

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

Gonçal Mayos Solsona

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

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

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

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

segon volum

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

Universitat de Barcelona
Desembre de 1987.

ELS ELEMENTS PER A UNA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Introducció

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Només tenint en compte totes aquestes components¹²¹, aquests desenvolupaments, hom pot intentar comprendre la filosofia de la història hegeliana, ja que només així apareix el seu logos. Una filosofia de la història que s'afirmava tant

¹²¹En la filosofia de la història no li ha estat prou reconegut la seva gran complexitat. Normalment se l'ha reduïda a una mera història política o se l'ha barrejat amb altres obres, perdent així la seva especificitat i també part de la seva riquesa. Llavors és interpretada des d'aquestes altres obres com una modulació seva més. L'excepció més notable és Lasson; però és evident, per exemple, que Hyppolite la interpreta bàsicament des de la Fenomenologia que tan bé coneixia, Löwith ho fa massa com a teodicea i des de la filosofia de la religió, Ramiro Flórez descuida les Lliçons de Berlin capficat pels escrits juvenils i el naixement de la consciència històrica de Hegel. Dos articles recents, però, em van semblar que volien trencar la simplificació amb que se solia considerar la filosofia de la història.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.- LLIBERTAT, LA META DE LA HISTORIA

Per a Hegel, la filosofia de la història universal és sobretot el procés de realització i desenvolupament de la llibertat, per això hem d'analitzar el concepte de llibertat que la presideix. Com que no podem analitzar aquí tots els aspectes que Hegel considera de la llibertat, només ens limitarem a aquells que són especialment rellevants per a la història universal i que hi són tractats explícitament¹⁵².

El concepte hegelian de llibertat és molt complex i, com a mostra, hi ha un article excel·lent de Siep¹⁵³ on afirma que el concepte de llibertat en Hegel té quatre moments principals: com Autonomia, com Vereinigung, com Selbstüberwindung i com Freigabe. En aquest article l'autor es preocupa per fer l'evolució del concepte de llibertat al Hegel juvenil, és a dir: la gènesi diacrònica del concepte en Hegel. Evidentment, nosaltres no tractarem de l'evolució d'aquest concepte ans ens limitarem a la seva formulació madura i al seu paper en la filosofia de la història universal; però l'hem citat

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

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

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

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

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

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

(1) Tant Siep com Bobbio¹³⁴ parteixen d'un primer concepte de llibertat com a autonomia absoluta, però constaten que el pensament de Hegel o Kant -en el cas del segon- no és deïx reduir a aquest concepte i és molt més complex. Nosaltres pensem que la llibertat com a independència o autonomia absoluta és el punt de partida que, tot i que mai no és negat completament, sí que és matisat i profundament superat -sobretot quan es tracta de definir la llibertat en el camp de la història universal-.

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

Així, la llibertat com a autonomia -sobretot autonomia moral- és una autoreferència a si que exclou tota dependència¹³⁵, tota passivitat, tota afecció o submissió a quelcom exterior. És la capacitat d'abstreure's de tot i d'autodeterminar-se sense cap afecció i de donar-se qualsevol i tot contingut.

¹³⁴En el seu revelador article centrat en Kant però molt interessant també per a Hegel; "Kant y las dos libertades" a Estudios de historia de la filosofía; de Hobbes a Gramsci.

¹³⁵V.G. 74/100.

Així hom pot dissoldre tota limitació, tota determinació imposada¹⁵⁶. Aquest és el concepte de llibertat com a "autoposició absoluta" que Hegel desenvolupa en els primers paragrafs de la Filosofia del dret¹⁵⁷.

Així l'esperit només assoleix la llibertat quan retorna a si mateix i ja no es refereix a una altra cosa ni depèn de res exterior. Per això -com veurem més endavant- la llibertat com autonomia i autoposició absoluta de l'esperit és per a Hegel saber de si¹⁵⁸. És consciència de la pròpia espontaneïtat, una espontaneïtat que no depèn de res sinó que brolla d'un mateix i que és el que un mateix és. En la llibertat com a autonomia, l'esperit es troba mogut només per si mateix sense cap afecció, de tal manera que la necessitat de tot acte només ve donat a partir de la seva espontaneïtat. La seva necessitat és la seva llibertat i, alhora, la seva llibertat és la seva única necessitat.

Per això -pensa Hegel- la llibertat és el concepte que es determina i realitza a si mateix¹⁵⁹. També per aquest motiu Hegel pot dir que aquesta autonomia o espontaneïtat -la llibertat- del concepte o de l'esperit és el dret suprem de tot¹⁶⁰. És la necessitat i llibertat del tot i, per tant, no té alteritat ni oposició. És la norma o llei absoluta que parteix de l'espontaneïtat absoluta i lliure del tot, del concepte, la idea o l'esperit universal. En l'esperit la seva llibertat -com a espontaneïtat totpoderosa i absoluta- és

¹⁵⁶Ph.R. §5.

¹⁵⁷Veure també Enz. §414.

¹⁵⁸V.G. 63-4/88.

¹⁵⁹Enz. §552.

¹⁶⁰Enz. §550.

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

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

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

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

de llibertat. Per a ell la llibertat de l'individu no havia de ser contrària, quan era autèntica llibertat, amb la de la raó universal ans al contrari n'era un moment -vàlid com a particularitat i escissió necessària-, que era superat finalment amb una reconciliació de les voluntats particulars amb la voluntat universal^{1e1}. Dintre d'aquestes coordenades cal veure la coneguda diferència, que fa sempre Hegel, entre moralitat -que ell assimila a Kant- i eticitat -que és la seva proposta^{1e2}-.

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

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

^{1e1}B. Quelquejeu a La volonté dans la philosophie de Hegel ha intentat precisar els diversos nivells de la voluntat des del seu estadi de submissió natural o "d'animalitat" fins a la llibertat en i per a si universal i espiritual.

^{1e2}Guido Heintel ha estudiat aquest tema concretament a dintre de la filosofia de la història en el seu article "Moralisches Gewissen und substantielle Sittlichkeit in Hegels Geschichtsphilosophie".

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

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

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

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

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

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

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

subjecte s'ha d'autoimposar el que és l'exteriorització racional i autèntica que expressa el seu propi ser. El subjecte, en un primer moment, posa enfora la seva obra i, en un segon moment, s'hi ha de reconciliar com a una autoposició. D'aquesta manera obeeix la pròpia llei; continua sent cert que és lliure perquè s'obeeix a si mateix i roman en si mateix¹⁶³, malgrat que la seva llibertat s'expliciti en una norma i una norma objectiva. És clar que hom no és lliure quan actua sense cap norma, màxima o llei, o quan actua vulnerant les lleis objectives i ètiques.

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

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

¹⁶³V.G. 115/147.

superar¹⁰⁴. La superació i l'autèntica consciència de la llibertat només ve quan es reconeix en l'alteritat particular com a subjecte espontani, lliure i universal. Això és el que significa estar prop de si en allò altre. Llavors el subjecte en si universal no ha hagut de deixar de reconèixer-se com a tal subjecte universal, quan es reconeix en l'obra col·lectiva -necessàriament- particular. Llavors hom assoleix l'autoconsciència per a si i hom és lliure en i per a si.

¹⁰⁴En l'apartat 3.5, parlarem molt d'un tipus d'exteriorització particular i que només en si és espiritual i universal: les passions humanes, tot el que anomenem "animalitat" humana. Per a Hegel, és clar que estar dominat per una passió no és ser autònom, lliure o espontani sinó -al contrari- és estar dominat per una afecció, ser passiu respecte a alguna cosa -cal tenir en compte el sentit etimològic de "passió"- . Llavors el subjecte humà és passiu, depenent, està en l'alteritat merament particular. Llavors l'home és com un animal i està mancat de l'autèntica llibertat espiritual. Quan una passió o els instints dominen l'home es produeix l'alienació, hom viu en la particularitat i només per la particularitat. L'home ha de superar, doncs, aquesta submissió a les passions i la pròpia animalitat.

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

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

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

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

l'acte d'autoimposar-se¹⁶⁶ l'universal o universalment reconegut com a vàlid -en les lleis objectivament existents, per exemple-.

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

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

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

seva vida ètica¹⁴⁷. Per això, hom pot comprendre la famosa afirmació de Hegel que l'estat és l'única realització positiva i l'única satisfacció de la llibertat¹⁴⁸. L'estat és la forma històrica específica en què la llibertat adquireix existència objectiva¹⁴⁹. És on la llibertat es fa explícita en forma d'una llei o sistema de lleis promulgat i reconegut pels individus i pobles que se l'han donat com l'expressió més autèntica del propi ser.

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

¹⁴⁷Tant Hobbes com Rousseau són antecedents d'aquesta postura. El primer, perquè la societat civil i, per tant, la llibertat civil -en una societat humana civilitzada i institucionalitzada que reglamenta les relacions entre els homes- només sorgeix amb la formació del leviatan polític i amb l'entronització d'un monarca totpoderós. El segon, perquè va exigir l'alienació total de tots els drets de cada un dels ciutadans a tota la comunitat, llavors la llei i la llibertat legislada, reconeguda i protegida, depèn del "sobirà" -que implica una institucionalització objectiva i ètica en termes de Hegel- i no dels homes aïllats. En tots dos casos, doncs, -salvant els matisos, que ara no ens interessen- la llibertat defensada i proposada com la "millor" o la "ideal" no és la que es podria donar en un hipotètic estat de natura, sinó la que es dona efectivament en un estat civil institucionalitzat en forma d'estat. Hegel no faria sinó radicalitzar i dur a l'extrem la idea que no hi ha llibertat objectiva si no és garantida per unes lleis i una organització estatal. La idea: que la pretesa llibertat -subjectiva o lliure albir-, que intenta oposar-se a la llibertat -objectiva-, és un estadi inferior que cal superar.

¹⁴⁸V.G. 111-2/142-3.

¹⁴⁹V.G. 115/147.

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

Com veiem, el principi de l'autonomia del subjecte lliure no es nega mai. Tota llei objectiva ha de poder ser jutjada sempre per i des de l'espontaneïtat més íntima dels subjectes i els pobles. Només si aquests troben realitzada en aquella llei objectiva el seu impuls més íntim, es pot produir la reconciliació i l'autoimposició, sinó els subjectes s'aparten i s'enfronten a la llei esdevinguda exterior i impotent fins que aquesta cau¹⁷⁰. La reconciliació i autoimposició de l'eticitat objectiva només és possible si hi ha llibertat subjectiva -és a dir, una subjectivitat que reflexivament se

¹⁷⁰Quelcom similar es produeix a Grècia on precisament en aparèixer la consciència moral i la reflexió en els individus, aquests s'aparten de l'antiga bella eticitat i aquesta cau pel seu propi pes. La individualitat naixent no se sent reconeguda ja en aquella vida ètica objectiva, en la polis i les seves institucions, i no els ofereix el suport espontani que fins llavors els atorgava.

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

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

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

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

quan el reconeixen com la pròpia llei i la substància del propi ser¹⁷². Hom és lliure només quan reconeix com el propi ser l'exteriorització universal i objectiva, i en ella s'hi troba com en si mateix.

Així, en la mesura en què l'estat constitueix una comunitat d'existència on els individus es reconeixen, l'oposició entre llibertat i necessitat desapareix i, llavors, la voluntat subjectiva particular s'autoimposa les lleis universals, la necessitat de la totalitat ètica o estatal¹⁷³. No hem d'oblidar que hom és lliure només quan posa també la llibertat d'altri i quan és reconegut també com a lliure. Si quan s'està prop de si en allò altre que és l'exteriorització objectiva de si, hom és lliure; i la constitució, l'estat o la vida ètica són allora exteriorització dels pobles i individus (també, l'exteriorització de l'esperit, que ja ho constitueix en si tot); llavors, hom es lliure quan es reconcilia amb el seu estat, les seves lleis i la seva eticitat.

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

¹⁷²V.G. 115/147.

¹⁷³E.G.Ph. 234/201.

distància entre el deure i el voler individual¹⁷⁴, ja que la pròpia llibertat només es realitza esdevenint un moment de la llibertat universal i al servei d'aquella universalitat -que això és el deure-. La voluntat individual ha de voler només -diu Hegel- les determinacions universals, les determinacions que existeixen en la voluntat universal. I com que amb aquestes determinacions s'estableix el dret racional i la veritable i justa constitució estatal, la voluntat lliure ha de voler només el dret racional i les lleis de l'estat.

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

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

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

Tampoc no s'ha de malinterpretar això des de la posició contrària, com una porta oberta al llibertinatge o a les posicions individualistes o irracionalistes -del tot alienes a Hegel-. Com diu molt adequadament Valls¹⁷⁵ la llibertat en Hegel mai no és atribuïda a un agent individual i respecte d'un bé particular, sinó que només és propietat de l'acció universal i totalitzadora en tant que tal. El concepte de llibertat que Kant aplica només al subjecte humà individual i concret, el subjecte moral, Hegel també l'aplica a l'esperit universal, a la idea¹⁷⁶ -per això, parlem de definició òntica-. Seguint a Herder i a Fichte, l'esperit és subjecte lliure, el que vol dir que només fa referència a si mateix i que té en si l'origen de tot moviment o impuls. Hegel parteix d'un concepte de llibertat que podríem qualificar d'òntic¹⁷⁷, ja que és en primer lloc la definició de la substància. Hegel la defineix -més enllà d'Spinoza- com a subjecte, com a subjecte lliure. La llibertat és la primordial i essencial característica del subjecte i de l'esperit. Només en un segon moment la llibertat és quelcom que es pot predicar dels individus, de les parts i no del tot. Per això, el que

¹⁷⁵Del yo al nosotros, pl. 162.

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

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

Hegel afirma de la llibertat en la història universal pot ser considerat com un moment concret de la definició global i òntica¹⁷⁸.

Això ens porta a la consideració que en Hegel només és lliure -en definitiva- el tot, mentre que els individus o particularitats només mereixen aquest qualificatiu en tant que s'identifiquen i harmonitzen amb el tot. Com diu Hegel molt clarament, la llibertat només pot existir quan hom sap que l'individualitat està present positivament en la divinitat i en l'universal, quan la subjectivitat es contempla en el ser mateix de la divinitat o universalitat¹⁷⁹. Només s'és lliure, doncs, quan hom es condueix vers l'esperit universal -i la necessitat que d'ell es desprèn- com vers l'essència pròpia¹⁸⁰. Només quan hom es reconeix en la llei perquè sap que aquesta és la raó -necessitat racional i universal- de la cosa¹⁸¹, s'assoleix l'autèntica llibertat.

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

¹⁷⁸Per això, considerem una visió excessivament simplista i simplificadora del pensament hegelianà els intents de limitar la interpretació de la seva teoria de la llibertat. Aquesta no és només una resposta als plantejaments liberals de la seva època, com fa per exemple Richard Dien Winfield "Freedom as interaction; Hegel's resolution to the dilemma of liberal theory".

¹⁷⁹V.G. 127-8/162.

¹⁸⁰WG. 881/660.

¹⁸¹Ph.R. Prefaci, pl.20/19.

(6) Per a Hegel, només el saber pot reconciliar universalitat i particularitat, estat i individu. La reconciliació que fa possible la llibertat es basa en que hom se sap, es coneix o reconeix com a constituït per allò universal, de tal manera que el propi ser no és en si particular sinó, al contrari, universal. El subjecte individual o particular necessita, per tant, del pensament i del saber per descobrir i adquirir consciència del propi ser universal i emancipar-se així de les particularitats que sovint el confonen: instints, desitjos, passions, capricis, el lliure albir. Mentre hom deixa subsistir en si mateix quelcom particular i animal no existeix com a universal¹⁰² i, per tant, no pot accedir a la llibertat.

La condició mateixa de l'alliberament del subjecte passa per la limitació i eliminació de tot moment o component particular i animal¹⁰³. Només la universalitat fa lliures -podem parodiar- encara que el seu cost sigui la relativització de tot allò animal i, tal vegada, de tot allò particular; millor dit: al preu de la superació -que és conservació però a un nivell superior- d'allò particular en la singularitat que és la unió harmònica d'allò particular i allò universal.

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

¹⁰²E.G.Ph. 234/201.

¹⁰³V.G. 118/150.

l'esperit es pensi a si mateix¹⁸⁴. L'individu ha de tenir en la seva particularitat el saber de si mateix com a universal i el seu ser, per tant, ha de consistir en aquesta mateixa universalitat. El seu ser és, en definitiva, la seva universalitat i la universalitat el seu ser. Només quan hom es coneix -se sap- com a universal, hom es coneix com a lliure¹⁸⁵.

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

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

¹⁸⁴E.G.Ph. 233/200.

¹⁸⁵E.G.Ph. 234/201.

¹⁸⁶WG. 738/556.

passivament per res d'exterior, llavors la universalitat, que ja en si constitueix l'individu, no és res extern o afegit passivament sobre ell. Al contrari, és la seva pròpia essència, el seu propi ser. Hegel expresa molt bé això quan diu: "l'home és voluntat i només és lliure en tant que vol el que la seva voluntat és"¹⁰⁷. I la seva voluntat és -podem afegir- essencialment universal.

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

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

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

¹⁰⁷WG. 921/689.

dre's en la seva particularitat com a un ser universal en si capaç de renunciar a tota particularitat i de ser, per tant, infinit i universal en si¹⁶⁸. L'abnegació que fonamenta la llibertat parteix del pensar, del saber. En definitiva, en el pensar hi ha la llibertat, ja que el pensar és l'activitat d'allò universal¹⁶⁹. Només pel pensament allò objectiu -l'esperit objectiu- es fa saber i, per tant, absolut -esperit absolut-.

(7) D'altra banda, el saber de l'universal és el que permet distingir entre l'autèntica llibertat, la llibertat positiva i els moments mancats de la llibertat. Només la llibertat positiva té per principi la comprensió i el saber de la voluntat universal¹⁷⁰. La llibertat autèntica és la llibertat conscient. Només és lliure aquell que en té consciència, que ho sap -com afirma més d'una vegada Hegel- ja que l'única realitat efectiva i en acte és el ser per a si, el ser conscient, autoconscient.

La llibertat positiva és quelcom molt semblant al que Bobbio anomena "llibertat democràtica" i mai no és el que defineix com a "llibertat liberal". No és -com aquesta darrera- l'absència de limitacions o l'absència de norma, ni tampoc el predomini de la voluntat individual i particular que es limita a actuar al seu aire. Tampoc no és un àmbit reservat, privat i "lliure" on hom "es pugui passejar" [worin er sich ergehen könne]¹⁷¹. La llibertat positiva s'autoimposa una norma universal, vàlida en tot moment i, alhora, una norma

¹⁶⁸V.G. 175/221.

¹⁶⁹Enz. §23.

¹⁷⁰V.G. 144/182.

¹⁷¹V.G. 111/142.

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

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

La llibertat positiva és, doncs, la unió que concilia l'universal i diví (el qual té sempre el seu dret absolut) i la subjectivitat particular finita. Ella concilia el principi de la llibertat substancial¹⁷⁴, que és la raó existent en si i desplegada en l'estat, i el principi de la llibertat subjectiva. La primera és la llibertat feta hàbit i costum, és la perfecta adequació i obediència dels individus respecte a les lleis objectives, una obediència que cau -i conté per tant una manca- en la immediatesa, la inconsciència i la naturalitat. Aquest tipus de llibertat està perfectament representada pel món oriental.

¹⁷²Ph.R. §7.

¹⁷³Ph.R. §7 Zusatz.

¹⁷⁴V.G. 243-4/303.

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

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

La llibertat subjectiva és:

- el lliure albir particular.
- "és l'impuls de l'home contra els destins exteriors"¹⁷⁵.
- abstracta, mancada de concreció, de determinacions racionals i universals, de determinacions ètiques o jurídiques.
- particular. Respon al caràcter de l'individu i el seu contingut li vé donat per aquest.
- impotent. Depèn exclusivament per a la seva efectuació de la voluntat contingent de l'individu o, fins i tot, de circumstàncies fortuïtes o externes -una casualitat o el dependre del poder exterior alié a l'esperit universal-.
- les diverses llibertats subjectives s'oposen entre si. Les llibertats particulars dels diversos individus s'emfronten i es redueixen mútuament. Aquí és cert el pensament que la

¹⁷⁵V.G. 263 (afegits del semestre d'hivern de 1826/27, a la plana 83).

llibertat de l'un va en contra de la d'altri, que l'ampliació de l'una significa la disminució de l'altra.

- és contingent. No té al seu favor la necessitat de l'esperit o de la idea -la "lògica"- sinó que només es recolça en "l'empíria" accidental i que no va més enllà de si mateixa i desapareix per si mateixa.

La llibertat objectiva:

- està plasmada en la institucionalització objectiva i en la vida ètica dels pobles.

- respon a la interiorització i assumpció d'un marc ètic i jurídic.

- és concreta. Mostra les seves determinacions objectives, racionals, públiques i universals.

- és universal. Respon al principi de l'esperit del poble que representa un moment de l'esperit universal.

- és poderosa. Té en ella mateixa el poder del seu compliment. No depèn dels individus o de les circumstàncies externes. És el que necessàriament s'ha de fer, perquè representa l'exteriorització del manament "lògic" de l'esperit universal.

- No implica l'oposició de les llibertats individuals ans totes elles es reconcilien i s'harmonitzen en ella. Harmonitza i uneix a tots els individus i les seves llibertats en un tot ètic. A aquest tot les llibertats de cada un es potencien i la realització de la llibertat de l'un implica la realització de la d'altri.

- és real-efectiva. És una realitat objectiva substantiva i no casual o accidental.

Com hem dit, la història universal és el procés de realització de la llibertat¹⁷⁶. Per a Hegel, la història és el desenvolupament dels diversos moments de la llibertat, fins culminar amb el concepte que hem exposat. Aquest procés de realització és paral·lel amb el procés d'autoconeixement i de saber la pròpia condició de ser lliure. En d'altres capítols ja hem assenyalat que el primer lloc de la reconciliació i on s'expressa aquest saber de la llibertat és la religió¹⁷⁷ -esperit absolut-, el qual adquirirà -més endavant- la seva formulació plenament especulativa en la filosofia. Mitjançant l'esperit absolut hom pot accedir al veritable autoconeixement i autoconsciència, així hom es reconeix com a constituït ja en si pel contingut universal que s'expressa en l'esperit objectiu i en l'esperit absolut. Llavors hom es reconcilia amb aquest contingut -que és el propi- i hom està en si mateix en totes les accions de l'esperit universal. Aleshores hom és lliure, com ho és l'esperit universal que el constitueix i l'anima.

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

¹⁷⁶Ramiro Flórez ha dedicat el seu article "La historia como realización de la libertad en Hegel" a aquesta qüestió.

¹⁷⁷Enz, §552 nota. "l'autoconsciència té la certesa de si mateixa en aquest contingut [de la religió] i en ell és lliure".

accions i les accions dels seus avantpassats, els hi pertanyen; [els individus] viuen en el seu record i elles els han fet el que són. Tot això constitueix la seva propietat, per la qual són alhora posseïts, ja que conforma la seva substància, el seu ser. N'està plena la representació que es fan de si mateixos, i la seva voluntat consisteix en voler aquestes lleis i aquesta pàtria. ... Aquesta comunitat espiritual és un ser, l'esperit d'un poble. En ser espiritual, totes les seves determinacions unides en una entitat simple que ha de ser fixada com un poder, un ser¹⁷⁰ (els subratllats, com sempre dintre de les cometes, són de Hegel).

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

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

¹⁷⁰V.G. 122/155-6.

objectiu de tot individu. "Ningú no es retarda [del seu temps] i encara menys l'avança. Aquest ser espiritual és el seu, ell n'és un representant; d'ell procedeix i en ell roman. Això és el que constitueix l'objectivitat d'aquells [individus]; la resta és purament formal"¹⁷⁷.

Hem vist com en el tema de la llibertat convergeixen la majoria dels aspectes i temes de la història universal, per això la concepció de la llibertat és també un dels factors essencials per comprendre el que hem anomenat "lògica" del desenvolupament de la història universal. Hegel afirma sempre²⁰⁰ que el contingut de la història universal és el desenvolupament de la llibertat. Nosaltres sense negar en absolut aquesta afirmació hem intentat mostrar que la història universal és quelcom més o, encara millor, que el desenvolupament de la llibertat és un procés tan complex que agafa de fet tots els elements de la filosofia de l'esperit de Hegel. Ara, però, tractarem de donar una visió resumida de la història universal a partir del desenvolupament de la llibertat.

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

¹⁷⁷V.G. 122-3/156.

²⁰⁰V.G. 155/197 (per exemple).

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

1) A Orient ja apareix l'estat i comença doncs la història. Apareix per tant un primer moment de la llibertat -si bé encara mancat-, Hegel l'anomena com "llibertat substancial"²⁰¹. La universalitat predomina absolutament i d'una manera immediata i encara natural, per tant no deixa lloc per a la particularitat o l'acció autònoma dels individus -mancats d'autèntica subsistència i autonomia. No hi ha llibertat subjectiva, doncs, i per tant tampoc llibertat objectiva. La personalitat individual així com la llibertat subjectiva no han arribat a constituir-se i, per tant, esdevenen una mera perllongació de la universalitat. El món oriental no en permet la separació²⁰², el tot social és una sola massa compacta i monolítica. El resultat és que les lleis adopten la forma de costums inqüestionables i naturals que els individus no poden ni arriben a pensar en defugir²⁰³.

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

²⁰¹WG. 249/309. Hegel afirma que en el món oriental hi ha vida estatal on es desenvolupa la llibertat substancial o racional però no encara la llibertat subjectiva.

²⁰²V.G. 243-4/303.

²⁰³V.G. 175-6/221.

ruptura entre llibertat substancial i llibertat subjectiva²⁰⁴.

Grècia és el moment bell -per a Hegel- en què comença la diferenciació d'universalitat i particularitat, però que on encara no s'han trencat els vincles. Espontàniament els individus es reintegren o es mantenen dintre de la unitat. Aquí la bella llibertat ètica consisteix en què la individualitat ja naixent té espontàniament un fi universal²⁰⁵. Grècia és per tant un moment afortunat d'equilibri entre dos moments unilaterals, malauradament -i aquí està la seva mancança per a Hegel-, no és un equilibri mediat i resultat d'una reconciliació dialèctica, sinó l'instant en què quan comencen a aparèixer els dos moments de l'escissió, cap dels dos no té prou força com per imposar-se sobre l'altre. Aquest és el seu "afortunat" equilibri, que ho és de partida i no de resultat, que per un instant separà el punt en què un pol s'imposava sobre l'altre -Orient- i el punt en què tots dos pols són ja irreconciliables del tot²⁰⁶ -Roma-. Grècia, doncs, no és encara l'època que supera el pol individual i l'universal en una nova síntesi o afirmació superior, però sí que és el moment que expressa el millor de tots dos i cap del seus defectes.

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

²⁰⁴WG. 603/455.

²⁰⁵V.G. 249/310.

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

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

4) El món germànic i cristià és on es realitza aquesta reconciliació i on la subjectivitat supera totes les proves i es reconcilia amb l'universal i objectiu en el món. L'esperit diví ha vingut al món -diu Hegel- i, per tant, la subjectivitat s'ha de reconciliar amb aquest món diví i racional si vol assolir l'autèntica llibertat. L'esperit objectiu i el subjectiu es reconcilien i es reconeixen com a moments d'un i el mateix esperit. El subjecte és lliure per a si i ho és d'acord amb l'universal. El subjecte s'ha tornat veritable, ha abandonat l'opinió subjectiva i s'ha autoimposat el contingut objectiu²⁰⁷.

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

²⁰⁷WG. 880-1/659-60.

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

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

de la subjectivitat i la particularitat²⁰⁰. Si hi ha un delicte, un frau o una violència -la imposició d'una particularitat sobre una altra- serà perseguit, condemnat i expiat, però no simplement per provenir d'un acte particular o subjectiu sinó per ser un atemptat a una altra particularitat. La universalitat simplement adoptarà el punt de vista de la particularitat "ofesa" o violentada en la seva llibertat i

²⁰⁰Hegel saluda en el món germànic "l'esperit completament nou, pel qual s'havia de regenerar-se el món: l'esperit lliure, que descansa sobre si mateix, l'obstinació absoluta de la subjectivitat" [WG. 759/568]. És cert que aquesta subjectivitat tan obstinada havia de reconciliar-se amb l'universal i que, per tant, havia de ser educada; però aquesta educació no implica esmorteïment o negació de la subjectivitat sinó la seva direcció en favor de la racionalitat i la universalitat. És precisament per aquesta subjectivitat que Hegel mostra que l'estat germànic no podia ser igual a cap dels estats anteriors a la història. No podia ser igual que el despotisme oriental -que determina fins i tot els costums d'una manera immediata, natural i exterior-, perquè ara l'home és lliure en si mateix -té autonomia moral i reflexiva- i no pot ser degradat per un manament exterior, immediat i natural. No podia estar basat, tampoc, en la "ingènua unitat" de l'estat grec -on la voluntat individual s'identifica encara immediatament amb la voluntat de l'estat- ja que l'autonomia i voluntat subjectiva dels germànics existeix per si mateixa amb un caràcter i una peculiaritat pròpia. Tampoc no podia donar-se el servei violent i forçat a un fi limitat com és el de l'aristocràcia romana, així com tampoc el domini absolut del pater familias sobre la relació ètica familiar i la moralitat; ja que l'home germànic no accepta cap autoritat purament exterior, ni tampoc no es deixa arrossegar a la simple obediència en els terrenys de la moralitat i la família. L'home germànic es reserva la seva esfera d'intimitat i de vida subjectiva que agafa la moralitat i la vida familiar on no admet l'intromissió de manaments exteriors, alhora que en la vida col·lectiva ètica i política exigeix el seu convenciment íntim, el seu consens i no la mera obediència.

dret particular²⁰⁷ i restablirà l'equilibri momentàniament trastocat entre les diverses particularitats. Sobre això però anant més enllà d'aquest paper merament arbitral, la universalitat reclamarà el seu àmbit propi -l'administració, la classe universal dels funcionaris al servei de l'estat- i farà valer el seu valor superior amb independència de qualsevol tipus de particularitat o subjectivitat -que aquí sí que seran superades i relegades-.

²⁰⁷En aquests àmbits, doncs, continuarà sent cert la màxima que els límits de la llibertat pròpia és la llibertat d'altri, ja que hi ha simplement el xoc de dues llibertats particulars de mateix rang i amb iguals drets de prevaler. La universalitat evitarà que la llei del més fort sigui la que finalment dictamini i posarà tot el seu pes i poder -que va més enllà de la simple suma de llibertats particulars- en la defensa de la raó i de la llei públicament reconeguda.

3.3.- L'ESTAT I LES CONSTITUCIONS POLÍTIQUES

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

En aquest apartat estudiarem aquells continguts polítics que Hegel inclou i desenvolupa en les Lliçons de filosofia de la història universal. Farem referències també a altres escrits polítics hegelians, si bé només per tal d'arrodonir -quan faci falta- el que afirma en els textos que més directament considerem. No ens fem responsables, per tant, de donar una resposta global al problema de l'estat²¹⁰ i les diverses constitucions -tan complex d'altra banda. Així, sense pretensions d'esgotar la temàtica, tractarem d'analitzar el que Hegel aporta en la seva filosofia de la història a aquest problema.

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

La filosofia de la història hegeliana respon també -si bé, no només- al problema de mostrar la necessitat de l'aparició final del tipus d'estat i de govern que Hegel postula²¹¹. La història universal ha de ser compresa també com un procés alhora espiritual i objectiu, lògic i empíric, que realitzi efectivament el tipus de constitució estatal que ha de reconciliar la llibertat individual amb el benefici de la totalitat, que garanteixi la solidesa del cos social i les seves institucions -del tot necessàries-, sense per això conduir a la negació de les particularitats dels diversos estaments i dels ciutadans.

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

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

donat empíricament al llarg de la història²¹². Per a Hegel, aquesta comprensió implica el descobriment del logos profund i intern de cada una de les constitucions, i d'aquestes amb el desenvolupament lògic-empíric de l'esperit universal. Hegel tracta de veure aquest logos en vinculació interna amb el poble on es dona i -sobretot- en relació amb l'estadi de desenvolupament de l'esperit universal que representa. Això implica considerar cada constitució estatal en relació amb la diacronia lògica totalitzadora de la història, però també comprendre que en cada època hi ha subjacent un mateix principi espiritual en la constitució i la resta d'elements de l'esperit del poble. Comprendre la necessitat i raó d'una determinada constitució estatal significava per a Hegel trobar l'harmonia racional i especulativa entre ella i el context temporal immediat i, alhora, entre ella i el context total de la història universal, ja que tots dos aspectes es complementen. En la filosofia de la història hegeliana l'un era un moment del desenvolupament de l'altre i com tota la

²¹²Tot i que estem d'acord amb Weil Hegel y el estado [pl. 93], en què cal considerar Hegel com "el filòsof de l'estat modern" més que com el filòsof de Prússia; no ens atrevim a afirmar que ens "n'ha donat l'anàlisi correcta": "indicant amb precisió en què consisteix la llibertat en l'estat, quines són les condicions que ha de reunir l'estat per a ser estat de la llibertat, estat que realitza el pensament modern". Som més escèptics que Weil respecte a la plena "justesa" de l'anàlisi hegeliana de l'estat, però sí que estem d'acord amb dues coses que la cita insinua: la voluntat "sociològica" -podríem dir- per analitzar rigorosament què és la llibertat objectiva, la llibertat recollida en una institució estatal; i, paral·lelament, la voluntat "normativa" per determinar quines condicions ha de complir un estat que mereixi el nom d'estat lliure i que realitza la llibertat. La Filosofia del dret no s'entén, pensem, si no és tenint en compte la convivència -però no total barrejada- d'aquestes dues voluntats: descriptiva o sociològica l'una i normativa o "metafísica" l'altra.

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

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

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

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

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

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

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

Però anem per parts, considerat aïlladament l'estat és una totalitat orgànica de natura ètica (no natural com en el regne animal)²¹³ i està constituït per articulacions i divi-

²¹³Hegel en un moment donat [WG. 267/215] diu simplement que l'estat és "una convivència sota un principi universal". L'estat és posar aquest principi universal en la vida d'un poble i en la seva convivència; per això és també el fer possible la llibertat, ja que aquesta es basa -com hem vist- en l'universal.

sions necessàries²¹⁴. Aquestes articulacions són les diverses forces particulars que col·laboren lliurement a configurar un tot orgànic²¹⁵, per això diu Hegel que l'estat resulta del sistema de les diverses ocupacions [Beschäftigungen]²¹⁶. D'aquesta manera en l'estat -com a unitat de la totalitat ètica que representa- convergeixen les diverses particularitats socials, donant existència a la universalitat. Les particularitats es veuen relativitzades i superades en el punt de vista universal que l'estat i els seus funcionaris representen.

Considerat d'aquesta manera, l'estat és un tot i el punt de vista de la universalitat. Diu Hegel que l'estat és un sistema d'universalitats inferiors, particulars i independents que per la seva activitat lliure produeixen un tot²¹⁷. Així segons Hegel, l'estat neix quan la societat ha adquirit una complexitat determinada -quan hi ha diferències estamentals²¹⁸- i, per això, el sistema civil és la condició necessària per a la seva existència²¹⁹. Però, malgrat aquesta afirmació, l'estat no és una mera juxtaposició d'individus, d'estaments i de particularitats. És, al contrari, un organisme únic, una única realitat efectiva i una única manera de satisfacció de la llibertat²²⁰. Amb l'estat neix un tot substancial que reconcilia els individus i els diversos estaments en un únic tot.

²¹⁴V.G. 137/174.

²¹⁵V.G. 147/186.

²¹⁶WG. 371/291.

²¹⁷V.G. 143/180.

²¹⁸V.G. 207/258.

²¹⁹V.G. 209/260.

²²⁰V.G. 142/111.

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

Per a què els individus particulars siguin veritables i facin i es reconciliïn amb la llibertat absoluta cal que s'hagin educat, la qual cosa significa en termes de Hegel i Turgot que fer allò just s'hagi convertit per als individus en costum i hàbit -Sitten diu Hegel-. Per això cal que l'estat tingui una organització racional que s'expressi en la forma del dret i en lleis universals, ja que és aquesta organització racional la que fa que la voluntat dels individus sigui una voluntat realment jurídica i justa²²². Hegel afirma que necessàriament el poble "ha de conèixer l'universal sobre el que descansa llur eticitat i on l'element particular desapareix". Això implica que els individus necessiten conèixer les determinacions contingudes en la religió, llei i el dret, perquè "només així s'instal·la en la unitat de la seva subjectivitat amb l'universalitat de la seva objectivitat"²²³.

²²¹V.G. 124/157.

²²²WG. 771/577.

²²³V.G. 177/223.

Només a partir d'aquest context podem entendre el paper essencial que Hegel fa jugar a l'estat i, per tant, podem trobar una sortida a les crítiques que Schopenhauer o Haym -i molts altres després d'ell- han fet a la "divinització" o "absolutització" hegeliana de l'estat. Ara s'entén que l'estat sigui la forma històrica i real en què la llibertat adquireix existència objectiva i deixa de ser quelcom abstracte i inconcret²²⁴. Per a Hegel, sense l'estat, la seva institucionalització objectiva i la promulgació pública de les lleis, no hi ha en absolut llibertat real. Sense una organització col·lectiva racional no és possible cap autèntica llibertat que no sigui el lliure albir, l'arbitrarietat individual i la llei del més fort -en termes de Hobbes la guerra de tots contra tots-, ja que llavors en lloc d'autèntica llibertat ètica hi ha només barbàrie, caos i anarquia.

Per això Hegel pensa -i com ell bastants filòsofs moderns- l'estat és l'únic mitjà històricament i objectivament disponible per garantir la universalitat, la justícia i, en darrer terme, la llibertat individual de cada ciutadà. Per això és, segons Hegel, l'única institució -ja que engloba i supera la resta- capaç d'oferir llibertat, una llibertat entesa com la voluntat de voler fins universals i racionals com el dret i la llei²²⁵. És per mitjà de la constitució estatal que els pobles deixen al darrera la barbàrie i la llibertat abstracta i, prenent vida i realitat²²⁶, donen autèntic contingut objectiu i concret a la llibertat. Per aquest motiu, tan sols en l'estat i pel seu mitjà pot tenir

²²⁴V.G. 111/142.

²²⁵V.G. 162-3/205-6.

²²⁶V.G. 139/176.

l'home una existència plenament d'acord amb la raó²²⁷. Llavors, la seva particularitat obeirà allò universal i racional²²⁸, ja que la voluntat subjectiva es veurà obligada a renunciar a la seva particularitat²²⁹ i a educar-se.

No hem d'oblidar que, per a Hegel, tota educació va dirigida al domini de l'animalitat i la particularitat humanes, i a deixar-se guiar per allò universal i racional. L'educació ha de fer capaç l'individu de reconèixer allò substancial i absolut, i d'inspirar-s'hi en tots els seus actes -que han de ser així universals-. Però tampoc no hem d'oblidar que l'estat viu en els individus²³⁰ i que és aquesta simbiosi que hem anomenat ordre ètic -un ordre universal alhora en i per sobre dels individus-. En definitiva, l'estat és la idea o la "vida espiritual universal"²³¹ i els individus o els estaments estan sempre enclavats a dintre d'aquesta vida.

L'estat és, per tant, un individu universal que conté com a membres a altres universalitats inferiors, les quals són respecte a ell degradades a particularitats²³². Ell les unifica, n'és la unitat i el fi total, i per tant aquelles particularitats són superades en l'estat. Malgrat això,

²²⁷V.G. 111/142.

²²⁸WG. 889/665.

²²⁹V.G. 142/180.

²³⁰V.G. 122/155.

²³¹V.G. 243/302.

²³²També per això l'estat està per damunt dels individus i les seves voluntats. L'estat és la "realitat de la voluntat substancial" i, per tant, "el que és racional en i per a si" [Ph.R. §283]. És l'encarnació del fi darrer d'un poble -fi en el qual s'expressa la llibertat objectiva- i, degut a representar aquest fi darrer i absolut, "té un dret superior a l'individu, el suprem deure del qual és ser membre de l'estat" [id].

l'estat no és res a part d'aquelles particularitats o més enllà dels seus ciutadans. L'estat és el poble i el conjunt dels ciutadans en la mesura que s'han estructurat a si mateixos i formen un tot orgànic²³³.

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

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

²³³V.G. 114/146.

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

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

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

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

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

Hem de començar dient que la crítica de Hegel a la democràcia no prové tant de la negació dels principis bàsics de l'ideal democràtic sinó d'un qüestionament de la realització efectiva d'aquests principis. Hegel considera la democràcia un ideal abstracte, un ideal bell²³⁴ i pur; que és bastant inqüestionable pel que fa a la seva formulació en les idees, però que manca d'autèntica concretització i possibilitat de realització efectiva.

És curiós com els tres tipus de constitucions -democràtica, aristocràtica i monàrquica- es corresponen perfectament amb els tres moments de la dialèctica hegeliana²³⁵. No ens consta que Hegel en fes mai una deducció dialèctica i especulativa,

²³⁴Hegel arriba fins al punt d'afirmar que la democràcia és "la constitució més bella, la llibertat més pura que mai hagi existit" [WG. 608/458].

²³⁵Hegel està en totes aquestes qüestions molt influït per Montesquieu -el qual és elogiat tot sovint- tant és així que Hegel no segueix la classificació en sis constitucions -tres de positives i tres de negatives- d'Aristòtil sinó que sempre parla només de democràcia, aristocràcia i monarquia. Això és important perquè la crítica que Hegel sempre fa a l'aristocràcia sembla dirigida més aviat a la seva parella negativa -l'oligarquia-. Hegel no sembla pensar en l'aristocràcia segons la definició aristotèlica del govern dels "millors" -govern que en certa mesura Hegel sempre va defensar-. No sembla considerar la possibilitat de l'estabilitat d'una constitució aristocràtica no oligàrquica, sinó que afirma moltes vegades que el govern aristocràtic és sempre la imposició dels interessos particulars d'una classe particular per sobre dels interessos de la totalitat. Respecte a la classificació de Montesquieu Hegel substitueix el despotisme -que d'alguna manera té per a Hegel el principi bàsic de la monarquia, tot i que no del tot desenvolupat-. Al respecte veure Norberto Bobbio "Hegel e le forme di governo".

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

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

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

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

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

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

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

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

a) Aplicable només a petits estats, on tots els ciutadans participin en les deliberacions i vigilin personalment pels seus interessos en l'administració. Segons Hegel, els ciutadans han d'estar presents contínuament en les deliberacions i, a més a més, en cos i ànima -per això l'eloqüència és tan important-. En la democràcia les decisions s'han de prendre per convicció i consens de tots els ciutadans i "l'evidència, que ha d'arribar a tots, ha de produir-se inflamant els individus per mitjà del discurs"²³⁷.

Això va fallar en un país extens i poblat com la França republicana. El sistema de vots usat per la Convenció és per a Hegel un procediment sense vida -abstracte-. Afirmar que "per això en la Revolució Francesa la constitució republicana no es va realitzar mai com una democràcia i, la tirania del despotisme van aixecar la seva veu sota la màscara de la llibertat i la igualtat. La constitució democràtica de Robespierre no es va poder realitzar mai"²³⁸. Hegel pensa dintre de les coordenades de Rousseau -quan fa l'elogi de Ginebra- i no accepta el tipus liberal de democràcia electoral i representativa. La democràcia és només possible amb i per mitjà de la presència constant dels ciutadans, que vigilin així el bé públic com si fos el seu benefici particular. El principi representatiu -necessari donada l'extensió

²³⁷WG. 459/609.

²³⁸id.

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

La democràcia té, doncs, un límit quantitatiu i només és possible en un país petit, on tots els ciutadans es coneixin i puguin dedicar tota la seva vida als afers públics. Aquesta condició ens porta a una altra consideració força interessant; a Grècia la democràcia fou possible només mitjançant l'esclavitud. La democràcia era -obviament- només per als ciutadans lliures, els quals podien preocupar-se només de les tasques polítiques, gràcies a què els esclaus treballaven per ells i els satisfieien totes les necessitats vitals. En un lloc on no hi ha esclaus i els ciutadans s'han d'ocupar de les tasques productives, la presència constant del ciutadà en l'administració i la vida política és ja molt difícil²³⁷. Si es produeix la delegació de la representació i el ciutadà viu lluny i distanciat del centre de vida política, és clar per a Hegel que hom camina indefugiblement cap a una constitució aristocràtica, oligàrquica o tirànico-demagògica.

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

²³⁷Això ens porta a la pregunta de fins a quin punt hi ha a Grècia societat civil, ja que la satisfacció de les necessitats és deixada segons Hegel als esclaus i els ciutadans venen a actuar com a la classe universal. Per a Hegel, en tota democràcia hi ha d'haver un debilitament dels moments inferiors de la societat civil -el treball i, en general, totes les tasques que cerquen el benefici particular en contra del d'altri- en favor d'un enfortiment dels moments superiors -administració de justícia, vigilància governativa o la mateixa administració-. També caldrà acceptar que ni a Atenes ni a Esparta la societat civil no es dona per si mateixa com un moment substantiu i, bàsicament, autònom de la vida política com a tal.

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

Tot i que estiguin donades ja les circumstàncies exteriors, que fan possible que el ciutadà prengui part en la vida pública com si del seu afer personal es tractés, cal que els ciutadans prenguin part en aquestes activitats públiques en tant que ciutadans i no com a mers burgesos²⁴⁰. Cal que els ciutadans es posin al servei de la universalitat i rebutgin buscar exclusivament el benefici particular. Així Hegel afirma: que els ciutadans individuals "només tenen aquesta absoluta autoritat [a prendre part directament en la vida pública] mentre llur voluntat sigui l'absoluta voluntat objectiva, indivisa, la unitat simple de la voluntat substancial. Aquesta és la veritable situació de la constitució democràtica; llur justificació i absoluta necessitat descansa en aquesta eticitat objectiva encara immanent. Aquesta justificació no existeix en les modernes representacions de la democràcia"²⁴¹. Evidentment, només en aquesta "afortunada" democràcia grega es podria donar la identitat entre voluntat general i voluntat de tots, identitat que esdevindria

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

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

Hegel afirma, per tant, que la possibilitat o no d'una democràcia depèn dels individus, depèn del fet que aquests tinguin com a llur voluntat la voluntat objectiva. I si postula el fracàs de tota democràcia moderna és perquè creu que la subjectivitat moderna ha perdut ja totalment aquell estat d'innocència que la feia ser immediatament una amb el tot. Hegel rebutja la democràcia, l'ideal de la Vereinigung hölderliana, perquè s'adona que els homes i els ciutadans ja han perdut la seva capacitat immediata de ser uns amb el tot²⁴³. Hegel expressa molt bé la condició "lògica" per a que hi hagi una democràcia: "només perquè tots els individus viuen en aquest esperit objectiu, tenen tots autoritat en l'estat, el dret a deliberar sobre ell i el deure de morir per a ell"²⁴⁴. La democràcia només es pot donar i demanar amb raó en una situació d'aquest tipus.

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

²⁴²Ni Rousseau ni Hegel mai no van afirmar aquesta identitat pel que fa a la societat o estat que defensaven. No van ser tan ingènus en aquest aspecte.

²⁴³Com veiem hem donat amb un altre punt de divergència del Hegel madur respecte de Hölderlin i el seu propi pensament juvenil.

²⁴⁴V.G. 605/456.

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

Els intel·lectuals alemanys ja veien que el liberalisme modern no feia sinó incrementar l'escissió del cos social, sentiment que fa sorgir tota una discussió pública al voltant del problema de la "nació dividida"²⁴⁹. Hölderlin, com a exemple paradigmàtic, creia haver trobat en l'antiga Grècia la seva comunitat d'amics, d'herois units pel sentiment en una tasca comuna altruista. Certament a Grècia no hi havia cap distinció entre l'home, com a ciutadà vinculat amb el tot ètic de la seva polis i com a individu particular que cerca el seu benefici privat -com a "burgès"- . És per aquest motiu que Hölderlin alaba aquells homes alhora que denigra els moderns alemanys, on la condició de burgès els fa oblidar la condició de ciutadans i el benefici comú. El cercle de Frankfurt al voltant de Hölderlin va concienciar Hegel de la necessitat de superar l'escissió entre el burgès i el ciutadà, i de recuperar per tant aquella innocència de què gaudien els grecs. Hegel aprofundeix aquesta idea però relativitzant aquell ideal grec; així a Grècia no hi havia l'escissió, no hi havia el mal, però no per l'esforç i la lliure voluntat dels individus, sinó per l'afortunat equilibri de la seva subjectivitat entre la subjecció natural i la interioritat reflexiva. Els grecs, doncs, no han realitzat el

²⁴⁹Veure el llibre del mateix títol de Ripalda.

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

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

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

²⁴⁶WG. 604-5/455-6.

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

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

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

Com una mostra de manca de concreció del liberalisme i la recerca d'un ideal abstracte i impossible, Hegel l'acusa²⁴⁷ de no aconformar-se amb el que ell considera com a essencial i suficient:

- que prevalguin els drets racionals, la llibertat de la persona i de la propietat.
- que hi hagi una organització de l'estat i, dintre del seu cercle, de la societat civil.
- que els intel·ligents tinguin influència sobre el poble i que regni la confiança d'aquest respecte de les institucions estatals.

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

²⁴⁷WG. 931-3/696-7.

propis béns. Reclama una certa independència -si bé reduïda al seu àmbit- de la societat civil²⁴⁸ i de la recerca del benefici particular. També proposa -com no podria ser d'una altra manera en la seva època i en el liberalisme burgès- el manteniment de l'ordre estatal, on no hi ha una representació o intervenció igual per a tothom sinó que els "millors" han de liderar el conjunt del poble. Aquest, en no poder intervenir directament en la vida pública -com era condició en la democràcia-, havia de posar la confiança en les institucions racionals de l'estat i en els homes -funcionaris- que, posant-se al servei de l'universal, conduïssin els afers públics pel bon camí i amb total independència de llur particularitat.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵⁰V.G. 124/157.

²⁵¹Enz. §552 nota.

història de l'esperit, hi veu un intent fracassat dels països que no tingueren Reforma²²².

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

Hegel critica la constitució aristocràtica quan parla del món romà. Aquest tipus de constitució és per a Hegel clarament la pitjor²²³. Segons ell, l'aristocràcia no és el govern racional del millors²²⁴ -com pensava Aristòtil-, sinó que és el govern d'una classe per damunt de les altres i a la recerca del seu benefici exclusiu. Això és el que s'esdevé, per exemple, a la Roma aristocràtica on els patricis posen al

²²²Ja hem citat força articles sobre el pensament hegelian respecte la Reforma i la Revolució, ja hem marcat també la relació que tenen en clau política amb la contraposició entre Grècia i el cristianisme. Ara només citem com un exemple més l'article de Lionel Ponton "L'état hégélien, le christianisme et la pensée grecque", que mostra molt bé com el pensament polític de Hegel es mou entre la seva concepció de l'eticitat grega i un nou plantejament de reconciliació que parteix del cristianisme.

²²³WG. 672/509.

²²⁴Remo Bodei en "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano" mostra com, ja des de molt aviat -Sistema de l'eticitat i l'escrit sobre la constitució alemanya-, Hegel pensa en el paper polític que dintre d'un estat racional poden jugar els intel·lectuals i les elits il·lustrades. Aquests poden ser els administradors i funcionaris de l'estat que gaudeixen -i mereixen- la confiança del poble. Com ja hem dit, Hegel no interpreta aquest tipus de constitució com a aristocràtica ja que no funciona si no és sota la vigilància, la voluntat única i el vèrtex central del monarca -sense aquest els govern dels millors i dels funcionaris al servei de la universalitat cau en el particularisme i la recerca del benefici privat-. Bodei, per això, considera que el pensament de Hegel a partir de la restauració no és un retorn a l'ancien régime o a una constitució aristocràtica, sinó el plantejament d'un govern legítim dels funcionaris que serveixen l'universal.

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

Els patricis o els aristòcrates, segons Hegel, mai no es posen al servei de l'universal (es neguen a esdevenir la classe universal dels funcionaris que governen en favor de la universalitat). No es preocupen de la universalitat en tant que universalitat sinó que afirmen exclusivament la seva particularitat. Hegel diu que, així com la democràcia permet el desenvolupament de la igualtat i de la vida concreta, i la monarquia permet el lliure desenvolupament legítim de la particularitat²²⁵, l'aristocràcia només pot subsistir sobre la base de l'escissió del cos social en dos i el predomini d'una part sobre l'altra. L'aristocràcia consagra la desigualtat en la voluntat i en la propietat, separa el cos social en dos i accentua l'escissió entre particularitat i universalitat.

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

²²⁵WG. 672/509.

l'opressió de l'aristocràcia i, per això, el poble la sol acollir amb satisfacció⁹.

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

⁹Hegel, per exemple [WG. 902/e75], analitza el procés que va conduir a la Gran Bretanya a l'atrogament de la Magna Charta, com una victòria de l'aristocràcia i els nobles per sobre de la monarquia i el mateix poble, el qual "no en va guanyar res amb ella". Va ser una victòria de l'aristocràcia que defensava els seus interessos privats, que com particulars s'oposaven als universals -afectant per tant el poble, que creia haver obtingut una gran cosa-. Hegel afirma que no n'hi ha prou amb treure el poder despòtic al monarca, sinó que cal veure si no s'entrega a un altre estament que representa encara més la particularitat -en el qual cas la pretesa llibertat guanyada és una quimera-. Igual que Hobbes, Hegel pensa que pel seu lloc mateix el monarca -tot i que despòtic- representa més la universalitat que no els nobles, per a ells aristocràcia era irremissiblement sinònim de oligarquia. Per evitar això Hegel reclama, davant de tota disminució del poder del monarca, una garantia de la no re-privatització -podríem dir avui dia- d'aquest poder, ja que llavors la situació és encara pitjor per al poble i l'estat.

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

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

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

¹WG. 903/675.

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

Amb la monarquia el cos social té una voluntat i decisió superior i única, ja que el monarca esdevé el centre que vertebrava el cos social². Però la monarquia que defensa Hegel no és el despotisme d'un individu únic i particular -com a l'imperi romà-, sinó el govern que permet desenvolupar en el seu interior la totalitat de les esferes ètiques, i respecta en cada una d'elles la seva legitimitat i independència. El dinasta s'ha de posar al servei de la universalitat, ha d'acceptar els drets racionals dels individus i les seves propietats. S'ha de posar també sota l'imperi de les lleis i les institucions de l'estat; llavors, quan el govern monàrquic descansa en la burocràcia i el respecte a la llei i a les esferes particulars, hi ha poques coses -segons Hegel³- "que quedin reservades a l'exclusiva decisió del monarca".

²Claudio Cesa en el seu article "Entscheidung und Schicksal: Die fürstliche Gewalt" remarca molt bé la necessitat, present en el pensament hegelian, de culminar l'estat per una sola persona i una única voluntat. Aquesta posició pot ser acusada de simpatia pel cesarisme -que, tal vegada, trobem ja en l'adoració primera per Napoleó- però amb tot el que portem dit és clar que Hegel pensa, més aviat, dintre de les coordenades de la tirania atenesa -el tirà era posat pel poble i solia defensar els seus interessos en front de l'aristocràcia-, si bé ara el monarca no havia de posar una classe per damunt de les altres i havia de governar en favor de la universalitat. Soló d'Atenes amb la seva doctrina de l'equilibri dels diversos estaments seria potser l'ideal de Hegel. Tornant a l'article de Cesa, és clar que aquest element culminador del cos social que representava el monarca, és un dels elements que Hegel troba a manca en les propostes lliberals i que les fa mantenir-se encara abstractes -i fracassar, per tant, en la realitat-.

³WG. 937/701.

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

Només llavors, quan l'estat es fort i una esfera de real necessitat exterior, pot deixar desenvolupar per si mateixos tots els seus moments. Aleshores l'estat pot reconèixer l'esfera autònoma de la societat civil⁵ i la recerca legítima en el seu interior del benefici particular dels individus, fent-se compatibles la llibertat dels individus i l'obediència darrera a allò universal. Hegel pensa que tot això només ho pot fer possible l'estat monàrquic que, d'una banda, deixa desenvolupar les esferes particulars i deixa llibertat als individus i, d'altra, posa un centre ferm, poderós i racional al servei del benefici de la totalitat.

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

⁴WG. 760/569.

⁵Manfred Riedel ha estudiat els antecedents del concepte hegelian de societat civil (Bürgerliche Gesellschaft) i el seu significat per a Hegel. Veure "Hegels 'Bürgerliche Gesellschaft' und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs".

per exemple- per damunt de les de la universalitat. Hegel, al contrari, pensa en un estat unit i reconciliat, presidit -és cert- pel poder [Macht] del monarca però posat al servei de la universalitat. Hegel accepta la divisió de poders de Montesquieu⁶, ja que per a ell l'estat es divideix també en el poder legislatiu -"poder de determinar i establir l'universal"-, el poder "governatiu" o judicial -que s'ocupa de la "subsunció de les esferes particulars i els casos individuals sota la universalitat", és a dir; el dictaminar sobre els casos concrets i individuals en funció d'aquelles lleis universals- i el poder del príncep o poder executiu "la subjectivitat com a decisió darrera de la voluntat". Hegel pensa dintre de la monarquia constitucional, perquè posa sempre com a condició aquesta culminació de tot el cos estatal en una única persona⁷; la monarquia és, doncs, la garantia d'unitat de tot el cos social i la garantia d'una acció conjunta i en una única direcció clara⁸.

Com veiem la constitució monàrquica no implicava per a Hegel la negació de la resta de constitucions, ja que d'alguna manera les assumia, unificava i superava, tot acabant de cimentar-les amb la decisió darrera i única que feia del tot un individu ètico-polític. Per això, Hegel considera del tot "ociosa" o intrascendent la qüestió de quina constitució és la millor -és sintomàtic que faci referència només a l'alternativa entre democràcia i monarquia⁹. Hegel afirma que

⁶Ph.R. §273.

⁷WG. 900/673.

⁸Decisió única i darrera que és absolutament imprescindible, segons Hegel, i per això en la democràcia grega s'acabava deixant als oracles. Per això, Hegel diu que aquests representaven el principi monàrquic en la democràcia clàssica.

⁹Ph.R. §273 Zusatz.

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

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

¹⁹id.

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

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

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

¹¹V.G. 127/161.

proposa- com, per exemple, aquelles lliçons dedicades al cristianisme¹², al paper de l'església al llarg de l'edat mitjana, les croades, la Reforma, tenen com a component central a la religió o continguts religiosos. A més a més, tots ells són capítols dels més dificultosos donada la seva profunditat especulativa.

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

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

hegelià manté amb la religió¹³. S'ha sostingut aquesta tesi tant des d'interpretacions "cristianes" del pensament hegelià com les de H. Niel o des d'interpretacions considerades "atees" com la de Kojève. Küng ha arribat a suggerir que Hegel fracassa en el moment de plantejar una postura filosòfica autònoma de la religió.

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

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

No pretenem ser exhaustius en aquest tema inesgotable, només volem aportar alguna de les dades més reveladores per al nostre treball. A part de l'enorme i vital presència dels elements i consideracions religioses per explicar la història universal, Hegel és capaç d'afirmar que "la determinació d'una filosofia de la història universal és mostrar, fins i tot en les religions més rudimentàries, la forma d'espiritualitat que s'hi conté"¹⁴. La religió és tant important per a la història que, una tasca primordial per aquell que la vol comprendre, és la de descobrir la presència de l'esperit, la consciència de l'esperit, darrera dels més primaris brots de religiositat¹⁵.

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

¹⁴WG. 456/354.

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

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

Les referències més importants -i pràcticament les úniques importants- a continguts filosòfics es produeixen: al voltant de Sòcrates (amb l'aparició de la consciència moral i la interioritat individual que trencarà amb l'eticita grega), respecte les filosofies post-socràtiques (estòics, epicuris i escèptics, oblidant gairebé sempre als neoplatònics¹⁶) com a moments paral·lels de molts dels canvis espirituals que el cristianisme produirà, i quan fa referència a la il·lustració com a pensament que prepara la revolució francesa. Aquests moments són decisius certament, però només relativament si tenim en compte que Hegel considera Sòcrates -a les Lliçons sobre filosofia de la història universal- bàsicament com el síntoma del trencament de l'afortunat i inestable equilibri grec; les escoles post-socràtiques com un mer moment paral·lel, però d'importància històrica incomparable, al

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

cristianisme¹⁷; i la Il·lustració com un pensament que en el fons no transcendia a la Reforma, (ja que el seu gran error era anar en contra de la religió, fracassant per això la revolució que patrocinen). Partint d'aquestes apreciacions, veiem que els elements pròpiament filosòfics recollits en la història universal són menys i de menor rellevància que no els moments pròpiament religiosos.

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

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

¹⁸Enz. §1.

marca la diferència: la religió usa categories representatives i la "filosofia posa pensaments, categories o, més exactament, conceptes en el lloc de les representacions"¹⁷.

La diferència és clara com veiem, però això no permet a la filosofia obviar el contingut expressat en la religió sinó que, al contrari, la filosofia "en relació amb els objectes de la religió, amb la veritat en general, hauria de mostrar la capacitat de conèixer-los des de si mateixa; en relació amb la seva manifestada diferència respecte de les determinacions religioses, hauria de justificar les seves determinacions discrepants"²⁰. La relació entre religió i filosofia és -com veiem- molt intensa i, si tenim en compte que ells dues són els dos moments més importants de l'esperit absolut, podem comprendre aquella cita que afirma: que una de les tasques de la filosofia de la història és reconèixer l'espiritualitat present en les més primitives religions²¹.

A títol d'exemple, ens interessa comentar un fragment²² on Hegel remarca que la seva "afirmació" que la raó governa el món pot enunciar-se de manera religiosa i que, així, es pot dir que la providència divina governa el món. Immediatament després d'haver afirmat això, Hegel comenta que ha aludit aquesta qüestió de la identitat de la formulació religiosa i filosòfica, "en part, per a mostrar que totes dues matèries [Materien] estan íntimament lligades i, en part, per evitar la acusació: com si la filosofia tingués por o hagués de tenir por a enrecordar-se de les veritats

¹⁷Enz. §3 nota.

²⁰Enz. §4.

²¹WG. 456/354.

²²V.G. 41/60.

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

Hegel està pensant, evidentment, en Jacobi i Schleiermacher, en tots aquells que -per herència pietista- volien reduir la religió a una fe no-racional, a una intuïció informulable o a un sentiment que repelia la raó. Hegel té una concepció de la religió en les Lliçons de filosofia de la història universal molt més il·lustrada -més pròxima a Lessing o Turgot, per exemple- i es nega a oposar fé i raó, o religió i filosofia²³. Una mica més endavant²⁴, afirma que déu no és ja quelcom ocult o secret. Tot i que fins ara només s'ha exterioritzat en i per al sentiment i la representació -la religió-, ja han arribat els temps en què hom el pugui aprehendre mitjançant el pensament, la filosofia -fent així una autèntica aparició conscient en la realitat-.

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

²³Sempre alava el respecte que la Aufklärung alemana ha tingut per la religió, en oposició a la Il·lustració francesa.

²⁴V.G. 45/64.

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

Roman, però, la pregunta per la preponderància dels elements religiosos a dintre de la història universal i, també, per les virtuts de la religió com a força determinant dels desenvolupament religiosos. La nostra tesi²⁰, que la filosofia de la història universal inclou tots els moments i elements de la filosofia de l'esperit i -per tant- ha d'incloure la religió, no justifica el predomini gairebé absolut de la religió i la seva relació privilegiada amb l'estat o la subjectivitat individual. La qüestió pot ser formulada també de la següent manera: perquè Hegel parla de religió i no de filosofia o d'esperit absolut quan diu: "l'assumpte de la història és que la religió aparegui com raó humana, que el principi religiós (que habita en l'home) sigui realitzat també com llibertat temporal. Així resta suprimida la divisió entre l'interior del cor i l'existència". Perquè aquesta tasca tant primordial s'adjudica sempre en primer terme a la religió?

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

²⁰Veure apartat 4.2.

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

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

Hegel sempre afirma que la seva filosofia de la història pot ser considerada com una teodicea²⁶, en el sentit leibnizià de justificació racional de déu. Hegel creu que el fil teleològic o "lògic" que subjeu a la història pot ser considerat com un pla diví i, del qual -al ser també racional- l'home en pot tenir una certa "fe racional".

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

²⁶V.G. 48/67.

²⁷V.G. 42/60.

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

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

²⁶V.G. 42/61.

²⁷id.

²⁸V.G. 46/65.

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

Aquest és el sentit de la teodicea: allò positiu esborra allò negatiu. Allò negatiu apareix només com el mitjà contingent pel qual es realitza allò positiu i etern. La raó, l'esperit universal ha de passar per damunt dels individus i les particularitats sense poder ocupar-se'n, només el fi absolut és la seva meta i el seu punt de mira³³.

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

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

³¹V.G. 48/67.

³²V.G. 48/68.

³³V.G. 48-9/68. Veure el capítol sobre l'astúcia de la raó.

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

1) En primer lloc, hem d'anotar que Hegel considera³⁴ que la religió proclama abans en el temps que no la ciència el que és l'esperit universal. La religió és, doncs, històricament prèvia en la seva aparició i acció a la filosofia. La religió és el moment de l'esperit absolut -de l'autoconsciència de l'esperit universal- que primerament es dona en el temps i la història. Diu Hegel: "és necessari més aviat que la consciència de la idea absoluta sigui primerament captada, segons el temps, sota aquesta figura [del sentiment, la intuïció i la representació] i estigui així en la seva realitat efectiva immediata abans com religió que com filosofia"³⁵.

Entre les moltes virtuts de la religió hi ha també la de representar la consciència de la reconciliació entre individu i tot ètic, entre ciutadà i estat. Hegel diu³⁶ que la funció essencial de l'estat és realitzar l'absolutament universal, però d'aquesta tasca només en prendrà l'home consciència primer en la religió i després en la ciència.

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

³⁴Phän. 430/II315/469.

³⁵Enz. §552 nota.

³⁶WG. 371/291.

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

Per tot això, podem concloure que la religió és l'esfera on abans en el temps l'esperit universal existent es fa realitat i conscient de l'esperit absolut³⁷. En una cita anterior³⁸ hem vist, a més a més, com Hegel considera que la religió només ha perdut el seu paper de representar l'autoconsciència de l'esperit en el saber humà a mans de la filosofia en la darrera etapa de l'edat moderna. Només llavors, aquesta prendrà el relleu a aquella; mentrestant el gruix de la història i el desenvolupament de l'esperit té la religió com a principal forma d'autoconsciència especulativa. La religió és, doncs, la representant de l'esperit absolut que en major grau i més directament incideix en la història universal.

2) La religió no només és la forma d'autoconeixement anterior en el temps sinó també la forma més universal de reconeixement de l'esperit; és el contingut que arriba a un major nombre de persones, que abasta tot el poble sense exclusió³⁷. La filosofia triga a transcendir al món i a les consciències. De tots és coneguda la famosa metàfora de l'òliba de Minerva

³⁷V.G. 124/158,

³⁸V.G. 64/45.

³⁹Enz. prefaci 2.

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

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

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

⁴⁰WG. 883/661.

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

3) Però a més a més, la religió té la virtut d'impulsar a l'acció als homes, de moure les consciències a l'acció. Hegel afirma -respecte de la situació en els països catòlics⁴¹- que quan la voluntat està separada de la religió en resulta la desunió i la servitud dels homes. La religió és impulsora dels esperits, precisament perquè arriba a tots els homes sense excepció; la religió té segons Hegel el que li manca -moltes vegades- a la filosofia: la complicitat del poble. Una complicitat que, tot i que de vegades degeneri en fanatisme o superstició, té sempre un fons autèntic i veritable (recordem aquella cita que diu que és tasca de la filosofia de la història de descobrir aquest fons).

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

⁴¹WG. 886/664.

Turgot⁴² quan aquest afirma que només la religió -el cristianisme- ha estat capaç de moderar les passions i els instints dels homes i els pobles; de manera que, només gràcies a ella, hi ha hagut tota una millora i un progrés en el desenvolupament de la humanitat.

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

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

veritat i la causa que el subjecte individual estigui d'acord amb ella⁴³.

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

4) Una de les conseqüències més interessants del que anem dient, és la complexa relació que Hegel estableix entre religió i estat, ja que si la religió intervé en la història dirigint les consciències també ho fa en la vida política⁴⁴. Per això, la relació entre religió i estat és -fins a tal punt- present i vital per a la filosofia de la història

⁴³WG. 759/568.

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

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

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

Això ens permet justificar el no fer més referències aquí a les Lliçons de filosofia de la religió. Nosaltres només ens interessem pels efectes de la religió per a la història i la vida política. No ens interessa tant el punt de vista més teològic o de filosofia de la religió, que evidentment hem d'obviar gairebé totalment. La religió com a consciència del que en si és absolut⁴⁵, allò diví, assenyala i designa el que, en un moment determinat del desenvolupament de l'esperit, és absolut i substancial. La religió indigita i assenyala l'absolut. Aquest valor indigitador fa que tingui una importància cabdal per a la justificació i sosteniment de l'ordre ètico-polític, ja que "les lleis tenen la seva garantia suprema en la religió"⁴⁶. Ella assenyala l'absolut

⁴⁵WG. 910/681.

⁴⁶WG. 928/694.

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

La religió sempre ha guiat l'home individual i col·lectiu, sempre ha estat -pensa Hegel- la força primera que els ha impulsat espiritualment i, alhora, el saber que els ha ensenyat què és absolut, què és diví. L'estat, el poder ètic universal, ha necessitat sempre del suport de la religió, l'estat que també reivindica el seu paper diví i d'instància absoluta, necessita de la legitimació i conformitat de la religió⁴⁷. Històricament -fins als darrers temps moderns- l'estat ha necessitat sempre de la sanció de la religió; això no ho oblida mai Hegel⁴⁸ i és la causa que adjudiqui a la religió un paper tan important en la història universal i en les relacions amb l'estat. No en va la història universal té el seu lloc sistèmic entre l'esperit objectiu i l'esperit absolut, que per a Hegel es concreta més -oblidant l'art, el

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

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

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

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

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

Com podem veure hi ha un contacte perfecte entre esperit objectiu -eticitat i estat, en definitiva- i esperit absolut -religió. La història universal està entre tots dos i, per tant, és el lloc privilegiat per al seu encontre. La història universal és, en certa mesura, la mostració dels diversos encontres entre eticitat i religiositat, entre estat i religió⁴⁷. Hegel considera el moment de transició entre esperit objectiu i absolut, que és la història universal, com

⁴⁷Enz. §552 nota.

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

Comença afirmant que l'estat "és el desenvolupament i la relació efectiva de l'eticitat" i que la religió és "la substancialitat de l'eticitat mateixa i de l'estat". Hi ha, per tant, un remetre's mutu que fa que l'estat descansi sobre la convicció [Gesinnung] ètica, mentre que aquesta descansa sobre la religiosa. L'estat és la institucionalització exterior i objectiva, la qual necessita per mantenir-se -com deia Turgot- del suport del reconeixement d'allò ètic que es fonamenta i té el seu punt més sòlid en la religió. En les Lliçons⁵⁰ Hegel afirma rotundament: "els estats i les lleis no són altra cosa que la manifestació de la religió en les relacions de la realitat".

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

⁵⁰WG. 882/661.

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

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

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

⁵¹Enz. §552 nota.

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

A una religió que legitima la manca de llibertat li correspon una constitució estatal també mancada de llibertat: "A un tal principi i a aquest desenvolupament de la manca de llibertat de l'esperit en allò religiós, li correspon únicament una legislació i constitució de la manca de llibertat jurídica i ètica, així com una situació d'injustícia i manca d'ètica en l'estat efectivament real"²².

El contingut de la religió -essent esperit que resideix en l'autoconsciència- permet accedir a la consciència de la llibertat, car "l'autoconsciència té la certesa de si mateixa en aquest contingut i en ell és lliure"²³. Només gràcies a la religió -o a l'esperit absolut- hom pot accedir al veritable autoconeixement i autoconsciència, resultant que hom es reconeix com a constituït ja en si pel contingut universal que s'expressa en l'esperit objectiu i absolut. Llavors hom es reconcilia amb aquest contingut que és el propi i està en si mateix en totes les accions de l'esperit universal; llavors, per tant, hom és lliure, com ho és l'esperit universal que el constitueix. La religió -en ser esperit absolut- només pot anar en contra de la llibertat si la seva forma cau en l'element natural²⁴.

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

²²Enz. §552 nota.

²³id.

²⁴Enz. §552 nota.

trats. La Reforma va tenir una gran influència en la vida ètica, canviant els tres preceptes anti-ètics -en el sentit de contraris a la vida social i ètica-; del vot de castedat o celibat, de pobresa i d'obediència. Pensa Hegel que la Reforma, amb el rebuig d'aquests tres preceptes, va permetre la reconciliació de religió i vida ètico-política. Va evitar que els sacerdots s'apartessin de la vida familiar i matrimonial de la societat que havien de dirigir. Va substituir el vot de pobresa, que Hegel interpreta com a vot de desídia, per la valoració del treball i el gaudi dels fruits del treball -la probitat. I va substituir l'obediència a la jerarquia per la lliure meditació sobre les escriptures i en tot cas per "l'obediència de la llei i de les disposicions legals de l'estat, la qual és, fins i tot, la veritable llibertat perquè l'estat és pròpiament la raó que es realitza a si mateixa"²². Religió i consciència van, com deiem, íntimament lligades a dret i estat; no es pot canviar una cosa i deixar igual l'altra.

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

²²id.

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

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

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

⁵⁶Enz. §552 nota.

⁵⁷id.

⁵⁸V.G. 120/153.

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

La religió que "representa i venera [l'esperit] com el déu o el ser"⁵⁷ té per contingut l'esperit -igual que l'art i la filosofia-. Però "per la identitat original de la seva substància, del seu contingut i del seu objecte, aquestes formacions [de l'esperit absolut] estan unides inseparablement a l'esperit de l'estat; només amb aquesta religió pot existir aquesta forma política, així com només en aquest estat [pot existir] aquesta filosofia i aquest art"⁵⁸. Hegel remarca aquest fet davant la "nècia tentativa de la nostra època d'inventar i realitzar constitucions amb independència de la religió"⁵⁹. Així, per exemple, Hegel té contra la religió catòlica que no "reconeix ni la justícia ni l'eticitat internes de l'estat", cosa que no s'esdevé en la religió protestant. El catolicisme nega l'esfera mundana de l'estat, es manté escindit d'ella. Manté separada l'esfera religiosa de l'ètica i de les institucions de l'estat. La religió catòlica es manté abstracta ja que "així separats, del món interior, del profund santuari de la consciència, del lloc silenciós en què la religió té la seva seu, els principis i les institucions del dret públic no assoleixen donar-se un veritable centre i romanen abstractes i imprecisos"⁶⁰.

⁵⁷V.G. 123/156.

⁵⁸V.g. 123-4/156-7.

⁵⁹V.G. 124/157.

⁶⁰V.G. 124/157.

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

⁶³V.G. 124/158.

⁶⁴V.g. 124/158.

⁶⁵V.G. 124/158.

La religió és el "veritable vehicle" de la consciència de la unitat originària de l'home amb l'esperit universal⁶⁶. La religió posa la base i les condicions de possibilitat per a què els individus i els pobles es reconciliïn amb l'esperit universal. Hegel privilegia⁶⁷ la religió, perquè "és la primera modalitat de l'autoconsciència, la consciència espiritual de l'esperit mateix del poble, de l'universal, de l'esperit en i per a si existent segons la determinació com es dóna en l'esperit d'un poble, la consciència de la veritat en la seva determinació més pura i més completa. El que posteriorment està determinat com a veritat, només val en la mesura en què és adequat amb el seu principi en la religió. La religió, la representació de déu, consisteix -en tant que el límit universal- el fonament del poble. La religió és el lloc on el poble es dóna la definició del què té per allò veritable"⁶⁸. La religió és doncs, aquella part essencial de l'esperit del poble que indigita -assenyala- què és l'absolut, la veritat. A més a més, la definició que un poble es dóna de la veritat val per a tots els seus individus i, per tant, la religió esdevé el saber que diu als homes i individus que és veritable, que és absolut -la religió és la consciència existent de l'absolut-.

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

⁶⁶Garaudy diu [10] que "el vincle intern de l'estat, la relació entre l'individu amb la totalitat social és de caràcter religiós".

⁶⁷V.G. 125/159.

⁶⁸Hegel reconeix explícitament en la història de la filosofia [62] que "és cert que els pobles expressen en les religions la manera com es representen l'essència de l'univers, la substància de la natura i de l'esperit i la relació entre l'home i ella".

saber és l'essència universal. Així com un poble es representa déu, així es representa també la seva relació amb déu o així es representa a si mateix; la religió és, doncs, també el concepte que un poble té de si"⁶⁷. La religió esdevé, doncs, la síntesi essencial de l'esperit del poble i del principi del desenvolupament universal que un poble representa. Hegel mostra, com veiem, un concepte de religió que va molt més enllà del concepte tradicional. No és un concepte transcendent, sinó immanent, amb un contingut concret fàcilment identificable secularment amb components polítiques. Hegel veu en la religió un saber de la immediatesa, un afirmar allò ara i aquí absolut, no res de transcendent.

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

⁶⁷V.G. 126/160.

⁷⁰V.G. 126/160.

d'aquest⁷¹. Hegel vol dir que déu és el nom que designa allò absolut universal per a l'individu i per al particular, és el contingut absolut, universal i "lògic" que dóna sentit a allò individual, particular o "empíric". La religió és el saber que assenyala als individus que hi ha en ells -i no en un més enllà transcendent- d'absolut, que han de considerar com a substancial, com a diví, com a déu. Naturalment la religió assenyala al llarg de la història diversos continguts, per això la religió es desenvolupa també en la història -paral·lelament a l'esperit universal- i cada vegada es va arribant a conceptes més desenvolupats i superiors⁷² del que és absolut. Aquest procés culminaria en la seva filosofia que ell ja veu -en una interpretació clarament heterodoxa- prefigurada en el luteranisme, si bé en una formulació encara representativa.

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

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

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

política també implica un poder substancial que és superior a la voluntat de l'individu. L'home ho anomenarà estat i ho considerarà ètic i alhora també diví. Hegel interpreta aquesta diferència d'experiències sobre la base de la distinció entre esperit absolut i esperit objectiu. La primera -en què l'experiència religiosa n'és el prototipus- és l'esperit absolut, la segona -que té per prototipus el govern temporal- és l'esperit objectiu. La contraposició d'ambdues es correspon a la tan important contraposició entre idees i realitat, lògica de les idees i lògica dels estats, lògica del saber i lògica del poder. Vegem la següent cita⁷³:

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

⁷³WG. 269/216.

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

5) La religió és també "l'expressió més simple" del principi d'un poble i, si fem cas d'aquesta determinació, en la religió hi podem trobar la millor expressió de l'esperit d'un poble. Tota la complexa existència d'un poble es resumeix, doncs, en la seva religiositat. La religiositat d'un poble és la mostra millor de la forma de la seva espiritualitat, del seu ser i essència més profunda⁷⁴. Per això Hegel posava com a tasca primordial de la filosofia de la història el reconèixer en tota religió el seu fons espiritual.

La religió és, com hem dit, l'autoconsciència de l'esperit universal⁷⁵ que en ella esdevé esperit absolut. Però també per mitjà de la seva religió cada poble no només té consciència de l'esperit universal sinó que pel seu mitjà cada poble adquireix consciència de si mateix, del seu propi ser. La religió mostra alhora tant la manera com el poble concep (i per les quals actua) les seves relacions amb déu i allò absolut (incloent-hi el poder polític, l'estat) i el seu propi concepte de si mateix, la seva autoconsciència. Com veiem, Hegel ja tenia en gènesi el nucli del pensament feuerbachia⁷⁶, ja que autoconsciència de si dels homes o

⁷⁴WG. 456/354

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

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

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

7) La darrera raó del tractament privilegiat de la religió en la filosofia de la història és un resum de les anteriors i està vinculada amb l'idealisme hegelianà⁷⁷. Així una de les conseqüències de l'idealisme de Hegel és que es nega a valorar la realitat -que nosaltres anomenem "empírica"- si no està prenyada de "logos", de racionalitat, -de "lògica"-. La matèria històrica només té autèntic valor per a ell si expressa -és exteriorització, preferix dir- de l'esperit, el qual com un logos teleològic profund la dirigeix i anima. Aquest logos, com hem vist, es fa conscient d'una manera més ràpida, clara i universal en la religió. De manera que aquesta és l'expressió millor -a l'època- de la lògica interna de la història i de la voluntat de l'esperit.

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

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

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

La revolució necessitava de la prèvia reforma dels esperits -diu Hegel, seguint un principi clau de l'Aufklärung-, però per a Hegel el model d'aquesta reforma en els esperits és la Reforma protestant⁸⁰. És la revolució religiosa del seu temps -si se'm permet aquesta expressió- i, per tant, és ella i no l'intent francès de revolució el darrer i decisiu moment en la història universal: "és fals que hom pugui trencar les cadenes del dret i la llibertat sense l'emancipació de la consciència i que hi pugui haver una revolució sense reforma"⁸¹. Per això també va fracassar -segons Hegel⁸²- la revolta dels camperols de Münster, ja que volien la revolució terrenal quan la reforma espiritual encara no havia acabat.

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

⁷⁷Enz. §552 nota. Veure també WG. 931-2/696.

⁸⁰Podem afegir més bibliografia a la ja donada sobre la posició de Hegel respecte de la Reforma i el paper de la religió en la vida política: Karl Dienst "Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G.W.F. Hegels Geschichtsphilosophie" i Reinhart Maurer "Hegels politischer Protestantismus".

⁸¹WG. 931-2/696.

⁸²WG. 884/662.

garantia darrera i suprema en la consciència religiosa, en el subsumir sota la consciència la veritat absoluta". Per a Hegel i Turgot, la religió ve a resoldre el problema que Kant -per exemple- no podia solventar: què garanteix que els monarques o els individus que detenten el govern actuïn justament? La resposta hegeliana i de Turgot va en el sentit que l'única garantia és la religió, que és el "compromís més elevat" i resideix en la consciència més íntima del monarca. La religió és el que més íntimament i profundament dirigeix els homes. Per això, les lleis per si soles "no podrien suportar la resistència duradora, la contradicció i els atacs de l'esperit religiós contra elles tot i que estiguessin apuntades i extrínsecament promulgades. Per això encara que el seu contingut fos el més veritable, aquestes lleis fracassarien en les consciències, l'esperit de les quals seria divers de l'esperit de les lleis i, llavors, aquest esperit no les sancionaria"³³.

Vista la història del segle XVIII i XIX, cal reconèixer, que no li mancava raó a Hegel. La religió va ser potser l'arma més important anti-revolucionària i anti-liberal. El Hegel madur considera aquests intents una mera estupidesa: "cal considerar com una mera estupidesa dels temps moderns pensar en transmutar un sistema de corrompuda eticitat, la seva constitució política i legislació sense canviar la religió, creure haver dut a terme una revolució sense reforma"³⁴.

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

³³Enz. §552 nota.

³⁴Enz. §552 nota.

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

6) La religió juga també un paper preponderant en la filosofia de la història simplement per ser un moment de l'esperit absolut²³ i, per tant, en l'autoconsciència de l'esperit universal. La religió comparteix amb l'art i la filosofia la mateixa preocupació per "l'infinit" i no per allò merament temporal -el finit-. Tots tres són esperit absolut i tenen en comú a judici de Hegel "els problemes absolutament universals", ja que la "són les diverses modalitats en què la suprema idea existeix ... per a la consciència sensible, intuitiva i imaginativa"²⁴. Tots tres moments tenen una mateixa importància i una mateixa tasca, si bé Hegel distingeix estrictament entre ells, ja que es dirigeixen a diverses "facultats" humanes: l'art a la sensibilitat i els sentits, la religió a l'enteniment representatiu i la filosofia al pensament i la raó especulativa. Per això, el seu paper dintre de la filosofia de la història és divers.

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

²³Hegel pensa que tant l'art, la religió com la filosofia són una forma d'autoconsciència de l'esperit i expressen l'esperit del poble, però ho fan de maneres diverses: la religió "representa i venera [l'esperit] com a déu o l'essència"; l'art el "presenta com a imatge i com intuïció sensible" i la filosofia "el coneix i l'aprehèn en el pensament" [V.G. 123/156].

²⁴G.Ph. 82/62.

impulsora que arriba a tothom, i per la veritat especulativa que comunica, en la religió hi ha la possibilitat de la reconciliació amb allò absolut i universal. La religió permet a l'individu que es despulli de totes les contingències exteriors, deixi d'obeir exclussivament les seves determinacions particulars i esdevingui un ser que es comporta com universal, reconciliat amb la totalitat racional²⁷.

Aquest aspecte es pot veure molt clarament en la valoració que Hegel fa del cristianisme. Per a Hegel el cristianisme (el protestantisme) aporta la consciència que déu i l'home són un. Afirmar la unitat de la natura divina i la humana per l'encarnació de Crist. En ella l'home té la promesa d'esdevenir un amb déu i que déu habita en tots els homes²⁸. El cristianisme afirmaria el valor absolut i infinit de l'home, el qual pot ser admès per la gràcia a l'espiritualitat absoluta²⁹. Conseqüència d'això seria que l'home com a tal ha de ser valorat simplement per ser home i com a ser lliure.

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

²⁷Aquesta funció també la compleixen, però potser d'una manera diferent, l'art i la filosofia, tots ells superen el nivell de l'esperit objectiu i de la vida política. Hegel pensa que l'esperit humà no pot acontentar-se només amb el món polític [Enz. §234] i, fins i tot, per comprendre'l s'ha d'elevat a la vida teorètico-especulativa, a l'esperit absolut.

²⁸Això pot explicar la famosa anècdota de què alguns dels deixebles de Hegel haguessin tret com a principal conseqüència de les seves ensenyances, que l'home era igual o s'havia igualat a déu.

²⁹V.G. 137/173.

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

3.3.2.- Relació amb l'art i la filosofia

La religió no és l'únic element de l'esperit absolut present en la història universal. Aquesta també es realitza en moments importants per mitjà de l'art⁷⁰ i, sobretot, la filosofia⁷¹; però nosaltres sostenim la tesi de la major presència i importància en la història universal d'aquella per damunt d'aquestes. La religió juga un paper emblemàtic de tot l'esperit absolut, en certa mesura representa la totalitat de l'esperit absolut, ja que en certa mesura incorpora dintre seu l'art i la filosofia. Podem dir, en definitiva, que on no arriba la filosofia arriben la religió i l'art. On la filosofia no aconsegueix fer-se intel·ligible per al poble i els homes, la religió i l'art -el seu ajudant- comuniquen el missatge de l'esperit absolut.

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

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

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

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

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

En la filosofia de la història universal -i recordem que no podem ocupar-nos ni de la Filosofia de la religió, ni de la Filosofia de l'art hegelianes- l'art ocupa un lloc en certa mesura subordinat a la religió i n'és la seva presencialització, sobretot en moments com Egipte, l'Índia i Grècia⁷⁵ en què la religiositat necessitava encara de la presencialització sensible. En ell es fa present i sensible el missatge

⁷²V.G. 126/160.

⁷³V.G. 125/158.

⁷⁴V.G. 125/158.

⁷⁵En la Fenomenologia en l'apartat traduït com "L'artífex", Grècia és saludada alhora com la "pàtria de l'art" i "el moment auroral de l'esperit".

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

Tant pels egipcis⁹⁸ com pels grecs, l'art és la manera que troben per expressar el contingut de l'esperit, ja sigui com a representació de l'enigma que volen resoldre i "visualitzar" -Egipte⁹⁹-, ja sigui com arquetipus i amb forma universal. Però, en tots dos casos no se n'adonen de la superioritat de l'esperit respecte a tota forma sensible o natural, encara que aquesta sigui la forma bella.

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

⁹⁶V.G. 125/158.

⁹⁷G.Ph. 89/68.

⁹⁸WG. 498/384.

⁹⁹Hegel diu [WG. 499/385] que "en l'esperit egipci, l'art és la forma necessària de la consciència, de saber-se, de fer-se la seva representació".

¹⁰⁰WG. 498/384.

seva representació comença sent produïda d'una manera exterior¹⁰¹.

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

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

¹⁰¹WG. 499/385.

¹⁰²id.

sensibilitat. Llavors, l'art deixa de ser necessari i esdevé un mer ajut pedagògic per a esperits no educats encara¹⁰³.

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

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

¹⁰³Hegel considera que el catolicisme amb la devoció pels Sants i la Verge i per la seva representació en imatges, és un clar exemple de religió encara no plenament espiritualitzada -al contrari que la luterana-. El catolicisme necessitaria encara de l'art mentre que el luteranisme ja en podia prescindir totalment perquè era plenament espiritual.

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

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

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

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

Per a Hegel la pròpia filosofia era la posada en clar especulativa¹⁰⁴ del contingut representatiu i transcendentista de la religió -fins i tot, la superior: el luteranisme-. Els darrers moments de la filosofia de la història

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

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

D'altra banda, és evident que la interpretació que Hegel fa de les doctrines religioses cristianes o luteranes és ja una clara secularització dels seus dogmes. Hegel interpreta d'una manera molt concreta doctrines com la del pecat original, la trinitat, l'encarnació, els vots de celibat i obediència, i el concepte mateix de déu¹⁰⁵. Hegel pot afirmar que l'estat és diví perquè té tot un concepte propi i peculiar de divinitat -cosa que també s'esdevenia en Spinoza-. Però tot això no ens ha de portar a menystenir la importància radicalment central que la religió juga en la filosofia de la història hegeliana. La religió no és ni pot ser substituïda en aquesta ni per l'art, ni per la filosofia, ni per cap altra cosa. El paper que hem exposat l'exerceix ella i només ella ho pot fer, fins el moment darrer en què la filosofia li pren el relleu.

La religió és -com hem vist- un component essencial de l'esperit del poble¹⁰⁶ i la síntesi més perfecta del principi que l'esperit universal li ha atorgat. Per això, donat que els esperits del poble se succeeixen i que els principis de l'esperit es desenvolupen, en la història universal hegeliana

¹⁰⁵Hem comentat en altres llocs tots aquests aspectes.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁷G.Ph. 92/70.

ment i empíricament; així, "al ser la investigació d'allò racional, consisteix en la captació d'allò present i real, no és el posar d'un més enllà que sap déu on estarà"¹⁰⁸. La filosofia intenta trobar la "font" des d'on brollen totes les coses i la "llum" des de la qual es comprenen i en són reflexos; llavors reduirà tots els fenòmens, tota l'existència empírica, a aquella font única per a comprendre'ls des d'ella i com a derivats d'ella¹⁰⁹. La filosofia mai no cau en el transcendentalisme -com la religió- la raó de les coses ha de ser immanent a elles mateixes, han d'estar en elles i no en un més enllà. La filosofia és un pensament rigorós que és capaç de captar el pensament o logos que hi ha en les coses reals i efectivament existents.

D'altra banda, la filosofia abasta més que la religió, ja que pot comprendre la religió i les seves "creences" alhora que es pot comprendre a si mateixa¹¹⁰; mentre que la religió fracassa, segons Hegel, alhora de comprendre la filosofia. La forma especulativa -com ja hem mostrat- és superior a la forma representativa de la religió, la filosofia és "la forma més alta, més lliure i més sàvia" de la unió de l'objectivitat i la subjectivitat, ja que n'és la forma en "l'esperit pensant". Per tot això, Hegel no s'està de proclamar-la la "flor més elevada" i qualifica el tot reflectit en ella com el focus simple i el concepte que es coneix a si mateix. La filosofia és la "ciència per excel·lència"¹¹¹.

¹⁰⁸Ph.R. prefaci 24/22.

¹⁰⁹G.Ph. 38/25.

¹¹⁰G.Ph. 101/79.

¹¹¹V.G. 127/161.