatripartida és resumida a les planes 242 a 257 de l'edició de Hoffmeister.

filosofia del dret, ja des del curs de 1818-19 (apunts de Homeyer, editats per Iltting), quan Hegel exposa la història universal fa referència sempre a quatre etapes. Però, d'altra banda, no podem oblidar que el darrer manuscrit -possiblement redactat amb vistes a la publicació de la filosofia de la història universal- conté l'esquema tripartit. L'exposa tres vegades: planes 62-3 (dos cops) i 155-6, i hi ha també una nova referència donada en un dels darrers cursos planes 156-7¹²¹. És a dir, disposem de l'esquema tripartit en quatre versions -totes en resum-, tres d'elles en el darrer manuscrit -du al començament la data 8-XI-30- en el que es va ocupar de la qüestió.

Sembla, doncs, que si bé d'una banda l'esquema quatrimpartit té el valor d'allò publicat realment per Hegel, l'esquema tripartit té el valor d'allò que més tardanament va escriure Hegel. Aquest té també l'estructura ternària que tant agradava a Hegel -i potser encara més a molts dels seus interprets- i que es correspon més fàcilment -en principi- amb l'estructura de la dialèctica hegeliana.

(2) La dialèctica hegeliana s'estructura generalment en tres moments¹²²; unitat indiferenciada o posició immediata de la universalitat, negació o escissió, i negació de la negació o reconciliació que posa una nova unitat diferenciada internament. La identitat numèrica de moments fa que en un primer moment sembli que l'esquema tripartit s'hi adequi millor que no el quadrimpartit. No obstant això s'ha de dir que l'esquema tripartit es basa en un desenvolupament merament quantitatiu -sense cap autèntica superació quantitativa. Hi ha només un progrés o extensió quantitativa de la llibertat, que en

¹²¹En l'edició castellana les planes són respectivament: 85-7, 197 i 198-9.

¹²²Hom ha remarcat que també moltes transicions dialèctiques hegelianes manifesten una estructura quatrimpartida.

successives estapes arriba a una part i més tard a la totalitat del cos social¹²³. Dificilment es pot identificar la dialèctica més pròpia de Hegel a desenvolupaments merament quantitativs d'aquest tipus; paral·lelament l'estructuració quaternària sembla basar-se molt més en un desenvolupament qualitatiu i en el concepte.

Hom podria pensar en diverses maneres de fer compatible l'esquema quadripartit amb la dialèctica ternària, amb la qual cosa aquest es deslliuraria del seu principal inconvenient i es facilitaria la comparació entre els dos esquemes. Com resulta fàcil de demostrar, tant el món romà com el món germànic-cristià s'adeqüen perfectament als dos moments darrers de tota dialèctica; el de l'escissió i el de la reconciliació respectivament. D'això en resulta que només hi ha dubte o ambigüitat en la qüestió de quin dels dos mons -Orient o Grècia- representa l'autèntic primer moment. Pensem que hi han dues possibles hipòtesis:

Primera, l'autèntic començament és Orient, essent Grècia un moment privilegiat per Hegel en honor al seu ideal de joventud -i mai no desmentit del tot. Orient representaria la "revelació immediata"¹²⁴ de l'esperit, on aquest és encara en forma d'unitat indivisa i prèvia a tota escissió. Llavors, Orient es correpondria perfectament amb el primer moment de tota dialèctica; l'afirmació de la unitat indiferenciada i sense cap determinació interna, el posar la unitat abstracta. Grècia seria un moment al marge (que Hegel s'esforçaria per integrar), marcat encara per la unitat no escindida). Roma seria el moment segon de tota dialèctica, moment de l'escis-

¹²³Com veurem en el nostre capítol dedicat al progrés Hegel critica radicalment totes les concepcions que basen la noció del progrés en només el canvi quantitativ.

¹²⁴Ph.R. §353.

sió i de l'oposició, i el món germànic el món de la reconciliació.

Segona, l'autèntic començament és Grècia, essent Orient un moment previ que -per "natural", incapaç de dinamicitat i mancat d'autèntica consciència de l'esperit- no entraria pròpiament en el desenvolupament de l'esperit i, per tant, en la història. Grècia seria aleshores el moment de la unitat universal, que s'escindiria donant lloc al moment romà, mentre que la reconciliació apareixeria, finalment, amb el cristianisme i els pobles germànics.

La primera hipòtesi té al seu favor l'esforç que dedica Hegel al món oriental -amb un considerable treball de documentació- i que representa en l'edició de Hoffmeister 247 pàgines (de la 267 a la 514) davant de les 131 dedicades a Grècia (de la 527 a la 658). Aquest no és evidentment un argument decisiu però sí que indica per part de Hegel una forta voluntat d'incloure i desenvolupar el món oriental en la història universal. També aporta suport a la primera hipòtesi el fet que -com veurem esposat en el capítol proper- Hegel data el començament de la història amb l'aparició de l'estat. En tant que la història universal ha de ser també una història política, no hi ha cap dubte sobre la "historicitat" de l'imperi xinès, el món hindú i, sobretot, l'imperi persa (que ja no és fix i quiet com els dos primers, sinó en moviment i en contacte amb els moments posteriors).

També cal dir que Orient s'atansa més al que hom sol entendre pel primer moment de la dialèctica, i és el món de la substancialitat; en ell la universalitat s'imposa sense cap oposició a les diverses particularitats i als individus, és el regne de la indiferenciació -el ser, podríem dir-. No és aquest el cas de Grècia, que no és el món de la identitat absoluta, immediata i indiferenciada. A Grècia ja existeix la

individualitat i la particularitat, l'únic però que hi ha entre aquestes i la universalitat ètica o substancial un bell equilibri, que fa que les primeres expressin immediatament i perfectament les segones, però ja s'hi conté un principi de diferenciació. Un altre argument gens menystenible -i que potser esdevé el decissiu- és el fet que en l'esquema ternari Orient apareix com el primer moment i és Grècia la que cedeix el seu lloc i és ajuntada -amb quelcom tan oposat en principi com és Roma-. Sembla, doncs, que no dubta tant entre Grècia i Orient com a primera etapa de la història, sinó entre mantenir Grècia com un moment independent o no dintre del transcurs històric. Aquest és evidentment un fort argument a favor de la nostra primera hipòtesi.

Però la primera hipòtesi té també inconvenients, tal vegada el principal és que vagi en contra dels principis de continuïtat i de progressivitat de la història universal. Hi hauria, llavors, un moment no absolutament necessari i imprescindible per al desenvolupament de la història. Grècia romandria com un moment intermig aïllat i en certa mesura no justificat "lògicament"; seria com una mera "realitat empírica" que cal esmentar i considerar però que manca d'autèntic sentit "lògic" en relació amb el tot. D'altra banda, la segona hipòtesi té valor subjectiu -com diria Hegel, ja que es basaria en apreciacions de valor subjectives i no especulatives- en ser una etapa tan valorada per nosaltres i -sense cap mena de dubtes- pel propi Hegel.

La segona hipòtesi té a favor seu, el fet que Grècia presenta major contacte i relacions -empíriques però també conceptuals- amb els moments posteriors. El moment grec està molt més projectat i vinculat amb el moment precedent i posterior que no el món oriental -molt més tancat sobre si mateix. També juga a favor seu la constatació que la història universal és molt més que una història política. Llavors, com

a història global del desenvolupament de l'esperit, Grècia té una consistència i un gruix especulatiu que la fa absolutament necessària per valorar el desenvolupament de l'esperit. També cal recordar que Hegel pensa -com comentarem més endavant- que en arribar a Grècia hom arriba a la terra de l'esperit i que a la consciència de l'esperit només s'hi arriba en el món grec.

(b) Aportats la major part dels arguments, nosaltres no ens decantem exclusivament per cap de les dues hipòtesis. Pensem que totes dues -malgrat que defensables cada una pel seu cantó- trivialitzen el pensament de Hegel, alhora que parteixen de l'arrelat prejudici en la tradició hermenèutica de la triplicitat sistemàtica del pensament hegelian. La nostra proposta és més complexa i inclou també una explicació plausible del perquè Hegel va proposar a la fi de la seva vida l'esquema en tres fases.

Cal partir de la valoració que Hegel va tenir en tot moment de la Grècia clàssica i la seva bella eticitat en especial, que és un ideal que mai no va deixar de fascinar Hegel¹²⁵. Si recordem el que hem dit sobre el Hegel juvenil¹²⁶, cal considerar que Hegel partia implícitament d'un esquema ternari. En primer lloc, per la natura del seu pensament juvenil que es movia dintre d'un plantejament crític i regeneracionista, contraposant el present a un passat idealitzat -que no era altre que Grècia- i per un futur,

¹²⁵Ja hem citat alguns escrits sobre l'ideal juvenil -compartit sobretot amb Hölderlin- de la bella vida ètica grega. Però sobre la relació entre Hegel i els grecs cal citar també: Jacques Taminioux La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idealisme allemand. Kant et les grecs dans l'itineraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel; Martin Heidegger "Hegel und die Griechen" i el recull de J. D'Hondt (ed) Hegel et la pensee grec -en especial l'article de Livio Sichirollo "Sur Hegel et le monde grec".

¹²⁶Veure el capítol 1.2.

afirmat -podríem dir- utòpicament. En segon lloc, per la natura mateixa de la dialèctica hegeliana -unitat, escissió, reconciliació. Tot això havia fet que en les obres juvenils Hegel esbossés esquemes tripartits de la història, però que en el moment de plantejar-se la història universal a Berlín ja, des d'un començament, partís d'una divisió en quatre etapes.

Evidentment, els ideals compartits amb Hölderlin -i mai no negats del tot- l'obligaven a considerar Grècia com un moment divers d'Orient i Roma -que eren valorats molt per sota d'aquella- i prou important com per a no ser menystingut. La divisió tradicional de la història universal en quatre monarquies¹²⁷ i també potser la correspondència dos a dos -que no sol reiterar- de les quatre èpoques i les quatre constitucions¹²⁸, facilitarien tal vegada l'acceptació de la quadripartició. Tot i que certament el costum podia haver influït en Hegel per tal de proposar una divisió en quatre etapes de la història universal, pensem que, donat el contingut que volia incloure dintre de la història universal, li era del tot necessari trencar l'esquema tripartit de joventud i obrir-se a un esquema més complex -al menys fins a la fi de la seva vida.

Tant si Hegel volia fer una història política en sentit estricte com -sobretot- si volia fer una història universal més ampla, hi havia poderoses raons per a acceptar un esquema quadripartit. Per tant, Hegel¹²⁷ des del primer intent ja berlinès de divisió de la història no va dubtar d'incloure Grècia com una etapa diferenciada. Evidentment, no

¹²⁷Ilting §137, pl. 344. Lliçons sobre filosofia del dret del curs 1818-19, manuscrit de G. Homeyer.

¹²⁸Orient-despotisme, Grècia-democràcia, Roma-aristocràcia, estats germànics-monarquia. Id.

¹²⁹Curs del 1818-19 a partir de la primera versió de l'Enciclopèdia.

era una de les etapes que menys li interessaven i si finalment al manuscrit del 1830 va modificar la seva opinió va ser, sense cap dubte, per molt poderoses raons -com veurem-. Cal remarcar que Hegel malgrat posar Grècia com una etapa separada no elimina -per tal d'arribar a una divisió ternària- cap altra etapa, ni Roma ni Orient. Fins als darrers anys de vida, Hegel prefereix mantenir totes aquestes etapes, però -quan finalment va decidir canviar alguna cosa- la seva decisió va ser la relativització del món grec.

S'ha de rebutjar, d'altra banda, qualsevol sospita en el sentit que l'esquema quadripartit és una formulació hegeliana immadura o no suficientment meditada. Hegel el proposa en la seva etapa de maduresa a Berlin i, fins i tot, el recull en una obra tant sòlida i madura com és la Filosofia del dret. Fins i tot, desenvolupa les classes sobre filosofia de la història universal d'acord amb aquest esquema, com es pot veure en els apunts (del tot fiables en aquests aspectes ja que un error tan evident i compartit és del tot improbable). Així des dels cursos de 1818 (sobre l'Enciclopèdia) i 1822 (sobre la filosofia de la història universal) fins al 1828 Hegel no canvia d'esquema ni d'opinió. Només més tard, el 1830 preparant la introducció a la filosofia de la història universal, va proposar una nova divisió global, que no s'adeia al que fins llavors havia anat elaborant.

(1) La nostra hipòtesi sobre aquest canvi és que Hegel, en el moment d'escriure el manuscrit conegut com la Raó en la història, va passar revista al conjunt de la història universal i es va enfrontar per primera vegada a fons amb el que significava la posició alhora privilegiada i alhora marginal de Grècia. Grècia ocupava una posició privilegiada perquè representava la realització de l'ideal polític a un nivell que superava la situació en els temps de Hegel. Grècia havia estat valorada per damunt dels moments del desenvolupa-

ment de l'esperit que l'envolten i, per tant, Hegel havia caigut en una tentació constant en ell -que es pot veure també en La filosofia de l'art i en la La història de la filosofia- de considerar que, en definitiva, Grècia havia representat un cim insuperable i només comparable amb la pròpia època. Així, Grècia s'aixecava molt per damunt dels altres moments de l'esperit i, malgrat que Hegel no queia en la posició de Hölderlin -que valorava Grècia absolutament per damunt del seu propi temps i pàtria- i que cada vegada es reconeixia més en la seva època, Grècia esdevenia encara el punt privilegiat de la història universal.

D'aquesta manera Grècia havia sortit -per a dir-ho així- del lligam progressiu i teleològic del desenvolupament de l'esperit, esdevenint un moment estrany dintre del fil teleològic de la història universal hegeliana. Hegel en el moment de passar revista a la història universal al final de la seva vida, es va adonar que havia mitificat i privilegiat fora de mesura l'època grega. En el moment de repensar globalment la història universal -potser cara a una publicació, per a la qual redactaria l'escrit de la Raó en la història-, Hegel valoraria sobretot el fil teleològic progressiu i global. Hegel pensava ara més en funció del tot i cara al desenvolupament progressiu de l'esperit universal i se n'adona que la interpretació que havia donat de Grècia trencava aquest ordre progressiu i esdevenia un moment aberrant dintre del nucli "lògic" de la història. Les condicions especulatives i més "lògiques"¹³⁰ sobre les quals Hegel elaborava la seva filosofia de la història xocaven amb el privilegi d'una etapa tan primerenca en el temps. Hi havia, doncs, un conflicte entre l'ordre temporal i empíric de la història i l'ordre lògic i conceptual del desenvolupament de l'esperit, entre el valor que havia

¹³⁰Veure la quarta part d'aquest treball.

adjudicat a unes dades empíriques acceptades en el seu temps -la interpretació de Grècia- i la lògica més profunda de la seva manera global de considerar la història.

El nucli especulatiu i lògic del sistema (coherentment en definitiva amb la idea absoluta) es basaven en la progressivitat, dialèctica però també lineal, del desenvolupament autocreador i autocognoscitiu de l'esperit. Aquest nucli especulatiu entrava inevitablement en contradicció amb l'estatus històric que fins ara Hegel havia adjudicat al món grec. Hegel s'havia resistit sempre a relativitzar Grècia dintre del conjunt de la història universal, s'havia negat a ubicar-la com una més de les figures, necessàries però encara mancades, en què l'esperit universal s'havia expressat en direcció cap al seu autoconeixement i autocreació suprema. Per això, Grècia no podia encaixar bé dintre de l'estructuració lògica de la història universal.

En redactar "La raó en la història", a Hegel se li va presentar un conflicte entre la valoració de Grècia -l'ideal compartit amb Hölderlin a Frankfurt- i les necessitats lògiques intrínseques al sistema i al seu nucli especulatiu. Evidentment, Hegel no podia escollir; era l'enfrontament entre un pressupòsit bàsic de la seva filosofia en contra d'un vell/bell ideal -del qual ja se n'havia anat allunyant-. L'ideal grec ja havia rebut els embats que tendien a relativitzar-lo (nosaltres comentarem en aquest treball -tercera part- la crítica a la democràcia, la necessitat de la societat grega de l'esclavitud, -en la segona part- la relació encara immediata entre individu i tot ètic, la limitació present en el seu ideal artístic i de bellesa. Hegel en el seu pensament va anar distanciant-se de l'ideal grec alhora que valorava cada vegada més allò que

d'especulatiu hi trobava en el cristianisme¹³¹ i alhora que edificava el seu ideal madur d'estat monàrquic. El resultat de l'evolució del pensament hegelian i la seva plasmació com a conflicte en la història universal va ser que Grècia, el seu esperit i la seva eticitat, fou relativitzada i passà a ocupar humilment el lloc secundari -al costat del sempre denigrat món romà- que l'esquema tripartit li adjudica.

D'aquesta manera, Hegel havia arribat a l'esquema tripartit de la història universal. Durant molt temps, raons externes -empíriques, en diem nosaltres- varen fer que proposés l'esquema quadripartit (influït segurament per tradició de la divisió en quatre monarquies i la fidelitat a l'ideal juvenil grec) passant per damunt de les necessitats lògiques de l'estructura ternària de la dialèctica o la progressivitat teleològica de la història. Però, finalment, aquestes necessitats "lògiques" s'acaben imposant, amb el suport també de la nova valoració del dogma cristià, la renúncia a l'esperança de la reinstauració de la bella eticitat grega fruit -al menys en part- del fracàs de la Revolució France-

¹³¹Són molts els autors que remarquen la dualitat de partida del pensament hegelian escindit entre Grècia i el cristianisme, si bé solen coincidir amb nosaltres en què acaba predominant el contingut i la influència cristiana. No obstant citem dos autors que per la seva procedència cristiana no són susceptibles d'exagerar la importància de Grècia en Hegel. Lowith a De Hegel a Nietzsche diu per exemple [pl. 58] "el món greco-romà està superat en el cristiano-germànic, i el concepte ontològic fonamental de Hegel es determina, per això, de doble manera: com logos grec i com logos cristià". També Hyppolite parteix d'aquesta duplicitat de base hegeliana però també acabarà centrant la seva interpretació de Hegel en el cristianisme, així la figura de la consciència de la "consciència desgraciada" marca totalment la seva interpretació de la filosofia de la història hegeliana.

sa¹³² i la seva teoria sobre l'estat monàrquic constitucional.

Així resulta que l'esquema tripartit, que va proposar a la fi de la vida Hegel, és -d'una banda- l'intent de reestructurar l'ordre lògic global de la història universal i -d'altra banda- el resultat de la renúncia explícita al seu ideal de joventut, matisat i substituït cada vegada més per altres. Hegel arribà tard a aquest propòsit i l'únic que d'ell ens resta és el seu manuscrit i unes indicacions en els darrers cursos. Aquest esquema -pels indicis que en podem treure- volia refer la història universal des d'un punt de vista més restrictiu al que de fet Hegel havia seguit espontàniament en els seus cursos. Hegel el planteja dintre dels límits estrictes d'una mera història política, una història del desenvolupament de la llibertat en clau política. Aquest contingut hi era present evidentment en els materials dels seus cursos però no n'era l'únic contingut contemplat. Malahuradament, Hegel no va desenvolupar l'esquema tripartit i no podem continuar per aquest camí car entrariem en la filosofia-ficció; però sí que podem continuar plantejant-nos perquè Hegel canvià de l'esquema quadripartit al tripartit.

(2) Arribats a aquest punt hem d'anticipar coses que tractem en la quarta part d'aquest treball; volem remarcar així com l'evolució, que hem vist en la valoració de Grècia i el cristianisme, es correspon perfectament amb les necessitats lògiques de la filosofia de la història hegeliana. En gran mesura, la preocupació hegeliana per exposar el desenvolupament lineal, progressiu i en direcció a la pròpia època de la

¹³²Tant ell com Hölderlin van saludar en un primer moment la Revolució Francesa i, fins i tot, la invasió napoleònica com el moment reinstaurador del bella eticitat grega o, al menys, el primer pas cap a una nova reedició -coherent amb els temps moderns- d'aquella bella eticitat.

història universal és comuna a totes les lliçons de Berlin. Tant en la Història de la filosofia com en la Filosofia de la religió i la Filosofia de la història universal -la Filosofia de l'art fou potser l'excepció en honor de l'art grec- es tractava de mostrar un procés dialèctic i lògic de progrés continuat vers el present. L'intent hegelianà -i de la seva època en conjunt- consistia en fer convergir el conjunt del desenvolupament històric vers la filosofia, la religió, l'estat i la llibertat de la pròpia època. Així molts continguts, desenvolupaments parcials o dades "empíriques" perdien tot el seu valor per a Hegel en restar fora d'aquest desenvolupament teleològic progressiu. El cas grec no n'és l'únic cas, si bé és per a nosaltres el més important i revelador, d'aquesta imposició de les necessitats lògiques -precedents en sentit ampli del nucli especulatiu del sistema- sobre els materials amorfs i empírics o els compromissos externs.

Aquesta certa imposició de les necessitats lògiques del pensament hegelianà i del conjunt de la seva proposta sobre la història universal sobre dades empíriques més o menys aïllades, no ha d'implicar l'acusació a Hegel de manca de rigor o d'aplicació arbitrària d'esquemes prejudicats. L'intent hegelianà -mostrat sobretot però no exclusivament a les Lliçons de Berlin- era a més a més d'una rigorositat que no s'ha de menystenir en cap cas. No n'hi havia prou amb aplicar estrictament l'esquema dialèctic i progressiu del sistema, marcar tres èpoques i omplir els buits -com afirmen alguns detractors. Tampoc no es tractava d'edificar, en funció de les necessitats lògiques del sistema, tot un complex bastiment que perd tot contacte amb la realitat. Sinó d'exposar com tota la materialitat empírica dels esdeveniments col·labora a la realització del fi darrer de la història, i mostrar que immanentment a l'empíria històrica hi ha una lògica interna que li dóna sentit global.

El projecte hegel·lià -com es mostra en la segona part- s'enfrontava directament a una ampla erudició -per a la seva època- amb les armes de "la fe racional", aconseguida gràcies al desenvolupament del seu sistema. La lògica que Hegel volia mostrar en la història no havia de sortir d'una especulació apartada de les dades empíriques sinó a partir d'aquestes mateixes dades. Segons Hegel no era una lògica transcendent o a part de la realitat; no era una lògica abstracta sinó una lògica concreta, immanent i implícita a les pròpies dades -i que una ment filosòfica podia extreure i mostrar sense cap mena de dubte-. La filosofia de la història universal no havia de ser el resultat de l'aplicació dels axiomes donats pel sistema o dels compromisos interns al pensament hegel·lià -la valoració de Grècia, per exemple-. Tampoc no havia de ser, però, una submissió curta de perspectives i humil, que és negués a interpretar les dades empíriques d'acord amb el nucli especulatiu hegel·lià.

Pensem que Hegel va assolir durant els darrers anys una concepció més clara del que és escriure història filosòfica i, per tant, de la relació entre la filosofia de la història i el sistema. També es va fer més conscient de les necessitats lògiques d'una història filosòfica com la que ell plantejava i en funció d'aquestes necessitats va intentar una reestructuració global de la seva història universal. Evidentment la contradicció que representava aquella etapa tant mitificada en mig d'una història que cada vegada s'afirmava més com a progressiva, només podia conduir a la relativització i desmitificació d'aquella. El plantejament hegel·lià s'incrvia dintre d'una història teleològica que havia superat totalment el problema de la querella dels antics i els moderns. Només l'entusiasme extraordinari per Grècia a tota l'àrea germànica i el contacte amb Hölderlin, pogueren fer que Hegel és plantegés l'equiparació o superioritat dels grecs per damunt dels moderns alemanys. Però, no hem,

d'equiparar massa Hegel amb Hölderlin, ja que si bé aquest darrer va afirmar i mantenir la superioritat dels grecs damunt dels germànics, Hegel en cap moment no va arribar a plantejar així la qüestió car sempre -fins i tot a l'esquema quadripartit- els pobles germànics i el seu esperit és valorat com a superior al grec.

Fruit de la presa de consciència clara de les necessitats lògiques del seu discurs històric, armat de la seva voluntat de comprendre el present i la realitat i de no deixar-se dur per enyorances o ideals abstractes, armat de la seva concepció dialèctica però progressiva del desenvolupament històric i espiritual, va comprendre que el privilegi d'una etapa tan primera de la història i de l'esperit anava en contra d'aquella voluntat i d'aquesta concepció. Nosaltres veiem expressada en l'esquema tripartit la voluntat de Hegel de relativitzar l'època grega en el conjunt de la història universal. Un element li ho permet: el cristianisme, que fou l'element que a la seva maduresa Hegel sempre va contemplar com el suprem, superior per tant a l'ideal grec. En ell hi va trobar el nucli especulatiu del seu pensament expressat "avant la lettre" si bé de forma representativa. Hegel va defensar sempre a la seva etapa berlinesa que el cristianisme aportava una reconciliació que no podia ser assolida en el cas grec. D'una banda, Grècia esdevé un moment necessari i essencial del desenvolupament espiritual i històric però, d'altra banda, és també limitat.

El paganisme grec, que en certa mesura inspirà Hölderlin i el jove Hegel, sempre havia competit amb la cada vegada creixent convicció hegeliana que en el cristianisme hi havia continguda la seva filosofia, que la seva filosofia no era sinó l'exposició -especulativa i en el pensament- del contingut cristià. L'evolució del pensament hegelianisme va en la direcció de deixar de mitificar Grècia per revaloritzar el cristianisme.

me. Aquest procés és paral·lel a una altra transvaloració essencial en el desenvolupament del pensament hegel·lià: la valoració de la Revolució Francesa¹³³ i de la Reforma Protestant¹³⁴. Nosaltres no podem desenvolupar aquí tot l'entrellat d'aquesta evolució, ja que només ella sola podria ocupar tot el nostre treball.

(3) Com molt bé resumeix Pöggeler a "Philosophie und Revolution beim jungen Hegel", a l'època de Frankfurt i de Jena Hegel considera la revolució com un moviment necessari que tindria com a finalitat reinstaurar la perfecta harmonia de l'home i la llei, de l'individu i l'universal. Hegel es mouria dintre de la influència de Hölderlin i la seva Vereinigungsphilosophie. Aquesta valoració es correspondria, doncs, a l'etapa de major valoració de l'ideal grec; la revolució francesa només tindria sentit com a la reinstauració d'aquella bella eticitat grega.

¹³³S'ha escrit molt sobre el que va significar per a Hegel la Revolució Francesa si bé encara no s'ha acabat -ens sembla- d'arrodonir la temàtica, en part pel desig més o menys inconscient de voler defensar Hegel fent-lo progressista i revolucionari sense introudir cap matis o el desig contrari de postular un Hegel totalment conservador. Hi ha un llibre cabdal sobre el tema: Joachim Ritter Hegel und die französische Revolution però s'ha dit i es diu encara molt sobre el tema. També són interessants Jean Hyppolite "La signification de la Révolution française dans 'Phenomenologie' de Hegel", Jean Granier "Hegel et la Révolution française", Michael Kirn "Der Begriff der Revolution in Hegels Philosophie der Weltgeschichte", Ulrich Matz Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution, W. Ver Eecke "Hegel's dialectic analysis of the French Revolution" i Claudio Cesa "Hegel e la rivoluzione francese".

¹³⁴Hom va analitzar ben aviat la relació de la Reforma protestant tal i com la considera Hegel i la Revolució Francesa -com nosaltres també ho farem-. Dintre d'aquesta perspectiva són força interessants els escrits: Ludger Oeing-Hanhoff "Hegels Deutung der Reformation", Alessandra Gaiarsa "Rivoluzione e Riforma nella filosofia di Hegel" i Karol Bal "Hegel's philosophy of history between dialectics and metaphysics. Attempt at an interpretation of the Hegelian concepts of 'Reformation' and 'Revolution'".

L'impacte del Terror de Robespierre va fer recular un xic a Hegel en el seu entusiasme revolucionari, però sempre va remarcar que la finalitat -que movia a Robespierre- era bona tot i que no ho fossin els mitjans¹³³. El mateix Robespierre és presentat sempre com un esclau i un heroi de la virtut, de la virtut revolucionària que escomet contra tot allò sospitos. Hegel sol deixar entreveure la necessitat del moment del Terror per a salvar l'èxit revolucionari -malgrat que no el defensa en si mateix-, aquest no li va impedir continuar fidel a la revolució i saludar Napoleó -segons un text cèlebre- com l'esperit universal a cavall. Hegel abandonà Jena essent fidel a aquest ideal i fou més tard quan canvià d'opinió -igual com respecte de Grècia-. Ho feu no radicalment sinó matisadament, relativitzà el valor històric d'allò que -tal vegada ingènuament- va magnificar en la joventut, tot oblidant altres fenòmens superiors¹³⁴.

Els mateixos esdeveniments històrics contraris a la revolució en foren en gran part els causants, ja que no hem d'oblidar que en vida de Hegel la Revolució Francesa va fracassar; va

¹³³Hyppolite -Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel- s'afanya a remarcar la "lògica implacable" i la necessitat que Hegel veu en l'evolució de la revolució vers el Terror [pl. 72 i pl. 89]. En aquells moments es jugava l'èxit i pervivència de la Revolució i, fins i tot, el principi d'ordre que l'estat representava. És del tot clar que Hegel no és del tipus de personatges que s'atabalen i culpabilitzen davant de decisions dràstiques però que semblen racionals i necessàries a dintre de les necessitats de la història; tot i que després de la seva caiguda i després de la restauració costava molt afirmar-ho públicament no costa gens pensar que Hegel considerava Robespierre un heroi de la història que va fer el que calia i quan era necessari.

¹³⁴Sobre la posició hegeliana vers els revolucionaris hi ha l'article "Hegels Kritik des Jakobinismus" de Andreas Wildt.

venir seguida de la restauració borbònica¹³⁷ i d'un equilibri europeu que volia retornar a la situació prerevolucionària. Hegel no va arribar a viure i teoritzar les onades revolucionàries del 1830 i 1848, que són les que van aportar èxits permanents a les idees liberals. Per això, Hegel va haver de teoritzar el fracàs de les idees liberals i de la Il·lustració política francesa¹³⁸. En gran mesura, els darrers cursos sobre filosofia de la història i la redacció de La raó en la història vanen marcats, al nostre judici, per l'esforç de comprendre el perquè d'aquest fracàs.

Pensem que a les Lliçons de filosofia de la història universal es conté l'essencial de la seva resposta¹³⁷, en parlar de la relació entre religió i estat i, també, en l'exposició de la seva crítica a la constitució democràtica. Hegel acusa sobretot el liberalisme i la Il·lustració francesa -que no la germànica- de ser abstractes, d'apartar-se del poble i de la situació concreta i real, ja que el liberalisme proposaria simplement un ideal abstracte i vol canviar la societat en funció d'aquesta mera abstracció. Vol, en definitiva, fer entrar la realitat en el seu motllo intel·lectual i la realitat, naturalment, s'hi resisteix. Segons Hegel, la realitat mostra la no adequació del motllo que el liberalisme li vol imposar i d'aquí els seus continuats fracassos.

¹³⁷Al respecte cal citar: Eugène Fleischmann "Hegel et la Restauration en France" i Lewis White Beck "The Reformation, the Revolution, and the Restoration in Hegel's Political Philosophy". Aquest darrer article ens fa recordar que, segons el nostre parer, aquests tres esdeveniments històrics marquen d'una manera radical el pensament polític madur de Hegel.

¹³⁸Un dels llibres interessants dedicats a contraposar Hegel amb la il·lustració els lliberals és el de P. Lewis Hinchman Hegel's critique of the Enlightenment.

¹³⁹Veure la nostra segona part.

Hegel té molt clar que la realitat més poderosa és l'esperit, és la realitat espiritual, i que només si la realitat espiritual és prou madura hom podrà realitzar efectivament algun canvi. Però segons Hegel, el liberalisme -i la Il·lustració que nega la religió amb ell- han oblidat una component essencial de la realitat espiritual del seu temps: la religió. La volen negar i anar-hi en contra o, almenys, volen fer unes reformes polítiques que no tenen el consentiment previ de l'esperit del poble -representat essencialment per la seva religiositat¹⁴⁰-. El liberalisme i la Il·lustració dels països romànics i de religió catòlica obliden que per a canviar la realitat política -la realitat espiritual objectiva- han de canviar abans la religió -la realitat espiritual absoluta-. Han d'adequar primer la religió a les necessitats dels nous temps, sinó és així la religió -que domina els esperits del poble- esdevindrà un pes mort tan poderós i un element de reacció tan insuperable que qualsevol intent estarà condemnat al fracàs.

Només en els països germànics, pensa Hegel, ha estat reformada la religió i ha estat adequada als nous temps i al nou esperit, perquè només en ells la religió ha inculcat el respecte pel món mundà, valorant-lo per ell mateix amb independència de transcendentalismes i d'exigències de renúncia al món terrenal. Gràcies a la Reforma, tan sols, el món terrenal conquereix el seu valor per ell mateix, fins i tot per a una ànima religiosa, ja que només la religió reformada s'harmonitza amb les necessitats de l'eternitat, havent destruït els tres vots antiètics de la castedat, la pobresa i l'obediència.

De tot això en resulta una transvaloració de la revolució i del pensament que l'engendrava -pensament legítim però

¹⁴⁰Veure els capítols 3.3.2 i 3.4.

condemnat al fracàs en els països no reformats-. La revolució esdevé en certa mesura supèrflua una vegada s'ha produït la reforma religiosa en les consciències, perquè en els països reformats la revolució espiritual ja s'ha produït i el món ètico-polític no contradeix l'esperit absolut. Pensa Hegel que a Prússia filosofia i religió es donen la mà, reconeixen la racionalitat del seu estat monàrquic -si bé modificat en certs extrems-; i reconeixen que aquest ha fet possible aquí l'autèntica llibertat i la reconciliació de les consciències amb el món objectiu i la història.

Per tot això, la revolució resulta supèrflua per dos motius: l'un, perquè la Reforma ha fet "avant la lettre" el que hom cercava, l'altre, perquè la Reforma ha realitzat una reconciliació molt superior a aquella que creia el jove Hegel que la revolució havia de realitzar. En definitiva, la Reforma ha realitzat una reconciliació superior a la reconciliació grega -aquella enyorada bella eticitat. Ara la vida ètica no implicarà l'existència de l'esclavitud i tot home serà lliure només pel fet de ser home. Ara la reconciliació de l'individu amb el tot ja no és immediata -que equival a dir que en certa mesura és natural-. L'en kai pan de Hölderlin no s'ha de fer ja en detriment de la consciència de si, de la subjectivitat. Aquella reconciliació era bella però natural, l'estat i la polis s'imposaven per damunt de l'individu sense que aquest pogués lliurement -des de la seva llibertat absoluta i la seva consciència de si- jutjar el seu valor, justícia o legitimitat. Ara hi ha una nova reconciliació i una nova llibertat que parteix de la consciència mateixa i de l'espon-taneïtat dels individus que reconeixen en si allò universal i reconeixen la necessitat i racionalitat d'això universal i objectiu.

Com veiem tant l'ideal grec com el revolucionari es veuen superats i desplaçats en un mateix i complex procés per

l'ideal cristià i reformat. La caiguda de l'ideal revolucionari fa que, la valoració superior i exterior a l'esquema progressiu de l'eticitat grega, esdevingui encara més evidentment un atemptat contra la lògica global de la història. D'altra banda, la relativització de l'ideal grec, que és superat i fagocitat per la valoració especulativa del cristianisme, també condueix Hegel a apartar-se del pensament pro-revolucionari -que en molts casos plantejava constitucions democràtiques i en qualsevol cas republicanes-.

Quan Hegel -en formular l'esquema tripartit- uneix el món grec al món romà -que eren desenvolupats anteriorment de la manera més antagònica- sota una mateixa i deficitària consciència de la llibertat, hi influïa també decissivament els seus darrers desenvolupaments respecte de la concepció de l'estat. La relativització de Grècia, la seva constitució democràtica i la seva vida ètica seria coherent amb la crítica que Hegel fa tant a la constitució aristocràtica (romana) com democràtica (Grècia). Hegel, que en la seva darrera etapa de la vida es distancia cada vegada més de les propostes liberals i pretesament democràtiques, veuria malament l'exaltació de la constitució democràtica que hi ha implícit en l'exaltació de l'època grega.

Evidentment, l'esquema tripartit estava ja subjacent en certa mesura sota l'esquema quadripartit, però li calia a Hegel -per a fer-se'n conscient- la relativització i desmitificació de Grècia i de la seva vida política. Pensem que, quan Hegel va decidir concentrar el contingut de la història universal en la vessant política, va accedir més fàcilment a aquesta relativització -pel que fa a la crítica de la constitució democràtica ja era antiga en ell-. Ens sembla clar, en definitiva, que tant les necessitats lògiques d'una història progressiva com l'ideal cristià i monàrquic s'imposen finalment a l'ideal grec. Per això, Hegel converteix el seu

ideal de joventut en una etapa mancada -important i necessària però mancada- de la seva història universal. Aquesta és pensada -ara inequívocament- com encaminada vers el món cristiano-germànic, la culminació del qual és el seu temps i el tipus de constitució monàrquica que s'expressa a la Filosofia del dret¹⁴¹.

Pensem, per acabar, que només des dels desplaçaments i desvaloritzacions que acabem d'exposar hom pot resoldre el nostre problema de la substitució de l'esquema quadripartit pel tripartit -amb les conseqüències que se'n deriven-. Pensem que, aquest canvi i la resta de consideracions que hem aportat, permeten comprendre un xic millor el Hegel madur, el Hegel que Haym va acusar de ser "el dictador filosòfic d'alemanya" i de divinitzar l'estat prussià, i el Hegel que alguns deixebles "hegelians de dreta" feien un defensor ultraortodox de la religió cristiana.

¹⁴¹Sobre la interpretació hegeliana de l'edat moderna hi ha els articles: Carla Cordua "Modernidad y filosofía según Hegel" i Kurt Rainer Meist "Diffrenzen in Hegels Deutung der 'Neuesten Zeit' innerhalb seiner Konzeption der Weltgeschichte".

1.5.- QUAN CAL COMENÇAR LA HISTÒRIA I AMB QUÈ CAL FER-HO?

El problema del començament és sempre un problema cabdal per a Hegel, ja que en certa mesura ho determina tot. Ho determina perquè el cercle hegel·lià ha d'acabar tancant-se sobre si i, per tant, el final ha d'estar ja pressuposat en si en el començament. L'inici conté en abstracte ja el final, ja té en si els pressupòsits bàsics per a garantir el camí necessari que conduirà a la meta. D'altra banda, el discurs que justifica les marginacions és sempre d'alguna manera la cara correlativa del discurs positiu, que el seguirà i que en certa mesura l'ha prologat i fet possible. Podríem dir: "diguem que margines i et diré que pretens", amb d'altres paraules: diguem on comences la història i què és per tu prehistòria i et diré quin tipus d'història faràs.

És per aquests motius que aquí ens ocuparem: primer, de l'esdeveniment que per Hegel marca el començament de la història, segon, tots els elements o esdeveniments rebutjats com a prehistòrics i, tercer, un possible doble sentit de què representa ser història o històric per a Hegel.

1.5.1.- Quan comença la història?

Hegel considera com a essencial per a què hi hagi història l'existència d'una organització estatal. Pensa que sense estat no hi ha autèntics esdeveniments, perquè tots els esdeveniments són insignificants o cíclics, no tenen autèntic sentit espiritual, no contenen novetat ni significació històrica. Sense una organització estatal els esdeveniments

només es produeixen, com en la natura, dintre de la repetició del mateix cercle i es confonen entre si dintre d'un mateix estat de coses invariable i natural. Per aquest motiu pensa Hegel que els esdeveniments reiterats de la vida familiar o tribal pre-estatal tenen un transcurs tan uniforme que no mereix ser objecte de la memòria.

Per a Hegel només apareix un fet autènticament històric, que obliga a fer un esforç per a datar-lo i recordar-lo, quan apareix l'estat: "només l'estat pot proporcionar un contingut que, a més de merèixer la prosa de la història, contribueixi a produir-la"¹⁴². Només l'estat aporta la necessitat autèntica de la memòria fidel als fets i a llur cronologia, perquè l'estat necessita projectar-se cap a les generacions futures amb la memòria fidel de les seves institucions. La constitució de l'estat és, doncs, el primer fet autènticament històric; d'una banda, perquè trenca amb el "curs uniforme" de la vida "natural" de l'home pre-estatal (constitueix així el gran fet a historiar i a recordar per a les generacions futures, i inaugura ontològicament la història -la *res gestae*) i, d'altra banda, l'estat necessita de la història per tenir consciència de si (amb la qual cosa inaugura epistemològicament la història -historiam rerum gestarum-).

Hegel afirma que "una comunitat que es consolida i s'eleva a l'estat exigeix, en lloc d'ordres subjectives -que són suficients per a les necessitats del moment- manaments, lleis, determinacions generals i universalment vàlides. Produeix també com a necessitat vital, la d'exposició d'aquells actes i fets que són intel·ligibles, determinats en si i perdurables per a si mateixos en els seus resultats, els quals són el fi perpetu, la tasca sempre actual de formar i

¹⁴²V.G. 164-207.

constituir l'estat el que condueix a Mnemosina a conferir-los la duració del record"¹⁴³.

En conclusió, només si hi ha estat apareixen uns nous tipus d'esdeveniments ontològicament diversos dels naturals. Aquests són els autèntics fets històrics, que són esdeveniments ètics¹⁴⁴ i per tant espirituals, i amb ells sorgeix la necessitat de guardar-ne la memòria. Els estats s'edifiquen en una projecció cap al futur i necessiten, per tant, guardar memòria d'aquest acte trencador i fundador -que no té, però, la natura d'un contracte- i dels termes constitucionals o jurídics que s'imposaran a partir d'ara com a determinacions universalment vàlides per a tots els individus actuals o futurs. Per a l'educació dels futurs ciutadans i com a record del seu ser institucional els estats necessiten del record i, així, inauguren la necessitat d'historiar. Hegel afirma que "tot i les seves lleis i costums racionals, l'existència exterior de l'estat és alhora una presència [Gegenwart] incompleta, i necessita, per a la comprensió de la seva integració, de la consciència del passat"¹⁴⁵ i aquesta consciència rigorosa del passat és, evidentment, la història.

Només amb l'estat es faria possible la història perquè també "només, en l'estat amb la consciència de les lleis, existeixen accions clares i amb elles la claredat d'una consciència que dóna la capacitat i necessitat de conservar-les"¹⁴⁶.

¹⁴³V.G. 164/207.

¹⁴⁴Per a Hegel, no qualsevol fet és històric, no qualsevol existència és històrica. Només ho és "l'existència ètica", l'existència humana dintre d'unes institucions mínimament estables i complexes, que poden merèixer el nom d'estat -"una convivència sota un principi universal que posseeix la sobirania"- WG. 267-8/215. Per això comença la història universal pels imperis orientals, que considera que són les primeres i més primitives institucionalitzacions estatals.

¹⁴⁵V.G. 164/208.

¹⁴⁶V.G. 165/208.

L'estat inaugura el món de l'esperit per a si, el món on l'esperit es va fent conscient de si mateix. Així només entra en la història i és històric el poble que s'ha donat una estructura estatal. És a dir, és històric en la mesura que "ha posat un principi universal en el seu element fonamental, en el seu fi fonamental; només en aquesta mesura, l'obra, que produeix un esperit tal, és una organització (Organisation) ètica i política"¹⁴⁷. Només amb l'aparició de l'experiència plenament espiritual de reconèixer allò substancial en unes institucions i lligams ètics, s'inaugura la història.

Les coses no tenen objectivitat fins que no són conegudes, diu Hegel immediatament, i així allò objectiu en la història és allò que els propis pobles conegueren, és llur autoconsciència. Per tant, només quan els pobles s'han conegut a si mateixos, han esdevingut -efectivament i per a l'esperit-històrics i objectius. No oblidem que l'autoconsciència realitzada d'un poble són les seves institucions, el seu estat, el seu esperit objectiu.

Segons Hegel, amb el nou tipus de fet també apareix la possibilitat epistemològica de reconèixer-lo. Amb l'estat, per tant, apareix una substancialitat que no és natural sinó espiritual (l'estat, les lleis, etc) i gràcies a aquesta aparició els homes conquereixen una autoconsciència espiritual, prosaica no fantasiosa i no mítica; llavors alhora que comença la història ontològicament parlant -res gestae- hom pot també començar a fer història -studium rerum gestarum. Amb la possibilitat d'abandonar el mite i penetrar en la consideració prosaica de la nova realitat espiritual, apareixen els individus que alhora que participen en els nous fets ètics guanyen consciència de si i dels seus actes i els consignen narrant història. Sorgeix així la historiografia.

¹⁴⁷V.G. 176/222.

Així com l'estat és necessari per a l'origen ontològic i epistemològic de la història; també s'esdevé a l'inrevés que la història -studium rerum gestarum- és necessària i imprescindible per a l'estat, ja que dóna a la representació quelcom perdurable"¹⁴⁶. Història i estat s'impliquen mútuament, per tant, i "la història fixa aquesta contingència [de l'existència temporal de l'estat], la fa estable, li dóna la forma de la universalitat i estableix així la regla per a ella i en contra d'ella. La història és un membre essencial en el desenvolupament i consolidació de la constitució, és a dir, d'un estat de coses [Zustandes] racional i polític; perquè és el mode empíric de fer resaltar allò universal"¹⁴⁷.

En la història hi ha un fi objectiu i substancial que els mateixos pobles cerquen: institucionalitzar-se i perpetuar-se com un estat. Aquest és l'interès que comparteixen els pobles que han fet la història i l'historiador. Per això "un poble sense organització estatal (una nació en tant que tal [merament en llur relació natural de consanguinitat o de proximitat de naixement]) no té pròpiament història, com no la van tenir els pobles que van existir abans de la formació dels estats i que encara avui existeixen com a nacions salvatges. El que li esdevé a un poble i té lloc dintre d'ell té un significat essencial en relació amb l'estat; les meres particularitats dels individus són allò més allunyat d'aquell objecte pertanyent a la història"¹⁴⁸.

Amb l'aparició de la institucionalització estatal els esdeveniments universals -que a tots concerneixen- adquireixen valor i interès per als individus i així apareixen les primeres narracions històriques. Amb l'estat s'imprimeix en

¹⁴⁶WG. 358/282.

¹⁴⁷WG. 358/282.

¹⁴⁸Enz. §549 n.

els individus d'un poble l'esperit universal d'un poble o una època, llavors ja no expressen tant una particularitat subjectiva sinó allò universal "un temps, un poble o una cultura d'una manera vividament intuïtiva i breu". Aleshores l'historiador intel·ligent ha d'escollir els detalls que més il·luminen l'època, allò universal d'un poble, i hom pot expressar allò substancial purificat de les existències extrínseques i contingents -l'empíria- que no fan sinó difuminar la veritat substancial -el logos-. Hegel, com Kant¹³¹ quan cita Hume, creu que la història comença amb la primera plana escrita per un historiador.

En definitiva, en un mateix procés complex apareix el fet ontològic (hi ha un nou tipus d'esdeveniments ja no merament natural sinó històrics), sorgeix la possibilitat cognitiva de reconeixer-los i es produeixen els individus concrets capaços d'intervenir-hi fent i narrant. Per a Hegel, tots tres moments s'impliquen i per això afirma que la història com a *res gestae* neix amb la història com a *studium rerum gestarum* i que els historiadors neixen alhora -i sovint coincideixen- que els grans individus -els herois-. Hegel valora el fet que en alemany -cosa que també s'esdevé en català- la mateixa paraula signifiqui alhora l'aspecte subjectiu i l'objectiu, tant "historiam rerum gestarum" com "res gestae", tant el relat o narració històrics com allò que realment s'esdevingué, tant la narració com els fets mateixos. Hegel considera que aquesta coincidència dels dos significats no ha de ser accidental. En treu la conseqüència que la història com a relat sorgeix al mateix temps que apunta un fet autènticament històric: "aquesta unió dels dos significats ha de ser considerada com quelcom més que una simple contingència

¹³¹ Idea d'una història universal en sentit cosmopolita nota 1, pl. 65. Kant pensa en Tucídides com el primer historiador a partir del qual es pot dir que ha fet aparició la història en el sentit fort de historiam rerum gestarum.

externa. Cal pensar que el relat històric apareix al mateix temps que els actes i els esdeveniments històrics pròpiament dits, i és un comú fonament intern el que els fa sorgir junts"¹⁵².

Hegel té tota una perspectiva molt radical del que és un esdeveniment autènticament històric i, com ja veurem en el capítol corresponent, no li interessa allò que només té un valor empíric -de simple constatació-. El que li interessa és la significació del fet per a la totalitat, per al desenvolupament de la totalitat espiritual -és a dir, la lògica del fet. Considera també que per a què algun fet tingui un valor i un significat "lògic" i espiritual necessita revelar una certa autoconsciència, llavors el relat històric és signe d'aquesta autoconsciència que s'engendra conjuntament amb l'estat i la autèntica història com a "res gestae". Hegel afirma que "el temps -ens el podem imaginar com a segles i milenis-, que ha trascorregut en els pobles abans de la història escrita, ha pogut estar ple de revolucions, de migracions, de les transformacions més virulentes; però va mancar no obstant d'història objectiva perquè no ha deixat cap història subjectiva, cap relat històric"¹⁵³.

Hegel arriba a afirmar que, si l'esperit va ser incapaç de la mínima autoconsciència que la història implica, llavors no hi ha hagut desenvolupament espiritual ans només natural. Hegel bandeja amb contundència la hipòtesi que els documents d'una antiga història escrita es podien haver perdut, diu: "si ens manquen, és perquè no han pogut existir"¹⁵⁴. Podem justificar l'exabrupte hegelianà dient, que per a ell l'esperit -que és l'esperit universal totpoderós- per definició no pot retrocedir en la seva autoconsciència i, per tant, com diu

¹⁵²v.G. 164/207.

¹⁵³v.G. 164-5/208.

¹⁵⁴id.

respecte a una hipotètica saviesa hindú que s'ha perdut irremissiblement; si aquesta saviesa hagués existit i fos valuosa per a l'esperit no hauria desaparegut¹⁵⁵.

1.5.2.- Què és prehistòria?

Hegel rebutja considerar en la seva història aspectes que tenien gran rellevància en les històries universals i les filosofies de la història d'ús en la seva època. Com hem vist Hegel només considera iniciada la història quan hi ha una organització estatal i, per tant, un cert desenvolupament del món i la consciència espiritual. Totes aquelles cultures i tots aquells pobles que no assoleixin la mínima condició d'una institucionalització estatal són rebutjades per Hegel i no les considera en la seva filosofia de la història. Tots aquests pobles o cultures no són considerats com a històrics sinó com a prehistòrics. Hegel es nega a considerar pròpiament històriques:

(1) Totes les èpoques, pobles i cultures que s'expressen míticament. Les cultures primitives de pensament mitopoiètic no són doncs considerades en la història universal, ja que Hegel menysté la manera d'expressar-se míticament com menysté tot allò no racional. Hegel contraposa explícitament el mite a la història, per a ell el mite és una manera de narrar fantasiosa i poètica però no una manera que sigui repetuosa amb la veritat. La història, en canvi, narra la realitat

¹⁵⁵Cal entendre això en el sentit més fort possible, en el sentit que l'esperit -la lògica de la història- no retrocedeix, no perd res pel camí, només es perd el que hi ha de merament empíric. Així, si alguna cosa s'ha perdut en la història, no era -per definició- essencial per a l'esperit; no formava part de la seva lògica interna i essencial sinó que li era bàsicament extern.

simplement, prosaicament (que vol dir tant en prosa com sense les llicències de la poesia o la fantasia). Hegel pensa que en els pobles on hom s'expressa mitjançant mites no hi ha "vida conscient de si mateixa".

(2) Hegel també rebutja introduir en la seva història universal una història cosmològica o natural a l'estil de la que Herder posa a l'inici del seu escrit Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. La raó és evident, ja hem remarcat l'oposició entre el món històric que és espiritual i el món merament natural¹⁵⁶, Hegel sempre se cenyeix al món pròpiament espiritual i, encara més, en tant que ha assolit un cert desenvolupament que ja fa possible l'estat. Una història natural o cosmològica és per a ell, per tant, una aberració en si mateixa.

(3) També rebutja partir de la història sagrada i dels continguts de l'Antic Testament com va fer Lessing (Die Erziehung des Menschengeschlechts), el ja citat Herder o com "metafòricament" feu Kant. Hegel parteix, en canvi, de la bibliografia de llibres de viatges i de les fonts filològiques tant desenvolupades en la seva època. Hegel en cap moment no es planteja fer una història en certa mesura "hipotètica", per això es nega a considerar èpoques o pobles dels quals no han restat exposicions objectives d'historiadors que mereixin aquest nom. Així, per exemple, es pregunta

¹⁵⁶Veure el nostre capítol 3.5.

si Índia ha tingut historiografia¹⁵⁷ i afirma que no és així, negant-se a reconèixer com a tal les narracions com el Mahabarata o el Ramayana.

(4) També es nega a tractar o introduir en la seva història universal els treballs i especulacions -malgrat que demostra coneixer-les- sobre l'origen del llenguatge i l'origen i desperdigament antropològic dels diversos pobles. Hegel bandeja així de la seva història molts dels avenços -tant rellevants en el camp de les llengües comparades i els orígens antropològics- que a la seva època s'estaven realitzant i que conduïren, per exemple, a la teoria del tronc lingüístic i ètnic dels indoeuropeus. D'una banda, considera demostrat i com un "fet indiscutible": la migració dels pobles des de l'Àsia i el parentesc en els orígens -ahora que un desenvolupament dispar¹⁵⁸- entre els pobles indoeuropeus. Però, d'altra banda, critica molt els sofismes que sobre aquesta base certa hom ha edificat. Hegel, en afirmar que la seva història universal s'ha d'ocupar d'esdeveniments conscientment espirituals, no vol tractar de les migracions dels pobles, per ser un procés encara merament natural:

¹⁵⁷Hegel creu que a l'Índia no hi ha pròpiament història ni historiografia, la qual cosa no deixa de ser curiosa donada llur desqualificació del pobles prehistòrics en virtut del mateix motiu. "Hom no ha de cercar entre els indis això que anomenem història, en el seu doble sentit... La història, en efecte, requereix intel·lecte, la força, per a deixar lliure l'objecte i concebir-lo en la seva relació intel·ligible. La història, com la prosa en general, són aptes només per a pobles que han arribat a posseir individus que es coneixen com existents per a si, amb consciència de si mateixos" WG. 356-7/280-1. També afirma que els indis no tenen tampoc el "sentit dels fets (res gestae); és a dir, no han arribat a constituir un veritable estat polític" Id. 358-282, per la qual cosa a l'Índia només hi ha cronologies fantasioses i mitologia, i els seus poemes són la gran i única font per a conèixer el seu passat.

¹⁵⁸V.G. 163-206.

"aquest procés, que sembla en si de tan gran abast, cau fora de la història"¹⁵⁷.

Hegel que estava també força al dia respecte el lligam lingüístic del sànscrit amb Europa, també el considera un lligam merament natural i no pròpiament espiritual. L'India només comunica amb els pobles i principis posteriors per una difusió lingüística, que és encara natural i aliena a les

consciències¹⁴⁰. Si hi ha hagut una expansió, per tant, aquesta ha estat prehistòrica, ja que "nosaltres considerem com històric allò que ha tingut lloc amb consciència, allò que constitueix una fase de la història, una època en el

¹⁴⁰V.G. 165/221. Hegel, fins i tot, fa constar que el contacte migratori en èpoques històriques i ben conegudes amb Europa com amb els huns d'Atila, no hi ha hagut pròpiament contacte històric en el sentit ple i espiritual del terme. No hi ha hagut desenvolupament de l'esperit, que és el que en realitat li interessa, sinó només una facticitat natural.

"Quan aquests pobles han intervingut més immediatament en la història universal -com per exemple els huns- les empenes que han donat no han representat tant un fet elemental històric, un fet que pertany a la història com a procés de l'esperit, sinó només a la història considerada com quelcom que té aspectes naturals, necessitats externes, impulsos" WG.342-270. Quelcom similar dirà de l'India que hom acceptava ja com l'origen etnològic i lingüístic dels europeus: "aquest principi [l'indí] però, no es troba en relació retrospectiva amb l'antecedent ni en relació prospectiva amb el següent" WG.343/271. El lligam de l'India amb la resta de la història és inexistent per als mateixos pobles, és només una relació "per a l'esperit reflexiu" que es mira la història des de fora. Hi ha realment una relació externa però que és indiferent per als pobles -com la que hi ha entre les flors i els animals, diu Hegel.

Aquella propagació ètnica i lingüística és per a Hegel "una propagació muda i inactiva" id. 344/272. Assegura que l'India ha estat dintre de la relació externa una terra atractiva per a la conquesta o el comerç europeu, però només ho ha estat com objecte de codícia, no ha comunicat cap ensenyança. El sànscrit -"la mare de totes les llengües actuals"- (Hegel en cita les investigacions de Bopp Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache del 1821) i la propagació ètnica (cita Ritter, Vorhalle europäischer Völkergeschichten) han estat només "d'una manera natural" id. 345/273. No hi ha vincle espiritual, no hi ha tradició cultural ni espiritual, doncs, i cada poble ha romàs dintre de si sense comunicar-se amb altres ni educar-los o educar-se ell a partir d'aquells. Hegel nega qualsevol tipus de préstec cultural i pel que fa a aquest aspecte és rotund: "si l'India hagués transmès alguna forma de cultura concreta, seria necessari dir que els pobles occidentals no han pogut fer res millor que oblidar aquests elements... O no han recollit, doncs, l'esperit indi, o aquest s'ha perdut en ells feliçment o necessàriament" id.347/274.

desenvolupament educatiu. Aquella expansió no ha tingut realitat espiritual"¹⁶¹. I continua: "La difusió natural, per mitjà del llenguatge, manca d'esperit, manca de contingut. L'expansió de l'Índia és una expansió inert i muda, és a dir, sense cap acció política". No té rellevància pel desenvolupament de l'esperit, car s'ha inscrit totalment dintre de la natura sense passar al terreny de l'esperit, ni tampoc pel desenvolupament de la subjectivitat, ni de la religió, ni de l'estat.

(5) Hegel també rebutja la hipòtesi de l'estat de natura¹⁶². Kant a l'escrit Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte considerava que la història, com allò pròpiament humà, comença amb la primera negació d'allò natural o animal. Hegel, sense apartar-se gaire del que diu Kant, remarca que els homes sempre han estat sers racionals almenys en potència o en si, i que, per tant, no hi ha mai un estadi de natura. Considera que l'home pot no tenir una consciència clara de sí o de l'esperit, però que no per això deixarà de ser home.

El criteri discriminador entre el que és història i el que encara és prehistòria no és, llavors, el primer acte humà o racional, sinó el primer moment en què l'home ha reconegut allò substancial per damunt de la seva particularitat. Aquest acte equival al primer reconeixement de l'esperit, l'home esdevé per primera vegada un ser espiritual. El primer acte històric és, doncs, el reconeixement i "la consciència d'un poder autònom i substancial, independent de l'arbitri"¹⁶³ que

¹⁶¹WG. 348/275.

¹⁶²Contràriament a la nostra opinió, Victor Goldschmidt a "Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel" argumenta a favor de la vinculació de Hegel amb la literatura tradicional pel que fa a la doctrina de l'estat de natura i el pas a estat civil.

¹⁶³WG. 268/216.

té una vessant mundana en l'estat i una vessant espiritual en la religió¹⁶⁴. El món humà i històric s'inicia la primera vegada que els sers humans van tenir per objecte -i en un cert nivell, el coneixen- allò pel que són moguts ("der unbewegte Beweger", el motor immòbil¹⁶⁵), en el qual reconeixen llur pròpia essència. Aquest motor immòbil és identificat en un sentit amb l'estat.

(6) Hegel també critica la hipòtesi contrària a un estat animal o de natura: les hipòtesis d'un poble sacerdotal en contacte amb déu des dels orígens o d'un poble primer que disposava de totes les ciències i de tot el saber. Rebutja les hipòtesis per igual, però en valora de la de l'estat de natura el fet que no parteixi d'un estat de plenitud i, per tant, sense haver de postular una decadència o oblit fins el present. Hegel considera que partir de l'estat de plenitud va en contra de la natura mateixa de l'esperit i el pensament, que tenen com a característica l'haver-se d'educar, de desenvolupar al llarg del temps i amb molt esforç.

"L'esperit és aquest moviment infinit energeia, entelejeia (energia, activitat) que mai no es deté, que ha abandonat aquell estadi primer [das Erste] i es troba impulsat vers un altre de divers que ell prepara i troba en si [ja en ell mateix, com una potència seva] mitjançant el seu treball. És pel seu treball com l'esperit posa davant de si allò universal, el seu concepte, i es fa real. Aquest no és un estadi primer, sinó l'estat darrer [das Letzte]"¹⁶⁶. En definitiva, Hegel postula que l'autoconeixement especulatiu no és una

¹⁶⁴Com ja veurem en el capítol 3.4.1, hi ha una interrelació estricta entre estat i religió. Però podem observar ja com Hegel tracta correlativament l'experiència religiosa i l'experiència política com a relacionades totes dues amb el reconeixement d'un poder substancial superior a l'individu.

¹⁶⁵WG. 268/215.

¹⁶⁶V.G. 162/204.

cosa del passat ni el punt de partida, sinó del punt d'arribada -fruit del treball de l'esperit i de la humanitat al llarg de la història-. Llavors afirma que el que hom troba d'especulatiu en les velles religions, institucions o símbols són més aviat els gèrmens encara no desenvolupats de les idees especulatives que avui tenim, més que no la seva formulació més profunda.

De les hipòtesis d'un poble sacerdotal i d'una saviesa primigènia, en valora el fet que neguen la possibilitat que l'home hagi pogut partir d'un estat purament animal. L'home "no podia desenvolupar-se partint d'un estat animal; però sí d'un estat d'estupidesa humana [Dumpeheit¹⁶⁷]. Una humanitat animal és una cosa molt diferent de la pura animalitat. L'esperit fa el començament; però tot i que aquest estigui en un principi en si, tot i que sigui esperit natural, el caràcter de la humanitat ja hi és imprès"¹⁶⁸. Hegel també rebutja aquestes hipòtesis -tan estimades pels romàntics- per la seva poca consistència i rigor, ja que totes aquestes doctrines pressuposen com a fet històric el que elles mateixes volen demostrar. Hegel considera totes aquestes representacions i ficcions sobre un estat de natura i un poble originari amb el veritable coneixement de déu i de les ciències, com una manera subjectiva de tractar la història¹⁶⁹. Critica els intents romàntics de Schelling i sobretot a F. von Schlegel Sprache und Weisheit der Inder i Philosophie der Geschichte¹⁷⁰, mentre que valora per sobre de Schlegel, els francesos Jean-Pierre Abel Rémusat (1788-1832), Louis-Claude, marquès de Saint-Martin (1743-1803) i el Baró Ferdinand d'Eckstein (1790-1861) i critica la Histoire de

¹⁶⁷En el sentit de debilitat i barroeria de les facultats superiors i més pròpies de l'home, en el sentit del nostre concepte "d'animalitat".

¹⁶⁸V.G. 161-204.

¹⁶⁹Enz. 9549 n.

¹⁷⁰V.G. 159/201.

l'astronomie ancienne 1775, de l'astrònom Bally recolçant-se en Lambert kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus 1761¹⁷¹.

(7) Finalment, Hegel també rebutjà tractar tots aquells pobles que només es mogueren al nivell de vida familiar o tribal i que, per tant, no van constituir un estat. Sense estat no hi pot haver història ja que no hi pot haver una consideració "prosaica" i no-mítica del passat. Segons Hegel, només quan hi ha lleis públiques reconegudes per tothom, quan hi ha dret i estat institucionalitzats, hom deixa de pensar mitopoièticament -com diriem avui- i pot fer una narració prosaica o no-poètica de la història¹⁷².

Com ja hem dit: "allò prehistòric és el que precedeix a la vida del estat". Hegel defineix la prehistòria com l'època en què no hi havia estat i els homes tenien encara una consciència mítica. Per això, sempre avisa que "convé a la consideració filosòfica i és digne d'ella no començar l'estudi de la història sinó allí on la raó comença a penetrar en el món; no on és tan sols una possibilitat en si [l'estadi d'estupidesa humana o que hem anomenat nosaltres d'animalitat], sinó en l'estadi on apareix en la consciència, en la voluntat i en l'acció"¹⁷³. L'estat on l'esperit és inconscient de la llibertat "és a dir, del bé i el mal, i per tant de les lleis", és un estadi que no és "ni tant sols objecte de la història", és la prehistòria de l'esperit.

¹⁷¹V.G. 159-60/202-3.

¹⁷²En el cas de Xina, Hegel es preocupa per datar l'origen de la seva historiografia. Hegel juga encara amb la cronologia mosaica i així afirma: "La història neix, doncs, vers l'època del diluvi; tot allò anterior és mític". No volem entrar en la crítica de les fonts de Hegel, aquí només ens interessa la relació d'exclusió que estableix entre història i mite.

¹⁷³V.G. 162/205.

Així com en la Filosofia del dret Hegel posa la família i la moralitat com un estadi previ a l'eticitat, aquí no considera aquells pobles, el grau màxim d'institucionalització dels quals només és la família. Hegel qualifica aquest estadi patriarcal -però en famílies més o menys extenses, no com a Xina- com el de "l'eticitat natural i, alhora, religiosa, és la devoció familiar"¹⁷⁴. En aquest estadi, diu, la unitat espiritual humana només es basa en el sentiment i l'afecte personal -cosa que els mateixos animals podrien tenir.

1.5.3.- Diferència entre ser història i tenir història

Hem distingit el que Hegel considera com a història i el que considera com a prehistòria; sembla que així hem solucionat el problema del començament de la història, però no és així: ja que aquest començament és plantejat per Hegel d'una manera ambigua. D'una banda, com hem vist queda molt clar què és prehistòria i també tenim clar que la història cal començar-la amb l'organització estatal de la humanitat; però, d'altra banda, Hegel també distingeix entre: la història que representen l'imperi xinès i el món hindú, i la història que representen l'imperi persa i, sobretot, els pobles posteriors.

Xina i India són dos moments molt peculiars, ja que tot i ser ser història amb tots els ets i uts, no tenen història. Podríem dir que són en la història però no tenen història, són història però no històrics, pertanyen a la història però no tenen historicitat. Són quelcom fix, estable, no es desenvolupen ni canvien i ni tan sols es comuniquen espiri-

¹⁷⁴id.

tualment amb la resta de moments o de pobles. Així, d'una banda, Hegel afirma que són només història "per a nosaltres i des del concepte", mentre que a partir de Pèrsia -les guerres mèdiques i el seu propi desenvolupament intern- hi ha història explícita i en contacte espiritual explícit amb els pobles posteriors -és a dir; hi ha trànsit empíric d'un poble i principi a un altre i no només trànsit lògic.

Això ens fa considerar el paper que juguen l'imperi xinès i el poble hindú dintre de la lògica del desenvolupament de la història universal -que és el tema del nostre treball. Pensem que hom pot comparar el seu paper amb dos moments molt més coneguts i estudiats de Hegel. Ens estem referint al ser i al no-res de la primera dialèctica de la Ciència de la lògica hegeliana. No volem exagerar la comparació, però sí que podem dir que s'hi apliquen perfectament i molt adequadament les paraules de Hegel quan diu que, d'una banda, "el que constitueix el començament no pot ser un concret, no pot ser quelcom que contingui una relació dintre de si mateix. Perquè això presuposa en el seu interior una mediació i un traspàs d'un primer a un altre, el resultat del qual seria allò concret convertit en simple. Però allò primer no ha de ser ell mateix un primer i un altre; allò que en si mateix és ja un primer i un altre, conté ja un procés de progressió"¹⁷⁵.

D'acord amb això, podem dir que tant el principi xinès com l'hindú no permetrien en el seu interior una mediació i alhora negarien la possibilitat d'una transició -almenys, empírica- entre si. No serien un concret, però alhora conjuntament conformarien un inici i farien possible la mediació, la primera mediació. Així resultaria que "el començament els conté, en conseqüència a tots dos: la unitat del ser i del no-res; és la unitat del ser i el no-res".

¹⁷⁵W.L. 37-8/69.

Xina i India són els dos primers moments abstractes previs a l'esdevenir, en la història; com el ser i el no-res són els primers moments que no admeten, ni fora ni dintre seu, cap mediació¹⁷⁶ però que la fan possible. La possibilitat de mediació, però, comença només amb el primer moment de reconciliació, mentre que els dos primers moments només poden ser posats, pressuposats. Per aquesta mateixa raó, Xina i India exemplaritzen en certa mesura els dos pols en què es mourà tota la història universal, però són els dos pols posats com a immediats, ja que en ells no és possible la mediació, tot i que a partir d'ells aquesta comença a ser pensable.

Per aquest motiu, Hegel afirma que el lligam de Xina i India amb la resta de la història universal és només per a nosaltres¹⁷⁷, car no hi ha un legat o una explícita tradició espiritual i no merament natural. Aquests dos moments estan lligats al conjunt de la història universal només per la lògica; així diu Hegel que "el principi indi és el segon del concepte"¹⁷⁸ i que el lligam del poble persa

¹⁷⁶La pretesa unilateralitat tant del principi xinès com de l'hindú no és del tot congruent amb el desenvolupament que en fa Hegel a les Lliçons. Tant en l'imperi xinès (que té en el Lamaisme o Budisme una certa alternativa espiritual) com a India (on junt a l'acceptació immediata i natural de les castes hi ha la més gran fantasia o la més elevada i forta abstracció) hi ha una certa diversitat i una certa mediació interna.

¹⁷⁷WG. 415/324. Per a Hegel, els mons xinès i hindú no poden entrar en el nexa de la història a no ser "en si mateixos i per a nosaltres", ja que no hi ha un lligam explícit espiritual que els lligui amb els pobles posteriors. No hi ha una tradició espiritual comuna o compartida entre ells. Així, Hegel afirma que "el trànsit que hem de verificar per a passar d'India a Pèrsia només existeix, per tant, en el concepte; no en la connexió històrica exterior". El lligam lògic de desenvolupament de l'esperit només és evident des de nosaltres i des de la consideració pensant i filosòfica de la història, mentre que escapava completament als seus habitants.

¹⁷⁸WG. 343/271.

amb els moments anteriors no és una connexió aparent i externa, sinó una connexió del concepte¹⁷⁷. Només és possible trobar el lligam d'aquests primers moments amb la història universal des del concepte i des de la fi de la història. En ells mateixos hi manca el lligam explícit i tota possibilitat de dinamicitat interna. En ells l'esperit no té encara una de les seves característiques definitòries: l'automediació, ja que aquesta només apareixerà a Pèrsia. Xina i India representen la màxima exteriorització de l'esperit, la seva màxima naturalització. Hegel diu d'ells que "són, en la idea, els primers i alhora els immòbils"¹⁸⁰. A Xina, per exemple, res no ha causat la més mínima transformació -ni invasions, ni canvis de dinastia-, "en aquest sentit, Xina no té pròpiament història"¹⁸¹.

La connexió autènticament històrica, que implica una tradició i relació reconeguda explícitament, "una connexió històrica visible"¹⁸², comença amb el poble i principi persa. El món persa és pròpiament històric en els dos sentits: 1) que té una estructura estatal i 2) que enllaça amb els pobles posteriors en una tradició espiritual i empírica, i que canvia interiorment -és un poble i un principi que neix, creix i arriba a morir i, al fer-ho, trasmet el seu principi a un altre poble que el supera.

El poble persa ja no viu la mera "existència natural i vegetativa" dels pobles xinès i indi, ans es desenvolupa interiorment i sofreix revolucions internes. També és el primer poble que tot i morir deixa el seu llegat espiritual al poble següent. Amb ell la història es manifesta com a espiritual, com a desenvolupament de l'esperit, i ja no com

¹⁷⁷WG. 414/323.

¹⁸⁰WG. 275/221.

¹⁸¹WG. 278/223.

¹⁸²WG. 414/323.

una mera coexistència natural i només espiritual en si. Els dos primers moments resten com dos moments immòbils i fixos, que només la lògica del desenvolupament total de la història mostra en llur connexió i existència necessària. Només pel recolçament empíric -sembla pensar Hegel- hom no diria que hi ha autèntica influència i contacte històric, serien com dos mons absolutament tancats sobre si i a part dels altres. En canvi amb el principi persa allò lògic i intern a l'esperit sortiria de si mateix i esdevindria també empíric¹⁸³³ -les guerres mèdiques en serien un exemple evident. Finalment la història apareix tant en la seva existència lògica i per al concepte com en la seva existència empírica i per als propis pobles històrics.

¹⁸³³WG. 414/323.