

MARXA I TEIXIT ESPECULATIUS DE LA HISTORIA
COMENTARI A HEGEL

GONÇAL MAYOS
Universitat de Barcelona

INDEX

MARXA I TEIXIT ESPECULATIUS DE LA HISTORIA

COMENTARI A HEGEL

Introducció

1.- QUAN CAL COMENÇAR LA HISTORIA I AMB QUE CAL FER-HO?

1.- Què és *Weltgeschichte*?
- *La història de la filosofia hegeliana de la història*

2.- Quan comença la història?

3.- Què és prehistòria?

4.- Diferència entre ser història i tenir història

2.- EL MON ORIENTAL (LA IDENTITAT I UNIVERSALITAT NATURAL I, ALHORA, LA PRIMERA TERNA DIALECTICA DE LA HISTORIA .

1.- Els dos extrems immediats i ahistòrics: Xina i India

2.- Una primera reconciliació que, no obstant, manté separats els seus moments: Pèrsia

3.- Fenícia i Israel, com a moments diferenciats dintre del món persa

4.- Egipte, el moment que fa de contraposició amb Grècia

3.- EL MON GREC, DE L'HARMONIA IMMEDIATA I BELLA AL SORGIR DE LA SUBJECTIVITAT

1.- Grècia sota el signe de la joventut de l'esperit i de l'harmonia encara immediata

2.- La relació de l'esperit grec amb allò natural

3.- L'òlimp grec, l'espiritualització dels déus

4.- La individualitat bella

5.- La bella llibertat i les condicions de la democràcia

6.- El camí cap a la decadència de l'esperit grec

4.- EL MON ROMA, EL PAS PER LA NEGATIVITAT, LA DISCIPLINA DE LA HISTORIA	
1.- Entre Grècia i el cristianisme	
2.- Roma, l'etapa històrica que disciplina l'esperit ..	
3.- La interioritat disciplinada	
4.- La religió al servei de l'estat i com a instrument de dominació	
5.- Els moments de la història romana i la seva decadència	
5.- EL MON CRISTIANO-GERMANIC, LA RECONCILIACIO	
1.- El cristianisme, el principi que planteja la reconciliació	
2.- El principi germànic i els períodes del món cristiano-germànic	
3.- Primer període: aparició del nou poble i desenvolupament separat dels dos principis	
4.- L'edat mitjana: els conflictes que preparen l'edat moderna	
5.- El tercer període. Una reconciliació efectiva: la Reforma i una reconciliació qüestionada: la Revolució Francesa	
6.- Bibliografia	

Introducció

Un llibre és quelcom viu, ja que és pensament i per tant vida (encara que sigui la grisa existència de l'intel·lecte). Però la seva vida pertany ja més al lector que no a l'autor. L'escrit, escrit està. Una introducció mai no ha de substituir o esmenar l'obra mateixa. En tot cas, si té un sentit és en tant que permet fer una presentació des d'una certa distància i, fins i tot, des de l'alliberament del que està ja dit. Però és clar que la visió de l'autor donada en la introducció és ja al mateix nivell que la de l'amable lector; l'alteritat vers el text sol ser ja comuna.

Des de la distància i alteritat que confereix la lletra impresa, ens sembla que aquest llibre parteix de l'acceptació d'un dels reptes més formidables que va plantejar Hegel. Ens referim a la famosa tesi: tot el que és real és o esdevé racional i tot el que és racional es o esdevé real.

Sabem que Hegel sosté la identitat entre "l'autènticament" real i "l'autènticament" racional. Aquest és un supòsit essencial del seu pensament, que és demostrat des de la totalitat del sistema o des del saber absolut de la Fenomenologia de l'esperit. En qualsevol cas, aquesta identitat hauria d'estar ja demostrada quan Hegel es planteja sistemàticament la filosofia de la història. Però això no implica que el problema ja estigui resolt i sigui ocios. El problema roman i, si bé hom pot pensar que la filosofia de la història no és el lloc on s'ha de demostrar, sí que és el lloc -ens sembla- més adequat per a mostrar l'eficàcia de la solució hegeliana.

Molts brillants comentadors han acceptat el repte de fonamentar la identitat entre real i racional en el sistema hegelianà. Menys, però, han assumit el repte de mostrar en què es concreta la seva proposta, a què condueix la seva solució. Encara menys ho han fet sobre els textos, en una anàlisi i comentari fidels i estrictes, sense deixar-se endur fàcilment per la descualificació fàcil o la crítica externa. Pensem que per a judicar el paper de Hegel en la història de la filosofia o en la història del pensament humà calen moltes anàlisis pormenoritzades del tipus que proposem. S'ha d'estudiar la força i abast de la proposta hegeliana en el moment d'examinar continguts positius i empírics. La filosofia hegeliana de la història és un d'aquests llocs -sí, el més adequat- per a "probar" la proposta hegeliana i constatar les seves debilitats com a mètode comprensiu i hermenèutic.

Nosaltres, per tant, no restem al nivell de judicar l'argumentació lògica o sistemàtica que permet -a judici de Hegel- demostrar la veracitat de la identitat entre real i

racional. No ens preguntem tant com ho demostra sinó com mostra en concret la identitat entre racional i real. Si en la història universal hi ha una marxa lògica de l'esperit, hem de mostrar com Hegel l'argumenta en relació a tot un complex teixit lògic-empíric de dades i descripcions històriques. Cerquem, més enllà de les idees pures i dels seus lligams, com les idees concretes i plenes de contingut s'estructuren en un discurs que ha de ser coherent amb una teleologia especulativa. Dit d'una altra manera, el que ens interessa es analitzar el discurs que resulta de l'aplicació estricta d'aquell principi.

Si la realitat més plena és idèntica amb l'autènticament racional, llavors ens podem preguntar -des de les dades intersubjectives comunes entre Hegel i la seva època- per la racionalitat que en fa remarcar les unes per damunt de les altres, que les uneix, que les fa constituir-se en una estructura complexa i que dóna sentit de totes elles en una teleologia global.

No hem pretès ridiculitzar el projecte hegel·lià, ni tant sols refutar el que el temps -i els llargs debats durant un segle més al seu voltant- s'ha encarregat de relativitzar, de sotmetre al "tribunal universal" de la història -com van dir Schiller i Hegel. En tenim prou en fer una exposició-comentari rigorosa i fidel d'una proposta teòrica que ha assolit un valor de clàssic precisament per superar la inevitable destrucció del temps. Els errors -que eren sovint els errors del seu temps, dels historiadors i filòsofs del seu temps- resten ara com a valuoses pistes, com a símptomes profundament significatius, d'una època cabdal i clàssica de la filosofia.

Partim de la nostra contemporaneïtat, de la convicció que, el camí fet pel pensament de Hegel i els gegants que l'acompanyaven, ens permet veure més enllà sense haver de posar burlescament i com a "nans intel·lectuals" els dits en la nafra de les mancances d'altres temps. Les tècniques històriques han avançat profundament des d'aleshores, tenim més informació i més fiable que mai sobre el nostre passat. No obstant això, ens continua admirant la visió global i totalitzadora de Hegel. Continuem admirant la seva voluntat de comprendre universalment i l'elegància de la seva marxa i teixit especulatiu.

El discurs hegel·lià és un monument intel·lectual que no pot amagar els efectes destructors del pas del temps. Aquests efectes s'accentuen encara més, si tractem de la seva part més escadussera, la part més sensible al pas del temps i a l'envelliment: dades concretes o afirmacions puntuals. També és obra d'un altre temps i un altre plantejament de la filosofia, la seva visió global de la història humana.

La història passa i amb ella passen igualment ràpides les visions que els homes n'han donat, ja que aquestes no són altra cosa que un esdeveniment més -ps. tant, temporal i caduc. Són la cristallització del sentit d'una època en la perpètua mirada vers el passat.

* * * * *

L'objectiu del nostre treball, doncs, és d'analitzar fidelment i amb tota la seva complexitat la filosofia hegeliana de la història. Cal reconèixer que aquesta temàtica ha estat en general minusvalorada, abandonada i, en certa mesura, desertitzada per la part més creativa de la crítica hegeliana. Les raons poden ser moltes:

(1) Hi ha intervingut la convicció que les grans presses especulatives es poden trobar més en unes altres obres -en especial les sistemàtiques i, fins i tot, les juvenils-.

(2) També hi ha tingut a veure la reducció de la temàtica a alguns aspectes -pretesament més filosòfics o especulatius- d'escrits, rics però relativament curts, com són el final de la Filosofia del dret o l'escrit La raó en la història, tot oblidant o relativitzant el gran cos de les Lliçons sobre filosofia de la història o els continguts referents a la història en la resta de cursos de Berlin. Així hom ha sosllaiat gran part de la riquesa originària de la proposta hegeliana.

(3) També s'ha produït que la filosofia de la història i els seus escrits han estat interpretats des d'altres obres, amb la qual cosa ha quedat malmesa l'especificitat del seu discurs.

(4) A més a més, com a conseqüència de la crisi de l'historicisme, la temàtica va ser molt oblidada fins recentment.

El resultat ha estat, que la producció en aquest àmbit del pensament hegelianista no està al mateix nivell que la producció en altres àmbits de la filosofia hegeliana. Sorprenentment, tot esperant el sempre promès llibre de Kurt Rainer Meist, encara hom pot considerar com la millor obra sobre la filosofia hegeliana de la història l'escrit de Lasson Hegei als Geschichtsphilosoph, de 1920 i editat com a introducció de la seva traducció.

Podem considerar que la bibliografia sobre temes de filosofia de la història es troba dividida en dos tipus o gèneres d'obres:

(1) El primer, són els intents pretesament complets i sistemàtics d'abastar tota la complexitat de la temàtica. D'aquests els realment valuosos són molt pocs: hem citat ja el de Lasson, esperem el que ens ha promès Meist, cal remarcar els D'Hondt Hegel philosophe de la historie vivante, Flórez La dialéctica de la historia en Hegel i Bonacina Storia universale e filosofia del diritto (que són dels més interessants i complets). Cal tenir en compte naturalment els de Hyppolite Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel, Lowith El sentido de la historia i també De Hegel a Nietzsche, Plebe Hegel, filosofo della historia, O'Brien Hegel on Reason and History, Plenge Hegel und die Weltgeschichte. Ein Vortrag, Sofia Vanni La concezione hegeliana della storia.

Tots ells són bons però solen mancar de l'anàlisi pormenoritzada i profunda del material que ens ha arribat de les lliçons de Hegel a Berlin. En general estan tant preocupats pel nucli especulatiu que obvien gran part de la riquesa -amp importants conseqüències especulatives- de la filosofia de la història. Com veiem la bibliografia d'aquest tipus és relativament reduïda i ràpidament baixa de qualitat.

(2) El segon tipus de bibliografia està representat per l'enorme quantitat d'articles -i algun llibre molt cabdal com per exemple el de Ritter Hegel und die französische Revolution- que fan referència a aspectes més o menys centrals i directament tractats per la filosofia hegeliana de la història. Aquest material és molt dispers però alhora molt ric. D'altra banda, és plenament complementari de l'anterior, ja que el perdut en voluntat de totalització és guanyat en riquesa i preocupació pels continguts concrets. Alguns d'aquests articles són obres de circumstàncies o per engrandir la pròpia llista de publicacions, però molts d'ells són completes síntesis resultat de molts esforços dedicats a un tema específic. Dintre d'aquest tipus de bibliografia hi ha els escrits que estudien la relació de Hegel i Grècia, la Revolució Francesa, la Reforma, el cristianisme, l'art, la filosofia, l'astúcia de la raó, la fi de la història, etc. Són temes molt importants per a una completa elucidació de la filosofia hegeliana de la història. Normalment enllacen amb altres obres -des de les quals són sovint interpretats- i col·laboren, en conseqüència, en arrodonir el pensament hegelian sobre filosofia de la història i enllaçar-lo amb el conjunt del seu pensament sistemàtic.

Entre aquests dos tipus de producció ens movem nosaltres. Hem procurat no caure en un o altre, sinó mirar d'agafar els avantatges de cada un d'ells i mirar de sosllaiar-ne els defectes. Hem intentat d'analitzar, estructurar i sintetitzar les Lliçons, atenent tant als continguts concrets que Hegel va desenvolupar com al nucli més especulatiu que s'hi pot

trobar. Hem intentat mostrar com la marxa teleològica de la història és plenament coherent amb el teixit analític i descriptiu dels diversos moments o èpoques. Creiem que tots dos elements són absolutament indisociables, solidaris i complementaris. La lògica específica del discurs hegelianisme només es pot copsar que a partir dels desenvolupaments concrets -empírics- que la vehiculen i aquests només mostren el seu logos a partir d'integrar-se i exterioritzar aquella lògica.

Així hem intentat comentar -sovint, paràgraf a paràgraf- les Lliçons de Filosofia de la història universal en l'edició de Lasson-Hoffmeister -la millor fins el moment. Per això hem acarat el nostre treball com una nova lectura que abastés tot aquest material alhora ric especulativament i concretament, que tant pot informar del nucli més profund del pensament hegelianisme com sobre els presupòsits del seu pensament i de la seva època.

Es tractava, doncs, d'acarat-nos directament amb Hegel, procurant evitar que els arbres dels comentaristes hegelians ens impedisís veure el bosc hegelianisme. Es tractava de veure si hom pot comentar, analitzar i interpretar tot el complex que formen les Lliçons tot fent justícia tant a la profunditat lògica del discurs hegelianisme com a la seva riquesa empírica.

Aquest era l'atreuït intent, que partia de la confiança que Hegel mai no baixa la guardia i que darrera de les caòtiques lliçons (que s'han mostrat impossibles de reduir a fer-ne un llibre com volia Eduard Gans i la resta d'editors) i de tot el dispers material, hi havia tot un món filosòfic que mereixia ser explorat i que era molt difícil d'esgotar.

Es tracta, per tant, de fer una lectura oberta, que es pugui contrastar amb altres interpretacions, que no amagui la riquesa hegeliana tot i que és molt difícil d'abastar completament, que no dessertitzi el terreny remetent sempre els problemes i la seva resolució a altres obres. S'havia de mostrar tot el que va desenvolupar Hegel en aquest àmbit, d'analitzar-ho i d'exposar-ho mirant de no adquirir-se davant l'esllavissada de continguts. Calia no amagar-se darrera la mera erudició o un parlar obscurament acadèmic. En definitiva, es cercava un llibre que pogués ser tan interessant pel possible lector com pel seu redactor i que, sobretot, fos interessant per a continuar treballant-hi. Un llibre obert que no volgués esmoreir o matar les questions en la formalitat o en un pretés exhauriment de la temàtica.

Potser és una feina poc agrada davant de tasques més "especulatives", però ens sembla una feina del tot necessària. Té, d'una banda, un valor pedagògic clar per a tothom qui vulgui penetrar en el laberint hegelianisme. També

representa plantejar un possible debat entre estudiosos sobre un material -com hem dit encara verge- i que permet una més fàcil i directa referència a dades intersubjectives. Mai com en la filosofia de la història ha descendit Hegel a especular sobre dades tant intersubjectives com en la història, aquí els referents són molt més clars que no en la Fenomenologia per exemple. Ningú no pot aduir aquí que no "sap" de què està parlant Hegel, els conceptes mostren molt més clarament el seu referent històric. Discussió filosòfica i pedagogia filosòfica van per tant aquí estretament unides. Hi ha un material filosòfic molt ric que no s'amaga tant darrera una terminologia abstrusa. Aquesta matèria primera filosòfica permet tant comprendre Hegel, debatre al voltant de Hegel, com fer aparèixer o aflorar noves idees, noves i fructíferes interpretacions.

* * * * *

L'intent d'interpretar les Lliçons atenent alhora al que fa Hegel, el que diu fer i com ho fa, no és un repte fàcil. En primer lloc, ens trobem ja amb la resistència tòpica dels escrits hegelians a ser analitzats i destriats. Per la mateixa voluntat de Hegel, els seus escrits tenen una homogeneïtat i una referència mútua tant gran i constant que és molt difícil destriar-ne els arguments; fins i tot, de dir quan deixa de parlar d'una cosa i comença a parlar d'una altra. En aquests termes tothom sap el valor extraordinari d'obres com les de Kojève i Hyppolite que tractaven bàsicament de donar raó pormenoritzada del desenvolupament del text (en el seu cas la Fenomenologia de l'esperit¹).

En segon lloc, afrontem un repte difícil per la natura mateixa del text amb què ens acarem, ja que està elaborat des dels apunts presos per alumnes -de les seves classes orals en diversos anys. Evidentment això fa que hi hagi la problemàtica afegida de l'autenticitat i fidelitat al pensament de Hegel. Les possibilitats de manipulació són, certament, múltiples. Els textos fragmentaris, recollits amb major o menor fidelitat en diversos cursos, són difícils de coordinar i harmonitzar. Llavors, la temptació del comentarista o editor és seleccionar entre els apunts en funció dels propis criteris, tot intentant recomposar un hipotètic llibre que Hegel mai no va escriure. Ja el primer editor -Eduard Gans- va deixar d'incloure gaire bé la meitat dels textos de què disposava -que eren molts menys dels que

¹Pensem i ho hem raonat en el nostre llibre Entre lògica i empíria (caps. 7.1 a 7.6) que Fenomenologia i Filosofia de la Història són plenament comparables en riquesa i plantejament. Són dues visions diacròniques globals i totalitzadores dels temes hegelians essencials.

avui dia disposem- per tal d'aconseguir el que ell destacava amb orgull: "fer de tot això un llibre".

Especialment, hom voldria -en un afany innecessari de "salvar" el bon nom de Hegel- d'eliminar aquelles apreciacions més clarament errònies. Però el nostre treball és estrictament trobar i exposar de la manera més clara l'esquema especulatiu i l'ordre lògic, que s'amaga sota l'exposició hegeliana i el seu tractament de dades aparentement empíriques. Cerquem d'avaluar el poder explicatiu -com veurem, absolutament considerable- del pensament hegelianà en el moment de considerar la història humana.

En aquest context, són moltes vegades les afirmacions avui desmentides o potser marginals -segons el que avui considerem com decisiu en la història-, el que ens dóna la pista de l'esquema nuclear, lògic-especulatiu i dialèctic. D'altra banda, només estudiant el seu discurs concret podem descobrir com treballa, exposa, explica i degluteix els significats, els esdeveniments, les dades i els continguts, fent en conjunt un ciment poderós i una obra solidíssima -malgrat la superació d'aspectes concrets. Ens interessa mostrar com va exposant amb gran coherència la seva visió especulativa de la marxa teleològica de la història i com coincideix harmoniosament amb el seu teixit estructural, alhora empíric i lògic. Hem trobat, així, un camp de treball extraordinari per estudiar com el pensament hegelianà és capaç de fagocitar tota dada i tot contingut, convertint-los en matèria pròpia.

La història universal escrita per Hegel inclou el desenvolupament conjunt i paral·lel de diversos temes -"elements o moments" en terminologia més hegeliana-. Tots ells són presentats i desenvolupats d'una manera solidària i íntimament imbricats els uns amb els altres. Per tant, a part de parlar sobre cada un d'ells, hem d'exposar el lligam que els uneix. Ells formen l'estructura bàsica i el teixit de la història, alhora que en ells es vehicula el desenvolupament teleològic de la història.

Hem exposat sistemàticament en el nostre llibre Entre lògica i empíria. Claus de la filosofia hegeliana de la història aquests elements: estadi de desenvolupament de la llibertat, relació individualitat-tot ètic, relació esperit-natura, significació especulativa de la religió, constitució política i el seu principi predominant, el mecanisme lògic profund que determina la marxa de la història -l'astúcia de la raó. Tots aquests elements estan units per un lligam alhora cronològic i lògic. En tot moment es donen tots els elements essencials de l'esperit i tots els moments coetanis estan units per una identitat profunda de tipus lògic -un principi en el desenvolupament de l'esperit-. Amb un joc de paraules ja habitual, podem dir que tots els elements de l'esperit que

són coetanis són alhora contemporanis; és a dir, a la proximitat empírico-temporal cal afegir-hi una més profunda i especulativa identitat lògico-espiritual.

L'esperit universal no es desenvolupa per parts -ara un element o moment, ara un altre- sinó tot ell -tots ells- alhora i conjuntament. Cada època històrica és un pas en l'esperit universal; això vol dir que ho és al mateix temps pel que fa a l'esperit objectiu -constitució, estat, dret, família, moralitat, societat civil-, l'esperit absolut -art, religió i filosofia- i, també, l'esperit subjectiu -el desenvolupament de la consciència individual, nivell antropològic i psicològic. Així, Hegel ha d'exposar solidàriament tots aquests diversos elements, de manera que els uns complementin els altres i que entre tots defineixin un petit gran pas en el desenvolupament de l'esperit universal.

Aquests passos, a més a més, no poden ser exposats només en la seva vessant especulativa, lògica i essencial, sinó necessàriament a partir de la seva vessant empírica i existencial. No són, per tant, exposats amb la "puresa" en què podien haver-ho estat -almenys en la primera meitat- de la Fenomenologia de l'esperit. La filosofia de la història té com a principal repte exposar el logos especulatiu en l'empíria intersubjectivament reconeguda en la seva època. Hegel, per tant, havia de fer l'esforç d'hipercodificar les dades històriques comunment acceptades; millor dit, les havia d'interpretar en una forta aposta especulativa -n'havia de treure un logos compatible amb la seva filosofia. Nosaltres hem de seguir-lo en aquest complex repte de "cosir" empíria i lògica, d'explicar l'una des de l'altra i de justificar l'altra a partir de la primera, d'exposar la marxa de l'esperit coherentment a l'estructura complexa de la seva exteriorització.

Hem de remarcar que Hegel a les Lliçons sobre la filosofia de la història universal dibuixa veritables Weltanschauungen històriques, més o menys mitificades o correctes en funció dels coneixements de la seva època. Totes elles estan expressades amb una coherència i eficàcia explicativa i comprensiva, essent equiparables sense menysteniment a les figures de l'esperit de la Fenomenologia. Aquestes Weltanschauungen han de poder ser vistes en successió, però no merament temporal o accidental, sinó lògica -en un desenvolupament especulatiu.

La filosofia de la història, si bé no té l'autoritat d'una obra publicada pel mateix Hegel -en definitiva molt poques ho van ser- té, en canvi, alguns avantatges certs. Primer: podem estudiar-hi el pensament hegelian i el poder del seu nucli especulativo-dialèctic sense perdre de vista el referent -com

s'esdevé tot sovint en la Ciència de la lògica o en l'Enciclopèdia. En la filosofia de la història els referents són normalment molt clars i fan referència a esdeveniments o consideracions tècniques i culturals reconegudes majoritàriament -malgrat que Hegel les tracti amb gran habilitat i creativitat des del seu nucli especulatiu. Aquestes Lliçons són, per tant, molt importants per veure funcionar el pensament dialèctic hegel·lià sobre materials altament inter-subjectius. Segon: les Lliçons permeten veure el pensament hegel·lià més format, en correspondre, com hem dit, als darrers treballs de la seva vida -darrera per exemple de la publicació de la Filosofia del dret i les diverses versions de la Enciclopèdia.

En definitiva, aquest tipus de treball no és gens menystenible pel que fa al valor del document sobre el qual es basa. Però nosaltres li hem donat un valor especial perquè volem evitar caure en la temptació -bastant corrent d'altra banda- d'interpretar el pensament hegel·lià bàsicament a partir dels pròlegs i introduccions dels seus llibres que no pel contingut mateix d'aquests². Cosa que hom ha justificat dient -el que no deixa de ser cert, si bé absolutament tergiversador- que Hegel és un gran escriptor de pròlegs i introduccions alhora que excessivament complicat en el desenvolupament concret dels seus llibres.

Aquesta manera d'interpretar és més condemnable encara en el cas de la filosofia de la història que en el de qualsevol altra obra hegel·liana i ha conduït finalment a un desconeixement considerable. Hom s'ha refiat massa -al nostre judici- de la llarga introducció -no tota escrita directament per Hegel- on, per exemple, proposa l'esquema tripartit de la història -que és al nostre judici una clara autofalsificació³. L'aparent claredat d'aquest esquema, esdevingut filosofema d'ús tòpic i acrític, i un cert menysteniment -sobretot en el s. XX- del contingut de la filosofia de la història, ha fet que el complex contingut de les lliçons hagi esdevingut, a poc a poc, una de les parts menys treballades de l'obra hegel·liana. Hom ha resoldre el problema amb una

²Dèficit generalitzat, en què ha caigut darrerament Bonacina en privilegiar els 20 curts apartats de la Filosofia del dret per sobre del contingut de les Lliçons o del manuscrit Die Verrunft in der Geschichte.

³Veure el nostre article a la revista Pensamiento: "La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano".

petita ampliació de l'esquema donat per Hegel al final de la Filosofia del dret o en La raó en la història⁴.

* * * * *

Hegel va culminar una línia dintre de la metafísica occidental. Podem dir que va ser la màxima realització dintre d'un cert telos filosòfic i, a partir d'ell, un nou telos i un nou logos ha anat reclamant el seu lloc. Hegel seria així la fi d'una història i probablement el començament d'una altra història -potser la més immediata a nosaltres i que d'alguna manera sempre es defineix des de Hegel i contra Hegel.

Així en la nostra època i filosofia, que es volen alliberar - en la mesura que és possible alliberar-se del propi passat- del sistema i del logos hegelian, ens domina la sensació de la distància que ens separa del seu plantejament. Ens referim a l'estranyesa -ja no la trivial de la primera lectura sinó la que és resultat de la comprensió profunda del seu pensament- que provoca en nosaltres aquella confiança faústica en la força de la raó i de l'esperit. Des d'aquesta estranyesa, des de la desconfiança o la sospita, des del descrèdit de la filosofia i la raó, enyorem una època i un pensament que sovint és acusat de degradar la llibertat i els individus a ombres de l'universal. Però, llavors oblidem que potser era ja l'única manera de poder afirmar la llibertat més plena i d'elevat els homes a herois de la raó. Era la el darrer intent d'exorcissar la fi d'un logos i d'un ideal.

⁴Personalment no conec, dintre de la bibliografia hegeliana més reconeguda i fiable, que hom hagi fet el que he pretès dur a terme en aquest treball. És a dir: una anàlisi pormenoritzada de la filosofia de la història universal de Hegel, com a resultat d'un pacte o una adequació mútua entre la lògica general -que es despenia del plantejament especulatiu hegelian- i l'empíria de les dades concretes, que Hegel no podia menystenir i sobre les quals havia d'edificar el desenvolupament concret. Només Borciacina s'hi apropa, però limitat per centrar-se en la Filosofia del dret.

Lasson, D'Hondt o Hyppolite obvien aquest problema, mentre que Sofia Vanni i, més recentment, Ramiro Flórez romanen al nivell de resum esquemàtic tot i que erudit. Tots ells soslaïen la major part dels problemes interpretatius, les parts més dificultoses i, sobretot, el tractament teòric i especulatiu que subjeu a les Lliçons, quan no els esforços teòrics que Hegel ha de fer per tal d'introduir certes dades problemàtiques sense no qüestionar el plantejament global.

Aquest treball és simplement un comentari acurat, però que no renuncia al suggeriment, sobre una part del pensament hegel·lià que sembla menystinguda: la filosofia de la història. Aquí ens trobem amb el Hegel més madur, que ha perdut potser gran part de la vivesa del pensament juvenil, però que tampoc no és -com sovint es vol fer creure- un pensador tancat sobre si treballant en el seu sistema i allunyat de tot contacte amb la realitat, amb la qual només està lligat per una submissió apologètica a l'status quo prussià. Com veurem en el comentari no és un Hegel edificador de teranyines mentals sobre el buit, preocupat per fer una deducció abstracta de la realitat.

És un llibre sobre un altre Hegel -més proper, cal pensar, a l'històric- i vol ser un llibre que sigui interessant per a qui l'ha escrit i per qui el vulgui llegir, sobretot, interessant per a continuar-hi treballant. No és, doncs, un treball tancat sinó que, al contrari, planteja una gran quantitat de qüestions o de lectures possibles. No s'havia de constituir en una fortificació absolutament invulnerable als altres punts de vista; havia de ser un discurs alhora rigorós i suggerent, fins i tot per aquells que no s'interessin especialment per la filosofia de la història. És una obra sobre un monument clàssic del pensament occidental i, en tant que tal, cal pensar que la fidelitat a aquest monument esdevingui un trampolí vàlid a la contemporaneïtat.

Gorçal Mayo
Barcelona, novembre 1989.

1.1.- Què és Weltgeschichte?

Començarem dient que per a Hegel el mot Geschichte fa referència alhora als esdeveniments reals i empírics que s'han esdevingut (res gestae o "història"¹) i a la narració més o menys verosimil d'aquells esdeveniments (studium [o historiam] rerum gestarum, Historie² o "Història"). Hegel considera que aquesta duplicitat de sentits que es dona en l'alemany -però també en les llengües romàniques- no és merament "accidental" sinó que implica la identitat especulativa i profunda d'ambdós sentits. "Cal considerar - diu- que el relat històric apareix -en el mateix temps- amb els actes i esdeveniments històrics pròpiament dits; és un comú fonament intern el que els fa néixer junts"³.

Els dos sentits s'impliquen mútuament. D'una banda, no hi ha necessitat de narrar per a conservar la memòria dels esdeveniments històrics fins el moment que apareguin ruptures notables i es trenqui "el curs uniforme" de les coses. D'altra banda, tota narració històrica com a tal s'origina i projecta cap a l'exposició del desenvolupament concret dels esdeveniments. Ara bé, Hegel té clar la diversitat de discursos històrics possibles⁴: cròniques i autobiografies dels qui van intervenir en els fets, sinòpsis generals a partir d'altres obres, "història pragmàtica" que valora el nucli universal dels esdeveniments aplicant-lo com a ensenyança per al present, anàlisis crítiques de les fonts i des diverses versions, "històries especials" que desenvolupen

¹Segons la notació acceptada ja correntment.

²V.G. 5/21.

³V.G. 164/207.

⁴V.G. 3-22/19-37. Veure també: D'Hondt, Hegel philosophe de l'histoire vivante i el nostre Entre lògica i empiria, cap. 7.8.

un aspecte concret però amb valor universal per al conjunt i, finalment, la "història filosòfica" que intenta desvetllar el principi essencial de cada època i el desenvolupament lògic del tot.

D'altra banda, Hegel considera l'existència d'una "Història" escrita (en tant que representa un nivell mínim en el desenvolupament de l'esperit i, alhora, en la presa de consciència d'aquest per part dels pobles) com un signe i condició necessària per a que es pugui afirmar que hi ha autèntica "història" -com a realitat espiritual en desenvolupament. Així, malgrat que la "Història" efectivament recollida parteix de l'estudi de la "història" com a res gestae, és alhora el criteri primordial a tenir en compte quan es tracta de valorar si un poble realitza un paper en la Weltgeschichte. Per això, pel que fa al nostre treball n'hi ha prou en interpretar el mot Geschichte com a "Història" escrita que intenta comprendre fidelment uns esdeveniments.

Considerem ara l'ús que fa Hegel del terme Weltgeschichte. Creiem que ho fa alhora en tres sentits⁵ diferents, segons que interpretem el significat de Welt com a determinació o adjectivació de Geschichte.

(1) Un primer sentit és el de història universal, mundial, global, general o total, volent incloure la totalitat geogràfico-temporal (tots els països y totes les èpoques) del passat humà⁶. Segons aquesta significació, seria una història

⁵Pensem que el sentit d'aquest mot és molt més complex que no s'ha considerat tradicionalment o, inclús, més modernament en el cas de Bonacina.

⁶S'ha de tenir en compte que a finals del s. XVIII i començaments del XIX el coneixement geogràfic i històric del món era molt menor que no ara. Això permet justificar en part la relativa limitació o eurocentrisme de les perspectives

universal que no es limitaria a una part de l'evolució humana sinó que la consideraria sencera tant pel que fa al temps com a l'espai. Cap episodi humà històric no li seria alié⁷. En aquest sentit la Weltgeschichte és universal igual com el Weltgericht és el judici universal que dictamina sobre qualsevol poble o persona en la història i Weltgeist és l'esperit que engloba i es desenvolupa en tota realitat.

Així la Weltgeschichte es distingeix de qualsevol història nacional, limitada a una part del globus terrestre o als fets d'un conjunt particular de pobles. És història universal perquè tot poble o tot acte amb valor autèntic hi troba el seu lloc. Hegel sempre creu que la història universal abasta el desenvolupament de l'esperit universal i enllaça, per tant, tots els esdeveniments que en són el resultat -sense escindir-los per consideracions nacionals, temporals o geogràfiques.

(2) Un segon sentit és el de història universal, global o total pel que fa als elements que considera. Weltgeschichte inclou així tots els elements de la realitat espiritual, ja que -com argumentem en el nostre llibre Entre lògica i empiria- inclou tots els moments o elements de l'esperit (esperit subjectiu, objectiu i absolut). Parlant en spinocista podem dir que Weltgeschichte inclou tots els atributs i modes de la substància única -si bé ara limitada al camp de la filosofia de l'esperit i obviant la filosofia de la natura.

hegelianes.

⁷Això no s'invalida quan es deixen de banda -com Hegel fa- pobles que no formen part autènticament de la història -tal i com l'entén. Els pobles primitius o les tribus africanes per exemple no són pròpiament història -per a Hegel- i, conseqüentment, no formen part de la història universal. Però, les raons donades d'aquesta exclusió no invalida la universalitat o generalitat de la "història universal" hegeliana.

Aquest sentit -que ens sembla clar a partir del contingut que desenvoluparem de les Lliçons- ens permet comprendre fins a quin punt Hegel supera la definició majoritària a la seva època de Weltgeschichte com a història política. Ja veurem que, malgrat que el seu començament va vinculat a l'aparició de l'estat, inclou tots els moments i components de la filosofia de l'esperit hegeliana. És un cas paral·lel al del Weltgericht, que és el judici inapel·lable per a tota exteriorització de l'esperit -estigui al nivell que estigui-, i del Weltgeist, que totalitza tots els moments de l'esperit.

Història universal s'oposa segons aquesta significació a les diverses històries especials, en concret les històries de la filosofia, de l'art i de la religió. La Weltgeschichte les inclou en allò bàsic i conjumina tots els gèneres d'història en un plantejament més abastador.

(3) Un tercer sentit és el de història del món, història mundana, història de la realitat empírica que efectivament s'ha donat en els esdeveniments humans. No és, per tant, una història esotèrica merament lògico-racional i deduïda -com sovint se li recrimina-, sinó una història de l'espai òntic empíric on s'inscriuen els actes humans i els esdeveniments amb valor espiritual. És la història del món, però no com a mera natura, sinó del món espiritual humà. Aquest no implica per a Hegel transcendència, sinó immanència i exteriorització en una realitat empírica concreta.

La història universal no és per tant una narració merament lògico-abstracta, no és una deducció des de premises no empíriques, sinó que és la narració del transcurs indistriablement lògic i empíric del desenvolupament de l'esperit universal. No és la història d'un més enllà, sinó la història dels diversos ara i aquí contemplats en un tot.

La història universal és també una història del món en el sentit d'història mundana, d'un món també empíric. La filosofia hegeliana de la història parteix i necessita, per tant, de l'experiència i el record de les experiències humanes, en la mesura que aquestes representen moments del desenvolupament i exteriorització de l'esperit universal. Així, Weltgeschichte és història del món com Weltgericht és també judici del món i judici mundà, i Weltgeist és l'esperit del món i esperit mundà.

és la permanent coexistència d'aquests tres significats en l'ús que fa Hegel del mot Weltgeschichte -com es pot veure en la resta del llibre- el que ens fa decidir per optar per la traducció "història universal". Ens sembla que aquesta denominació remarca especialment bé la voluntat globalitzadora i omniabastant de Hegel, tant pel que fa a l'espai-temps com als moments de la filosofia de l'esperit. En aquest aspecte la traducció que proposem ens sembla molt més adequada que no la de "història del món". D'altra banda, aquesta darrera denominació no és millor pel que fa al tercer sentit que hem recollit, ja que l'ús que se'n fa remet a un àmbit geogràfic i no a la component mundana i empírica de la Weltgeschichte. Donat que en Hegel història implica indistintament un desenvolupament lògic i empíric, "història universal" pot reflectir millor l'abast de les components lògiques i empíriques que no la denominació "història del món". Evidentment, no hi ha una traducció que obviï tots els problemes, però ens sembla que "història universal" és al que en presenta menys.

La història universal com a discurs específic i ontologia especial

La filosofia hegeliana de la història és un tipus de discurs determinat. Manifesta una narrativitat o discursivitat

peculiaris. Les regles, a partir de les quals és produïda, són diverses a les d'altres discursos hegelians. Per exemple, és diferent al discurs de la Ciència de la lògica, sobretot per la seva implicació empírica. També és diferent de la filosofia sistemàtica de l'esperit, sobretot per la seva diacronicitat. S'assembla molt al tipus de discurs de la Història de la Filosofia, l'Estètica i la Història de la filosofia de la religió, si bé sembla abastar molt més i en certa mesura incloure-les. Curiosament, amb l'obra hegeliana que s'assembla més és la Fenomenologia de l'Esperit, sobretot pel que fa a la segona part -dedicada a les anomenades figures col·lectives de l'esperit. És, per tant, un discurs amb regles específiques que no s'ha de confondre amb d'altres ni, sobretot, intentar comprendre traspasant-hi acríticament esquemes d'aquelles obres[•].

Podem ampliar un xic el que hem dit, remarcant el caràcter d'ontologia especial de la filosofia de la història. Així com podríem qualificar la Ciència de la lògica -entre els molts sentits que manifesta- com l'ontologia general de Hegel, podem considerar l'obra que tractem com un estudi ontològic especial destinat a dilucidar les característiques i desenvolupament d'un tipus concret d'ens: l'ens històric.

En definitiva, la problemàtica que es tracta en les Lliçons de filosofia de la història universal és més aviat òntica o d'una ontologia especial que no d'ontologia general. No pretén d'estudiar la natura del ser en tant que ser o del ser en general en tant que necessàriament històric, sinó d'un tipus especial de ser o, millor, d'ens: l'ens històric. Amb d'altres paraules, no es tracta de la problemàtica de la historicitat del ser -que tal vegada es pot trobar insinuada en la Ciència de la lògica de Hegel i que després

[•]Entre lògica i empíria. Caps. 7.2 fins 7.6.

desenvoluparan autors com Dilthey o Heidegger. Molt al contrari, a les Lliçons Hegel es preocupa per historiar o narrar els avatars d'un tipus concret d'ens, l'ens que es dóna en la història. En elles es tracta del tipus de característiques definitòries que té per a Hegel l'ens històric i s'història el seu desenvolupament.

Per aquest motiu, la filosofia hegeliana de la història no és el resultat del traspàs -tal qual- d'esquemes o desenvolupaments que corresponen a l'anàlisi d'un altre tipus d'ens o del ser en tant que ser. No ho vol fer ni ho pot fer, perquè són esferes ontològiques diferents, discursos específics diversos. El que és una anàlisi correcta en un cas no ho ha de ser necessàriament en un altre, sobretot si es tracta de meres esquematitzacions. Hegel té molt present aquestes distincions encara que valori altament la unitat del seu sistema i del conjunt de la seva obra. Creu que cap part és ociosa en el moment de valorar-ne el conjunt o de delimitar correctament el contingut d'una altra. Però, no fa de la unitat del seu pensament -en contra de les crítiques més simplistes- una plantilla que va aplicant de manera semblant i indiscriminada aquí i allà. En el nostre comentari, hem intentat evitar caure en aquest error i pensem que, en la mesura que està ben fet, demostra la nostra tesi.

Cap a una determinació de l'ens històric

Una de les característiques determinants i més importants d'aquest tipus d'ens (que comparteix almenys amb les parts positives del seu sistema) és que s'hi identifiquen realitat i racionalitat. L'ens històric participa de la identitat propugnada sempre per Hegel entre realitat i racionalitat. És a dir: és real existent -wirklich- en tant que és racional i expressa una racionalitat en la mesura que és real -no una ficció o una mera abstracció.

Llavors si volem determinar-lo, hem de determinar en quin sentit és racional o que comporta aquesta racionalitat. També hem de comprendre què significa la seva realitat i, alhora, perquè la seva realitat i racionalitat s'impliquen mútuament. No és el moment aquí d'aprofundir en una temàtica que demana per si sola un treball més llarg que el present, així com una documentació complexa i amplíssima. En aquest treball, només podem introduir breument el nostre comentari de les Lliçons. Es tracta tan sols de plantejar la nostra interpretació, el nostre punt de vista, sobre el problema*.

Nosaltres plantejem el problema del tipus d'ens que és l'ens històric, alhora que la identitat de realitat i racionalitat que el constitueix, a partir de la distinció entre lògica i empíria. Hem escollit el terme lògica -a part de l'ús continu que en fa Hegel, molt més nombrós que no el de racionalitat- perquè volem evitar la identificació entre la racionalitat hegeliana -interna al seu discurs- i la Racionalitat-en-general. Pensem que aquesta identificació -que el mateix Hegel promocionava, dient que tota autèntica racionalitat havia de projectar-se tard o d'hora cap a la seva- fa difícilment actualment la intel·lecció de la seva proposta. La racionalitat hegeliana s'expressa sempre com una lògica -no necessàriament deductiva- però sí com el logos inscrit i mostrat pel desenvolupament de l'ens estudiat. Per això, podem dir que l'ens històric té la seva lògica pròpia.

D'altra banda, la participació en aquesta lògica és el que determina la realitat de l'ens històric. És a dir, aquesta lògica es realitza en una "empíria", en una realitat fàctica, sensible i experimentable. La lògica històrica o de l'ens

*Ens remetim per aquest problema al nostre llibre Entre lògica i empíria. Claus de la filosofia hegeliana de la història, així com a un treball encara inèdit.

històric no es dóna en l'aire o en un món formal, sinó que es dóna en la realitat empírica dels fets històrics. No és transcendent, sinó immanent; constitueix i conforma els esdeveniments plenament reals.

Ara bé, hi ha circumstàncies que no participen plenament d'aquesta lògica, que resten merament com a un fet accidental i sense significat enmig de molts altres. Es tracta llavors d'un esdeveniment sense logos, que només té el tipus d'existència -que no se li nega mai¹⁰- qualificable de "mera empíria". Aquests esdeveniments, no són autèntics ens històrics -pensa Hegel-, no són plenament reals -wirklich-, tot i que van existir per un instant. Són circumstàncies merament empíriques -reel- que no tenen cap transcendència ni autèntic significat -perquè manquen de logos, de lògica.

Així amb la denominació "empíria", s'evita la antiintuïtivitat del significat tècnic de "real" en Hegel, ja que implica que hi ha quelcom existent o empíric que no és "real" -wirklich. Amb la nostra distinció podem distingir fàcilment entre una empíria lògico-racional i una empíria sense logos (o mera empíria, mera existència, no comprensible des de les coordenades lògiques hegelianes). Podem distingir també la lògica hegeliana de la història en oposició a la d'altres autors. Permet parlar de la lògica intrínseca a una argumentació o a unes dades, que és el que vol fer Hegel en la seva filosofia de la història.

Així podem entendre que hi ha obres de Hegel -Ciència de la lògica- on exposa el logos universal amb independència de la seva existència empírica. També podem valorar el residu no-integrat en el desenvolupament total -en les obres positives-

¹⁰Això se sol oblidar o negar en sovint per molts interprets de Hegel.

com una empíria sense logos. Només a partir d'aquestes dues possibilitats es pot comprendre plenament i fructíferament la identitat entre real i racional, sense caure en parany com pensar que la lògica de la Ciència de la lògica no és "real". També podem comprendre millor afirmacions hegelianes del tipus: un esdeveniment històric atzarós però cert no és "real" sinó tan sols "ideal". Comprendre la identificació entre real i racional en la filosofia de la història passa per la comprensió de la immanència -però també distinció especulativa que cal sempre reconciliar- entre lògica i empíria.

L'ens històric es caracteritza, doncs, per manifestar una lògica racional -que ja concretarem- i per tenir una existència empírica. Hegel mai no parla en la seva història de cap esdeveniment que no cregués verídic i que no hagués estat observable i observat. Això és cert malgrat alguns errors o apreciacions històrics, que normalment en la seva època eren considerats majoritàriament com a veritats indubtables. Els errors comuns en la seva època no contradiuen l'intent hegelianà de no argumentar sinó a partir d'un fet, d'una dada, d'un esdeveniment. Una altra qüestió és que avui dia ens sembli erroni el que ell i, majoritàriament, la seva època van creure que s'havia produït efectivament i que havia estat, per tant, experimentable.

La lògica històrica de Hegel, que constitueix l'ens històric i, per tant, el discurs de la filosofia de la història universal, no és un raonament formal i volgudament abstracte, sinó l'explicitació del logos racional que constitueix a l'ens històric (i que aquest mostra si és analitzat racional-especulativament). No és una deducció en els núvols i sense atendre a les dades empíriques, sinó el desvetllament de la racionalitat de les dades empíriques a partir d'elles mateixes. Aquesta és la voluntat de Hegel, aquest és el que

ell afirma com el seu "mètode"¹¹, una altra cosa és que el repte assumit sigui avui dia criticable. Pensem que el comentari i l'anàlisi que presentem poden ajudar a valorar aquestes qüestions.

Resta ara el problema de determinar la lògica concreta que Hegel afirma haver descobert en la història universal. És a dir, les característiques del logos que permet discriminar els esdeveniments i dades empíriques entre efectivament reals o merament accidentals -i per tant a oblidar. Com que som davant d'una ontologia especial o d'un tipus peculiar de discurs, no ens ha d'estranyar que aquesta lògica no sigui merament formal -cosa que Hegel sempre va criticar- sinó que tingui continguts. Tampoc no ens ha d'estranyar que aquests se superposin notablement amb gran part dels problemes essencials de Hegel en la seva filosofia de l'esperit.

Com hem considerat en un altre lloc¹², la filosofia hegeliana de la història exposa i es remet als continguts de la filosofia hegeliana de l'esperit. Així es pot veure si la comparem amb les diverses versions de la tercera part de la Enziklopädie.

(1) En primer lloc, cal dir que la Weltgeschichte és una filosofia de la història i, per tant, una història filosòfica¹³. Per això intenta sobretot descobrir el logos

¹¹Veure el capítol final de la Ciència de la lògica dedicat a "La idea absoluta".

¹²Id. Caps. 7.1 fns 7.6.

¹³Ja en la Propädeutik apartats 201-2, pl. 222-3, havia distingit entre historische Geschichte (història històrica) i philosophische Geschichte (història filosòfica). La primera és la que duria a terme un historiador o un cronista sense pretensions per descobrir el fons més essencial i lògic dels esdeveniments. Es limitaria a l'anàlisi exterior-empírica i a l'observació dels

especulatiu subjacent a la totalitat dels esdeveniments. No és la mera constatació d'uns fets i de l'ordre temporal en què es van esdevenir. La seva lògica i estructura és de tipus filosòfico-especulatiu i necessita que l'examini una ment educada. Aquesta ha de partir de la confiança en la racionalitat del món i ha de superar el punt de vista representatiu -que sempre escindeix i no és capaç d'unificar¹⁴.

(2) Hi ha una lògica dialèctica que expressa el desenvolupament mateix de la cosa¹⁵. Implica el pas per la negativitat (l'exterioritzar-se en l'altre) i la seva superació mitjançant un salt qualitatiu¹⁶.

(3) La lògica de la filosofia de la història es caracteritza per expressar-se immanentment a l'empíria. Està continguda i es pot abstroure dels esdeveniments empírics¹⁷. Brolla d'ella i en representa la significació cristal·litzada. La lògica de la història no és aliena, ans al contrari, a un compromís amb les dades empíriques acceptades comunment a la seva època.

esdeveniments, de les causes immediates, de les circumstàncies atzaroses o de les particularitats accidentals. La "història filosòfica", en canvi, consideraria -també i sobretot- el principi i desenvolupament lògic total. Analitzaria des del punt de vista de l'esperit universal.

¹⁴id. Cap. 7.8.

¹⁵S'ha d'evitar caure en el simplisme de reduir la complexa dialèctica hegeliana a l'aplicació més o menys mecànica d'un esquema ternari i a partir d'apriorismes. No és una "clau esotèrica" que cal descobrir i, a partir d'aquest moment, aplicar com un decodificador universal. Pensem que qui es mou sota aquests paràmetres es perdrà en el laberint hegelianà.

¹⁶No podem entrar ara en aquesta qüestió, remetem a la bibliografia hegeliana.

¹⁷id. Cap. 7.10.

(4) Per aquest motiu, és una lògica que s'expressa com un desenvolupament diacrònic -en oposició al sincrònic de l'esperit. És un procés lògic i alhora temporal, inscrit en el temps¹⁰.

(5) La lògica de la història és progressiva, implica un progrés, però d'un tipus determinat que és millor qualificar de "desenvolupament". És un canvi o perfeccionament qualitatiu (com el d'un organisme) i no quantitatiu; és espontani i projectat a la realització de les seves potencialitats¹¹.

(6) Només des del conjunt del desenrotllament, des del tot i la visió totalitzadora és possible descobrir la lògica de la història. Aquesta no es fa evident si hom contempla aïllats els esdeveniments, sinó tan sols quan se'ls contempla en general i des de la totalitat¹².

(7) El desenvolupament lògic total de la història és un procés en què l'esperit universal s'exterioritza - autorealització- per així poder coneixer-se -autoconeixement. L'esperit universal se supera dialècticament mitjançant aquest procés d'autocreació i autoconeixement¹³.

(8) La lògica de la història filosòfica no és una idea nuclear, un contingut simple, sinó una constel.lació complexa de continguts. Aquestes idees són sovint centrals en gran part de l'obra hegeliana, però la matriu que formen en la

¹⁰id. Caps. 7.3 i 7.4.

¹¹id. Cap. 7.14.

¹²id. Cap. 7.12.

¹³id. Cap. 7.13.

filosofia de la història és completament específica i peculiar respecte a la que conformen en qualsevol altra obra.

(9) El desenvolupament lògic -però també empíric i real- de la història es projecta cap a l'assoliment del concepte hegelian de llibertat. Simplificant²²: llibertat objectiva plasmada en les institucions i vida ètica dels pobles, a partir de l'assumpció voluntària i abnegada del marc ètico-jurídic universal. És a dir: no negant la llibertat individual encara que, sovint, s'oposi als desitjos més particulars. Els diversos moments de la història universal són, per tant, expressió de les diverses etapes en el reconeixement humà d'aquesta natura de la veritable llibertat.

(10) La història política, sobretot pel que fa a les diverses constitucions i al tipus de relacions institucionalitzades entre individu i tot col·lectiu, entre particularitat i universalitat, són també una component essencial del logos-telos històric. el desenvolupament apunta a una monarquia constitucional amb divisió de poders i secundada per una eficaç i sòlida classe de funcionaris. L'aparell de l'estat ha d'afavorir la llibertat de la societat civil -on els homes es relacionen com a persones privades que cerquen el seu interès privat-, però que alhora ha de saber defensar els interessos universals-col·lectius i facilitar l'assoliment del bé comú²³.

(11) Les diverses religions, així com els tipus d'arts i la filosofia, representen la forma de presa de consciència més profunda de les societats del nivell del seu desenvolupament. Per això, en la religió, l'art i la filosofia (moments de

²²Entre lògica i empíria. Cap 2.

²³id. Cap. 3.

l'esperit absolut) s'expressa amb la màxima profunditat l'estadi en què es troba l'esperit universal del seu autoconeixement. Són per tant, instàncies molt sòlides per analitzar el procés lògic de la història²⁴.

(12) El desenvolupament lògic de la història mostra també el grau progressiu de dominació de l'esperit per damunt del que hi ha de natural i salvatge en el món humà. Mostra el camí necessari d'espiritualització, que acaba edificant un nou món completament espiritual com una segona natura²⁵.

(13) El camí lògic i empíric de la història cap a l'autoconeixement i autocreació de l'esperit universal és realitza només per mitjà dels subjectes particulars: individus, herois, pobles concrets. Aquests subjectes particulars estan moguts bàsicament per particularitats (les seves passions, els seus interessos privats), però malgrat això acaben realitzant el que l'esperit universal ha disposat. S'acabarà realitzant per tant la raó, però per mitjà del que en principi és altre d'ella. L'astúcia de la raó és un element essencial a la lògica de la història i representa l'enllaç entre lògica i empíria²⁶.

²⁴id. Cap. 4.

²⁵id. cap. 5.

²⁶id. cap. 6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶1837.

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

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

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

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

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

També hem pogut comparar el contingut de les Lliçons amb l'edició crítica o, almenys, rigorosa de manuscrits similars que també contempnen en un cert moment la història universal; ens referim a la publicació dels apunts recollits de cursos de Hegel sobre la filosofia del dret i sobre l'Enciclopèdia i el sistema de Karl-Heinz Ilting² i també algun curs a part

²Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831 en sis volums, que com veiem agafa tot el període de Berlin -que és el que bàsicament ens ocupa-. Ilting agrupa tots els manuscrits per ell coneguts que tractin de l'esperit objectiu. Per això ens dóna importants notícies sobre la filosofia universal -que n'era la darrerapart-. Ens referim per exemple a:

- La part de l'esperit objectiu de l'Enciclopèdia de 1817 a Heidelberg i els afegits que Hegel va fer al marge durant dels lliçons durant el curs 1818-19.
- Els apunts de C.G. Homeyer del curs sobre Naturrecht und Staatswissenschaft el 1818-19.
- Els afegits que entre 1821 i 1825 Hegel va fer al seu exemplar de la Filosofia del dret de 1820.
- Els apunts de H.G. Hotho del curs sobre Filosofia del dret el 1822-23.
- Els apunts de K.G.v. Griesheims també sobre Filosofia del dret el 1824-25.
- Els apunts de D.F. Strauss sobre Filosofia del dret del 1831.

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

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

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

⁷Correspon al curs 1819-20.

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

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

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

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

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

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

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

1.2.- LES ETAPES DEL TREBALL HEGELIÀ SOBRE LA HISTÒRIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷Veure el capítol dedicat a la religió 3.4.

gungsphilosophie¹⁵ - amb el de la religió i un cert reformisme social. Diu el lema: "U i tot, raó i llibertat en l'església invisible"¹⁷. És el tema grec de la comunió amb el tot, però el que ens interessa aquí és que aquesta comunió es manifesta en la forma d'una "església". Aquesta però, s'havia de distingir de l'església positiva i jeràrquica, per això li afegeixen el qualificatiu de "invisible". Volien remarcar així la unió espiritual pel cor [Gemüt] i la raó i no per una imposició institucionalitzada. Com diu Hegel²⁰, la unió no ha de ser un mer conjunt sinó una comunitat, la unió no ha de ser mecànica com l'estat del seu temps²¹ sinó una unió viva, espiritual i lliure. La religió com veiem està íntimament present en la formulació d'aquest ideal, que és alhora la tasca dels nous temps.

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

¹⁵El llibre millor actualment sobre aquest tema és el de Christoph Jamme "Ein ungelehrtes Buch' Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800". És un clàssic l'article de Dieter Henrich "Hegel und Hölderlin". En tots dos casos és remarca molt detalladament la influència decisiva sobre Hegel de Hölderlin i el seu grup d'amics de Frankfurt (sobretot Sinclair). També són interessants per a contraposar Hegel i Hölderlin els articles de Herbert Anton "Eleusis'. Hegel an Hölderlin" i de Fulvio Carnagnola "Hölderlin e Hegel. Il tragico e il logos".

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

²⁰Nohl, pl.34.

²¹Pensament també present en el Systemprogramm.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nologia, però no obstant no medita reflexivament sobre la història i no li dóna un paper dintre del seu pensament sistemàtic. Per això aquest escrit no ens acaba de proporcionar res de decisiu per al nostre treball. Podem dir que Hegel hi intenta donar una formulació del què serà l'esperit objectiu, però encara no ha assolit una expressió lògico-sistemàtica sinó que continua estant bàsicament dintre de l'expressió diacrònic-històrica. En definitiva, som en un intent de sistema però sense que Hegel així assolit encara la forma sistemàtica d'avançar; l'estructura històrico-dicrònicament²⁷ i no situa la història universal.

El System der spekulativen Philosophie (1803-4) tampoc no aporta res de concret al nostre problema. Aquesta formulació, igual que l'anomenada Logik, Metaphisik und Naturphilosophie (1804-5), respon a diverses temptatives d'estructuració i formulació del sistema. Però encara s'allunya força de la forma definitiva i no contempla com una part o temàtica diferenciada la història universal. En l'escrit de 1804-5, però, la part que du el nom de "metafísica" conté el que després -reorganitzat- s'inclourà dintre de la filosofia de l'esperit. En particular, sembla aportar desenvolupaments que més endavant Hegel inclourà a l'esperit objectiu.

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

²⁷Veure el nostre apartat 4.4.

formula en gran part en el terreny del saber. És en aquest terreny -complementari del de l'acció- on Hegel decideix dur a terme la seva tasca. Sobre això només volem citar la coneguda carta a Schelling on diu: "la meua formació científica ha partit de necessitats subalternes de l'home. Des d'elles he estat empès a la ciència, l'ideal de la meua adolescència ha hagut d'adoptar la forma de la reflexió i transformar-se alhora en sistema. Enfeinat en aquesta tasca, ara em pregunto quin camí de retorn he de trobar per a influir en la vida dels homes"²⁶.

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

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

²⁶Briefe, [I, 53].

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

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

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

²⁷R.Ph. 273/222.

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

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

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

²⁸R.Ph. 284/231.

²⁹R.Ph. 286-232.

³⁰id.

³¹R.Ph. 286/233.

³²id.

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

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

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

³³id.

³⁴R.Ph. 287/233.

punt [immediat, individual i concret] home, així és el món; i com és aquest és aquell. Tots dos es creen d'una sola vegada"²³. El temps -i la història- totalitza l'esperit, el seu moviment. Abans o fora del temps només hi ha el pensament pur, que no és res concret, que és un temps buit, el pensament del temps. Diu Hegel que és allò que precisament pensa, allò reflexionant en si. Hegel tracta de pensar la creació eterna, la creació del concepte de l'esperit, aquesta substància del concepte que se sustenta a si i al seu contrari.

L'esperit esdevé la dinamicitat del món. Diu Hegel: "El fer aquest moviment [retornar a si] és l'esperit; ell ha de produir-se la unitat, també en forma d'immediatesa, ell és la història universal. En aquesta se supera el fet que la natura i l'esperit siguin una essència només implícita [en si]; l'esperit es converteix en el saber d'aquests"²⁴. (els subratllats són tots de Hegel). L'esperit és, doncs, a més de la dinamicitat "lògica", la dinamicitat "empírica". A més de ser el que és etern i pur, que és la temàtica de la Ciència de la lògica, l'esperit és també temps real, procés esdevingut en l'existència empírica. És història per mitjà de la qual s'autoconeix i s'autocrea en un únic mateix procés indestruïble.

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

²³id.

²⁴R.Ph. 287/234.

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

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

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

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

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

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

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

³⁷R.Ph. 284-231.

³⁸Philosophische Propädeutik editada per Karl Rosenkranz.

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

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

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

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

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

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

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

(2) Una altra de superior, com a esperit, és l'esdevenir que sap, la història, "l'esdevenir que es mediatitza a si mateix". És la lenta "successió d'esperit, una galeria d'imatges cadascuna de les quals apareix dotada amb la riquesa total de l'esperit"³⁹.

³⁷Ph.G. 24/168/21.

³⁸Phän. 432/11320/472.

³⁹Phän. 433/11320/472.

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

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

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

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

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

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

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

⁴³Phän. 165-6/1286/178-9.

⁴⁴Phän. 165/1286/178-9. "So hat das Bewusstseyn, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelheit oder dem sinnlichen Bewusstseyn, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewusstseyns, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, -das System, der hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat."

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Al segon curs, titulat "Phänomenologie des Geistes und Logik", Hegel ha decapitat literalment la Fenomenologia, ja que no s'ocupa ni de l'apartat de "l'esperit", ni del de "la religió", ni tan sols del del "saber absolut". El breu resum de la primera meitat de la Fenomenologia tracta només de les anomenades figures individuals -en contraposició a les col·lectives-: "Das Bewusstsein überhaupt", "Das Selbstbewusstsein" i "Die Vernunft". Però el més important és que fa supèrflues aquelles figures col·lectives i desenvolupa la Fenomenologia per enllaçar directament amb la lògica. Així, l'apartat de "la raó" acaba afirmant que el saber representat per la raó no és una mera certesa subjectiva sinó autèntica veritat. Entesa aquesta com a "unitat del ser i de la certesa"⁴². Hegel ha arribat així a la superació de la distinció entre objecte i subjecte, entre objectivitat

⁴²Propädeutik §42, pl. 112.

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

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

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

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

⁴⁷Veure els apartats 4.6 i 4.7.

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

En aquests moments, en què Hegel comença a tenir clar el lloc sistemàtic de la història universal, es pregunta ja sobre el seu estatus filosòfic. Desenvoluparem aquest tema més endavant però podem constatar ara com Hegel es preocupa per distingir el que ell anomena "història històrica" (historische Geschichte) de la "història filosòfica" (philosophische Geschichte)²⁰. La primera correspondria a l'estudi que nosaltres anomenem "empíric" de la història, mentre que la segona en seria l'estudi "lògic".

La història era interpretada a la Filosofia real com la suma de l'esdevenir interior -"lògic"- i exterior -"empíric"- de la idea. Ara passa a ser vista bàsicament com a exterior (la qual cosa és coherent amb el que diu al final de la Fenomenologia). Hegel es preocuparà per distingir entre la historische Geschichte (que és limitada al recorregut exterior-empíric²¹) i la philosophische Geschichte (que comprendria

²⁰Propädeutik §§ 201-2, pl. 222-3.

²¹Segons Hegel, aquest tipus d'història només considera l'existència dels esperits del poble -els principis de la seva constitució i lleis- d'una manera exterior [äusserliche] i segons l'observació dels esdeveniments, les causes immediates, les circumstàncies atzaroses [zufälligen] i els caràcters individuals. Propädeutik §201.

també el principi i el desenvolupament lògic total²²) Així, s'està aproximant a la definició de filosofia de la història.

Hegel ja parla també no tant d'esperit com d'esperit còsmic, del món, Weltgeist, matisant-lo de allgemeinen Geist -que és més pròpiament l'esperit universal. El Weltgeist es distingeix de l'esperit absolut, que, de la mateixa manera que transcendeix la història, també transcendeix l'exteriorització mundana; mentre que el primer té la seva existència i el seu lloc en la història i el món empíric. Hegel fa referència directa a "la vida interna i organitzada d'un esperit del poble"²³, que és expressada pels costums [Sitten], les lleis i la constitució política -que són els elements que exterioritzen el principi d'aquell poble-. Com veiem aquests elements pertanyen tots a l'esperit objectiu, Hegel no menciona explícitament ni l'art, ni la filosofia, ni tan sols la religió.

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

²²La història filosòfica consideraria bàsicament l'esperit universal (allgemeinen Weltgeist) en la seva dependència interna en i per mitjà de la història dels diversos pobles, recurrent així tots els estadis de la seva formació. És important remarcar que ja aquí Hegel insisteix en recalcar que l'esperit universal (que ara anomena simplement com allgemeinen Geist) o l'ordre lògic de la història filosòfica no existeix per sobre i a part de la realitat empírica, sinó que l'esperit universal és la substància apareixent en els seus accidents en i per mitjà de la història, tot i que aquesta no és la seva superior representació que és la simple forma espiritual -pensa és clar en l'esperit absolut que així introdueix-. Propädeutik §202, pl. 222-3.

²³id. §200.

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴Ilting, Zu §450, pl.207, vol 1.

⁵⁵Id. §448.

⁵⁶Id. §449.

privades i el problema de la pau i la guerra. Així com Kant tractava la filosofia de la història en escrits que tenien una preocupació clara per la pau perpètua internacional i el cosmopoliticisme, Hegel sembla resituar la història universal vinculant-la a temes molt similars²⁷.

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

Només per mitjà dels pobles reals, dels esperits del poble que existeixen empíricament, assoleix l'esperit la seva autoconsciència²⁸. Però Hegel també recorda que als pobles particulars només els ve tot dret i poder en la història de la voluntat de l'esperit universal²⁹. És l'únic que dictamina l'ascensió i decadència dels estats i només ho fa en funció de les seves necessitats internes -que ho són de la seva "lògica"- . La lògica de l'esperit és totpoderosa però, no obstant, necessita de l'exteriorització empírica i de mitjans particulars -com veurem en la nostra tercera part-.

²⁷Id. §447 i Zu §447.

²⁸Id. §449.

²⁹Id. §450.

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

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

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

⁶⁹Id. Zu §450, pl. 209.

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

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

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

cial⁶¹ - amb el problema d'una religió alhora bella, racional i mitològica; reivindicava un sistema complet de totes les idees; criticava l'estat merament mecànic; i considerava que la poesia era la mestra de la humanitat i que l'acte estètic era "l'acte suprem de la raó".

Evidentment, Hegel arriba a la filosofia de la història universal carregat d'un contingut molt més complex que no el tradicional. Com formulem en la quarta part⁶², la filosofia de la història universal presenta a la vegada i harmònicament tot el contingut de la filosofia de l'esperit hegeliana.

Tornant al nostre problema immediat, hem de dir que Hegel va seguir l'esquema tradicional de les quatre monarquies ampliant-ne el contingut temàtic i l'extensió temporal i geogràfica. Pel que fa a Orient, va completar la monarquia persa amb els regnes xinès i hindú. D'aquesta manera va arribar a una estructuració interna força complexa i integrada del món oriental⁶³. Hegel en 1818 tenia molt clar ja -en la mesura que els esquemàtics apunts ho reflecteixen- el contingut bàsic de cada estadi. Ara només mencionarem alguns trets d'aquests apunts, que introdueixen temes que després trobem àmpliament desenvolupats en les Lliçons i que nosaltres tractarem en la segona part.

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

⁶¹Estem d'acord amb Ripalda -La nación dividida- en què el problema de l'esquinçament social en diverses classes o estaments era un dels que més preocupaven a tota la generació de Hegel.

⁶²Apartats 4.1 i 4.2.

⁶³Veure l'apartat 2.1.

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

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

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

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

Paral·lelament, Hegel també parla de la història universal en els cursos sobre filosofia del dret que comença a professar²⁴. Com podem veure el contingut és el mateix que l'exposat en la primera edició de l'Enciclopèdia i les lliçons que sobre ella va donar. En el §137 Hegel compara els seus quatre estadis amb la divisió tradicional de la història universal en quatre monarquies: persa, macedònica, romana i carolíngia; en relació amb elles proposa els quatre períodes que ja coneixem i en fa tres caracteritzacions paral·leles.

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

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

²⁴Ens referim bàsicament a les lliçons de 1818-19 sobre filosofia del dret segons el manuscrit de G. Homeyer -editat també per Ilting-.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁶Veure els apartats 4.1 i 4.2.

⁶⁷Id. pl. 345-7.

⁶⁸Id. §139.

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

El quart estadi -§141- comença recordant que el poble d'Israel s'havia mantingut al marge de "l'infinit dolor" de la situació sota el món romà. Aquest poble ja havia trobat en el seu interior la "positivitat infinita" i havia assolit la unitat d'infinitud i finitud -la reconciliació. Aquest principi nascut en el món israelita -el cristianisme- és l'herència d'aquest poble als pobles germànics^{e7}.

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

^{e7}"IV Aus diesem unendlichen Schmerz als dessen Volk der Weltgeist das israelitische Reich behalten hat, erfasst das in sich zurückgedrängte Bewusstseyn die unendliche Positivität seines Innern, die absolute Einheit des Unendlichen und Endlichen, und damit das Prinzip der allgemeinen Freiheit und Versöhnung. Eine Innerlichkeit aus welcher die Weltgestalt auszubilden dem nordischen Prinzip der germanischen Völker übertragen wird."

Per això, el cristianisme és un principi que "lògicament" pertany al món germànic i no a qualsevol altre⁷⁹.

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

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

⁷⁹Per aquest motiu, lamentem que Lasson l'introduís al final del món romà -però formant-ne part- i no l'inclogués dintre dels capítols dedicats al món germànic. Creiem que això impedeix la correcta interpretació del pensament hegel·lià. El món romà esdevé aleshores absolutament contradictori; conté alhora el que Hegel considera pitjor -és el món de l'escissió, de la infinita infelicitat i dolor, etc- i el que considera superior i millor -el principi de la reconciliació.

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

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

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

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

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

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

⁷²Ilting §115, pl. 324, vol. I.

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

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

⁷³Id. §130, pl.338.

⁷⁴Id. §134, pl.341.

⁷⁵Ílting §135, pl.342.

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

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

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

⁷⁶Ilting, 4340, pl. 837-8. "Indem durch die negativ sich verhalten besondern Staatengeister ihre Negativität zur Existenz kommt, so ist diese Negativität zugleich als Aufhebung des Besondern der allgemeine Staatsgeist - der Weltgeist, der in dieser negativen Beziehung auf sich Selbstverwirklichung seiner als Aufheben der Besonderheit der Volksgeister - die Weltgeschichte ist."

⁷⁷Ilting, pl. 839.

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

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

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

⁷⁰•Ilting, pl.744.

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

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

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

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

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

Com exposarem en la quarta part⁶⁶, no és legítim implantar tal qual les determinacions sistemàtiques sobre els continguts històrics. I, no obstant, la lògica immanent que es podia descobrir en la història universal mateixa l'havia de buscar una "ment especulativa", una ment adoctrinada i educada dintre de la Ciència de la lògica i el sistema especulatiu sencer. Però l'especulació es basa -diu Hegel a la doctrina de la lògica- a deixar que l'objecte es mogui per si mateix. És un esforç d'observació per descobrir la racionalitat de l'esdevenir històric. És un esforç per evitar trair l'objecte i per deixar-lo revelar-se. Hegel busca descobrir en el desenvolupament empíric de l'objecte el moment en què aquest es traeix i deixa veure la seva lògica racional immanent.

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

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

⁶⁶Veure apartats 4.2, 4.3, 4.4, 4.5 i 4.6.

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

Hegel ara no fa crònica o crítica històrica -com en els escrits de joventut-, no es preocupa del paper a jugar per la història en el sistema -problema que ja té resolt-, ni tampoc fa història filosòfica -en el sentit d'exposar des del punt de vista filosòfic la història concreta²¹-. El que fa és determinar les regles específiques del seu discurs sobre la filosofia de la història universal. Finalment, Hegel vol explicitar el logos que ha resultat dels anys dedicats a estudiar i explicar la història universal. Hegel reflexiona sobre la seva tasca d'historiador filosòfic i dóna les coordenades des d'on ha pensat i interpretat la història, des d'on s'ha de comprendre. Per això, en la tercera i quarta part farem molta referència a aquest document -malahuradament incabat-.

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

²¹Veure apartats 4.8 i 4.4.

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

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

1. QUAN CAL COMENÇAR LA HISTÒRIA I AMB QUÈ CAL PER-HO?

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

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

1.2 .- Quan comença la història?

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

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

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

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

¹⁴²V.G. 164-207.

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

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

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

¹⁴³V.G. 164/207.

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

¹⁴⁵V.G. 164/208.

¹⁴⁶V.G. 165/208.

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

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

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

¹⁴⁷V.G. 176/222.

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

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

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

¹⁴⁶WG. 358/282.

¹⁴⁷WG. 358/282.

¹⁴⁸Enz. §549 n.

els individus d'un poble l'esperit universal d'un poble o una època, llavors ja no expressen tant una particularitat subjectiva sinó allò universal "un temps, un poble o una cultura d'una manera vividament intuïtiva i breu". Aleshores l'historiador intel·ligent ha d'escollir els detalls que més il·luminen l'època, allò universal d'un poble, i hom pot expressar allò substancial purificat de les existències extrínseques i contingents -l'empíria- que no fan sinó difuminar la veritat substancial -el logos-. Hegel, com Kant¹⁵¹ quan cita Hume, creu que la història comença amb la primera plana escrita per un historiador.

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

¹⁵¹ Idea d'una història universal en sentit cosmopolita nota 1, pl. 65. Kant pensa en Tucídides com el primer historiador a partir del qual es pot dir que ha fet aparició la història en el sentit fort de historiam rerum gestarum.

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

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

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

¹⁵²V.G. 164/207.

¹⁵³V.G. 164-5/208.

¹⁵⁴id.

respecte a una hipotètica saviesa hindú que s'ha perdut irremissiblement; si aquesta saviesa hagués existit i fos valuosa per a l'esperit no hauria desaparegut¹⁰⁰.

1. 3.- Què és prehistòria?

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

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

¹⁰⁰Cal entendre això en el sentit més fort possible, en el sentit que l'esperit -la lògica de la història- no retrocedeix, no perd res pel camí, només es perd el que hi ha de merament empíric. Així, si alguna cosa s'ha perdut en la història, no era -per definició- essencial per a l'esperit; no formava part de la seva lògica interna i essencial sinó que li era bàsicament extern.

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

(2) Hegel també rebutja introduir en la seva història universal una història cosmològica o natural a l'estil de la que Herder posa a l'inici del seu escrit Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. La raó és evident, ja hem remarcat l'oposició entre el món històric que és espiritual i el món merament natural¹⁰⁰, Hegel sempre se cenyeix al món pròpiament espiritual i, encara més, en tant que ha assolit un cert desenvolupament que ja fa possible l'estat. Una història natural o cosmològica és per a ell, per tant, una aberració en si mateixa.

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

¹⁰⁰Veure el nostre capítol 3.5.

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

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

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

¹⁵⁸V.G. 163-206.

"aquest procés, que sembla en si de tan gran abast, cau fora de la història"¹⁰⁷.

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

¹⁰⁷V.G. 163/207.

consciències¹⁰⁰. Si hi ha hagut una expansió, per tant, aquesta ha estat prehistòrica, ja que "nosaltres considerem com històric allò que ha tingut lloc amb consciència, allò que constitueix una fase de la història, una època en el

¹⁰⁰V.G. 165/221. Hegel, fins i tot, fa constar que el contacte migratori en èpoques històriques i ben conegudes amb Europa com amb els huns d'Atila, no hi ha hagut pròpiament contacte històric en el sentit ple i espiritual del terme. No hi ha hagut desenvolupament de l'esperit, que és el que en realitat li interessa, sinó només una facticitat natural.

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

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

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

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

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

¹⁶¹WG. 348/275.

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

¹⁶³WG. 268/216.

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

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

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

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

¹⁶⁵WG. 268/215.

¹⁶⁶V.G. 162/204.

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

De les hipòtesis d'un poble sacerdotal i d'una saviesa primigènia, en valora el fet que neguen la possibilitat que l'home hagi pogut partir d'un estat purament animal. L'home "no podia desenvolupar-se partint d'un estat animal; però sí d'un estat d'estupidesa humana [Dumpeit¹⁶⁷]. Una humanitat animal és una cosa molt diferent de la pura animalitat. L'esperit fa el començament; però tot i que aquest estigui en un principi en si, tot i que sigui esperit natural, el caràcter de la humanitat ja hi és imprès"¹⁶⁸. Hegel també rebutja aquestes hipòtesis -tan estimades pels romàntics- per la seva poca consistència i rigor, ja que totes aquestes doctrines pressuposen com a fet històric el que elles mateixes volen demostrar. Hegel considera totes aquestes representacions i ficcions sobre un estat de natura i un poble originari amb el veritable coneixement de déu i de les ciències, com una manera subjectiva de tractar la història¹⁶⁹. Critica els intents romàntics de Schelling i sobretot a F. von Schlegel Sprache und Weisheit der Inder i Philosophie der Geschichte¹⁷⁰, mentre que valora per sobre de Schlegel, els francesos Jean-Pierre Abel Rémusat (1788-1832), Louis-Claude, marqués de Saint-Martin (1743-1803) i el Baró Ferdinand d'Eckstein (1790-1861) i critica la Histoire de

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

¹⁶⁸V.G. 161-204.

¹⁶⁹Enz. §549 n.

¹⁷⁰V.G. 159/201.

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

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

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

¹⁷¹V.G. 159-60/202-3.

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

¹⁷³V.G. 162/205.

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

1. 4.- Diferència entre ser història i tenir història

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

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

¹⁷⁴id.

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

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

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

¹⁷⁵W.L. 37-8/69.

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

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

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

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

¹⁷⁸WG. 343/271.

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

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

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

¹⁷⁷WG. 414/323.

¹⁸⁰WG. 275/221.

¹⁸¹WG. 278/223.

¹⁸²WG. 414/323.

una mera coexistència natural i només espiritual en si. Els dos primers moments resten com dos moments immòbils i fixos, que només la lògica del desenvolupament total de la història mostra en llur connexió i existència necessària. Només pel recolçament empíric -sembla pensar Hegel- hom no diria que hi ha autèntica influència i contacte històric, serien com dos mons absolutament tancats sobre si i a part dels altres. En canvi amb el principi persa allò lògic i intern a l'esperit sortiria de si mateix i esdevindria també empíric¹⁰³ -les guerres mèdiques en serien un exemple evident. Finalment la història apareix tant en la seva existència lògica i per al concepte com en la seva existència empírica i per als propis pobles històrics.

¹⁰³WG. 414/323.

2. - EL MÓN ORIENTAL (LA IDENTITAT I UNIVERSALITAT NATURAL I, ALHORA, LA PRIMERA TERNA DIALÈCTICA DE LA HISTÒRIA)

El món oriental en conjunt és qualificat i valorat per Hegel com un sol estadi que representa el primer moment dialèctic de la identitat o universalitat immediata. Però, com hem mostrat en el cas de l'esquema tripartit, la realitat del seu desenvolupament supera també en riquesa la simplicitat del plantejament. Podem dir que el món oriental és ja un microcosmos de la història universal¹⁵⁷. Conté ja les primeres superacions i dialèctiques que -com sempre en Hegel- poden ser superposades a les posteriors.

Per això compararem la dialèctica: Xina -unitat i universalitat indiferenciada-, Índia -escissió o negació de la unitat- i Pèrsia -reconciliació o unitat mediada que conté en si els seus moments diferenciats- amb la triada ser, no-res i esdevenir. Els dos primers moments coincideixen en què -aparentment- el segon és la negació total del primer, negació total que es mostra finalment com allò mateix però contemplat des d'un altre punt de vista. D'aquesta manera hom pot veure que Índia és exactament la mateixa submissió natural i solidificada que a Xina, malgrat que el primer sembla ser la cara positiva i el segon la negativa; el primer l'ordre i el segon el caos. De la mateixa manera que l'esdevenir en la Ciència de la lògica, Pèrsia és el que permet reconciliar els dos primers moments immediats i quiets, mitjançant la introducció del dinamisme i la mostració que un moment transita i s'identifica amb l'altre i aquest al primer.

¹⁵⁷Potser per això Hegel dedica tanta atenció al món oriental -molta més en proporció que a la resta de moments-.

Pèrsia conté, així, en el seu interior els dos moments anteriors, conté l'ordre en forma d'un imperi únic i el caos en la forma de la unió de pobles i principis subordinats -però no esclafats- que engloba. Hegel en desenvolupa només dos d'aquests: Fenícia i Israel¹⁰⁰. Pèrsia com l'esdevenir és la unitat mediada que harmonitza, sense aniquilar-los, els seus moments interiors.

2.1 - Els dos extrems immediats i ahistòrics: Xina i India

Xina, el món de la universalitat indiferenciada

Dintre de la concepció hegeliana de la dialèctica el món xinès és el moment de l'afirmació o de la universalitat abstracta. És un moment previ a l'escissió, és el moment primer d'una unitat encara no estructurada internament, simple i no-concreta. Podiem comparar-lo al primer moment de la Ciència de la lògica; el ser. La universalitat es presenta com a positiva i sense admetre ni interiorment ni exteriorment la contradicció. És per tant una universalitat petrificada, omnipresent i totpoderosa. L'estat que representa aquesta universalitat no permet, llavors, cap subsistència de la particularitat.

En l'esperit xinès allò substancial s'imposa monolíticament i immediata a tota particularitat o individu. Xina és, doncs, el món de la submissió i indiferenciació, en el qual allò universal s'imposa immediatament i absoluta sense cap

¹⁰⁰Cal valorar l'ambigüitat de la situació del món egipci que, d'una banda, podria ser un altre moment contingut en el món persa i, d'altra banda, és un moment independent que apunta ja més cap a Grècia que no pas cap a Orient.

oposició. Aquesta universalitat indiferenciada i ofegadora de tota particularitat es pot veure aparèixer a diversos nivells, perquè tot ells participen del mateix principi.

En primer lloc (1), veurem com la universalitat s'imposa com una segona natura, romanent així el poble en una submissió molt semblant a la natural. En segon lloc (2), veurem com l'estat esdevé així l'universal i substancial que nega tota diferència o esfera autònoma. S'edificarà sobre formes encara naturals: submissió a un individu natural i domini de les relacions patriarcals. En tercer lloc (3), mostrarem, com donada aquesta preponderància de l'universal, no hi ha cap probabilitat de desenvolupament autònom de la subjectivitat o interioritat. Finalment (4), comprovarem com per tot el que hem dit, l'autèntica llibertat és del tot impossible -fins i tot per a l'emperador- i tant la ciència com la religió se sotmeten al predomini de l'estat i el serveixen alhora que el legitimen.

(1) L'imperi xinès és el primer moment humà de reconeixement d'allò substancial universal i, per tant, aquest substancial universal s'imposa sense cap oposició. Per això, aquest moment és el que més clarament mostra la submissió immediata de l'home vers allò substancial i absolut, que ara ha descobert per primera vegada. Com que és també el moment de la unitat indiferenciada, es produeix en el poble xinès la indiferenciació més completa. El poder substancial ho és tant respecte de la religió com de l'estat, l'emperador és tant el sacerdot suprem com el màxim poder terrenal. Tampoc no hi ha diferenciació entre família i estat, ni entre societat civil ni administració estatal. Hi ha una absoluta identitat entre estat i societat, fins al punt que l'emperador és considerat com a pare-patriarca de tots els seus súbdits. Xina és un imperi teocràtic que té com a base el principi patriarcal.

La submissió automàtica de l'individu és aquí màxima, l'estat -i l'emperador que l'encarna- és alhora el déu i el pare de tots els seus súbdits. Aquesta situació es dona per igual en els dos aspectes que Hegel considera aquí; inclou i descriu per igual l'imperi xinès pròpiament dit com el despotisme religiós del Dalai Lama¹⁷⁷. Hegel compara la relació entre aquest dos imperis com la que es produirà després entre imperi i papat. L'un és un imperi temporal i l'altre espiritual¹⁷⁸, però tots dos estan estretament units i tenen en comú que hi ha un mateix patriarcalisme, si bé de diversa índole mundana o religiosa. En els dos casos un home natural ocupa el cim suprem i tot es refereix a ell, un home és adorat com a un déu¹⁷⁹. Això és potser el que va fer dir a Hegel que a Orient només un és lliure. Si bé cal recordar que ni l'emperador ni el Dalai Lama no tenen tampoc consciència de si o subjectivitat, ni tampoc són lliures -en conseqüència-.

Com ja hem dit a Xina l'emperador és alhora el patriarca, el cap polític i el déu. Hi ha el despotisme del cap, ja que la "representació d'allò substancial és autocràtica"¹⁷². Ell és -com en els anomenats imperis hidràulics¹⁷³ i en les seves

¹⁷⁷Lasson agrupa en un apartat independent i a manera d'apèndix el que ve a ser un complement de l'estudi de les diverses religions xineses. Hegel hi parla tant de la religió de Fo i Buda com del Lamisme, i en fa una distinció en relació a la diversa valoració que li mereixen. W.G. 332-42/263-70.

¹⁷⁸WG. 273/221.

¹⁷⁹WG. 338/267.

¹⁷²WG. 275/221.

¹⁷³WG. 286/229. Hegel senyala en un moment donat: "La seva regulació [dels rius] és un dels assumptes més importants del govern". Respecte a aquest tipus d'imperis ens remetem al llibre de Karl. A. Wittfogel Oriental despotism, a comparative study of total power, Yale U.P., 1963.

cosmogonies¹⁷⁴- el que sosté i cohesiona tot el mecanisme i, en certa mesura per tant, tot l'univers. Aquí la llei de l'estat esdevé immediatament la llei ètica de la societat i la llei moral dels individus. La llei de l'estat està deixada directament a la inspiració i control de l'emperador. Ell és el que ha de fixar fins els més petits detalls per al bon funcionament de la societat.

Diu Hegel que l'esperit xinès té com a principi: "la unitat immediata de l'esperit substancial amb l'individual, que és l'esperit de la família i que s'ha extès sobre el país més poblat"¹⁷⁵. Igual com en la família no hi ha una distinció entre teu i meu, i el benefici de la família en conjunt és el benefici de cada un dels seus membres -i a l'inrevés-, aquest mateix principi domina en la vida política i social xinesa. Hegel pensa que dintre de la família els diversos membres no són "persones [individus amb "personalitat" per ells mateixos, reconeixement jurídic i, per tant, aïllats], ja que la unitat substancial en què es troben dintre d'ella és la de la unitat de la sang i de la natura"¹⁷⁶. Quelcom similar s'esdevé en l'estat xinès: com en la família hom no pot separar-se del conjunt i tampoc no pot escollir el paper que dintre del tot es juga, que venen adjudicats de manera natural -pel naixement i l'edat-. L'emperador ho és per naixement i com a tal és naturalment el "patriarca" suprem de tots els seus súbdits -que mantenen amb ell, diu Hegel, una relació filial-.

Hegel pensa que l'estat xinès està edificat sobre el model de la família i que en ell "la moralitat, l'essència familiar

¹⁷⁴Pensem en l'article de Francis M. Cornford "Una base ritual per a 'La Teogonia' de Hesíodo" publicat a La filosofía no escrita y otros ensayos, traduït al castellà i publicat per Ariel, Barcelona, 1.974.

¹⁷⁵WG. 288/231.

¹⁷⁶WG. 289/231.

[Familienwesen], s'ha convertit en l'enorme tot d'un estat"¹⁷⁷. Podem dir que si bé el primer estat de la història universal és l'estat xinès, aquest no ha desenvolupat encara completament els seus moments. Així tot l'estat i el conjunt de la vida ètica s'ha desenvolupat sobre el model de la família i de la moralitat; és a dir: l'eticitat xinesa s'ha edificat sobre el model de la moralitat -que Hegel en la Filosofia del dret posa com un moment previ a l'eticitat- i pel moment més baix d'aquesta darrera -la família-. Així en l'imperi i estat xinès no hi ha cap tipus d'independència de les classes productives -de la societat civil- i l'administració estatal es redueix a ser una administració patriarcal.

És interessant veure com en aquests primers moments de la història universal les organitzacions estatals estan dominades per moments previs i inferiors al de l'estat racional -segons la Filosofia del dret-. En l'imperi xinès predominen els moments inferiors de la moralitat i la família; més endavant comentarem com la Índia representa un moment en què tota l'organització estatal està dominada i presidida per l'esclerosi de la societat civil: les castes. Cal pensar, doncs, que en aquests dos moments l'estat no s'ha desenvolupat encara amb totes les seves determinacions racionals.

La conseqüència que podem treure de tot això és la constatació de la naturalitat de l'estat i l'eticitat xinesa i oriental en general. Centrant-nos en el cas xinès, veiem com la primera aparició d'un ordre espiritual i ètic està encara presonera de vincles naturals de parentesc i consanguinitat. També veiem com aquest recent descobert ordre espiritual ofega totes les altres determinacions, de manera que l'home

¹⁷⁷Hi ha, per tant, una confusió entre l'esfera de la societat civil i de l'estat amb l'esfera de la moralitat i la família. WG. 278/223.

ha passat de l'estat d'estupidesa i barroeria -l'estadi d'humanitat només en si- a un estadi en què se li imposa immediatament i com un instint indefugible el món ètic, tot just nascut.

Recordant Kant a Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?, podriem dir que a Xina i a Orient en general l'home havia sortit de la minoria d'edat natural (en el qual la natura n'exercia el tutel.latje "naturaliter maiorennis") però encara romandria en la "culpable incapacitat" per a fer servir la pròpia raó i seguiria sotmès a uns tutors que pensen en lloc seu. Per a Hegel això voldria dir que l'home i l'esperit encara no són capaços de reconeixer-se tal i com són i que, per tant, no són encara plenament espirituals i lliures, sinó naturals i depenents.

Això es pot veure en el fet que a Xina i a tot Orient -Hegel pren l'imperi xinès com el model per pensar tot l'Orient, al contrari d'India per exemple- hi ha un sometiment no-espiritual i, per tant, encara natural i immediat. Tampoc no hi ha un desenvolupament de la subjectivitat i interioritat humana i, conseqüentment, tampoc no hi ha una autèntica llibertat (que necessita de la reconciliació d'allò particular i universal, de la subjectivitat i l'objectivitat). Cosa que a Orient no s'esdevé, perquè a Xina hi predomina exclussivament la universalitat i l'objectivitat, a India hi predomina exclussivament la subjectivitat purament sensual i la particularitat, i a Pèrsia la reconciliació no és perfecta.

(2) A Orient el descobriment que "hi ha un poder que existeix en si i per a si" porta directament a l'anul.lació total de l'home i de la particularitat. Llavors l'individu només "és en i per a si, en tant que entra en relació amb aquesta

substància universal"¹⁷⁶; és a dir: en tant que entra en relació amb aquest poder i s'hi sotmet. Aquest poder estatal és el que dóna forma al conjunt d'individus i estableix un nexa entre si.

Els estats orientals es corresponen amb aquest primer estadi en què l'home és anul·lat per la substancialitat que acaba de descobrir. Aquesta substancialitat existeix en forma d'una segona natura, que s'imposa als ciutadans com la natura física ho fa sobre els animals. L'universal substancial és determinat encara de manera immediata i natural; així és representat a Xina per un individu -l'emperador, que és com la resta d'homes pel que fa a la seva particularitat i la naturalitat del seu esperit-, a l'Índia l'universal substancial és representat per tota una casta -la qual és tan particular com la resta-.

A Orient es produeix el primer sometiment de l'arbitri, sometiment que inaugura allò humà. Aquest lliure albir es sotmet a aquesta substancialitat d'allò ètic i a les lleis que recullen allò ètic, els costums. Ara bé, en aquest primer estadi les lleis dominen com un mer poder extern, no interioritzat per la voluntat particular. Per això, hom compleix les lleis per coacció, per por a una represàlia, no per la consciència interna.

S'esdevé que a Orient tot allò intern està convertit en quelcom extern i no existeix com a intern, així l'home està alienat¹⁷⁷ per allò exterior a ell. Hegel afirma que "l'home no percep en la llei la seva pròpia voluntat sinó una

¹⁷⁶WG. 267/215.

¹⁷⁷Cal relativitzar totes les connotacions negatives del terme, que a partir de Marx s'hi han introduït. Aquí l'hem posat per significar que l'individu pren immediatament com a manament interior, sense cap reflexió, el que els costums fixen i l'estat mana.

voluntat del tot estrangera completament a ell". Això no vol dir que llavors no l'obeeixi, ans exactament el contrari: llavors l'obediència és automàtica, indefugible i total. L'obediència és, per tant, del tot similar a la de l'estadi de natura, en el qual hom obeeix els instints naturals amb completa automatització. Una cosa però ha canviat: ara l'home, la consciència, l'esperit en si -en definitiva- no té només davant seu les lleis de la natura i els instints sinó quelcom propi, ja humà, ja espiritual: una llei, una substància ètica.

Aquesta situació l'anomena Hegel de "simple esperit natural". Ja hi ha esperit, humanitat, raó, però acceptada i imposada com a llei natural. Hom accepta allò espiritual com si fos un instint natural més. La substancialitat universal és així només un "tutor", un tirà absolut, ja que hom encara no ha descobert la interioritat. L'home viu sense tenir un àmbit de consciència privat i pròpi, viu totalment en les coses i per les coses. Llavors l'estat és per ell una cosa més entre altres si bé superior, i l'obeeix com a un déu o com un fill al seu pare -podríem dir encara més: com a un instint natural.

Allò substancial, l'estat i l'emperador, existeix com a un ser immediat i natural, "el sobirà temporal és déu i déu és el sobirà temporal"²⁰⁰. La base de la unitat xinesa "no és una relació espiritual sinó una relació sense esperit [una relació immediata i natural]. La religió xinesa és una religió de dependència, on l'esperit no es troba en lliure relació amb l'esperit, sinó en una relació essencialment de dependència, en tant que allò totpoderós, el que existeix en si i per a si, és per a l'esperit, un principi natural"²⁰¹.

²⁰⁰WG. 269/217.

²⁰¹WG. 332-3/263.

Com podem veure hi ha correlació estricta entre els diversos elements (el mateix principi es realitza en tots els diversos àmbits i el que és vàlid per a l'estat ho és també per a la religió i per a l'esperit del poble en general). En el cas del principi xinès i també tot el món oriental, tots els diversos elements manifesten encara la rèmora d'una excessiva immediatesa i naturalitat. Així és evident que l'home no obeeix lliurement -reconeixent interiorment la llei- sinó que obeeix com un serf que no pot ni qüestionar-se les ordres. Hegel ho expressa dient: "aquí la llei ètica es troba imposada a l'home; no és el seu propi saber". En definitiva, l'home oriental ni tan sols sap perquè obeeix.

(3) Evidentment, a sota d'aquests principis encara tant immediats i la prepotència d'allò universal, no hi pot haver lloc per a l'aparició o desenvolupament de la subjectivitat ni de la llibertat. L'esperit xinès no permet l'existència de la subjectivitat: no permet "la reflexió de la voluntat individual sobre si mateixa front a la substància com a poder que la destrueix, o l'afirmació d'aquest poder com a llur pròpia essència, en la que se sap lliure"²⁰². Així, al contrari que a Roma o en els pobles germànics, aquí la voluntat universal -encarnada per l'emperador- mana el que l'individu ha de fer i l'individu ho fa irreflexivament, desinteressadament, com instintivament i sense avaluar-ho des de la pròpia subjectivitat.

Aquí, d'altra banda, no es tracta d'una cultura de la culpa, l'individu quan se'n surt del què els costums o la llei fixen, no sent cap tipus de culpabilitat, ja que no havia interioritzat el manament. No hi ha, doncs, cap dramtisme en l'acció. La major part de les vegades l'individu fa simplement el que li manen; quan no ho fa -més per omissió, que no

²⁰²WG. 288/231.

per mala fe-, no sent culpabilitat però tampoc no accepta el càstig com quelcom injust. Som en el que podríem qualificar -seguint a Dodds²⁰³- de "cultura de la vergonya". L'individu actua sempre amb l'acceptació de la pròpia natura, sense revelar-s'hi en cap cas i accepta sobre si l'estigma de l'obediència o el càstig. A Xina, alhora que l'estat ha pres com a model la família, aquesta i la seva esfera desapareix sota la legislació. L'honor esdevé una determinació jurídica i ocupa a dintre del món xinès el lloc suprem. Per això, no hi ha res més sagrat que l'honor i el respecte degut²⁰⁴

Tenint en compte que l'estat xinès està basat en una relació patriarcal, l'obediència vers el pare o l'estat és el manament màxim. Però Hegel considera que "no es tracta d'un govern paternal com el dels caps de clans, sinó d'un govern polític perfeccionat²⁰⁵ [Durchgebildet]; però de tal natura que l'emperador té els drets d'un pare, tot i que no els exerceix a la manera d'un pare, moralment, sinó governativament."²⁰⁶ L'emperador té en les seves mans tot el poder i les lleis no són sinó el resultat de la seva voluntat. L'emperador és el cap de la religió, de l'estat, del saber.

²⁰³Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza Editorial.

²⁰⁴WG. 307-8/244-5.

²⁰⁵Indiscutiblement Hegel valora molt positivament la forma de govern i la constitució xinesa -aquest és potser un dels motius principals de la presència d'Orient en la història universal-. Com desenvoluparem en la tercera part, el que li agrada més a Hegel és el principi monàrquic que hi ha aquí present -tot i que encara formulat d'una manera inferior en relació a la família i la moralitat-. Així una mica més avall d'aquesta cita precisa que en l'imperi xinès no hi ha aristocràcia de sang, ni feudalisme ni, tan sols, aristocràcia en funció de la riquesa. Hegel -com ja desenvoluparem- rebutja totalment aquest principi aristocràtic o oligàrquic -en qualsevol de les tres formulacions-, ja que sempre acaba privilegiant interessos particulars. A aquest principi aristocràtic es contraposa sempre el principi monàrquic que, degut al seu centre únic, sempre tendeix a adoptar el punt de vista de la universalitat.

²⁰⁶WG. 290/232.

Tot impuls o espontaneïtat -i no sols en el camp polític- parteix íntegrament d'ell. Però alhora els emperadors mantenen un respecte pels súbdits com si fossin fills seus i eduquen els seus hereus en la més estricta moralitat per tal que es mantingui aquesta relació d'amor filial vers els súbdits. Com hem dit, el model de l'estat és la família i els valors de la moralitat -responsabilitat, bona intenció, una certa consciència moral-.

Hegel remarca que l'emperador té també com a moderadors de les seves decisions personals tota l'estructura de l'imperi, sobretot la tradició de les màximes imperials. En definitiva, l'emperador no és sinó un servidor més -el suprem- de l'estat, d'allò substancial. Hegel reconeix però, que algunes vegades tot aquest "perfeccionat" esquema es trastoca i llavors l'imperi esdevé el regne de la violència i l'arbitrarietat. L'emperador i els seus ministres han oblidat, llavors, la relació paterno-filial que constitueix el seu poder. Mentre l'emperador -que és el cim absolut de tot l'estat- controla la jerarquia funcional, aquell perill del caos i la violència és evitat. Per això, tot estriba i depèn de la qualitat moral i personalitat de l'emperador²⁹⁷, que controla i censura per mitjà dels delegats tota la piràmide. "L'emperador és doncs, el centre al voltant del qual tot gira i al qual tot retorna"²⁹⁸. L'emperador és, doncs, imprescindible i necessari, perquè l'estat no pot basar-se simplement en la consciència dels funcionaris. Aquests necessiten de la presència i atenció constant de l'emperador per mantenir-se en la gestió correcta.

La constitució xinesa funciona només per la tutela i els manaments de l'emperador, no hi ha autonomia -ni tant sols

²⁹⁷WG. 293-4/234-5.

²⁹⁸WG. 298/238.

mínima- de les classes socials o dels individus per tal de vigilar els seus interessos. La constitució xinesa només consagra una diferència entre l'emperador i els súbdits. A part de l'emperador tothom és un súbdit entre altres. "Excepte l'emperador, no hi ha cap classe privilegiada"²⁰⁷, ja que no hi ha una aristocràcia de sang o un altre tipus d'cligarquia. Excepte l'emperador tothom és igual. Hegel afirma que en aquesta circumstància -de no autonomia de les classes i individus- hom no pot parlar de constitució sinó només d'administració. Per això a Xina regna la igualtat i no la llibertat ²¹⁰. Si hi ha alguna diferència, ve donada per la mateixa administració pública, que en darrer terme és una cessió de l'emperador en favor d'algú que ha manifestat uns mèrits.

(4) Hegel remarca la deficiència del principi xinès de no separar el que és moral del que és jurídic²¹¹. Així com l'estat s'edifica sobre allò moral i familiar, alhora allò jurídic, l'administració, devora allò moral. No es pot produir, doncs, el desmarcament -típicament liberal i tant important per a Hegel- entre moralitat i eticitat. Hom no pot doncs, deixar la primera en mans dels individus i reservar la segona a l'estat. No hi ha, per tant, l'àmbit que realitza objectivament la llibertat, ni tampoc l'àmbit de la pròpia intenció i interès. A Xina el que s'ha esdevingut²¹² és que l'estat ha fet d'allò moral el seu contingut i així ha convertit en llei i determinació administrativa la moralitat. Així, la moralitat està regulada en els seus preceptes més minsos, fins i tot, el sentiment -base de la família- és substituït per les lleis exteriors.

²⁰⁷WG. 299/238.

²¹⁰WG. 299/239.

²¹¹WG. 300/239.

²¹²WG. 300-1/239-40.

Hegel pensa que la ciència xinesa es caracteritza per esdevenir un fi més de l'estat; la raó no és altra que la manca mateixa de llibertat interna i la submissió total a allò substancial representat per l'emperador. Les ciències entren a dintre de l'administració i només tenen valor en tant que l'estat les patrocina²¹³. El saber com a tal no té valor, ni la veritat tampoc, només en té el que és útil a l'estat. Un exemple clar del que acabem de dir és el calendari (com se sol esdevenir en tots els despotismes hidràulics), molt aviat desenvolupat i patrocinat des de l'estat mateix com una de les seves eines de control. Hegel conclou que, degut a aquest control estricte per part de l'estat, les ciències xineses s'han mantingut només en el seu aspecte pràctic i empíric²¹⁴, no s'han elevat a construccions teòriques complexes a la recerca de la veritat. Un altre signe d'aquesta consideració de la ciència al servei de l'estat el veu en el despreci vers la ciència estrangera i europea. L'estat va posar sempre els màxims impediments a l'entrada de tota novetat científica o tècnica.

Hegel, com hem vist, acusa les ciències i l'art xinesos de manca d'esperit i de submissió a l'estat, la mateixa acusació farà a la religió xinesa. És una religió de l'estat i no el que nosaltres anomenem religió, ja que li manca religiositat interna²¹⁵. La religió, que és esperit absolut, hauria de permetre l'individu d'emancipar-se o sobreposar-se a l'estat, tot refugiant-se en la interioritat. Això, és el que fa l'esperit absolut superior al mer esperit objectiu; si el primer es reconcilia amb el segon és ja sobre la seva pròpia base. Però a Xina no hi ha distinció -una vegada més Xina és el principi de la indistinció (com correspon sempre

²¹³WG. 311-2/247-8.

²¹⁴Així valora Hegel els avenços xinesos en geometria, medicina i tècniques d'impremta.

²¹⁵WG. 320/253.

al primer moment d'una dialèctica)- entre la religió i l'estat; encara més, la primera està al servei del segon.

La religió no serveix, doncs, als individus de consol o d'element de reconciliació. "La veritable fe només és possible allí on els individus existeixen en si i per a si mateixos, independentment d'un poder [Gewalt] impulsor extern"²¹⁶. L'individu no pot tenir a Xina un valor infinit ni pot sostreure's a l'estat, en conseqüència no pot accedir a una autèntica religió. Podríem dir que a Xina hom no pot sostreure's a l'esperit objectiu i, per tant, tota component profunda de l'esperit absolut li és negada. La religió xinesa és "la vella i senzilla religió amb la qual l'home honra déu com a senyor de tot, com a simple, etern, bondadós, just, com el que premia la bondat i la virtut i castiga el mal i el crim"²¹⁷. Tot això resta com abstracte o és interpretat en termes útils per a l'estat, així el més important aquí són les màximes ètico-polítiques que indiquen, alhora, els deures vers déu i l'estat.

El principi de la religiositat xinesa és la dependència de l'home respecte d'un poder superior²¹⁸ i això superior és representat d'una manera natural (Tien, el cel o natura en general). Com que l'emperador és el cap visible d'aquesta religió natural, el respecte vers allò absolut es volca sobre ell. Hegel remarca que, fins i tot, hom creu que els diversos genis positius estan sotmesos a l'emperador²¹⁹. No obstant, Hegel distingeix de tot el que acabem de dir la religió Lamaista, que en si és una religió superior i desinteressada, íntima i espiritual. Una altra cosa són també, per a ell, les

²¹⁶WG. 320/253.

²¹⁷id.

²¹⁸WG. 322/254.

²¹⁹WG. 325/257.

sectes com la de Lao-tse, que segons creu és una autèntica filosofia i que compara amb la secta Pitagòrica²²⁰.

La conclusió i veredictes hegelians sobre l'esperit xinès remarca llur manca d'esperit i l'absència de tot sentiment de si. Hegel està d'acord, en general, amb les primeres notícies dels europeus²²¹ que afirmaven rotundament que el més miserable camperol europeu, manifesta "un sentiment de si [Selbstgefühl] que no té el xinès"²²². Per a Hegel és clar que tothom -sense excepció, ni tan sols de l'emperador- estava sotmès a les limitacions del propi esperit del poble i el principi que l'esperit universal li ha atorgat. Com dirà: ningú no pot estar per sobre del propi temps, el progrés de la història s'endú amb ell tots els individus, els instruïts i el poble baix²²³.

India, el món de la diferència i la particularitat

El segon moment de la història universal correspon al moment dialèctic de l'escissió, de la particularitat sense cap universalitat. És el moment "de la diferència [Unterschied] en general, el de la diferència determinada i fixa"²²⁴. Si el moment xinès és el moment de l'ordre, l'indi és el moment del caos. Es el contrari del moment anterior, és el moment de la

²²⁰WG. 330/260.

²²¹Sobre les descripcions dels quals, sovint plenes de prejudicis, basa Hegel moltes de les seves apreciacions.

²²²WG. 331/261.

²²³Evidentment, en l'ús que en fa Hegel d'aquestes màximes (força plausibles d'altra banda i sostingudes per estudiosos i historiadors actuals) hi ha un implícit etnocentrisme. La superioritat del principi germànic garanteix la superioritat -almenys fins que no n'aparegui un de superior- d'aquests pobles i dels seus individus -que n'estan impregnats en el més íntim del seu ser-.

²²⁴WG. 343/271.

negació. En la Ciència de la lògica es correspondria amb el no-res. Però igual com en el principi xinès, aquí hi ha la permanència d'allò natural i, com a esperit encara natural, l'esperit hindú també condueix a un món petrificat; en definitiva, la mateixa solidesa de l'ordre xinès la té aquí el caos indi

Si Xina era el moment de la unitat immediata simple en si mateixa i que no conté la multiplicitat, l'India és la negació de la unitat. És la multiplicitat sense cap tipus d'unitat. El principi hindú multiplica les diferències i les manté fixes, les unes escindides de les altres. A l'India hi ha l'absoluta negació de la unitat orgànica de l'estat xinès. Aquí tot està deslligat, aïllat, tot és caòtic, tot es mou per si mateix sense cap centre ni ordre. Els membres de l'organisme -que hauria de ser l'estat- estan escindits, només es mouen per a si mateixos; per això, si Xina era el regne on dominava la universalitat, aquí domina -al contrari- la particularitat. Cada una de les classes o d'aquests membres del tot resta com absolutament fix, tancat sobre si. Les seves diferències són considerades com a naturals i inamovibles.

La religió canonitza, també, aquest estat de coses tan absolutament natural com l'estat xinès. Podem dir que així com l'imperi xinès s'ha edificat sobre el model de la família i de la moralitat, el món hindú sembla edificat sobre el model de la societat civil. No és res més que la fossilització de les diverses classes productives, esdevenint una imposició per naixement -per tant, natural²²²-. Així, la primera classe és la dedicada a déu, a allò diví i universal -són els bramans-. La segona és la dels guerrers. La tercera, la dedicada a la satisfacció de les necessitats per l'agri-

²²²WG. 376/295.

cultura, la indústria i el comerç. La quarta és la classe dels serfs i la cinquena la dels pàries, els innobles i menystinguts²²⁶. Aquestes castes són compartiments estancs, hom no pot passar fàcilment d'una a altra. Fins i tot, els matrimonis mixtes són normalment prohibits.

Degut a aquesta circumstància de la fossilització de la pluralitat de les classes de la societat civil, juntament a l'absència en aquestes classes de cap voluntat universal -cosa coherent amb la natura de la societat civil-, l'Índia es caracteritza per la manca d'un poder central fort -al contrari que a Xina. Hegel qualifica el seu tipus de govern de feudal²²⁷. Hegel denigra aquest estadi -com tots aquells on hi predomina la particularitat- i l'anomena "despotisme de l'aristocràcia teocràtica"²²⁸. En ell no hi havia un autèntic poder i hom governava mitjançant la violència, per això Hegel qualifica la situació "d'estat de manca de dret [Zustande der Rechtlosigkeit]"²²⁹.

L'Índia és la negació de Xina també perquè, si en aquesta hi ha una unitat dominadora i centralitzadora, en la primera les particularitats aconseguixen total autonomia. L'Índia es caracteritza per la fixació i independència de les diversitats -que es mouen exclusivament pel seu arbitri o voluntat particular i subjectiva-. Si a Xina hom no deixava cap esfera al lliure desenvolupament de la particularitat, molt al contrari a Índia no resta cap esfera universal, superior a les particularitats. Els diversos membres de l'organisme social s'han menjat el tot, actuen aïlladament i romanen petrificats en les seves determinacions. Hegel pensa que en aquest règim de castes no pot existir un estat autèntic,

²²⁶WG. 375/292.

²²⁷WG. 363/285.

²²⁸WG. 271/218.

²²⁹WG. 364/286.

ni lleis racionals, ni una moralitat²³⁰. Tampoc no pot existir cap religiositat en les consciències que dicti el que és just i moral.

La religió hindú consagra aquest estat de coses. La religió podria ser l'element que mitigués l'arbitrarietat d'aquesta divisió en castes, però precisament és ella la que les consagra. Aquí els drets de cada una de les castes és un dret absolut consagrat per la religió. I els diversos drets arriben als més mínims detalls, que hom compleix escrupolosament però sense esperit ni consciència. Cal comprendre que la religió ha de ser plenament homogènia amb el seu principi i esperit. Per tant la religió hindú no podia ser superior a l'esperit hindú. Si a Xina hi havia una religió primitiva al servei d'un estat encara primitiu, aquí no hi ha cap religió que sigui superior a la natura ètica del poble hindú. Etitat i estat van estretament units -com veurem en la tercera part- amb la religió.

El resultat de l'esperit indi és, doncs, la divinització arbitrària de tot allò sensible: la religió bramànica; o la concentració de tot allò universal o diví en un únic punt també sensible: Budisme (i també el Lamaisme). No obstant la primarietat d'aquestes religions, Hegel veu en elles el començament d'una elevació de l'esperit. En el cas de la religió hindú l'ú -típic de la unitat indivisa xinesa- s'escindeix en moltes diferències, apareix així la distinció d'allò particular-. La limitació però, rau en què allò particular només és determinat que d'una manera natural; la classe universal -els bramans- ve determinada per la contingència purament natural del naixement i així en la resta. D'aquesta manera allò universal té el caràcter de l'arbitrarietat. L'hindú només es pot representar o elevar-se a l'ú

²³⁰WG. 360/290.

per mitjà de la fantasia. "Entre els indis trobem, doncs, també aquesta consciència de la idea suprema, però barrejada amb les més capricioses imatges nebuloses"²⁷¹ L'esperit hindú és el resultat de la barreja de la consciència immediata de la substancialitat amb la fantasia sensible i manca de pensament, de la particularitat.

Hegel veu en aquesta religió només un somni fatasiós que no va més enllà d'allò sensible. Així es representen l'ú com una matèria natural²⁷². D'aquí el panteisme, "l'ú i tot [Einen und Allen]", dels hindús. El món és per a ells només una mera manifestació momentània de l'ú.

Segons el que hem dit sobre l'esperit hindú ja podem concloure que aquest no ha accedit ni a la subjectivitat ni a la llibertat. Malgrat que els membres particulars de la societat tinguin absoluta independència, els individus no són més lliures o tenen més consciència de si, que en el primer moment xinès. Pel que fa a aquest fet, la situació és molt similar a la xinesa; l'única diferència és que hem passat de la unitat indivisa a la multiplicitat, de manera que ens aproximem a una primera reconciliació dialèctica.

A India hi ha l'absoluta negació de la unitat orgànica de l'estat xinès. Aquí tot està deslligat, aïllat, tot és caòtic, tot es mou per si mateix sense cap centre ni ordre. Els membres de l'organisme que hauria de ser l'estat estan escindits, només es mouen per a si mateixos. Cada una d'aquestes classes o d'aquests membres del tot resta com absolutament fix, tancat sobre si. Les seves diferències són considerades com a naturals i inamovibles. La religió canonitza aquest estat de coses tan absolutament natural com

²⁷¹WG. 353/278.

²⁷²WG. 399/311.

el de l'estat xinès. L'absoluta independència dels membres particulars no vol dir que aquests siguin més lliures o tinguin més consciència de si. La diferència només rau en què el poder substancial omnipresent no apareix com un tot organitzat sinó com moltes particularitats naturals i solidificades.

Hi ha però, pensa també Hegel, un progrés en el camí vers la subjectivitat: front a la manca d'intimitat xinesa -que és simplement la llei exterior- el principi hindú es basa en una intimitat i idealisme -que proclama la finitud del món vers l'esperit. Però és un idealisme sense pensament, ni racionalitat, ni concepte. És una mera fantasia sensitiva i per tant encara natural. És un somni interior sense cap autèntica interioritat, subjectivitat o llibertat²³³.

En la fantasia o el somni tampoc no hi ha pròpiament la distinció entre home i món, entre subjecte i objecte, entre interior i exterior, tot això es barreja i així es manté la indiferenciació típica del món oriental. Aquesta indiferenciació que encara es produeix entre la no desenvolupada interioritat en els individus, la casta dels quals és imposada pel naixement, és el que evita que es produeixi aquí la desesperació de la consciència o la particularitat escindida. Evidentment a l'Índia no es pot donar la situació de consciència desgraciada; ni la subjectivitat ni l'universal estan suficientment desenvolupades.

A Índia hi ha un panteisme sensible i representatiu -que Hegel distingeix de l'spinozià- que simplement projecta tota matèria en allò universal. No hi ha, doncs, un particular escindit d'allò universal -hi ha un nosaltres- però mancat de tota racionalitat i saber. Pel que hem dit és clar que els

²³³WG. 351/277.

hindús fàcilment confonen la superstició o les més baixes formulacions amb allò diví. Hegel afirma que a l'Índia hi ha un trastocament de tot: allò particular és confós amb allò universal, hom pren allò finit per infinit. La estravagància domina doncs a l'Índia. Hom convertirà la unitat d'allò individual i universal en una paròdia fantàsiosa. La llibertat és, per tant, també una mera paròdia fantàsiosa, l'aparent llibertat de les particularitats no és per a Hegel sinó arbitrarietat.

Però, no hem de menystenir l'importància del moment hindú per a la història -malgrat que Hegel el critiqui com ho fa amb tots els moments d'escissió- perquè ja sabem que l'escissió, si bé momentània, és necessària. És condició imprescindible per a tota reconciliació.

2. .2.- Una primera reconciliació que, no obstant, manté separats els seus moments; Pèrsia

Amb el món persa l'esperit universal deixa d'exterioritzar-se en principis o mons fixes i passa a fer-ho en mons en esdevenir. Així, l'imperi persa conté en si altres determinacions o moments subordinats, ell mateix té una dinamicitat interna -neix, es desenvolupa i, finalment, cau davant dels grecs- i, fins i tot, està unit amb la resta d'èpoques per un vincle explícit i espiritual. Per això, remarcarem en la nostra exposició que ja és un moment de reconciliació (1), tractarem de la doctrina de la llum zoroastriana com la seva suprema aportació espiritual (2), comentarem la seva constitució política -que no elimina la particularitat- (3) i ens introduïrem en els moments subordinats del món persa (4).

(1) El moment persa és ja un moment de reconciliació, si bé encara mancada. El desenvolupament de l'esperit ha de continuar encara durant molt temps, però amb Pèrsia ja es tanca un primer cercle dialèctic. Si Xina era el ser i l'India podia ser el no-res, Pèrsia és l'esdevenir. L'equivalència té un sentit concret, ja que els dos primers moments són tan absolutament fixos i naturals que no permeten en el seu interior el canvi i el desenvolupament. Hegel afirma que romanen sempre iguals al llarg de totes les èpoques. No canvien ni tampoc no entren en relació espiritual amb els altres pobles o moments posteriors. Són, per tant, moments totalment fixos, a-històrics. La història, com a un desenvolupament en què hi ha canvi i intercanvi espiritual, apareix amb el moment persa. És amb aquest poble, doncs, quan apareix l'esdevenir històric.

La relació del ser i del no-res amb l'esdevenir planteja el mateix tipus de dialèctica de quelcom en principi no dinàmic a quelcom dinàmic, la qual cosa és molt clara en el cas del principi xinès i l'hindú respecte del persa. Així com a partir del moment de l'esdevenir, hom ja havia descobert i iniciat la dinamicitat interna i lògica de les categories del pensar, ara, amb l'assoliment del principi persa, hom pot iniciar la tradició i dinamicitat espiritual de la història universal.

Podem dir que, si amb l'esdevenir entra ja la vida -interna i dinàmica- i el moviment en les categories, amb el principi de la llum -que és la gran troballa de la religió persa- s'obre pas el principi de la dinamicitat i de la vida en la història universal. El principi persa conté dintre de si ja la dualitat i l'oposició -Ormuz i Ariman-. Precisament per això és un principi i un poble en moviment i desenvolupament que permet el trànsit espiritual, la qual cosa fa afirmar a Hegel que "la tradició de la història universal, en tant que moviment, successió [Fortgang], comença essencialment amb l'imperi persa"²³⁴. És per això, que en un cert sentit -com ja hem comentat anteriorment- la història comença més pròpiament a Pèrsia: "el principi del desenvolupament [Entwicklung] s'inicia amb la història de Pèrsia i, per això, aquesta història constitueix el veritable començament de la història universal"²³⁵.

(2) Hem entrat efectivament, doncs, en i per a si, en el regne de l'esperit i de la història. Hegel saluda Pèrsia com un pas decisiu en el camí cap a l'esperit. Aquí hi troba per primera vegada una idea, una consciència, que ja té els elements bàsics de l'esperit, tot i que encara se'l represen-

²³⁴WG. 273/219.

²³⁵WG. 416/324.

ta naturalment. Es tracta del principi de la llum en la religió del Zen-anvesta i zoroastriana. Aquesta és la gran aportació persa, que estructura d'altra banda tot el contingut de l'apartat.

És força coneguda la frase de Hegel que afirma que a Grècia ens trobem ja en el regne de l'esperit, aquí Hegel fa una exclamació quasi tan entusiasta, quan saluda la idea de la llum. La idea de la llum és per a Hegel la mostra que hom ha accedit ja plenament al món de la consciència, que hom té ja idees espirituals. Com a mostra del què diem, podem recollir els trets espirituals que Hegel remarca en aquesta idea de la llum:

La llum conté en el seu concepte la referència a allò altre de si. Té com a moment -podem dir- l'exteriorització. La llum es projecta des del seu centre vers allò altre, objecte o natura. La natura només té referència a si -per això és quelcom fix, sense dinamicitat. L'esperit, en canvi, comprèn en el seu concepte, dintre de si, l'alteritat. Només l'esperit té l'antítesi en el seu interior. La llum és ja esperit perquè projecta els seus raigs -ella mateixa- fora del seu centre, de l'u d'on sorgeix, i tot té valor només en tant que és un raig d'ella, de la divinitat²³⁶. D'aquesta manera supera aquella alteritat sense sortir de si i sap de si, del seu poder suprem sobre la pretesa alteritat i sap de la pròpia llibertat.

La reconciliació es realitza, doncs, en ella i des d'ella mateixa. Però no per això anula totalment allò on es projecta, sinó que ho manté com una particularitat independent "com la llum que només manifesta el que els objectes són per si". Així la llum té com a antítesi les tenebres o el mal -si

²³⁶WG. 415/324.

s'interpreta la llum (com ho va fer Plató) com el bé. Si la llum s'interpreta com l'infinit, el seu contrari és el finit. Doncs bé, la llum -com l'esperit- tot i fer possible la unitat, al mateix temps no elimina allò en què s'exterioritza, ans al contrari ho il·lumina, ho fa més manifest. Hegel diu que fa valer més la particularitat que ja no s'oposa a la universalitat. L'objecte il·luminat no s'oposa a la llum, sinó que permet que la llum es manifesti pel seu mitjà i així es realitzi.

La religió persa continua adorant la natura, però només com a "universal i simple essència física, que és pura com el pensament. El pensament se sent a si mateix quan té la llum davant seu"²³⁷. Per tant, adorant la llum els perses adoraven el pensament, l'esperit. Però, encara els manca la consciència de la llibertat del pensament. No obstant això, hom adora ja allò universal i no les coses mateixes -idolatria- i hi ha encara un panteisme -car la llum és la vida i essència de tot- però molt més evolucionat que l'hindú.

Malgrat tots els elogis que Hegel li fa, la religió zoroastriana no acaba de superar el nivell representatiu. La idea de la llum posa encara a un mateix nivell -o molt equivalent- el seu contrari: les tenebres. Encara que hom afirmi el triomf final d'Ormuz, no deixa de valorar la independència d'Aríman. Hegel és molt conscient que els perses romanen encara en un cert dualisme intel·lectiu i, per això, la reconciliació de què parlàvem no era perfecta. La unitat no acaba per resumir completament l'escissió.

A Xina i Índia hom identificava allò substancial i universal amb allò natural: un home o la circumstància del naixement. Aquí allò substancial, l'ú o unitat, comença a destacar-se

²³⁷WG. 424/330.

d'allò natural. La llum²³⁸ és una metàfora o representació natural, però el seu contingut -el bé, allò pur de l'esperit²³⁷- és ja espiritual. Però a Hegel l'interessava principalment no tant mostrar els límits de la religiositat i del principi sencer persa, sinó mostrar com en la idea de la llum, ja s'hi conté la distinció entre universal i particular, entre infinit i finit. Hom supera així la relació purament immediata amb allò substancial. A partir d'ara aquesta relació serà molt més complexa, serà ja bàsicament espiritual. Allò particular ja es distingeix de la llum -d'allò ú- i se sap com a un moment seu. Així comença la seva distinció. Hom dóna d'aquesta manera un gran pas vers la subjectivitat i la llibertat: "l'home es condueix, respecte de la llum, del bé, com respecte de quelcom objectiu, que és conegut, venerat i realitzat per la seva voluntat."²⁴⁰ A més a més, el principi de la llum no distingeix entre les diverses classes, il·lumina per igual a tothom. D'aquesta manera potencia també la individualitat, que sabrà el seu valor tot remitent-se a l'u: "el principi proporciona a cadascú un valor per a si mateix, pel fet de participar tots en ell"²⁴¹. D'aquesta manera es va desenvolupant a poc a poc la subjectivitat humana, l'home es va reconeixent a si mateix, alhora que es distingeix d'allò substancial. L'home té a Pèrsia una relació positiva amb l'universal, s'hi sent subsumit²⁴².

(3) El mateix principi que presideix la idea de la llum, presideix també la constitució política. Els mateixos avenços espirituals que Hegel destaca en la religió, en la subjectivitat o en la llibertat, els remarca en la constitució de

²³⁸Hegel l'anomena tot sovint com "l'essència natural simple"

²³⁹WG. 417/325.

²⁴⁰id.

²⁴¹id.

²⁴²WG. 424/330.

l'imperi persa. Així Hegel el saluda com el primer veritable imperi, ja que comprèn en si elements absolutament heterogenis en respecta la individualitat²⁴³. Brolla així aquella distinció entre dos àmbits: l'un deixat a la dinàmica de les particularitats i l'altre monopolitzat per allò universal. No es produeix doncs, l'absorció de l'un per l'altre -com a Xina i Índia-. També en això és l'imperi persa un moment de reconciliació, ja que a Pèrsia no hi ha castes sinó classes. Però Hegel considera que és també un moment de reconciliació, perquè té una constitució "monarquica teocràtica" que conjumina la voluntat individual d'un sobirà en el cim -com a l'imperi xinès- amb un cert desenvolupament autònom de la particularitat -com a l'Índia-.

(4) Hegel sembla incloure amb el mateix principi o moment de l'esperit a l'imperi persa -que n'és el centre-, la cultura Zen-anvesta, Babilònia, Assíria, el poble Meda i -com una ampliació amb una certa coherència dialèctica- Fenícia, Síria i Israel. És cert que tots aquests pobles van estar estretament vinculats amb l'imperi persa -almenys durant un temps- com a pobles ocupats o satèlits, o com a una part de l'imperi. Hegel, però, sembla no valorar el desenvolupament particular d'aquests pobles, els posa tots a dintre del mateix sac i sota d'un mateix arquetípic moment de l'esperit.

Segons Hegel, l'imperi persa sap harmonitzar la universalitat amb la particularitat. Remarca sempre l'autonomia que els perses deixaren als pobles per ells dominats²⁴⁴. Els perses no van veure cap problema en deixar i, fins i tot, protegir, les particularitats dels pobles sotmesos o les particularitats pròpies d'un estat orgànic. De tal manera que Hegel afirma que l'imperi persa venia a ser una "confederació de

²⁴³WG. 417-8/326.

²⁴⁴WG. 439-40/341-2.

pobles". Els jueus i els altres pobles es beneficiarien d'aquesta virtut persa. L'imperi persa es caracteritzà per llur tolerància -que Hegel exagera fins al punt d'incloure-hi els impostos-.

Aquest imperi tan virtuós era però especialment dèbil, afirma Hegel. Primer interiorment, car la noblesa amb els vençuts duraria poc, perquè -segons Hegel- el caràcter persa no aconsegueix resistir l'impuls sempre llicencios dels asiàtics. Segon exteriorment, perquè així no van constituir un imperi plenament integrat, que tingués una forta unió i un poderós centre. Segons Hegel és per això que els grecs -fortament units per l'esperit- van poder resistir les masses inconexes en què s'havia convertit l'exercit persa. L'imperi, doncs, fracassa exteriorment i interiorment pel mateix motiu: "la dominació persa no va adquirir cap veritable i íntima legitimitat entre aquests pobles [dominats], ja que no els va organitzar. Van romandre els senyors abstractes i això va du necessàriament a la violència, la injustícia i l'opressió. Això va produir la debilitació del poder persa, que va sucumbir finalment amb el conflicte amb els grecs"²⁴⁸. Hegel pensa aquí tant en les guerres mèdiques com en la conquesta de Alexandre, quan l'imperi estava ja ferit de mort.

Hegel omple d'elogis el moment persa perquè en ell -com en tota autèntica monarquia- hi ha un principi universal, que s'expressa en les lleis, que regeix tant pel monarca com pels súbdits. L'imperi persa significa un moment de reconciliació entre el despotisme patriarcal i teocràtic xinès i l'aristocràcia teocràtica hindú, però es tracta encara d'una reconciliació mancada, no plena. Hegel afegeix a les mancances de l'esperit persa (la naturalitat de la representació de

l'esperit i la dualitat del principi) la debilitat de la seva reconciliació i del seu imperi (en primer lloc, no es van imposar com tirans despòtics, en segon lloc, no foren capaços de superar la fragmentació política i, finalment, la naixent subjectivitat dels individus no s'identificava fortament i immediatament amb l'universal -com passava en canvi en els grecs-).

2. 3.- Fenícia i Israel, com a moments diferenciats dintre del món persa

Hegel considera com elements incorporats a l'imperi persa les ciutats fenícies i el poble israelita²⁴⁴. Cal constatar que això harmonitza amb la natura del principi persa que permet la subsistència d'elements particulars a dintre d'ell.

Fenícia, el domini de l'esperit sobre la natura

Dintre de la seva filosofia de la història, Hegel remarca dels fenicis la seva capacitat per a la vida pràctica, per al treball, la indústria i el comerç. Això és també un signe de progrés de l'esperit. L'home descobriria ara el valor de la seva activitat, l'home adquiriria confiança en si i iniciaria el seu domini de la natura. Així es produiria paral·lelament un desenvolupament en la subjectivitat i una ampliació del

²⁴⁴Lasson ha distingit un apartat dedicat a la "religió síria" -els cultes d'Hercules i d'Adonis-. Tenint en compte que el mateix Hegel remet el primer a la ciutat fenícia de Tiro i el segon a la de Biblos, així com a la proximitat de continguts, concloem que no representen un estadi diferenciats del principi fenici -al contrari són la plasmació en la religió d'aquest principi-.

domini de l'esperit sobre la natura. Hom la sotmet i la tracta com quelcom que ha d'obeir. La natura passa per tant de senyora de l'home -com al començament de la història- a ser la serva de l'esperit humà. L'home s'emancipa de la natura per mitjà del seu treball i troba en si, en la seva activitat i audàcia allò suprem.

Com fa sempre en la seva filosofia de la història, Hegel remarca que la religió dels fenicis expressa el principi del seu esperit del poble i harmonitza amb el que acaba de dir. Hi ha, per tant, una harmonia i un estret lligam entre el moment de la subjectivitat i el de la religió. Tots dos elements es correlacionen profundament. Així, Hegel recorda primer l'adoració d'Hèrcules, com l'home que s'ha elevat a déu per mitjà de si mateix, del seu valor i les seves qualitats, que esdevé per això el símbol de la humanitat activa i creadora.

Hegel remarca també, com un altre aspecte divers però complementari, l'adoració d'Adonis. Hegel enfatitza el pensament -important cara el cristianisme- que déu pot morir i resucitar. També en reivindica el valor que té per al desenvolupament de la subjectivitat el dolor que l'home sent davant d'aquesta mort del déu, ja que així hom descobreix la pura negativitat²⁴⁷. Hegel veu en aquesta existència concreta de déu en el món, on morirà per a després resucitar, "l'entrada d'allò concret en la consciència", ja que no hem d'oblidar que el cristianisme ampliarà aquest pensament, segons el qual déu es fa concret i home²⁴⁸.

²⁴⁷WG. 452/351.

²⁴⁸Té com a conseqüència essencial en el pensament de Hegel, que llavors allò concret és elevat i adquireix un valor infinit.

Israel, vers l'espiritualització de déu

A dintre mateix dels elements continguts en l'imperi persa, Hegel hi inclou el poble israelita. Oposa el seu principi al principi fenici, en la mesura que aquest no té una visió de l'esperit tan purificada. A Israel "l'element espiritual es troba totalment purificat i el contingut del pensament, el ser pur que es pensa a si mateix, el déu u, arriba a la consciència com el déu pur i un"²⁴⁷. Els israelites han purificat la intuïció de l'espiritual que és la llum; ara ja no es tracta d'una representació natural, sinó que només té la forma del pensament. Hegel considera que aquest és el moment en què es produeix el trànsit espiritual d'Orient a Occident: "el judaisme és el punt on es verifica la ruptura entre orient i occident, i on l'esperit aprofundeix dintre de si mateix, s'aprehèn en la seva profunditat, assolint el fonament abstracte i espiritual del que és veritable"²⁵⁰.

La raó d'aquesta ruptura és que la valoració de la "natura com el primer" típica dels orientals és substituïda per la constatació absoluta que l'esperit és allò primer. Aquí ja no hem de cercar el contingut espiritual que hi ha a sota d'una representació natural -com en la llum- sinó que tan el contingut com la forma són aquí absolutament espirituals: "la divinitat està despullada de tot allò natural, que trobem esquitxant encara els grecs"²⁵¹. Ara hom ja no divinitza cap part de la natura i tota ella és vista com a finita, separada i sotmesa a allò infinit i espiritual. Ara apareix clara la distinció i oposició entre allò natural -el que és sensible i immediat- i allò espiritual. Així, mentre que el darrer és elevat, el primer és degradat a mera exterioritat. Es supera,

²⁴⁷WG. 453/351.

²⁵⁰WG. 455/353.

²⁵¹WG. 453/352.

doncs, aquella primera conciliació en la llum zoroastriana, en la qual l'esperit estava confós encara amb la natura.

Ara, al contrari, la natura es degrada fins a la seva posició subordinada i merament exterior. L'interior esdevindrà exclusivament el lloc de l'esperit, la natura ja no tindrà a partir d'ara cap reivindicació sobre l'essència de l'home. Romandrà com un afegitó exterior, una mera exteriorització d'allò que primer i en si és interior. Manca encara a tot això la superació que mostrarà l'exterior com un moment de l'interior. No obstant s'està iniciant l'època de l'escissió, que comença quan la natura es foragitada de l'interior essencial. Hom té clar ja -el relat del Gènesi- que la natura és una criatura -quelcom creat- i que el creador -i realitat absoluta- és déu⁼⁼.

Hegel remarca que, precisament en la mesura que déu és un ser que existeix per al pensament l'home, aquest esdevé un ser moral per a qui hi ha uns deures. Hom posa ja com a principis dels seus actes el pensament, allò universal. També es produeix la distinció entre déu i les seves criatures -els homes primordialment- ja iniciada amb el principi persa. La universalitat es distingeix ja de la particularitat. Hi ha doncs, dos processos paral·lels: la separació de l'esperit de la natura -amb la submissió d'aquesta- i la separació d'allò diví (allò universal i infinit) del que és particular -o concretament existent. L'home, alhora que descobreix que l'essència -allò interior- és l'esperit, es descobreix a si mateix com a divers -una particularització finita- d'allò diví o universal.

Així, hom coneix l'espiritual com a absolut i es comença -correlativament- a conèixer-se a si mateix. Però la limita-

ció de l'esperit israelita parteix del fet que la relació entre l'home i la unitat, que s'expressa en la religió²⁵³, és exclussiva. El déu jueu és un déu abstracte i nacional. No és un déu ú i tri -diu Hegel-, no és un déu de tots els cristians i per a tots els homes. És un pensament parcial, localitzat, no és el pensament universal i lliure. Té encara el pes d'una determinació natural: el lligam a un sol poble. Esdevé, doncs, un principi particular que s'oposa a altres principis en lloc d'integrar-los i superar-los dintre de si. Fruit també d'aquest particularisme en la concepció de déu judàica, es produeix la submissió del subjecte concret, de l'home. Els individus tenen respecte aquell déu nacional i pare castigador dels seus fills, una relació d'obediència també encara patriarcal i no mediada per la consciència.

Hegel afirma que en el poble jueu "el subjecte no existeix en i per a si", "el subjecte no arriba mai a la consciència de la seva autonomia"²⁵⁴. En l'Antic Testament manca la creència de la immortalitat, senyal que el subjecte no té valor i es substituït en la seva relació amb déu per la família -afirma Hegel-. L'organització que hom pot trobar doncs, en el poble jueu no és altra que la patriarcal i l'estat és en ells un element estrany. El poble jueu és una gran família i no un estat constituït²⁵⁵. Hi manca, doncs, una autèntica constitució política. El seu déu és un déu familiar i patriarcal, la seva organització no pot ser altra, doncs (per la correlació religió-estat que ja comentarem), que una família que té per patriarca privat a Yavhé. Els jueus foren la major part de la seva història un poble dominat, només assoliren una independència i una organització estatal per un breu espai de

²⁵³WG. 455/353.

²⁵⁴WG. 457/354.

²⁵⁵WG. 459/356. "No existia, doncs, entre els jueus un veritable lligam polític. La família constitueix el principi de la convivència en general."

temps amb els reis electes -la qual cosa demostra per a Hegel que la monarquia de David i Salomó no estava plenament constituïda.

La gran aportació del poble jueu només podia fructificar plenament, en definitiva, que amb la vinguda de Crist, el Nou Testament i el cristianisme. Hegel no pot sinó valorar el poble israelita donada la importància que concedeix en la història universal a la religió i, en especial, al cristianisme. El déu jueu és un déu abstracte però espiritual. Un déu presentat com a únic però, lamentablement, un déu considerat com a patrimoni d'un sol poble.

Cal assenyalar com fa Vanni¹⁹ la diversa valoració que fa Hegel de la religió judaica aquí i a l'escrit juvenil L'esperit del cristianisme i el seu destí. El judici hegelian és en aquest escrit molt més negativa, perquè estava molt més influït per l'ortodòxia protestant i perquè tenia tendència a comparar Israel amb Grècia (el seu ideal d'aleshores). A les Vorlesungen en canvi, Hegel relativitza molt més la seva opinió en favor de la comparació amb els moments orientals anteriors. Hegel no pot aquí sinó valorar positivament els elements espirituals que introdueix la religió hebrea.

¹⁹P1. 170.

2. 4.- Egipte, el moment que fa de contraposició amb Grècia

El món egipci pot ser vist tant en relació a Orient -en especial Pèrsia- com en relació a Occident -Grècia-. La seva posició és intermitja i de trànsit de l'un a l'altre. És alhora el resultat i la síntesi essencial del món oriental, i el plantejament que només Grècia resoldrà o començarà a resoldre. Per això, el tractarem seguint els següents passos: (1) com el món on es planteja l'enigma del que Orient no en podia treure l'entrellat i que Grècia dirimeix, (2) serà, per tant, la contrafigura de Grècia, (3) el seu principi estarà dominat pel símbol que amaga en lloc de mostrar, (4) la qual cosa s'evidenciarà clarament en el seu art i (5) tractarem el trànsit cap a Occident.

(1) L'esperit egipci ha d'assumir el repte de la reconciliació dels elements antagònics que el món persa va deixar sobreviure. "Aquest és el problema -diu Hegel-; i com a problema [Aufgabe] el trobem a Egipte"¹. No obstant, l'única conciliació possible en el món oriental era la persa, una reconciliació superior és per a Orient un enigma. Aquesta és la situació del món egipci. És capaç de plantejar-se el problema -la tasca a dur a terme- però no de donar-li la solució o realitzar-la. Per això, Hegel diu que Egipte és el país de l'enigma.

És un país escindit, projectat meitat vers Orient, meitat vers Occident -a qui educa per mitjà de Grècia-. El seu principi és meitat natural i meitat espiritual. Per això, segons Hegel, el símbol d'Egipte és l'esfinx -un ser meitat

¹WG. 460/357.

animal o natural, meitat home i esperit-: "és allò espiritual que comença a despendre's de l'animal, de la natura, i a esguardar en fora; però encara no està lliure del tot, sinó que roman presoner en la contradicció"².

Egipte només podia tenir la forma espiritual de l'enigma "la forma egípcia significa precisament el plantejament del problema en la història universal i el fracàs en llur resolució"³. Això va dur també a què no poguessin elevar-se a la comprensió de si mateixos en un llibre nacional; Hegel constata com a un fet molt revelador que no tinguessin l'equivalent de l'Antic Testament, el Ramayana o l'obra d'Homer. El seu llenguatge jeroglífic indica també la seva dependència encara d'allò natural, sensible i immediat. En definitiva "el seu esperit era per a ells mateixos un enigma [Rätsel]"⁴.

(2) Egipte és considerat per Hegel en referència a Grècia més que no a Orient. Egipte és la transició lògica entre Orient i Occident: "si Pèrsia constitueix el trànsit extern, l'intern el subministra Egipte"⁵. En definitiva, Egipte és un món de transició, escindit entre Orient i Occident, i incapaç de resoldre l'un ni d'anticipar l'altre. Així com els perses van ser el poble que es va enfrontar exteriorment i directament els grecs (Hegel inclou per igual Troia que les guerres Mèdiques), el poble egipci és el que en l'ordre del concepte precedeix directament Grècia. Podem dir que la transició empírica a Occident la va realitzar l'imperi persa, mentre que Egipte va realitzar la transició lògica.

²id.

³WG. 461/358.

⁴WG. 462/359.

⁵WG. 273/230.

Hegel pensa que la transició espiritual va d'Egipte a Grècia més que no de Pèrsia a Grècia. Els egipcis van tenir tot un contacte espiritual amb Grècia -que Herodot (la base inspiradora de Hegel) remarca molt-. Egipte va cedir molts dels elements culturals i religiosos que després els grecs desenvoluparen. Però sobretot, Egipte és el poble on es planteja el problema a què arriba el món oriental i que resoldrà i superarà Grècia. Hegel parteix de la base i sosté la tesi de l'imbrincació de la cultura grega amb l'oriental per mitjà d'Egipte. Aquest fet és essencial per valorar el lloc i paper que Hegel adjudica a Egipte dintre de la història universal. Malgrat que podria posar-lo com a equivalent -políticament- a l'imperi xinès -pel paper del faraó, etc- o com la síntesi oriental i equiparar-lo al paper que fa l'imperi persa. La historiografia grega -Herodot bàsicament- en la qual Hegel troba la seva inspiració, l'obliguen a posar-lo en relació amb Grècia, tancant per tant el món oriental.

Hegel menysté així l'antigor empírica -que mai no nega però- que hom afirmà sempre d'Egipte i el posa lògicament com el principi previ i immediat a Grècia. Hegel, no obstant això, vol marcar molt bé la diferència entre l'esperit grec i l'egipci. Si hi ha contactes -que ell creu constatar- això no vol dir que els grecs tan sols imitaren o seguiren Egipte. Els grecs, molt al contrari, transformaren totalment pel propi esperit tot el que reberen; i així, conclou Hegel que "és ridícula l'afirmació que els filòsofs grecs haurien pres d'Egipte llur saviesa. Pitàgores hi va estar, però no sabem el que en va poder treure"^e. Considera que la venerable cultura d'Egipte va representar, si bé només en un primer moment, un material que els grecs van elaborar fins a constituir llur bella cultura. Així remarca relacions entre

^eWG. 491/379.

les divinitats -aspecte que, com sempre, és decisiu-. Però, a més a més, la contraposició juga a nivell més radical. Egipte és el país de l'enigma, que amaga allò més profund i espiritual, Grècia és el país de la bellesa que mostra allò espiritual. Egipte plantejaria la síntesi cultural i espiritual d'Orient, però no podria resoldre-la. Podria plantejar tan sols l'enigma, Grècia el resoldria. Grècia és l'espiritualitat bella que aconsegueix expressar per mitjà d'allò sensible l'espiritual; Egipte -al contrari- seria una espiritualitat monstruosa que, volent expressar l'espiritualitat sorgint de la natura, no fa sinó dibuixar un cos d'animal amb tors humà.

(3) Els egipcis han representat en llurs divinitats "les potències naturals i espirituals en íntim enllaç, però no de manera que ressalti la significació espiritual, sinó enllaçant els poders i unint-los en llur contradicció suprema"⁷. Els egipcis s'eleven doncs, al nivell del símbol⁸. Els seus déus són una referència simbòlica que remet més enllà de la seva forma o de si mateixos. Tot es converteix, doncs, en "símbol del símbol". Això també es correspon amb la natura "enigmàtica" del principi egipci. A Egipte tot amaga quelcom i allò més important és allò amagat. Com veurem, Hegel està contraposant els déus i la manera de representar-los dels egipcis, amb els déus i l'art grec. Així com els primers amaguen el seu propi ser, els déus grecs es mostren en llur forma bella. El símbol egipci amaga, mentre que el símbol bell i artístic dels grecs mostra. El símbol egipci calla, és un enigma; el símbol grec parla, és esperit manifestat artísticament i bellament.

⁷WG. 475/368.

⁸WG. 476/369.

Els egipcis en tenir com a problema l'enigma, l'han representat per mitjà dels animals. Així els seus déus solen tenir figures animals. L'animal és allò enigmàtic, mentre que -segons Hegel- en la figura humana dels déus grecs desapareix tot enigma per deixar lloc a la bellesa que mostra l'interior. Per això a Egipte quan fan servir la figura humana pels seus déus la complementen posant-li un rostre animal. Ossiris és alhora una representació natural (significa el sol, el Nil i el ritme regular de tots dos) i una representació espiritual. És el déu dels morts i en ell es conté la idea que l'home és immortal. Ossiris és també el déu dels morts. Hegel afirma que és un descobriment egipci el de la immortalitat de l'ànima humana⁷ i fa notar, immediatament, la seva importància per al desenvolupament de la subjectivitat humana i pel camí de separació de l'esperit de la natura¹⁰. No obstant, a Egipte era encara necessària per a la supervivència de l'ànima en el més enllà, la conservació del cos en aquest món. Però poc a poc, la idea de la immortalitat s'alliberarà d'aquest llastre natural i serà clar que l'esperit és allò immortal i etern mentre que la natura és allò efímer i perible.

(4) Hegel valora també l'enigma que presideix l'esperit egipci com a un primer moment de la consciència subjectiva -que comença a sortir d'allò natural- i que no pot fer-se una representació clara de l'esperit. Aquest és per ella un problema, un enigma. Caldrà encara un nou pas cap enfora de la natura -que es produirà a Grècia- per a què l'esperit deixi de ser un enigma i esdevingui representació artística bella. Per això l'art representa una necessitat, tant pels

⁷WG. 485/375.

¹⁰WG. 493/381. "La immortalitat de l'ànima vol dir que és quelcom divers de la natura, que l'esperit és autònom per a si".

egipcis¹¹ com pels grecs. L'art serà la manera que trobaran per expressar el contingut de l'esperit. Però, per a què hi hagi art cal que hi hagi la "facultat d'adquirir consciència de l'esperit"¹², malgrat que l'art no dona la forma d'allò espiritual mateix "sinó que la seva representació comença sent produïda d'una manera exterior"¹³.

L'art, doncs, "cau en el centre del procés espiritual", ja que on l'espiritual és quelcom informe, un objecte indeterminat i purament abstracte (com entre els jueus i els musulmans) l'art és insuficient i fins i tot pecaminós. Però, 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"¹⁴. És clar que ara l'art ocupa el seu lloc com a esperit absolut al costat de la religió, en la tasca històrica de revelar als pobles l'absolut i substancial.

Així -deixant de banda l'art purament natural dels hindús- l'art és la forma de l'esperit absolut que es desenvolupa en segon lloc en la història. Primer ho fa la religió -que es manté fins a pràcticament la fi- i finalment ho farà la filosofia. Desenvoluparem tot això en la tercera part, però ara podem recordar el més antic programa de l'idealisme, on en reivindicar una religió sensible i una mitologia de la raó (de manera que les idees es tornin estètiques) els tres de Tübinguen ja tenien molt clar que l'art juga un paper molt important per guiar el poble. Hegel després remarcà sobretot el paper de la filosofia i -en un nivell inferior- de la religió. Però mai no deixà -i així es demostra en la història universal i en aquest treball- de valorar la importància,

¹¹WG. 498/384.

¹²id.

¹³WG. 499/385.

¹⁴id.

política i per a l'alliberament de la humanitat, de l'art. En definitiva, Hegel sempre va considerar com els tres moments de l'esperit absolut -per aquest ordre- l'art, la religió i la filosofia, malgrat que la valoració canviés al llarg de la seva vida. També és evident que sempre considerarà el gran moment de l'art a Grècia i que aquí destaca el paper que l'art representa en el desenvolupament de l'esperit egipci i grec.

Hegel considera, efectivament, que l'art juga un paper tant essencial com la religió per als egipcis i els grecs. L'art és també una manera -molt important en uns moments del desenvolupament de l'esperit- de conèixer l'absolut i l'esperit. Diu més concretament Hegel: "en l'esperit egipci, l'art és la forma necessària de la consciència, la manera com l'esperit es coneix a si mateix i es fa una representació de si mateix"¹⁰, i això és cert malgrat que el seu art no pugui ser comparable al grec. L'art egipci va ser l'intent de resoldre l'enigma en què estava immers l'esperit. La seva natura està fixada per la seva incapacitat de resoldre aquest enigma: va acabant sent la representació de l'enigma mateix.

(5) Hegel afirma que el poble egipci viu en la dualitat: d'una banda, continua en l'enigma (presoner encara de la natura), d'altra banda, és una força espiritual que tendeix vers la superació, malgrat no poder arribar a la pròpia interioritat (que serà sempre l'enigma que l'expressió artística exterior mai no podrà revelar). No obstant, el simbolisme representa sempre un pas ja des d'allò natural a allò espiritual. El símbol domina ja allò particular, l'esperit egipci domina ja per mitjà del símbol allò particular; ara bé, només ho domina en si i encara no per a si. Aquesta és la tasca que li pertoca a l'esperit grec.

¹⁰WG. 499/385.

Els egipcis han aportat el problema, ja l'han plantejat -tot i que la seva solució fos encara enigmàtica-. Han mostrat que ja era del tot impossible romandre en la naturalitat, en la unitat amb allò natural, i només plantejant el problema ja donen la guia de la seva solució -tot i que ells no poden trobar-la¹⁶-. La solució no serà altra que l'esperit lliure, la forma de la universalitat i de l'esperit grec mateix.

Arribat aquest punt, Hegel fa un bonic joc metafòric: la deessa egípcia Neith té l'aforisme: "jo sóc el que existeix, allò que va existir i existirà. Cap mortal no ha aixecat mai el meu vel". L'interior, el que hi ha sota del vel -l'esperit per a Hegel- continua tapat, en l'enigma. Els grecs -Hegel menciona curiosament Procle- considerarien que Hèlios és el fill d'aquesta deessa. Voldrien significar així que allò ocult i enigmàtic engendra allò clar, "el que per a si mateix és clar, el sol espiritual"¹⁷. Una alta vegada, ens tornem a trobar la metàfora de la llum per a referir-se a l'esperit, perquè l'esperit és precisament això: tornar-se clar a si mateix, autoconeixer-se. Aquest és exactament l'aforisme d'Apolo -déu, alhora, del sol i de la saviesa-, és el coneix-te a tu mateix. Aquesta metàfora o paràbola és el que defineix el pas del món oriental -en especial Egipte- al món grec. És el pas de la natura que amaga l'esperit, a l'esperit que es manifesta a si mateix. Aquest manament d'autoconeixer-se no va dirigit -diu Hegel- a l'home particular, sinó a l'home universal. Li diu a l'home: coneix-te com a universal, coneix la teva essència universal, la teva universalitat; a aquesta tasca està destinat l'esperit grec.

¹⁶WG. 509/392.

¹⁷WG. 509/392.

Hegel també utilitza com exemplarització la llegenda d'Edip. L'esfinx -el símbol egipci per antonomàsia- li planteja precisament a l'home grec un enigma que té per resposta: l'home mateix -per a Hegel seria millor dir: l'esperit, "la consciència de la seva peculiar essència"¹⁶-. No hem d'oblidar que serà precisament la ignorància sobre si mateix el que causarà la desgràcia posterior d'Edip.

Amb això Hegel vol expressar que el pas intern -en la lògica del concepte i per a nosaltres-, el pas de la consciència espiritual, es fa per mitjà d'Egipte; mentre que històricament -empíricament- es farà per mitjà de Pèrsia¹⁷. Però Egipte i Pèrsia no s'oposaven, ja que no en va el primer era aleshores una província persa. En conseqüència, l'esquema resta salvaguardat i el seu tercer moment conté conciliada tota una altra dialèctica menor.

Pèrsia, però, va deixar subsistir en el seu interior la particularitat i això la debilità fins que va caure davant d'un poble, que partint de les particularitats les va saber sumar i enllaçar, "les unes amb les altres", fins elevar-se a la unitat suprema. El progrés de l'esperit, que havia conciliat per primera vegada substancialitat universal i particularitat, havia de migrar vers la conciliació afortunada dels grecs. L'imperi persa cau finalment i amb ell cau -per a l'esperit i la seva lògica- tot el món oriental, malgrat que romanguí encara empíricament-

Pèrsia ha pogut caure i tenir història -per tant-, precisament perquè no era ja del tot natura, en l'imperi persa "existia [ja] l'esperit lliure front a allò natural, el principi de la independència de l'esperit"²⁰. A partir d'ara

¹⁶WG. 510/393.

¹⁷WG. 511/394.

²⁰WG. 512/394.

l'esperit no farà sinó desenvolupar-se i progressar, no podrà detenir-se; els pobles i imperis no podran eternitzar-se en l'usufructe del poder que l'esperit els confereix ni, tan sols, en una pervivència sempre idèntica -com en el cas xinès i hindú-. La història empírica anirà ara paral·lela a la lògica del desenvolupament de l'esperit; hi haurà un lligam explícit alhora que el conceptual; i també els pobles sofriran ben clarament i empíricament el judici universal i absolut de la història.

3 - EL MÓN GREC, DE L'HARMONIA IMMEDIATA I BELLA AL SORGIR DE LA SUBJECTIVITAT

Exposar i sintetitzar la concepció que Hegel té del món grec és un repte condemnat al fracàs. La riquesa és tan considerable que hi ha el perill inevitable de la prolixitat; paral·lelament, el discurs hegel·lià va girant al voltant d'uns motius recurrents, que sovint poden fer-nos caure en la repetició. Un mateix principi penetra la totalitat dels elements, però Hegel el va adaptant en cada cas a l'objecte considerat. El resultat és un discurs difícil de sintetitzar en poques planes i alhora de desenvolupament complex -que sovint pot semblar reiteratiu-. Hem intentat en aquest capítol sintetitzar l'essencial del què diu Hegel del món grec, però procurant no eliminar els desenvolupaments específics en cada temàtica.

Així començarem remarcant les metàfores o leit motiv que Hegel va sempre desenvolupant i matisant. Després veurem la relació de l'esperit grec amb la natura. Analitzarem la religió artística grega i, també, la "bella individualitat" -que tant va fascinar Hölderlin i Hegel-. Finalment, considerem l'eticitat i l'estat, i la decadència de l'esperit grec, que ja apunta cap al món romà.

3.1.- Grècia sota el signe de la joventut de l'esperit i de l'harmonia encara immediata

En aquest apartat començarem contraposant el principi grec amb l'oriental, que és potser la millor presentació (1);

Després l'exposarem en funció de les dues metàfores ("món de la joventut" i "món de l'harmonia immediata") (2), que ràpidament ens portaran a una contraposició amb l'edat moderna i el límit que el Hegel madur descobreix a Grècia (3).

(1) Les característiques essencials del món oriental poden resumir-se de la següent manera: la substància ètica i el subjecte no són en harmonia ni en pla d'igualtat. La substància ètica és natural i abstracta, ja que és determinada naturalment en l'emperador, el faraó o la classe dels bramans i representa només la seva voluntat. D'altra banda, l'eticitat exerceix un poder despòtic sobre el subjecte. Però quan els individus es deslliuren de la tirania de l'universal immediat, es sotmeten -al seu torn- a fins particulars, a les passions, a l'arbitrarietat i a l'animalitat -a la manca d'eticitat, en definitiva-. La conclusió és que a Orient hi ha una universalitat i substancialitat però no és lliure, no és espiritual, sinó merament natural²¹.

El món grec es caracteritza en contrapartida perquè els dos contraris del món oriental -l'universal dominador i allò particular dominat (excepte quan es revela amb la més absoluta arbitrarietat)- estan harmoniosament units. La substancialitat és una amb el subjecte, els fins del qual ja no són arbitrarietats sinó virtuts. Allò ètic es concretitza en l'estat, que és on té existència la universalitat. Hi ha una distinció entre estat i individu, però el fi de tots dos és el mateix. L'estat és l'interès propi de l'individu, el qual se sacrifica i arriba a morir pel seu estat. L'individu té, a més a més, en l'estat la seva llibertat conscient de si. L'individu venera el que obeeix i té per voluntat

²¹WG. 527/399.

pròpia el mateix contingut l'universal -l'estat- És, per tant, la voluntat de l'individu la que manté l'estat²².

La vida concreta i ètica ja no és a Grècia quelcom immediat -com en els orientals- sinó quelcom produït per l'esperit -però això sí, produït sense resistència, sense esforç-. Així, la vida ètica està engendrada espontàniament per la individualitat, pels individus. La individualitat, espontàniament i sense conflicte, es posa com a fins propis l'estat, la família, el dret, la religió. Grècia és el món on la individualitat -espontàniament i sense cap esforç- s'entrega al servei del fi objectiu.

A Asia l'estat, la família, el dret i la religió són el contingut de la substancialitat; a Grècia són el fi de la individualitat, que es realitza i arriba a ser el que és mitjançant aquests fins. A Orient els pobles reben immediatament la substancialitat, que els governa amb una subjecció encara totalment natural. El jove esperit grec, al contrari, necessita transformar allò rebut, necessita apropiarse allò donat o natural, per tal de ser lliure. Orient roman lligat a la natura; Grècia se'n separa i, com esperit en moviment, té una història. La seva història²³ correspon als diversos moments i maneres com aquell món jove ha pres els seus fins -estat, família, dret i religió- i els ha posat per damunt de tot i per ells ha viscut.

Hegel remarca infinitat de vegades que amb l'esperit grec hem arribat alhora al món occidental i al món de l'esperit, al món de l'esperit que descendeix dintre de si. Per això,

²²id.

²³Exposarem els moments d'aquesta història en el darrer apartat d'aquest capítol.

"entre els grecs ens sentim com en la nostra pròpia pàtria, car som en el terreny de l'esperit"²⁴.

Ara l'home descobreix dintre de si el que és independent del lliure albir, l'objectiu, i ho ratifica. Es realitza així el principi de la llibertat conscient, el qual implica la fixació d'un fi de natura universal, no un impuls particular o animal. També implica que aquest fi universal esdevingui el fi subjectiu de l'individu, que l'ha de conèixer, l'ha de voler i l'ha de realitzar. L'individu ha de saber que la seva pròpia dignitat consisteix en la realització del fi universal. Llavors l'individu és alhora depenent i no depenent d'un fi, ja que aquest és el seu propi telos. En la mesura en que no es relaciona amb res extern sinó amb si mateix, és lliure en els seus propis fins, que apareixen com a espontanis o espontàniament autoimposats. "Aquí és on per primera vegada l'esperit, ja madur, es dona a si mateix com a contingut del seu voler i del seu saber; però de tal manera que estat, família, dret i religió són fins de la individualitat, la qual alhora només és individualitat mitjançant aquests fins"²⁵.

(1) Dues metàfores fa servir, bàsicament, Hegel per expressar la peculiaritat històrica del món grec: la primera (a) consisteix en afirmar que Grècia és el país de la joventut de l'esperit; la segona (b): que és el món de l'harmonia. Com veurem ambdues metàfores van íntimament lligades.

(a) L'esperit grec és per a Hegel el moment juvenil encara natural: "ja abans he comparat el món grec amb la joventut; però no en el sentit que la joventut du en si una greu determinació futura i, per tant, tendeix necessàriament

²⁴WG. 527/399.

²⁵WG. 529/400.

a educar-se per a un fi ulterior, no en el sentit que la joventut és una figura imperfecta, immadura i per tant falsa, si vol considerar-se com a acabada. Sinó en el sentit que no és encara el moment de l'activitat del treball ni l'esforçar-se per un limitat fi de l'enteniment, sinó més aviat la frescor concreta de l'esperit; la joventut sorgeix en el present sensible com l'esperit encarnat i la sensibilitat espiritualitzada²⁶ (els subratllats són meus).

Hegel, dintre d'aquesta metàfora de Grècia com el món de la joventut de l'esperit, en pren com a prototipus a dos "joves": Aquil·les i Alexandre Magne. L'un inaugura el nou principi i l'altre l'enterra. El primer és el jove que encara està sotmès a l'estat patriarcal i que només pot ser representat com una creació poètica, mentre que l'altre és l'hermosa individualitat feta ja realitat i projectant-se realment en el món; però tots dos -diu Hegel- són el símbol de la lluita contra Asia, l'antic món.

(b) Hegel també defineix Grècia a partir de la metàfora de l'harmonia, que vol dir en primer lloc harmonia política i ètica. Per a ell el principi polític i ètic grec és la "unitat de la voluntat subjectiva i objectiva"²⁷. Qualifica aquest estadi de "bell punt mig", ja que no és encara la veritat absoluta però sí la primera aparició. L'adjectiu de "bell"²⁸ és fet servir en el sentit d'adequació no conflictiva, d'harmonia espontània, d'obra perfecta; si bé -pensa també- encara no aconseguida plenament, no assolida cons-

²⁶WG. 528/400.

²⁷WG. 601/453.

²⁸WG. 603/455. "L'eticitat ha d'existir en la forma de la bellesa, en la qual la subjectivitat està en identitat immediata amb la llei i la voluntat de l'estat, així que la subjectivitat no s'ha agafat encara en el seu dret infinit ni la consciència moral [Gewissen] dona la decisió [Ausschlag] en la voluntat".

cientment, sinó només fruit d'un atzar afortunat o, millor dit, de l'espontaneïtat afortunada de la joventut. El principi grec té tota la riquesa de la joventut i cap dels defectes de la majoria d'edat.

Durant la joventut hom té dret a ser feliç i afortunat -i hom ho és- precisament perquè la natura facilita espontàniament el que, un xic més tard, és impossible. En la joventut s'ajunten la innocència i espontaneïtat de la infància amb el vigor i la força de l'edat adulta. Només així es pot produir aquest miratge tant extraordinari com bell, si bé mancat d'autèntica perspectiva de futur, que tant va fascinar els tres amics de Tübingen. Però, el Hegel madur, té molt clar que el destí de la joventut és deixar-ho de ser. A l'harmonia immediata de la joventut li manca solidesa i, per a Hegel, aquesta és la prova que ha de ser superada. És un estadi que -no per menys afortunat, bell i feliç, sinó pel contrari- ha de ser substituït per un altre -potser no tant afortunat però més digne de l'home adult, racional i disciplinat-.

Grècia és, en definitiva, el món de la harmonia espontània i no conflictiva de la joventut de l'esperit. És el món de la fortuna dels joves, que tenen sense esforç i per llur mateixa pujança una harmonia tan bella i admirable com efímera. La tragèdia de la joventut però, té el mateix origen que la seva fortuna: la mateixa fortuna que ho concedeix tot als joves els ho nega poc després, tot privant-los de llur joventut. Grècia estava condemnada a perdre el que no era sinó un regal gratuït de l'esperit.

(3) Grècia representa per a Hegel una reconciliació primerenca en la història i desenvolupament de l'esperit -que ell mai no nega- però que sap que no és la darrera ni superior. Grècia no és la reconciliació final de la història universal -malgrat que potser en principi és la reconciliació més bella

i desitjada-. Per a Hegel, és una reconciliació empíricament inqüestionable²⁷, però en canvi molt qüestionable lògicament: en ella no hi ha hagut pròpiament pas per la negativitat, és una reconciliació immediata i afectada, per tant, de naturalitat. No és la reconciliació que l'esperit vol i ha d'assolir en la història universal. Aquesta és la seva tragèdia i, d'altra banda, els dubtes de Hegel al voltant de l'esquema tripartit mostren que s'havia adonat d'aquesta inadequació lògica de Grècia en la història²⁸.

Hegel admira la fortuna dels grecs però sap que per a ell i per als homes de l'edat moderna no els és permesa aquest tipus de fortuna. La qual només és possible una vegada en la història i només, als innocents, als joves d'esperit. A Grècia natura i esperit es conjuminen per oferir a l'home la fortuna, i l'home, sobretot, és encara suficientment innocent com per a simplement gaudir d'aquella fortuna que se li ofereix. Més tard, ni la natura, ni l'esperit, ni -sobretot- l'home, poden repetir aquell moment. La natura ha perdut ja el seu predomini sobre els homes, ja no pot empatar (per dir-ho així) amb l'esperit. L'esperit no pot acceptar ja la innocència espontània i natural en què es basava el felicitat moment grec. I -especialment- l'home és incapaç d'oferir aquella innocència ja perduda. No pot assolir aquell volcar-se immediatament en l'universal i no ho podrà tornar a fer sinó després d'un llarg i esforçat desenvolupament, superant les proves que l'esperit li posarà en la història per a la seva educació.

²⁷Hegel mai no sembla dubtar que a la Grècia clàssica es va esdevenir quelcom que hem perdut i que era molt valuós tant valuós que intentem de recuperar-lo, tot cercant una mera reedició, en lloc d'enriquir-lo amb l'experiència posterior de l'esperit i de la història

²⁸Veure l'apartat i.4.

En definitiva, Hegel continua valorant positivament Grècia però ja d'una manera diversa al període de la seva amistat juvenil amb Hölderlin. Hegel no creu que amb aquesta afortunada etapa tot hagi acabat i l'esperit hagi assolit el seu ple desenvolupament; al contrari que Hölderlin, Hegel valora cada vegada més el pas per la negativitat. Així, tot i que Grècia és la pàtria de la filosofia, l'esperit està en el món grec d'una manera immadura o no educada; el món grec és una etapa inspirada, on tot ve donat sense cap esforç, ni cap negativitat -aquesta és alhora la seva grandesa i la seva debilitat, per a Hegel-. Grècia és tal vegada l'etapa del desenvolupament de l'esperit en què hi ha menys misèria, menys negativitat, menys esforç, i on hi ha, en canvi, més espontaneïtat exitosa i feliç, on l'absolut es manifesta immediatament sense resistència. L'esperit i la llibertat són, per tant, encara ideals i abstractes.

En dir que el món grec és el de la joventut (o afortunat i bell), el Hegel madur ja hi introdueix una crítica o, millor, una consciència de la limitació del principi grec. Com veurem, la joventut s'ha de convertir necessàriament en maduresa -que la supera-, la fortuna és gratuïta i breu, la bellesa és superada pel pensament especulatiu ple. Hegel està d'acord amb Hölderlin en què és l'ideal de la felicitat, però en la seva maduresa ja no cerca "l'ideal"²¹ sinó allò real i concret, l'ara i aquí possible. Hegel ha canviat, doncs, un ideal per un altre de menys afortunat i feliç però més real i racional [wirklich], fins i tot, més espiritual -que veurà realitzat en els països germànics reformats-.

²¹No hem d'oblidar que en la Ciència de la lògica i altres llocs Hegel contraposa allò ideal amb allò real, el primer manca de l'efectivitat i existència empírica de què gaudeix el segon. El primer és quelcom adequat al concepte, quelcom en si racional (quelcom lògic, diríem nosaltres), però manca encara d'efectivitat en l'existència empírica i en l'esperit objectiu.

D'altra banda, la bella felicitat grega estava condemnada a ser superada per la rêmora natural que l'esperit i principi grec encara duïen sobre si. A Grècia som ja en el regne de l'esperit, però tot just hi hem entrat. L'esperit aquí té encara moltes vinculacions i deutes amb la natura. La història havia de continuar doncs, ja que l'esforç de l'esperit per a determinar-se exclusivament a si mateix més enllà de la natura no feia sinó començar.

3.2.- La relació de l'esperit grec amb allò natural

Una de les característiques essencials de la consideració hegeliana de Grècia en les Lliçons de filosofia de la història universal és l'afortunat i delicat equilibri que hi estableix entre allò natural i allò espiritual. La fortuna de la joventut es basa en aquest equilibri i no cap altra cosa és la bella harmonia grega; fins i tot, la immediata unitat política entre universal i particular, l'eticitat i l'individu, es basa en un equilibri encara natural, mig espiritual i mig animal³².

L'esperit grec està encara molt proper a la natura i a la relació immediata amb tot allò natural, d'aquí prové gran part del seu encant i totes les seves limitacions. Així, veurem com l'afortunat equilibri entre esperit i natura del poble grec parteix ja de les condicions geogràfico-climàtiques del seu país (1). Veurem també com els grecs aprofundeixen el primer domini tècnic de la natura que ja hem vist en els fenicis (2). L'afortunat equilibri entre esperit i natura

³²En la tercera part (capítol 3.5) comentem el paper que juga en la història universal l'oposició entre l'esperit i la natura.

es reflecteix especialment bé en l'art i la religió (3). Però, Hegel sempre pensa que en allò natural o immediat hi ha sempre una mancança i els grecs mantenen sempre una relació ambigua amb la natura -no plenament animal, però tampoc no plenament espiritual-. Comprovarem que la incapacitat d'alliberar-se totalment del principi natural és la gran rèmora dels grecs, que veurem exemplaritzada en els oràculs i en els sentiments davant la natura d'admiració o de presentiment (4).

(1) En començar les explicacions sobre els diversos principis i pobles del món antic, Hegel sempre dedica un espai a comentar els aspectes geogràfics o naturals. Ho fa d'una manera molt peculiar com anticipant el principi que en cada cas desenvoluparà. Hegel reitera diverses vegades que això no té un gran valor, que "no ha de servir per voler explicar l'espiritual; però cal fixar l'atenció en què es correspon amb l'espiritual"³³. En definitiva, el que fa Hegel, és remarcar uns pocs trets -també reals i racionals- que li serveixen d'introducció metafòrica al que després dirà amb major rigor especulatiu.

En el cas grec, Hegel assenyala la disseminació de la població en petites valls o illes que, no obstant, mantenen un contacte fàcil per mar. Amb això vol suggerir que el poble grec no és un poble homogeni o monolític com són, al seu parer, els orientals. A Grècia hi ha la divisió, la multiplicitat i la mobilitat que es correspon amb les característiques de l'esperit grec. D'aquesta manera s'ha superat la substància monolítica, massissa i sense fisures d'Orient. Ara aquesta substància és ahora individual, ja que viu i es realitza per mitjà de les individualitats. A Grècia hi ha una

³³WG. 534/403.

fisura que permet aparèixer la individualitat independent i que es manifesti amb major vivesa i mobilitat⁷⁴.

Paral·lelament, l'eticitat grega no és un lligam natural que ningú no pot objectivar i del qual hom no es pot distingir. No és una identitat absolutament tancada sobre si, sinó que primer existeix l'esperit individualment i la unió es verifica en la llei i en una eticitat espiritualitzada -no natural-. "A Grècia veiem que la substància és alhora individual: l'universal, com a tal, ha estat vençut; ha estat superada la immersió en la natura, i, com a conseqüència, desapareix l'enormitat de les relacions geogràfiques. Hi ha espai per a la individualitat independent; aquest és el caràcter elemental de l'esperit grec"⁷⁵.

El poble grec no és com l'oriental, sempre idèntic, sinó que es va haver de fer a si mateix. Partia d'una heterogeneïtat interna de la qual havia de partir el seu lliure i bell esperit: "els elements nacionals de què es va formar eren barroers i estranys. els uns als altres, és difícil al començament dir què era grec i què no ho era"⁷⁶. Aquest fet és molt important en Hegel, perquè implica que els grecs van haver de superar la seva naturalitat immediata per esdevenir una fase de l'esperit. Per aquest motiu diu: "aquí [Grècia] no es troba aquest massiu lligam natural de la família, de la unitat patriarcal, on allò ètic existeix com a identitat natural massiva, sinó que primer existeix l'esperit individualment i la unió es verifica en un altre medi, en la llei i en una eticitat espiritualitzada"⁷⁷.

⁷⁴WG. 583/403.

⁷⁵WG. 534/403-4.

⁷⁶WG. 534/404

⁷⁷id.

Per a Hegel l'esperit, la bellesa i la llibertat només neixen de l'antagonisme amb allò natural, millor dit, a partir de vencer aquest antagonisme. Hegel arriba a afirmar: "aquest és necessàriament el punt de partença dels pobles que són dignes, com a nacions espirituals, de ser considerats en la història universal i que pretenen tenir significació en la història universal"³⁶; com seria el cas del poble romà, el prussià i de tots els pobles germànics; tots aquests pobles de la història universal s'han format a partir de la superació d'elements heterogenis i no monolítics. Per a Hegel, l'esperit només neix i es forma a partir d'oposar-se i sotmetre la natura -allò natural i immediat-, perquè l'esperit és allò mediat.

(2) Com una mostra més del progressiu domini de l'esperit sobre la natura, Hegel dóna molta importància a com els grecs s'inicien en les tècniques. D'una manera molt semblant però més completa que la de l'esperit fenici, els grecs han desenvolupat les tècniques i amb elles es dirigeixen a la conquesta del món natural. És en aquest context que parlarà de la famosa "astúcia de la raó"³⁷. Les tècniques gregues indiquen que l'home ja transforma i sotmet la natura, tot i que encara no l'ha pres com un signe seu. L'esperit grec fa servir les tècniques per usar la natura en contra de si mateixa. En l'astúcia de la raó aquesta intercala objectes naturals -eines- entre ella -o el cos que governa- i la natura, per obligar-la a lliurar-se-li⁴⁰.

(3) Hegel, com és habitual en ell, explica més profundament -i com més còmodament- el nucli essencial del principi grec en els capítols dedicats a la religió. Però, també Hegel dedica aquí molta atenció a l'art -que és l'exteriorització

³⁶WG. 536/405.

³⁷WG. 544/411. Tractarem d'ella en el capítol 3.6.

⁴⁰Tractarem més de tot això a l'apartat 3.6.

més espontània de la religiositat grega-. Tractarem aquestes qüestions ampliament més endavant, aquí només volem remarcar que la naturalitat present en la religió mitologia grega és una herència oriental. El missatge és clar: Grècia respecta tant la natura perquè en parteix -com parteix de l'herència manllevada a Orient-. Però, l'important dels grecs és que no es queden presoners de la immediatesa heretada o de la natura, molt -al contrari les superen, les transformen i les espiritualitzen. L'opinió de Hegel és que el poble grec és el primer que, partint de la natura i tenint-li una devoció espiritual, no resta encadenat a ella, com a ser merament natural sinó que l'espiritualitza. El poble grec transforma tot el que rep d'Orient espiritualitzant-lo; els grecs ho perceben tot espiritualment⁴¹.

Hegel -com ja hem dit- correlaciona metafòricament el fet geogràfic de la fragmentació de Grècia en oposició a les planures i gran massa continental d'Àsia, per remarcar que els primers es van poder deslliurar de la natura mentre que els segons en van romandre presoners. Així, els grecs, ja des del començament, són capaços "de percebre espiritualment els fenòmens naturals, apropiant-se'ls i conduir-se amb força amb ells"⁴² -les tècniques-.

A Grècia, "d'una banda, l'home es considera com un mer observador de la natura, que és per a ell quelcom veritable; però, d'altra banda, s'aixeca front el món com un ser d'apetits i els apetits exploten en ell com a subjecte. Però ni la primera ni la segona actitud davant de la natura poden satisfer-lo, ja que només retornant sobre si mateix troba la humanitat. Aquest endinsar-se en si mateix implica un elevar-se sobre allò sensible i sobre els apetits. El grec ha

⁴¹WG. 559/421-2.

⁴²WG. 559/421.

arribat a aquesta humanitat mitjançant el nexa i l'eterna resolució del concepte. Previngut [Ahnungsvoll] (ple de presentiments, és a dir, amb quelcom propi, espontani, previ i espiritual] s'acara el grec amb la natura i no li parla [logos, que és el que aporta el subjecte] com a quelcom estrany, sinó com a quelcom que té relació amb ell [és a dir, com quelcom ja en si espiritual]"⁴³.

El grec aporta en contemplar la natura aquella admiració que, segons Aristòtil, està en la base de la filosofia. Però aquesta admiració és ja un signe de l'espiritualitat de l'home grec, ja que "allò natural només és tal per a l'home quan aquest s'ha fet a si mateix espiritual, sortint d'allò natural, que li serveix d'estímul"⁴⁴. Així, tot i que els déus grecs tenen com a base tot sovint representacions naturals⁴⁵ totes han estat posteriorment espiritualitzades (Pan -l'univers indeterminat i que produeix esgarrifança i admiració al manifestar-se-, les Naiades (després elevades a Musses), Apolo (al principi déu del sol i després divinitat sapient). La majoria de les divinitats greges són individualitats espirituals, l'origen de les quals fou natural.

(4) La relació dels grecs amb els oràculs és molt similar -també parteixen d'un fons natural- i un exemple clar de la limitació continguda en l'esperit grec. Així, d'una banda, dels sorolls naturals de les fulles d'alzina -Dodona- o dels crits inarticulats de la Pítia -Delfos-, hom en treia per mitjà de l'esperit un sentit que era ja espiritual. Allò natural era a Grècia només estímuls, que com a tals no tenien cap altre sentit sinó el que rebien del subjecte. A Grècia és l'home el que expressa el que la natura significa i la

⁴³WG. 559-60/422.

⁴⁴WG. 561/423.

⁴⁵"Reconeguem les seves representacions teòriques, tenen per base objectes naturals" WG. 559/421.

significació és, per tant, cosa pròpia i exclusiva de l'home^{4e}. La natura no responia a l'home, sinó que era el grec el que es responia a si mateix, incitat per la intuïció de la natura. Aquesta intuïció poètica fou anomenada manteia, en el sentit "d'una fantasia que introdueix l'espiritual en allò natural". D'aquesta manera el grec s'aprehèn a si mateix com a ser espiritual, oblida tot allò natural i preval la seva espiritualitat. La natura ha estat, doncs, per als grecs un mer mitjà.

No obstant i d'altra banda, com que la determinació de l'acció -l'impuls- provenia d'alguna cosa diversa de l'esperit, aquest era encara limitat, finit i mancat de llibertat. Amb la voluntat dels subjectes no n'hi havia prou per decidir l'acció, necessitaven la certesa de l'èxit i la confirmació de quelcom no plenament espiritual -els oràculs-. Amb tot, el sentit sorgeix sempre d'allò interior i veritable, de l'esperit, però només en si i no en i per a si. L'esperit grec era encara dependent d'allò natural i d'aquí en naixia la seva mancança. Mantenia una relació ambigua amb la natura, d'una banda, l'espiritualitza però, de l'altra, encara la necessita.

Aquesta ambigüitat també la podem veure en els dos tipus de sentiment amb què s'acaren a la natura: el d'admiració i el de presentiment. Els grecs es presentaren com a adoradors i contempladors de la natura (la qual cosa ja indica una possibilitat de distànciament), en la qual veuen allò substancial i veritable. El primer sentiment implica una relació no amb quelcom estrany sinó amb alguna cosa que té relació i valor per al subjecte. En l'admiració hi ha pressuposats l'interès i la valoració d'allò admirat, que són relatius al subjecte. El segon implica el posar en l'exterior

^{4e}WG. 562-3/424-5.

l'esperança d'alguna cosa important per al subjecte. El grec admira la natura però no la contempla com una cosa que se li nega o se li amaga sinó com quelcom que se li ofereix i en el qual podria realitzar-se a si mateix. És més, el grec ràpidament porta a la consciència aquest presentiment i l'expressa en el convènciment que allò que val com a realitat ha d'estar mediatitzat per l'esperit. Només és autènticament real quan l'esperit ha cercat, ha trobat i ha produït dintre de si la determinació d'aquesta realitat.

L'home grec sap que allò natural només existeix com quelcom que li és destinat i que està al seu servei, però també sap que prèviament necessita fer-se a si mateix espiritual i dominar l'animalitat que hi ha internament a ell mateix. La relació objectiva amb la natura és correlativa amb la relació subjectiva amb el seu propi ser natural i animal. Només quan l'home s'ha fet espiritual emancipant-se de la seva animalitat i dels seus instints i vinculació immediata a la natura, és capaç d'admirar-la i de presentir-la o conèixer-la com a quelcom que pot transformar i espiritualitzar, que pot fer seva i en la qual es pot realitzar a si mateix.

Tot i que la cultura grega parteix de la tradició encara natural d'Orient⁴⁷, en fer-se-la seva la van espiritualitzar i es van espiritualitzar a si mateixos. Aquesta és la seva grandesa i alhora la seva misèria, ja que necessitant rebre l'impuls de quelcom exterior no es van poder elevar a l'autèntica llibertat. La llibertat grega era en darrer terme determinada i, per tant, una llibertat merament abstracta. Per això Grècia és l'exacte punt mig entre la submissió panteística oriental i la infinita subjectivitat germànica.

⁴⁷Hegel cita com a font d'aquesta tesi a Creuzer, en especial pel que fa als déus i la mitologia. WG. 566-7/426-7.

L'esperit grec encara comença en allò natural, tot i que transita cap a allò espiritual.

3.3.- La religió grega, l'espiritualització dels déus

Els grecs posen com a superior símbols espirituals, els quals són en realitat obra i transformació artística a partir de continguts merament naturals. Entre aquests símbols amb contingut espiritual cal esmentar sobretot els religiosos. Com que "el contingut religiós és el resum [Hauptinhalt] de l'esperit"⁴⁶, no pot escapar a la limitació de l'esperit grec i els seus déus mantenen l'ambigüitat entre esperit i natura. En aquest apartat mostrarem, primer (1), el procés d'espiritualització dels déus -exemplificat, segons Hegel, per la batalla els titans i els olímpics-; segon (2), com els déus reproduïxen l'ideal de bella individualitat; tercer (3), analitzarem la crítica hegeliana al concepte grec de destí i, finalment (4), mostrarem com el punt de màxima espiritualització dels déus és l'antropomorfisme.

(1) Les divinitats rebudes d'Orient i, per tant, amb un substrat natural, tenen a Grècia un contingut essencial trobat en allò interior a l'esperit grec. Així, tot i el préstec, el contingut essencial l'han trobat els grecs en ells mateixos i no en una cultura forana. La religió grega és, per tant, bàsicament espiritual⁴⁷, ja que l'essencial en ella és espiritual i només la forma té una certa exterioritat i naturalitat. D'aquesta manera, com que els seus déus són obres artístiques seves, l'esperit grec està en elles com en si mateix. El contingut de la religió grega és

⁴⁶WG. 575/434.

⁴⁷WG. 576/435.

la humanitat idealitzada, és a dir: ja transformada i espiritualitzada. Els grecs agafen, doncs, tot allò perdurable i permanent de l'home i ho consideren llur essència, contraposat-lo a tot l'exterior i accidental.

Però, la religió grega té un fons encara natural i, per això, Hegel la qualifica de religió de l'art i de la bellesa. Ja sabem que "allò bell consisteix en la unitat del que és sensible [i per tant encara natural] amb el que és en i per a si espiritual", però Hegel remarca el fet que amb l'espiritualització d'allò natural, gràcies a la bellesa i el sentit que només l'esperit li pot atorgar, l'esperit ja no se sotmet a la natura sinó que la sotmet; la transforma d'acord amb si mateix i, en aquesta transformació, està amb si mateix.

Per a Hegel, els grecs no han identificat l'esperit com a pensament pur, tot i que amb ells l'esperit comença a pensar-se, a intel·ligir-se. L'esperit és cercat en el que és suprasensible de l'obra bella; apareix en allò altre però especialment en el pensament. L'important però, és que saben que l'esperit és allò lliure i que l'esperit és el produir-se a si mateix encara que sigui per mitjà de la natura i, precisament, per la seva negació. La religió grega expressa ja aquest contingut, Hegel diu que "els grecs han arribat a la consciència que els seus déus han subjugat allò natural"²⁰. També en la religió, els grecs han posseït allò natural elevant-lo a subjectivitat. Aquí el subjecte creador i artístic és l'essencial; allò natural és el que té menys valor, és un mer mitjà material. Per això, la figura humana és el millor per a expressar l'esperit -l'antropomorfisme-. En els grecs -segons Hegel- es revela que déu és quelcom fet pels homes²¹. Déu persisteix, per tant, com un objecte i els

²⁰WG. 577/436.

²¹WG. 581/439.

subjectes són davant seu. Encara manca que el subjecte sigui conegut com a creat, ell al seu torn, per déu; en el qual cas tot es tracta d'un problema de moments. Però a Grècia, déu i la subjectivitat no són allò ú i, per tant, la subjectivitat no està encara justificada.

En definitiva, els grecs en la seva religió han convertit en objecte -en obra artística bella- l'universal del contingut del concepte. Aquest és reconegut com el més essencial i on s'aprehèn l'esperit immanent en ell expressat; és considerat com l'essència. Així l'esperit dels grecs pot ser interpretat com l'esperit que arriba des de la natura a la llibertat, ja que la natura és només el seu començament; que ha estat transformat després en contingut espiritual. Si bé continua "ressonant" l'element natural, aquest és degradat a subaltern respecte del contingut espiritual, que és l'essencial. Si bé és cert que la natura perviu encara en la individualitat bella i en els seus déus, hi roman com a subordinada a l'essencial que és sempre l'esperit.

Hegel veu una metàfora d'aquest procés en què els principis naturals són subordinats i substituïts per principis espirituals en la "lluita dels déus"⁸². Amb la victòria dels déus olímpics sobre els titans, els déus de la polis, els déus ciutadans i polítics -ahora més humans i espirituals- substitueixen els vells déus tectònics i naturals. Els déus pròpiament grecs substitueixen els vells déus asiàtics; així els grecs afirmen mitològicament que l'esperit és allò veritable, dominant i substancial, i rebutjen el que és merament natural⁸³.

⁸²WG. 583/440.

⁸³Hegel s'extén comentant l'evolució d'Apolo i de les deïtats femenines des de continguts naturals a espirituals i polítics (per exemple, WG. 585/442).

(2) Així com els grecs mai no han negat la individualitat, també els seus déus conserven encara un record de naturalitat que els individualitza i impedeix considerar-los com un i el mateix déu; també els seus déus són belles "individualitats espirituals"²⁴. D'aquí prové el seu politeisme, de la multiplicitat de déus segons la determinació natural o espiritual concreta que els han adjudicat. Per a Hegel, només quan hom concebirà un déu sense cap rastre ni llastre de naturalitat, el concebirà com a únic. Els grecs no han arribat a aquesta veritat perquè han dividit l'essència espiritual en una multiplicitat de particularitats. Malgrat això Hegel sempre reconeix que els déus olímpics expressen en llur individualitat essències ètiques i un contingut espiritual.

Diu: "hem identificat els déus grecs com a individualitats espirituals però particulars. La seva divinitat, per tant, té encara la determinació externa. Allò concret en ells no és encara allò concret de l'esperit u, sinó una diversitat, que com hem vist no s'ha de recollir en un sistema sinó que és un producte de la joiosa fantasia grega. Cada poeta creava nous sers fantàstics"²⁵. Els déus grecs, per tant, responen a abstraccions de l'enteniment i no a una idea autèntica, ja que representen determinacions diverses i oposades que no arriben a ser superades en una síntesi de totalitat.

A més a més, els herois i els déus són concebuts com a individus concrets que es mouen per la seva particularitat; Agammenó no pot fer lluitar contra la seva voluntat a Aquil·les, ni tampoc Zeus pot imposar-se fàcilment als altres déus. Com hem vist en parlar de l'individu real, també en les representacions dels déus i herois constatem com l'individualitat a Grècia només se sotmet per la pròpia esponta-

²⁴WG. 587/434.

²⁵WG. 595/449.

neïtat immediata i rebutja la submissió total -sota la qual visqueren els pobles d'Orient-.

(3) Hegel clou l'apartat dedicat a la religió ocupant-se del destí. Aquest concepte és decisiu per acabar de calibrar la seva concepció de l'esperit grec. D'una banda, davant dels déus entesos com a individualitats espirituals però particulars, Hegel saluda en el destí la idea de la unitat superior a totes les individualitats divines; Aquestes es manifesten amb temor davant del destí o fatalitat, que ve a ser allò darrer i decisiu en tot. Hom podria pensar davant d'això, que amb aquesta idea l'esperit grec s'ha elevat a la seva màxima cota (ja que aquí apareixeria una determinació que superaria les determinacions parcials); molt al contrari, Hegel analitza el fat -i els oràculs que en ell es basen- com la mostra de la limitació de l'esperit grec. El fat és l'oposat a la providència, no és el poder diví actuant d'acord amb la racionalitat. Al contrari, el destí és la fatalitat; la necessitat cega, irracional i misteriosa. És el poder abstracte i inespiritual. El destí no segueix cap llei universal o racional i si té uns fins, aquests són ocults i mereixen la qualificació d'accidentals -no són justificats en si i per a si-. El fat no és, per a Hegel, una idea plenament espiritual, al contrari en ella es manifesta plenament la persistència d'una naturalitat. El destí és un poder natural que imposa la seva dominació fins i tot als conceptes més espirituals.

Les particularitats i els homes grecs es comporten respecte el destí amb aconformament. Se sometien finalment a un universal abstracte i buit -conclou Hegel-; renunciaven així a tots els seus fins particulars, però només s'elevaven a una llibertat abstracta i indeterminada. La subjectivitat és anul·lada davant d'aquesta universalitat inescrutable i totpoderosa. La subjectivitat grega no és encara infinita, és

una subjectivitat incapaç de prendre la decisió en i per ella mateixa. La subjectivitat encara no s'ha concebut com a plenament justificada en la seva acció concreta. Necessita cercar una determinació forana, aliena; una determinació que, com hem vist, té el seu origen en quelcom natural si bé és l'esperit qui li dóna sentit.

Amb la idea del fat es mostra que els grecs foren incapaçs de comprendre la unió del particular amb l'universal, d'allò humà amb allò diví, la qual cosa permet partir en cada acció de si mateix amb la confiança absoluta de fer allò universal. Molt al contrari, els grecs posaren el destí com allò suprem. No foren, així, capaços de captar la subjectivitat en profunditat, ni tampoc de concebre l'autèntica reconciliació que justifica absolutament l'esperit humà -més enllà de qualsevol necessitat- i el fa lliure. El destí és, doncs, una mostra més de les mancances de l'esperit grec²⁶. El destí i la manera de cercar el saber i certesa en els oracles no són, per tant, una idea plenament especulativa. No són el cim espiritual dels grecs sinó una prova més de la seva limitació.

(4) El cim únic que pogueren assolir els grecs és l'antropomorfisme bell i espiritualitzat, més que no plenament espiritual, dels déus olímpics. En definitiva, el caràcter més essencial de la divinitat grega "és allò purament bell"²⁷ i la bellesa -sempre sensible- és un element d'inferior qualitat que el pensament pur. Pels grecs la divinitat no és present purament en el pensament sinó només en la forma

²⁶Hegel afirma [WG. 598/451], com una certa disculpa per a la crítica que està fent a l'esperit grec, que els oracles no eren consultats sobre els aspectes ètics o jurídics -cosa del tot falsa ja que sovint hom consultava decisions polítiques o l'oportunitat d'una nova constitució- ans només els assumptes particulars.

²⁷WG. 576/435.

concreta i bella. Els grecs han adorat, doncs, l'esperit però no sota la forma de l'esperit -el pensament- sinó sota la forma de l'home -l'antropomorfisme-. Tampoc no han estat capaços -en oposició al cristianisme- de captar-lo com a carn, com "aquest" home, com a concret i real. Això és degut -diu Hegel- al fet que, per a ells, l'home no ha tingut validesa en tant que home sinó només en tant que està encumbrat en la forma bella, en la idealitat genèrica.

El que hi ha de més real i concret en l'home no ho han considerat digne d'adoració, només han arribat a un déu arquetípic, bell, ideal. L'home que valoren no és l'home en tant que home, sinó l'home en tant que s'ha cultivat fins adquirir la forma bella. Segons Hegel, la seva devoció per la bellesa, per la individualitat bella els ha fet perdre la comprensió d'allò més essencial i intern a l'home. No han estat capaços de mirar allò humà tal qual ans han hagut d'embellir-lo per poder descobrir-hi l'espiritual.

Els grecs no han tingut per a Hegel la idea cristiana de la unió de la natura divina i la humana. La religió grega i la cristiana s'assemblen en què la manifestació millor de l'esperit és la figura humana i no qualsevol altra de natural; però es diferencien en què l'home-déu [Gottmensch] no ha estat -entre els grecs- un moment de l'esperit veritable, suprem i existent en i per a si^{es}. Els grecs han romàs en l'antropomorfisme, han cregut captar l'autèntica figura de déu. Déu és així només manifestació natural. Pels cristians, el manifestar-se amb figura i existència humana de déu, és només un moment -necessari però un sol moment entre tres- i, tan sols quan ha retornat al pare és considerat en la seva plenitud perfecta.

3.4.- La individualitat bella

Hem arribat al punt que Hegel valora més de Grècia: la bella llibertat (si bé ara és relativitzada com no ho havia fet en els escrits juvenils³⁷). Ara parlarem de les condicions que van fer possible aquesta bella llibertat, començarem per definir la bella individualitat (continuarem en el següent capítol amb l'estat i, després, veurem com desapareix en trencar-se les condicions "afortunades" que la van permetre néixer). Però en el present capítol, primer (1), hem d'exposar perquè la qualifica de "bella" -i això ens durà a l'art i l'esport- i, segon (2), hem de remarcar també aquí la limitació del principi grec.

(2) La individualitat és bella, en primer lloc, perquè gaudeix del bell i afortunat equilibri entre universalitat i particularitat. Però, en segon lloc, perquè així com un bon artista tracta de realitzar en la matèria natural el seu fi espiritual, la bella individualitat realitza també en la seva naturalitat el fi de l'esperit. El mateix equilibri que hi ha en el món de l'art entre esperit i natura, es produeix ara en el món polític -la naturalitat dels individus expressarà bellament l'universal ètic-. En definitiva, la individualitat grega no és bella perquè exteriorment sigui bonica, sinó perquè expressa artísticament l'universal espiritual -per a Hegel, tot grec és en certa mesura un artista ètico-polític.

Hegel pensa que l'aparició de l'art correspon tant a un esforç per espiritualitzar allò natural com a "l'infinít impuls dels individus per revelar-se, per descobrir què és capaç de fer cadascú"³⁸. Així l'art és una conseqüència

³⁷Molts dels problemes aquí tractats els hem desenvolupat en els capítols corresponents de la primera i tercera part.

³⁸WG. 555/419.

del grau de subjectivitat i individualitat que han estat capaços d'assolir els grecs. Amb ells el goig sensible ja no és la dependència animal dels homes -com en els hindús-. Els grecs eren massa conscients de la seva individualitat i ja tenien un fort sentiment de si [Selbstgefühl]. L'art grec correspon al desig d'autohonorar-se i no d'adorar la natura exterior, al desig "de fer-se valer i de gaudir-se en si mateixos". Aquest desig no és vanitat car allò substancial encara no s'havia separat de l'individual i quan un grec honorava artísticament un cos humà, l'honorava per allò que d'essencialment humà hi ha. Ara, la natura exterior ja no només existeix per a la satisfacció de les necessitats sinó per a glorificació de l'home i el seu esperit. La natura ja no és sinó allò natural que l'home pot fer servir per manifestar-se. I el que l'home grec troba més proper a si, és el seu propi cos, que esdevé així signe de habilitat, voluntat, força i energia.

Hegel veu com una primera manifestació de l'art bell, la preocupació que els grecs manifestaren pel propi cos. L'esperit vol ara convertir el seu cos en un òrgan adequat a la voluntat. L'energia de la voluntat es volca en elaborar el propi cos i en convertir l'habilitat mateixa en un fi. El cos esdevé així una matèria capaç d'expressar la voluntat i l'esperit. Els jocs olímpics tenen aquest sentit i Hegel saluda els grecs com el poble que, en lloc de crear belles estatués, varen cultivar la bellesa i l'habilitat dels cossos.

Tota l'espiritualitat grega està íntimament lligada a l'art. La subjectivitat grega, sense anar més lluny, és similar a un "artista plàstic, que converteix allò natural en expressió de l'esperit"^{e1}. La subjectivitat bella és aquella que és capaç

^{e1}WG. 571/432.

de fer dels seus impulsos més naturals l'expressió més bella de l'esperit i de l'universal. La màxima expressió de l'art grec és tant la figura humana com la subjectivitat que posa les seves passions o les seves particularitats al servei d'allò universal i ètic⁶². Aquesta és la subjectivitat bella grega, una subjectivitat "plàstica" que moldeja la seva naturalitat al servei i sota el model de l'esperit. La subjectivitat grega és una subjectivitat encara natural que, no obstant, és expressió harmònica de l'esperit.

(2) Com hem dit, aquesta circumstància és alhora la seva grandesa i la seva mancança, ja que, si bé l'esperit grec expressa l'espiritual, necessita encara d'una excitació o un impuls exterior a ell; "per això -diu Hegel- la subjectivitat grega no és una espiritualitat lliure que es determina a si mateixa, sinó una natura transformada en espiritualitat; justament això és el que designem amb el terme d'individualitat bella"⁶³. La individualitat bella no és la millor ni l'autèntica subjectivitat. L'adjectiu "bella", que sovint tan valorat és, conté per a Hegel la seva mancança: la bellesa és un contingut espiritual que s'expressa mitjançant allò sensible. La individualitat grega és, per tant, la individualitat de l'art, lligada encara al mitjà natural pel qual s'expressa.

Així com "l'artista grec no lluita amb allò natural com l'egipci", tampoc la individualitat grega no lluita contra si mateixa -el seu fons animal- per tal d'efectuar allò universal i de posar-se al servei de l'eticitat. A Grècia allò natural està sotmès a l'espiritual i expressa dòcilment la forma bella que li vol insuflar l'artista creador. Així podem dir que la bella individualitat es treballa artísticament i

⁶²Que té com a representació arquetípica a Antígona.

⁶³WG. 571/432.

creativament a si mateixa: espontàniament transforma els seus sentiments, passions, sensacions, etc. al servei d'allò espiritual. A Grècia l'estímul de tota acció ètica neix, en un cert sentit, del ser natural i animal de l'home mateix. La bella subjectivitat posa immediatament les seves particularitats al servei de la universalitat. El respecte per l'eticitat neix del cor, de la sensibilitat, de les passions, de les inclinacions, de la voluntat natural⁹⁴. Allò ètic és el peculiar ser i voler de la subjectivitat particular, no com un instínt però tampoc des de la reflexió o per l'universal en tant que simplement l'universal.

La subjectivitat grega no és -serà el cas en els pobles germànics- una espiritualitat lliure que es determina a si mateixa donat-se la pròpia matèria a transformar, sinó una natura transformada en espiritualitat. És una individualitat bella però que conserva encara la deficiència dels seus orígens. Com l'artista plàstic, l'esperit es presenta gravat en la natura, no sol i per si mateix. Els grecs han aconseguit rebaixar però, allò natural al nivell de signe i d'embolcall d'allò espiritual. El gran avantatge, però, dels grecs és, que mitjançant aquesta transformació de la matèria natural, l'home com artista espiritual s'ha transformat a si mateix⁹⁵. L'artista grec se sap lliure en les seves creacions i, per tant, esdevé així lliure.

L'esperit grec és el punt mig entre l'oriental i el romà. No és ni l'estadi en què a l'home li manca consciència personal davant l'objectivitat, ni "l'abstracció en si" de la interioritat romana. Al contrari, és una "abstracció concreta" equidistant dels dos extrems. L'esperit grec és la perfecció immediata, una perfecció que no és l'aconseguida treballosa-

⁹⁴WG. 570/431.

⁹⁵L'artista és també un dels exemples paradigmàtics de l'argument de l'astúcia de la raó en Hegel.

ment al llarg de la història per l'esperit sinó una conjunció feliç i espontània. És tasca de la història universal desenvolupar-la -passant per la negativitat- per dur-la a la perfecció adulta, no obstant ja té la perfecció de la joventut.

La característica de la individualitat grega que la fa qualificable de "lliure", és que sense perdre la seva individualitat (és a dir, tots els aspectes particulars i naturals que la individualitzen) s'eleva espontàniament a l'espiritual, universal i ètic. Llavors, té immediatament (sense destruir allò natural en si) allò universal com a fi suprem⁶⁶. Aquesta és el tipus de llibertat que tant va fascinar Hölderlin⁶⁷ i el Hegel juvenil.

Cal no interpretar la llibertat de la bella individualitat grega d'una manera purament subjectiva. La bella individualitat és lliure precisament perquè es posa espontàniament al servei de l'universal i, sense que la mediatitzi cap reflexió, fa el que ha de fer. Tampoc no s'ha d'exagerar la valoració de la creativitat de l'artista o subjecte grec. L'esperit subjectiu és el creador, però allò creat -l'obra espiritual- és més que la seva mera obra, és un contingut espiritual per si mateix i té un contingut veritable i

⁶⁶WG. 575/434.

⁶⁷En parlem molt més extensament en altres parts del nostre treball, per exemple apartat 3.2. Però podem dir que en valoraven la seva puresa i espontaneïtat, tant lluny dels interessos privats i els egoïsmes com de la violència de la guerra de tots contra tots. Aquesta llibertat era digna dels déus -pensaven-, feia divins als homes i els unia mitjançant un lligam d'amistat. Era una llibertat que no xocava amb les altres llibertats, una llibertat meva que alhora era -espontàniament i immediatament- llibertat de tots. Aquesta llibertat no necessitava del sacrifici, de l'esforç, de la reflexió que s'oposa al somni. No implicava la negació d'una part important dels impulsos més propis i íntims de l'home; era una llibertat que feia els homes divins sense que no deixessin de ser homes

universal. Per tant, no ha estat creada per l'home com a ser arbitràri -natural o animal- sinó per l'esperit racional -que és universal-. Així una vegada elevada la matèria natural a l'espiritualitat, l'obra de l'artista té un valor i una consistència per si mateixa. Hegel afirma que els grecs han començat pel contingut que expressa^{es}, el grec posa com allò superior aquests continguts universals i espirituals. Així, els seus objectes de veneració tenen, segons Hegel, un contingut bàsicament espiritual, ja sigui el Zeus olímpic, la Palas d'Atenes o, sobretot, les lleis i els costums del propi estat. Els grecs es lliuren completament a aquests continguts, en ells són lliures i sobretot en ells se saben lliures. Els grecs tenen la grandesa i la fortuna de tenir immediatament la pròpia llibertat en la pròpia obra espiritual. No obstant, recorda Hegel, per a ser absolutament lliure l'esperit ha d'usar-se a si mateix com a mitjà i aquesta determinació essencial manca en l'esperit grec.

En contraposició amb el món romà, en la individualitat bella no hi ha la seriositat romana. És a dir, la bella individualitat per tal d'esdevenir espiritual no ha de renunciar a les seves particularitats, desitjos, apetits, dependències. La individualitat bella, per tal de respondre a l'universal i diví, no ha de sacrificar-se a si mateixa com van haver de fer després els romans. Continua sent individual i té les seves passions, una certa animalitat i naturalitat, però transformada, esculpida, de manera que manifesti allò espiritual.

Hegel considera com l'element essencial de l'esperit grec aquest tipus d'individualitat bella i, en definitiva, el que més valora dels grecs hi està vinculat. Valora, sobretot, l'individu que tenint ja una consciència de si, no obstant no

s'escindeix de l'universal i posa la seva acció immediatament i espontàniament com l'acció de l'universal. Per això, Hegel considera els elements essencials de l'esperit grec (religió, eticitat, el mateix art) com a "forma de manifestació" de la subjectivitat bella grega. Així diu: "hem de considerar aquesta individualitat lliure en les seves tres formes de manifestació: primer, en l'home per a si; segon, en els déus; i tercer, en l'estat"⁶⁷.

Ja hem vist com els déus olímpics són concebuts com a individualitats lliures en contraposició als déus uranians o orientals. Acabem de parlar de la primera manifestació, de "l'obra subjectiva d'art o l'obra d'art que l'home fa de si mateix"⁷⁰ transformant el seu cos o tota la seva acció. Ara passarem a tractar de com la individualitat lliure és essencial per a què existeixi l'eticitat i l'estat grec.

3.5.- La bella llibertat i les condicions de la democràcia

En aquest apartat plantejarem, primer (1), la situació de bella llibertat que es fa possible en la democràcia grega, segon (2), les condicions o límits exteriors per a què sigui possible una constitució democràtica i, finalment (3), els límits interiors -o lògics- que van fer impossible la pervivència de la democràcia grega.

(1) Hegel, com és pràctica habitual en la seva filosofia de la història, ens parla de l'estat grec en estret lligam amb la religió: "amb la religió grega està immediatament relacionada la constitució grega"⁷¹. Però també ho fa en relació amb

⁶⁷WG. 570/431.

⁷⁰WG. 573/433.

⁷¹WG. 599/451.

el que ha dit sobre la subjectivitat bella: "allò polític conté aquí la unió dels dos aspectes considerats per nosaltres" (la subjectivitat humana i la divina)⁷². D'una banda, Atena -la deessa, la religió- és "real en la forma d'aquesta Atenes"⁷³ i ho és alhora com a "esperit dels individus conscients de si mateixos i existents exteriorment", com a individualitat bella i com a estat. L'estat grec, la polis, depèn tant dels seus déus com de la bella individualitat, és alhora "l'esperit universal viu i l'esperit conscient de si mateix en els diversos individus"⁷⁴. La unió política a Grècia d'aquests dos elements no és natural com a Orient. La multiplicitat geogràfica, i la barreja racial del poble grec, es correlaciona amb la manca d'un vincle estatal que s'imposa com a una natura. Tampoc no hi ha a Grècia la subjectivitat infinita justificada absolutament -l'emperador, el Dalai Lama o els bramans-, que ho determina tot per mitjà del seu pensament i que és la mesura de totes les coses.

Donat aquest estat de coses grec, Hegel afirma que la monarquia no pot ser el tipus de constitució dels grecs. La monarquia només apareix com a necessària i inevitable després de la ruptura que implica el naixement de la interioritat (a partir d'Alexandre i sobretot de Roma)⁷⁵. Només quan l'estat apareix com quelcom exterior necessitat de legitimitat i quan la interioritat s'hi pot oposar i distanciar, és necessari el centre fort que la monarquia aporta. A Grècia aquest no era necessari ja que els individus es posen immediatament i voluntàriament al servei de l'universal i l'estat. Per això la constitució més apropiada era la democràtica.

⁷²id.

⁷³WG. 599/452.

⁷⁴id.

⁷⁵WG. 599-60/452-3.

A Grècia` podia posar-se l'interès de tota la comunitat -l'interès universal- exclusivament en la resolució dels individus particulars. És més, la base no en podia ser cap altra, ja que aquí no hi ha cap principi que pugui impedir que l'eticitat es realitzi. No es tractava, doncs, d'orientar o dirigir els individus sinó de deixar-los als seus impulsos, segurs que així realitzarien de la manera més directa l'universal, el bé universal⁷⁶. En el món grec l'eticitat té la fortuna de basar-se sobre una subjectivitat i un esperit jove que encara no ha entrat en la reflexió. Encara no ha aparegut l'escissió entre particular i universal, ja que aquí "els ciutadans no tenen encara consciència d'allò particular". Millor dit: no tenen consciència d'allò particular escindit de la universalitat⁷⁷ i, per tant, no tenen consciència del mal⁷⁸, que és patrimoni de l'edat moderna. En aquesta la voluntat s'hauria internat dintre seu, hauria aparegut la reflexió i la consciència moral [Gewissen], que permetrien distanciar-se i escindir-se de l'universal, del bé.

Així, el conjunt d'individualitats belles, amb tota la riquesa de les seves particularitats, no s'oposa ni s'escindeix de l'universal, sinó que la seva acció particular representa automàticament l'acció substancial. Aquesta adequació entre individu i estat, entre particularitat i

⁷⁶WG. 602/454.

⁷⁷WG. 600/452. "La voluntat individual és lliure en tota la seva vivacitat lliure i, segons la seva particularitat, [és] l'acció d'allò substancial".

⁷⁸WG. 604-5/455-6. "Quan el contingut universal i abstracte opera en la voluntat dels individus, llavors existeix l'eticitat; aquesta 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 del mal, sobre la base del qual la consciència moral decideix si vol ser bona o dolenta. L'essència ètica no coneix aquest dualisme; no elegeix; és bona en si".

universalitat, no és la confiança i obediència inculca dels estats patriarcals, sinó el reconeixement immediat i espontani de les lleis, de l'eticitat amb base jurídica, és a dir: espiritual i no natural.

El principi polític i ètic grec és, doncs, la unitat de la voluntat subjectiva i objectiva. Hegel qualifica aquest equilibri d'afortunat i bell⁷⁷, en el sentit de que representa una adequació no conflictiva, una harmonia espontània. Per això, Hegel no té cap problema en considerar la constitució democràtica com la "constitució més bella, la llibertat més pura que ha existit mai"⁷⁸, si bé afirma també "que el que és més bell no és el més profund, ni la veritable forma del concepte espiritual"⁷⁹.

(2) La democràcia pot ser la constitució més bella, però no necessàriament la més sòlida o la millor. És un tipus de constitució només possible en condicions molt concretes i difícils de donar en la història -en això van ser també afortunats els grecs-. La democràcia exigeix les següents condicions exteriors⁸⁰:

a) És aplicable només a petits estats, on tots els ciutadans acudeixin a les deliberacions personalment i vigilin també personalment pels seus interessos en l'administració. Han d'estar presents continuament en les deliberacions i, a més a més, en cos i ànima; per això l'eloqüència és tan important ja que "l'evidència que ha d'arribar a tots ha de produir-se inflamant els individus per mitjà del discurs"⁸¹. Això va

⁷⁷WG. 603/455. "L'eticitat ha d'existir en la forma de la bellesa, en la qual la subjectivitat està en identitat immediata amb la llei i la voluntat de l'estat".

⁷⁸WG. 608/458.

⁷⁹id.

⁸⁰En parlarem més en l'apartat 3.3.2.

⁸¹WG. 609/459.

fallar en un país extens i poblat com la França republicana, perquè el sistema de vots emprat per la Convenció és per a Hegel un procediment sense vida i abstracte. "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 careta de la llibertat i de la igualtat. La constitució democràtica de Robespierre no es va poder realitzar mai"⁸⁴.

(b) La dedicació contínua que la vida política exigeix del ciutadà, la qual cosa dificulta l'atenció als afers particulars. Aquest és el motiu pel qual Hegel veu com a essencial per a la democràcia grega l'esclavitud. Els assumptes particulars eren encarregats a Grècia als esclaus; l'esclavitud era, per tant, condició necessària d'aquella bella democràcia⁸⁵.

(c) Hi ha una correlació necessària entre la individualitat bella i la incapacitat de la subjectivitat per sentir-se infinitament i absolutament justificada. Per això els temps de la democràcia més pura es corresponen amb els de la màxima devoció pels oràculs⁸⁶. La subjectivitat no s'atreveix a prendre la decisió per si mateixa i necessita del recolçament d'una autoritat exterior. Més ben dit, necessitava reconèixer-se per mitjà de quelcom exterior i natural. Hegel fa notar que amb la desaparició de la democràcia minva ostensiblement el recurs als oràculs.

(3) Ara veurem com l'eticitat i la bella llibertat grega tenien també límits més profunds, límits de la lògica del concepte, el qual exigia un desenvolupament més profund. Hegel tenia tan clar com Hölderlin que l'enemic de la

⁸⁴id.

⁸⁵WG. 609-10/459-60.

⁸⁶id.

immediatesa és la reflexió⁶⁷ i la subjectivització de la voluntat⁶⁸, també sap que amb l'aparició de la reflexió i de la subjectivitat es produïa una ruptura històrica que la humanitat havia de viure tràgicament. No obstant, Hegel -com en la Fenomenologia- també està convençut de la seva necessitat, evident per a l'esperit ja desenvolupat.

Així el desenvolupament de l'esperit universal exigia, que el que els grecs feien espontàniament, per costum, per hàbit extern⁶⁹, la humanitat ho arribés a fer per moralitat, per convicció interior. No n'hi havia prou en què hom fes l'universal, calia que hom ho fes per ser l'universal. Calia doncs, que l'imperatiu kantianà es realitzés en les consciències, si bé concretitzat en la realitat espiritual del dret i de l'estat. En aquest desenvolupament necessari de la història i de l'esperit calia que desaparegués la bella

⁶⁷WG. 603-4/455. "Tant aviat com apareix la reflexió, sorgeixen les opinions i conviccions particulars, que poden anar en contra l'universal, en contra del deure; sorgeix llavors, en part, la possibilitat del mal en general i, en part, el fet que els individus facin valer els seus fins i interessos particulars". Com deia Hölderlin, en aquesta situació s'esdevé que l'home és un esclau quan reflexiona. Hölderlin pensa en l'esclavitud dels miserables i escarransits interessos privats; llavors l'home és incapaç de ser diví, heroic, de posar-se al servei d'un ideal (que és universal), al servei dels altres homes, de la humanitat, de la natura, de la pàtria, de l'amistat i de l'amor. Només això, aquest sentiment altruista i amorós, de Vereinigung, és el que fa diví a l'home. Aquest sentiment és per a Hölderlin aquell terreny del somni, el món oníric universal i no materialment interessat, en el qual l'home és diví.

⁶⁸WG. 602/454.

⁶⁹WG. 604/456. "L'eticitat en la seva primera forma és costum, hàbit".

llibertat grega⁷⁰ (la identificació immediata entre individu i estat) i fos substituïda per l'escissió. Llavors, l'estat grec trontolla i la societat de la polis amenaça ruïna. Arriba així el moment necessari en la història universal del pas per la negativitat. L'aparició de l'escissió en el cos social torna impossible la democràcia, per això aquesta constitució ha de ser substituïda si es vol mantenir i fer prevaler encara allò substancial i universal. Aquesta serà la tasca d'Alexandre.

L'origen de tot aquest procés, que fa impossible la perpetuació del bell i afortunat equilibri ètic grec, està -per a Hegel- en les ensenyances de Sòcrates. El recollir-se de l'home dintre de si, la reflexió⁷¹, apareix amb Sòcrates, "i amb ell ve la moralitat, per la qual aquella democràcia és destruïda". Hegel coincideix amb Hölderlin en què aquell món tan bell i diví, aquella eticitat i aquella Vereinigung belles, troba la seva mort amb l'aparició de la reflexió. Van

⁷⁰Es tracta de la compenetració de l'espirit objectiu (lleis, dret, institucions) amb la voluntat subjectiva (la intel·ligència, la voluntat particular). Com diu Hegel: "allò substancial i ètic -i certament la seva forma suprema: el principi de l'estat, la unitat política- s'identifica amb la subjectivitat de la voluntat, del saber, de l'opinió. Les lleis són les màximes dels ciutadans, pels quals allò suprem és viure per a les lleis; això és el substancial de la seva joia, del seu honor i consciència en general" [WG. 602-3/-454]. En la bella llibertat els ciutadans estan dominats per l'amor a la pàtria fins al punt de morir per ella, de tant com s'hi identifiquen. La constitució democràtica no és la causa d'aquest amor per la pàtria i aquesta identificació amb l'eticitat, sinó més aviat la seva conseqüència; és a dir: la democràcia no sempre porta a aquesta identificació amb l'estat i la vida ètica, mentre que només aquesta harmonia fa possible la democràcia.

⁷¹WG. 605/456.

ser la interioritat i la reflexió -fins aleshores absents de l'esperit grec⁷²- la causa de la ruïna del món grec.

Hegel sembla voler salvar les troballes ètiques dels grecs en el moment de fer-los-hi la crítica. Es tractava de fer responsable de tota la debilitat de la bella eticitat grega la subjectivitat, que -limitada al ser encara natural- no havia estat capaç de fer allò ètic amb plena consciència i pel simple fet de ser precisament allò ètic i universal. Hegel pensa que l'eticitat grega era aparentment perfecta, exteriorment hom no la podria distingir de l'eticitat autènticament lliure. Però, quan considerava la subjectivitat particular que realitzava efectivament aquella eticitat, se n'adonava que hi havia quelcom d'encara no lliure en la seva acció. La subjectivitat grega feia l'universal però no ho feia des d'un saber-se reflexivament reconciliada amb l'universal.

La fortuna de la joventut de l'esperit que representen els grecs és -per a Hegel- 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, la qual precisament per la seva bellesa depèn d'un fons natural i sensible. L'esperit, intentant eliminar els darrers vestigis d'immediatesa i de naturalitat en el món ètic i en la llibertat, provocarà el tancament sobre si de la subjectivitat i, així, aquesta s'escindirà de l'universal.

3.6.- El camí cap a la decadència de l'esperit grec

⁷²WG. 606/457. "Podem afirmar dels grecs, en la primera i veritable forma de llur llibertat, que no tenien consciència moral [Gewissen]; reinava en ells l'hàbit de viure per la pàtria, sense cap més reflexió" [WG. 457/606].

En aquest apartat resumirem, primer (a), la història grega en conjunt, després (b), veurem les causes exteriors de la seva decadència i, finalment (3), recordarem les causes interiors. Evidentment, haurem de repetir -però referent a tot l'esperit grec i no només a la democràcia- algunes de les coses que hem dit en l'apartat anterior.

(a) La història grega té tres moments. (1) El primer és el començament del poble grec, el seu creixement i enfortiment fins arribar a la seva individualitat real. El poble grec s'ha educat a si mateix -el gran mestre n'és Homer-. Alhora però, Grècia parteix d'una cultura estranya -l'oriental-. D'aquesta manera, la seva autoeducació és complementada per la seva relació amb un estímul extern. L'origen del món grec és doble, per tant, però l'esperit grec aconsegueix la total unificació.

Una vegada ha assolit la concentració de totes les seves virtualitats i forces, el nou poble -ara unitari i fort- es torna vers el vell principi. Llavors ja té una cultura, un art i una religió pròpies i específiques. En aquest període es desenvoluparà l'esperit grec al llarg de l'època obscura però pacífica en què cada una de les polis es desenvolupa separadament. Com a poble espiritual els grecs tenen per vincle d'unió només un vincle conscient de tradició i cultura. Aquest període acabarà amb les guerres mèdiques, que representen la lluita del nou món contra el vell món. Hegel remarca que el resultat favorable als grecs fou degut a la necessitat i l'interès que l'esperit universal hi va posar,

més que no a causes externes; però també en destaca la valentia i el patriotisme de la bella individualitat⁷³.

Així Hegel diu: "la necessitat va decidir la gran lluita a favor d'Occident. La victòria no fou un regal del destí; es va basar en part en la valentia, en part en el patriotisme, però també en part en el gran interès que hi va posar l'esperit universal"⁷⁴. Per a Hegel la "força espiritual" dels grecs -que els venia del seu principi- va guanyar al nombre i la força merament militar; que, en definitiva, no van "poder resistir el poder superior de l'esperit"⁷⁵.

Les victòries gregues sobre els perses són "victòries de la història universal" i no perquè els homes hagin actuat més valerosament, sinó perquè la causa defensada pels vencedors era superior -era un valor vital per al desenvolupament de la història universal-. Amb aquesta victòria dels grecs sobre els perses, es tanca el predomini i la intervenció poderosa del principi oriental en la història. És, per tant, la fi definitiva de l'antic món i el reconeixement ja inqüestionable del nou món.

(2) El segon moment comprèn el contacte i enfrontament amb l'antic principi i el seu triomf sobre l'anterior figura de l'esperit. És l'època del triomf però, també, l'inici de la decadència. En volcar-se enfora, sorgeix la discòrdia en el seu interior pel desfermarment de les diverses determinacions. Ara, havent arribat la individualitat a existir per a si mateixa, aquesta entra en conflicte amb la seva substància -l'escissió típica dels romans ja s'anuncia en els grecs-.

⁷³Que venia en gran part determinat per representar el nou principi de l'esperit universal.

⁷⁴WG. 616/465.

⁷⁵WG. 619/467.

Com s'esdevé sempre en la història, el moment del màxim esplendor és ja l'inici de la caiguda, de la degradació -tot i que, en els primers temps hom no se n'adoni-. La victòria sobre l'exterior va ser seguida per l'aparició de lluites interiors. L'oposició més important que sorgeix és la de les dues més grans ciutats: Atenes i Esparta. Hegel reparteix elogis per a tots "dos estats" ja que "cada un d'ells constitueix una figura rellevant pel desenvolupament de l'esperit, del caràcter i de la constitució"⁷⁶. Hegel no vol escollir entre les dues ciutats, car accepta un únic criteri de discriminació: la virtut ètica, la virtut política, la disposició d'ànim que és en unitat amb l'estat, i afirma que totes dues ciutats el tenen per igual.

La divisió i lluita interna entre les polis gregues i, dintre d'elles, entre els diversos partits és el motiu de la decadència grega. Segons Hegel les diverses polis mai no havien anat unides, Grècia no tenia un únic centre polític i de les lluites entre Atenes i Esparta tampoc no en va sortir cap. El predomini de Tebas fou encara més breu, tot i que, per a Hegel, la necessitat d'un centre i d'una autoritat eren cada vegada més grans. L'escissió entre les polis era total, però també ho era entre els diversos partits, els quals demanaven quan eren derrotats la intervenció d'una altra polis, mantenint així un estat de guerra constant.

(3) El tercer període correspon al moment del contacte amb el poble posterior i la derrota davant seu: és la decadència. Alexandre i els seus successors no són capaços sinó de donar només una unitat fictícia, que no representarà cap problema per als romans. L'aparició de la interioritat i d'una subjectivitat reflexiva va representar la degeneració i

⁷⁶WG. 620/468.

pèrdua de la bella eticitat grega, que era d'on sortia la seva força espiritual; sense ella van caure sota el domini de Macedònia i, finalment, de Roma. La extraordinària individualitat d'Alexandre tancarà el món grec com un llamp tant lluminós com fugisser i, en el fons, dèbil. En una Grècia ja escindida i que havia perdut la seva bella eticitat només unes individualitats genials podien mantenir encara la força de l'estat.

Hem arribat al moment de la decadència. Aquesta no es va produir només per raons externes o empíriques (cosa que sempre nega Hegel en la seva filosofia de la història). Molt al contrari la ruïna del món grec és el resultat de la seva mateixa maduració lògica, de desenvolupament del seu principi, deixa de ser vital per a l'esperit universal. En la decadència grega podem veure explicitar-se tots les deficiències o limitacions que hem anat trobant en els diversos elements. De fet la degradació és global, afecta a tot l'esperit del poble i sorgeix del seu nucli -el seu principi-; és una decadència que es produeix paral·lelament en tots els elements que hem considerat.

Grècia havia arribat als seus límits i llavors havia de caure amb la mateixa facilitat com afortunada havia estat en el seu inestable equilibri. La decadència grega es mostra tant en allò exterior i empíric, com en allò interior i lògic. Tant la lògica del desenvolupament del principi grec com l'empíria del seu esdevenir efectiu conduïen indefectiblement a la decadència.

(b) Les guerres del Peloponès per la supremacia entre Atenes i Esparta són, per a Hegel, una primera mostra empírica de decadència. La divisió i lluita entre les polis -que trenca la sempre inestable unitat grega- va unida, a més a més, amb la divisió interna de cada una de les polis en partits

oposats. Hegel veu en el saqueig de Delfos pels mateixos grecs la desaparició del darrer vincle entre ells⁷⁷. Era la desaparició de l'únic principi monàrquic que hom podia trobar a Grècia⁷⁸; aquesta vacant l'ocuparà Alexandre Magne. El món grec havia perdut la unitat, estava desfet interiorment l'esperit que els havia fet grans, no hi havia cap centre respectat per tots. Els grecs es veuen abocats al domini d'una monarquia més estrangera que no pas grega. Filipo, primer, i Alexandre, després, ocuparen un tro autènticament monàrquic, que Aristòtil -un grec- va saber adoctrinar (Tractat sobre la monarquia). Ells acabaren amb les institucions democràtiques que ja eren del tot inoperants.

Però, el mateix imperi d'Alexandre fou com el cant de cigne de l'esperit grec. Fonamentat ja només en la genial individualitat d'Alexandre, la seva debilitat fou mostrada per la brevetat de la seva existència. Quan morí la individualitat sobre la qual se sostenia, l'imperi es disgregà. Aquesta divisió era la mostra de la manca d'unitat i de solidesa de l'esperit grec. Els grecs que abans es van ajuntar davant els perses, ara van deixar morir i dividir-se l'imperi d'Alexandre.

Alexandre és el contrapès d'Aquiles. També conquereix l'Orient⁷⁹, però ara l'esperit grec no és ja jove i no aprèn d'Orient, al contrari, és un esperit vell -quasi agonitzant- que l'educa. Però l'esperit que va expandir era ja mort, per això Alexandre és una lluminària tant brillant com fugissera.

⁷⁷WG. 648/488.

⁷⁸Com desenvolupem en l'apartat 3.3.3., per a Hegel principi monàrquic vol dir bàsicament l'existència d'un centre fort, que garanteixi la unitat de l'estat i que representi la darrera i comuna decisió inapelable. Aquest principi és l'únic que pot fer que tot el conjunt de l'estat actuï com un sol individu a la recerca d'un únic i mateix fi comú.

⁷⁹Ja hem dit, que Hegel equipara el relat homèric de la guerra de Troia amb les conquestes d'Alexandre.

L'esperit universal havia acabat per abandonar Grècia i, per això, la conquesta final de Grècia per Roma no fou sinó l'acabament de la decadència.

(c) La decadència exterior que ara hem resumit va paral·lela amb la decadència interior de l'esperit grec. La desaparició -o millor dit el desenvolupament lògic- de la bella individualitat i subjectivitat en serà la causa principal. Per a Hegel, aquest desenvolupament es produirà sobretot a Atenes ja que, contràriament a Esparta, els individus atenesos tenien una major independència per dirigir el seu esperit, per desenvolupar-lo lliurement i per fer-lo reconèixer públicament. A Atenes la individualitat era culta, per això és en ella on es produeix el despertar de la llibertat subjectiva (hom entra en si mateix i actua lliurement i creativament vers enfora).

El canvi interior es produeix doncs, en la cultura. En ella l'home s'ha fet conscient de si mateix i així despertarà a la interioritat, "l'home ha entrat en si mateix i actua lliurement i productivament vers enfora. Per això veiem florir també aquí totes les arts i ciències"¹⁰⁰. Atenes és la ciutat de l'art i la filosofia, que són els "modes ideals en què l'esperit d'un poble s'ha fet conscient de si mateix"¹⁰¹ i el fi darrer d'un poble. Així veiem com Hegel afirma que l'esperit objectiu -l'estat- té com a fi darrer donar lloc a

¹⁰⁰WG. 628/473.

¹⁰¹WG. 628-9/474.

l'esperit absolut -l'art, la religió i la ciència-¹⁰². En Hegel hi ha sempre una coincidència entre la plenitud de l'autoconeixement d'un poble -en la cultura i en l'esperit absolut- i la seva decadència. Així les diverses fites en el progrés espiritual són unes altres passes vers la decadència; Hegel en menciona les tragèdies, a Sòcrates, Plató i Aristòtil, l'eloqüència, les arts plàstiques.

Totes aquestes fites culturals de l'esperit grec tenen en comú que són un pas vers l'aparició del principi del pensament lliure i de la interioritat de l'home. Hegel atorga en aquest procés un gran protagonisme a l'art. Argumenta que amb el desenvolupament de l'art la individualitat pren interès per si mateixa i ja no posa el mateix interès en l'estat. Els individus comencen a perdre's en si mateixos i la realitat es converteix per a ells en idealitat¹⁰³. En tot el procés de recerca de la bellesa i d'autoexpressió de l'esperit per mitjà de l'obra bella, s'esdevé que cada vegada l'objecte perd importància. L'esperit ja només es preocupa pel contingut i per si mateix. Així el moment sensible, que existeix en la religió bella, perd tot el seu sentit per a l'esperit. L'art bell i sensible havia revelat tot el que podia. Fins i tot la religió de l'art havia de ser substituïda per una religió més esotèrica. L'art i la bellesa ja han deixat de ser allò suprem per al poble grec i, per això, Plató el destrona i margina a la República.

¹⁰²WG. 628-9/474. "El més alt que un estat pot assolir és que l'art i la ciència es desenvolupin en ell a l'altura que correspongui a l'esperit del poble. Aquest és el fi suprem de l'estat, que, no obstant, no ha de tractar de produir-lo com una obra sinó que aquest fi s'ha de produir per si mateix. Un poble té molts assumptes en la realitat: ha d'infundir la seva forma, el seu interior al món, per a fer-se objectiu a si mateix; però la veritable manera de ser objectiu és conèixer-se".

¹⁰³WG. 638-9/480-1.

Es produeix, finalment, aquell alliberament de la natura que Hegel trobava a mancar en la bella eticitat i en seu art¹⁰⁴. Però aquest progrés tant important per a l'esperit universal, ha estat, precisament, el que ha malmès l'eticitat grega. Ha sorgit així el principi de la subjectivitat individual i aquest és el que destruirà aquella bella eticitat. La subjectivitat individual s'allibera de la relació immediata i encara natural amb l'universalitat i l'eticitat. A partir d'ara, tot dret i eticitat ha de ser confirmada en i per aquella subjectivitat individual.

Un pas posterior en el desenvolupament de la subjectivitat és el dels sofistes. Aquests foren -segons Hegel- els que començaren a pensar i reflexionar sobre l'existent¹⁰⁵. Brolla així la ciència del pensament -si bé primer com un pensar formal, com una mera manipulació de les representacions-. El principi sofista "l'home és la mesura de totes les coses", esdevé el nou principi. Ells interpreten, a més a més, l'home com l'home subjectiu, com individualitat particular. Així dediquen el seu saber a l'art d'imposar una determinada representació o una opinió subjectiva al poble -pel funcionament de la democràcia- oblidant allò just.

Sòcrates en canvi pren com a fi darrer l'universal "el pensament, la necessitat que l'home es trobi a si mateix com a ser universal i pensant, i que conegui no el que és útil a la particularitat, sinó el que és just i bo"¹⁰⁶. En l'aforisme dèlfic que Sòcrates fa seu, hom pot veure com ja es posa l'emfasi en la interioritat. Això condueix a què hom cerqui dintre seu la norma del que és ètic a cada moment. Aquest és un moment més d'interiorització. El pensament

¹⁰⁴WG. 639/481. "El desenvolupament del pensament comença alhora que el desenvolupament de l'art".

¹⁰⁵WG. 643/483.

¹⁰⁶WG. 643/484.

interior és ara el bé i sorgeix així la llibertat de pensament. "Sòcrates va treure la interioritat de l'home davant de la seva consciència, de manera que la mesura del que és just i d'allò ètic resta posat en la consciència moral [Gewissen]"¹⁹⁷.

Ja no es tractava -com per a la bella individualitat- de fer allò just, sinó de tenir consciència que hom fa el que és just. Hegel creu que això té com a resultat la ruptura amb la realitat, ja que els individus cerquen la pròpia satisfacció en un món ideal extret de la interioritat i eviten vincular-se amb l'estat. Els grecs havien entrat així en el que hom anomena temps de crisi. La humanitat sencera va entrar en un llarg període en el qual el tribunal interior no coincidia mai amb el tribunal exterior.

Sòcrates és, doncs, l'exemple de la tragèdia del poble grec. La seva condemna a mort és d'alguna manera resultat de la condemna a mort a que ell aboca el poble grec, que perdrà per sempre més la seva bella eticitat. Per això Hegel no dubta d'afirmar que "també el poble atenès tenia perfecta raó" i, en certa mesura, sospitava a què conduirien les ensenyances del gran mestre de la moral: la debilitació de la llei de l'estat. Sòcrates derruïa, endut per l'esperit universal i amb el pensament, els principis bàsics del seu món. Per les paradoxes de la història i de l'esperit: el gran fill d'un món i d'una època és el seu destructor.

Però la mort de Sòcrates -com de tot allò particular- no pot evitar que s'esdevingui el que la lògica del desenvolupament de l'esperit fixava. El germen de Sòcrates -que és el germen d'un nou esperit- vivia ja en els seus acusadors i els duia

¹⁹⁷WG. 644/485. Hegel considera a Sòcrates com el "descobridor de la moral", de la qual -pensa- mancaven els antics grecs.

pel camí inexorable de la història universal. Així, s'amplia cada vegada més l'escissió entre allò que universalment apareix com allò veritable -veritat que només pot provenir de l'esperit, segons Hegel- i la idea particular que cada subjectivitat es forja. Brolla al fi la distinció clara i present en la consciència entre universalitat i particularitat. A partir d'ara desapareix tot lligam immediat entre universal i particular -lligam que de diverses maneres existia tant a Grècia com a Orient-. Diu Hegel: "la subjectivitat que s'aprehèn i es revela en tot, amenaça l'existència immediata sencera. Així es realitzen la dissolució de la religió i la democràcia; aquesta cau per si mateixa en la contradicció; que la individualitat hagi de ser exaltada al suprem cim per a ser real i que, a la vegada, el poble mateix hagi d'imperar com a l'universal. Només en Pericles veiem assolida aquesta unitat: l'existència d'un cim suprem i l'imperi del poble sobre ella. Més tard l'estat fou sacrificat als individus com aquests a l'estat"¹⁰⁰.

Amb aquest procés l'home i l'esperit han aconseguit l'emancipació de l'ordre exterior -ja fos aquest natural (Orient) o ètic (Grècia)-. Però encara roman la seva subjecció a la naturalitat interior, la pròpia animalitat. L'home ja no és immediatament idèntic amb l'universal, natural o ètic, però no per això s'ha emancipat plenament i encara no és una subjectivitat plenament lliure. Li manca ara emancipar-se de si mateix, dels seus impulsos particulars i animals, li manca fer-se plenament racional i lliure. L'home s'ha emancipat d'allò exterior però no s'ha reconciliat amb el seu interior autèntic -l'esperit que el constitueix i que és universal i racional-. Ara la subjectivitat després de triomfar sobre el seu déu exterior, ha de triomfar sobre el seu déu interior -l'animalitat, les passions- per acceptar-se només a si

mateixa com el propi déu. Aquesta serà l'autèntica llibertat, que hom complementarà amb el reconeixement que l'exterior és ú amb ella i fruit legítim seu¹⁰⁷.

Però això vindrà més tard en la història, ara caldrà que la subjectivitat es purifiqui de les passions i el lliure albir que encara la dominen. Per això caldrà que sigui sotmesa a una terrible disciplina, aquesta s'esdevindrà a Roma. A Roma la subjectivitat s'educarà per mitjà del més terrorífic pas per la negativitat.

¹⁰⁷Veiem, doncs, que la història universal i el desenvolupament de l'esperit han destronat aquells homes divins -segons Hölderlin- de la seva afortunada relació immediata amb l'universalitat i l'eternitat. El sorgir de la interioritat, la moralitat, la reflexió i la subjectivitat en són el resultat, són l'herència que Grècia lega a la posteritat. Una posteritat que ja no gaudirà de la "fortuna" dels grecs i haurà de patir una disciplinada educació per elevar-se a una superior reconciliació i llibertat. Però, Hegel a les Lliçons de filosofia de la història universal no s'està de remarcar la necessitat d'aquest procés i la major elevació de la meta que espera a la humanitat. Ens sembla que Hegel ha abandonat, amb tota la crítica a què sotmet el principi grec, el seu company Hölderlin. Hegel mira endavant de la història, ha relativitzat el seu ideal de joventut tot i que no l'ha oblidat, però ara la seva admiració és dirigeix bàsicament en una altra direcció.

4 - EL MÓN ROMÀ, EL PAS PER LA NEGATIVITAT, LA DISCIPLINA DE LA HISTÒRIA

En aquest apartat contraposarem, primer, el món romà amb Grècia i el món cristiano-germànic, segon, el definirem com una etapa de disciplinació de l'esperit, després, analitzarem el desenvolupament de la subjectivitat i, també, el paper que la religió hi juga i, finalment, la seva decadència.

4 1.- Entre Grècia i el cristianisme

L'esperit romà se situa en la història universal entre els dos moments que Hegel més valora: Grècia i el cristianisme. Segon Hegel, aquests dos moments són els més positius i decisius per a la història de l'esperit. Ambdós flanquejen el món romà i l'emmarquen fent-li jugar un paper molt peculiar: Roma és el seu trànsit i lligam. Com que aquest lligam no pot ser sinó dialèctic i, tant el punt de partença -Grècia- com el d'arribada -cristianisme- són dos moments de reconciliació, Roma no pot ser sinó un moment negatiu i d'escissió. Així ho imposa la lògica de la història universal i les dades empíriques sobre Roma són, certament tractades per Hegel a partir d'aquella necessitat lògica.

(1) Segons Lasson i la resta d'editors de les Vorlesungen, el cristianisme és un principi que s'inclou -en els seus orígens- a dintre del moment romà. D'una banda, és evident que es tracta de dues coses coetànies i simultànies en el temps (i en el que nosaltres anomenem empíria). Però també és del tot evident, d'altra banda, que són dos moments de

l'esperit i dos principis que, respecte a la lògica de la història, són successives i l'una posterior a l'altra.

Ha de quedar clar que, de cap de les maneres, no es pot considerar el cristianisme com la religió que li correspon al principi romà. Aquest imperi té la seva peculiar religió -que Hegel correlaciona amb la resta d'elements de l'esperit romà- i, ni lògicament ni empíricament, no té res a veure amb la cristiana. D'altra banda, el to i desenvolupament del discurs hegelianà és del tot divers quan s'ocupa del món i l'esperit romà que quan s'ocupa del cristianisme. Podem dir que si, en certa mesura, Roma mira amb enyorança vers Grècia i la seva perduda eticitat afortunada -contraposant-s'hi com la cara negativa o el moment de l'escissió-; el cristianisme, en canvi, mira decididament vers el futur i anticipa els gèrmens d'una nova superació reconciliadora que hom desenvoluparà en el món germànic.

Així, si d'una banda, la coetaneïtat empírica i merament temporal que vincula Roma al cristianisme és molt clara, també és molt clar que representen dos moments diversos i successius en el desenvolupament de l'esperit. Respecte de l'empíria, és clar que el cristianisme neix i es desenvolupa dintre de l'imperi romà, malgrat no poder ser considerat mai -al menys fins Constantí- la seva religió. Cal assenyalar, però, que els esdeveniments que marquen l'acceptació imperial de la religió cristiana, són considerats per Hegel ja en relació amb el món germànic. Ens sembla del tot clar que Hegel segueix el corrent historiogràfic -fals-, que a partir de l'espúria Donació de Constantí, estableix la vinculació entre imperi romà i església cristiana¹¹⁰. No obstant, considera aquests esdeveniments més com el comença-

¹¹⁰WG. 768/575.

ment de la nova època -món cristiano-germànic- que com un moment essencial del món romà.

Per a Hegel, el cristianisme és, doncs, un principi espiritual que, si bé neix empíricament a dintre del món romà, no és la religió o principi que anima l'esperit romà, que li dóna el seu logos ni el seu telos. El cristianisme -per a dir-ho rotundament- no forma part de l'esperit del poble romà, ja que -com veurem- a aquest esperit li correspon un altre tipus de religiositat.

Pel que fa a l'ordre lògic del desenvolupament del concepte, el cristianisme fa un paper homologable en certa mesura al que duen a terme en l'imperi les filosofies postsocràtiques -estòics, escèptics, epicuris¹¹¹-, ja que tots dos signifiquen un nou desenvolupament de la subjectivitat, més ben dit: de la reconciliació d'aquesta amb l'absolut. Això correspon més aviat a una superació del món i del principi romà que no pas un element més dintre d'aquest món; però aquelles escoles filosòfiques no acaben de transcendir del tot el món romà, mentre que el cristianisme sí. El nou principi lògic i espiritual no crearà un nou món a partir d'elles -massa ancorades en el vell món i en la seva religió pagana- sinó només a partir del cristianisme. En definitiva, el cristianisme és un principi espiritual que alhora provoca la degradació de l'anterior principi i és l'ànima d'un nou món. El principi cristià es fa present en la història i esdevé una força espiritual poderosa abans que no penetrin en l'escenari històric els pobles germànics que són on aquest principi es realitzarà.

¹¹¹Hegel evita parlar dels neoplatònics tot i que encaixen perfectament dintre del discurs que elabora.

Però només en els pobles germànics¹¹² el cristianisme pot refer totes les institucions i tot l'esperit des de l'arrel. Només aquests pobles tindran com a autèntic principi propi el cristianisme, fins que ells l'adoptin el cristianisme és un principi que no ha realitzat totes les seves potencialitats i que continua abstracte. L'església serà la comunitat que realitzarà, exterioritzarà i comunicarà aquest principi al nou poble, el qual educarà. Per tot això, nosaltres separarem el cristianisme del món romà i unificarem els capítols que Lasson dedica al cristianisme a la fi del món romà i al començament del món germànic. Pensem que la lògica del discurs -més que no l'empíria històrica- du a Hegel a aquesta necessitat conceptual i expositiva.

(2) Respecte de Grècia, Roma es presenta com la cara negativa de la moneda, com l'absolutament altre. És molt curiós -considerem nosaltres- que un autor tan donat a valorar el món clàssic faci una contraposició tan total entre Roma i Grècia i, per exemple, s'oblidi d'alabar l'etapa republicana de Roma com era habitual a l'època. D'una banda Grècia representava un problema per a Hegel, ja que en valorar el desenvolupament progressiu de la història universal no podia abdicar del seu ideal juvenil i dels trets que, encara, apreciava tant de l'eticitat grega. Hegel es resisteix -almenys fins el manuscrit de 1830- a identificar el més mínim Grècia amb el moment de l'escissió, un moment de la negativitat. Per això Grècia és presentat com el bell món de l'afortunada joventut que havia de desaparèixer pel seu mateix creixement i desenvolupament, un instant de breu i

¹¹²Segons considera Hegel, amb més radicalitat en els no barrejats amb els pobles romànitzats.

inestable equilibri abans no sorgeix violentament l'escissió¹¹³.

Així, en les Lliçons Hegel argumenta en el sentit que només a la fi de Grècia s'ha produït l'escissió entre l'universal i el particular. No oblidem que fins aleshores hi havia hagut d'una manera o altra una identitat -animal i immediata a Orient o bella i afortunada a Grècia- entre allò particular -els individus i els seus interessos- i allò universal -l'estat i els interessos globals del poble-. En canvi, escindida entre universalitat i particularitat, entre estat i personalitat abstracta, Roma és l'arquetipus del món de l'escissió. Per a Hegel, tant Orient com Grècia havien aconseguit, a la seva manera, evitar l'escissió, Roma sucumbeix a ella.

4. 2.- Roma, l'etapa històrica que disciplina l'esperit

Aquesta negativitat i escissió, a què s'havia arribat a la caiguda del món grec, és necessària i imprescindible per al desenvolupament de l'esperit. Roma té també un paper a jugar en la història universal i aquest paper és el de disciplinar i desenvolupar la interioritat que va fer caure la bella eticitat grega. El món romà és una època de disciplina i d'educació forçada de la humanitat. L'instrument d'aquesta educació disciplinària és la política. A Roma la política esdevé el destí universal i abstracte, ja que tot se supedita a les necessitats de la política de l'estat¹¹⁴. La política encadena els individus, tant els vulgars com els herois o els

¹¹³Pensem que Hegel -injustament o no, no és el nostre problema- carrega les tintes negatives sobre el món romà en la mateixa proporció com n'ha carregat de positives sobre Grècia.

¹¹⁴WG. 661/499.

mateixos déus (que perden aquella individualitat que tenien en el principi grec); homes, pobles i religió són instruments de la política, dels fins de l'estat. Ha desaparegut el respecte per la particularitat dels individus que hi havia en l'eticitat grega. Aquil·les ja no és respectat per ser Aquil·les o per les seves virtuts militars, sinó només com un instrument més o menys valuós per a l'estat. La lluita que apareix en l'Antígona de Sófocles entre la religiositat o l'eticitat natural i la raó freda de l'estat, és guanyada a Roma per aquesta darrera. Creont és l'antecedent grec de Roma.

Hegel, però, creu que l'esperit necessitava aquesta disciplina, la disciplina que imposa la freda universalitat abstracta de la política estatal romana, ja que l'internar-se en si de l'esperit condueix al naixement de la contradicció. Es produeix l'escissió entre la universalitat abstracta que representa l'estat abstracte -car està escindit d'allò particular-, la seva política i la seva Gewalt, i el subjecte individual -el qual en posar-se enfront de la universalitat esdevé també abstracte i fix-. A Roma regna, doncs, el que Hegel anomena la llibertat abstracta, "que posa l'estat abstracte, la política i el poder per damunt de la individualitat concreta, que hi roman absolutament subordinada"¹¹⁰. És una llibertat definida abstractament, des de parts escindides del tot -des d'un individu que s'oposa al tot i des d'una universalitat que margina i s'oposa als individus-. En contraposició a la fortuna grega, Roma és desafortunada. No té "una vida espiritual concreta i rica en si" sinó només "la dominació prossàica pràctica"¹¹⁰. Roma és el primer món escindit, la subjectivitat particular per primera vegada

¹¹⁰WG. 662/499.

¹¹⁰WG. 662/500.

s'aparta de l'universal. El resultat és que aquest universal se li imposa com a dominació.

Igual com en el món hindú, aquest universal escindit del conjunt complet d'individus és usurpat només per un grup o classe d'individus -si bé ara ja no són els bramans sinó els patricis-. Aquí però s'acaba la similitud, a l'India existia la dominació dels bramans sobre la resta de castes, però aquestes no se sentien escindides de l'universal que el bramán representava. Per tant segons Hegel suportaven la dominació però no la patien. Allí l'home acceptava encara immediatament, com una llei natural, aquell estat de coses. A Roma, els dominats se senten oprimits i comencen tímidament a reivindicar el seu dret a la igualtat, en tant que homes i, com a tals, participants del mateix esperit universal. Però, cal tenir en compte que a Roma també les particularitats dels patricis seran sotmeses a disciplina i, així, la república donarà pas a l'imperi. Les personalitats dels patricis seran tractades també com una persona abstracta i jurídica; també ells es distancien i s'oposen a l'universal.

El paper disciplinari, que Roma ha de jugar en la història universal, té ja la seva premonició en els elements naturals. Hegel remarca la "premonició" que hi ha de la violència (Gewaltsamkeit) que exercirà Roma sobre els esperits, en la violència natural amb què s'inicia l'estat romà: "l'estat romà descansa geogràficament i històricament sobre el moment de la violència"¹¹⁷. Aquest punt correspon a la presentació metafòrica que fa sempre Hegel, presentant les condicions geogràfiques o històriques com a correlatives -més que no determinants- a la natura del principi de l'esperit que després desenvoluparà. Roma no és -diu- ni marítima (com Grècia) ni continental (com els pobles orientals); a la vora

¹¹⁷WG. 664/503.

d'un riu però fermament vinculada a la terra, Roma és bàsicament un centre polític que neix arbitràriament i violentment en terra de ningú¹¹⁶.

Enmig de molts pobles civilitzats, Roma neix com un assil de delinqüents, de bandits. Roma neix com una ficció d'estat i com una ficció de poble (arreplegava els rebutjats dels pobles que l'envoltaven) i, fins i tot, s'engrandeix a base de negar tot el que era sagrat. Segons Hegel, Roma no era un poble antic ni homogeni, no s'edificava sobre una vida familiar o patriarcal preexistent, no responia a un centre antic i naturalment vàlid, ni tan sols ha respectat la religió o ha partit d'una religió prèvia. Per al naixent estat romà la religió és només un "mitjà" per als propis fins¹¹⁷ i, per això -assenyala Hegel- no hi va haver cap escrúpol en raptar les sabinés en mig d'una celebració religiosa.

El signe de Roma és la violència i la disciplina tant pel que fa als seus orígens com per al seu paper en el camí històric de l'esperit. Hegel pensa que, en ser la violència l'origen de l'estat, la vida ètica en aquest estat no pot ser d'altra manera que violenta: "un estat que s'ha format a si mateix [no tenia un poble, un centre natural, una nació, des del qual originar-se] i es basa en la violència necessita sostenir-se per la violència"¹²⁰, en ell "no hi existeix una unió ètica i lliberal sinó un estat violent de subordinació". No hem d'oblidar en el moment d'interpretar aquestes frases que, per a Hegel, a Orient l'estat o l'universal no necessitava imposar-se per la força. La submissió era aleshores immediata, natural i sense que mediés la reflexió o la sensació d'opressió dels individus. A Roma s'esdevé tot el

¹¹⁶id.

¹¹⁷WG. 667/505.

¹²⁰WG. 667/505.

contrari, l'estat o l'universal només es poden afirmar o mantenir-se per una violència contínua sobre els individus.

Això es nota també en l'estructura familiar, ja que la relació del pater familias amb la seva dona i els fills és la de possessió, hom diria que d'esclavitud. El matrimoni és pensat com una relació de propietat i no hi ha ja aquella relació patriarcal de respecte mutu, sinó només imposició que repugna els individus i que també es basa en la violència d'una relació merament jurídica -la propietat- en el si de la comunitat familiar. A Roma la família esdevé propietat¹²¹.

En l'estat romà -creat com una aliança de bandits- domina la subordinació total violenta i disciplinada de les individualitats davant els fins de l'aliança. És més, desseguida, l'aliança s'escindeix entre els antics coaligats i els nous. Així neix a Roma l'oposició entre els patricis (els primers bandits arribats i coaligats -segons considera Hegel-) i els plebeus nou vinguts.

Com veiem, la rica eticitat grega s'ha trencat en mil trossos. La família, la ciutat, l'estat esdevenen àmbits de violència i de relacions abstractes de domini i propietat. Aquella bella eticitat ha desaparegut, fins i tot, la religió caurà en una religió de la dominació i la violència. És la separació abstracta típica de Roma entre la universalitat i la particularitat -o els particulars- la que marca la insuficiència de l'esperit romà en general. La darrera determinació de l'esperit romà és sempre un fi finit. Per a Hegel, això es correspon al tan comentat sentit pràctic dels romans, que porta també la impossibilitat de tota autèntica religió, així com de tota autèntica llibertat. La

¹²¹WG. 669/507.

llibertat romana és abstracta i la seva religiositat no és lliure, és una imposició violenta de l'estat.

4.3.- La interioritat disciplinada

L'esperit romà continua el desenvolupament de la interioritat que s'ha iniciat a Grècia. Allí vam veure com, paral·lelament al naixement de la interioritat, els individus es distanciaven d'allò ètic universal i posaven la pròpia interioritat com a jutge suprem de tot. Roma parteix d'aquest estadi. La unió sòlida que uneix els membres del nou estat en els seus començaments, no és la bella unió dels grecs, ja que no és una unió espontània i lliure, és una unió provocada per la necessitat de defensar-se dels molts enemics que envoltaven la naixent Roma. Més endavant, Roma manté una certa unitat i és poderosa pel desig de conquestes i de dominar el món, però, ja apareix l'escissió entre els interessos de Roma com a tal i dels diversos individus i classes. Després, la subjectivitat particular s'ha imposat fins a tal punt, que l'estat ja no es manté sinó sobre la violència contínua, tant respecte als territoris i pobles conquerits com respecte dels individus i classes mateixes que el constitueixen.

Així, l'esperit romà resta format per dos moments escindits però correlatius: (1) el de la universalitat política per a si i (2) el de la llibertat abstracta de l'individu en si mateix¹²² -la mera personalitat jurídica i llibertat de disposar dels seus béns i dels seus afers-. El culpable d'aquesta escissió és el naixement de la interioritat (Innerlichkeit): "aquesta interioritat, aquest retrotreure's en si mateix, que hem vist ser la perdició de l'esperit grec,

¹²²WG. 662/500.

es converteix aquí en la base sobre la qual brolla una nova fase de la història universal"¹²³. A Roma els individus es tancaren en si mateixos constituint infinites individualitats oposades, que tampoc no deixaren de ser-ho quan assoliren el poder de l'estat.

Per la separació abstracta de l'universal i el particular és pel que hem dit que Roma és el món de l'escissió, la qual va ser provocada pel sorgir de la interioritat. Però també cal dir que una vegada produïda l'escissió, aquesta no fa sinó impulsar el desenvolupament cada vegada més subjectiu i tancat sobre si de la interioritat. De tal manera que tots dos processos són correlatius, paral·lels i mútuament condicionats. Així, aquella separació [Trennung] abstracta, aquella limitació [Beschränktheit] típica de Roma, és el que fa néixer per contrapartida la interioritat [Innerlichkeit], "el retenir-se cap a si i en si mateix"¹²⁴. L'home escindit del tot universal i no trobant-hi cap altra satisfacció que la submissió forçada, es tanca sobre si mateix, es manté fix en si mateix i per això esdevé tan greu, tan formal i seriós [ernshaft]. Per això, l'individu romà mai no va tenir la riquesa concreta que manifestava en tots els seus actes la individualitat bella grega, era una individualitat escindida de l'universal i, per tant, merament abstracta alhora que finita. El mateix s'esdevé amb l'universal, el qual també es finititzarà i perdrà concreció en escindir-se d'allò particular.

A Grècia allò particular tenia valor per a l'universal i allò universal també per al particular. A Roma no és així, tots dos extrems s'ignoren i s'oposen cada vegada més. L'universal no respecta allò particular, les particularitats seran per a

¹²³id.

¹²⁴WG. 676/512. "das Festhalten gegen sich und in sich selbst".

ell quelcom nul. I, en contrapartida, l'universal serà cada vegada més quelcom nul per als individus. Allò particular serà considerat només com un mitjà de l'universal, en una relació purament instrumental. Relació que també predominarà en l'actitud dels individus vers l'estat, la qual cosa culminarà en els emperadors que seran individus que posaran al seu únic servei tot l'aparell estatal.

En separar-se la política i la raó d'estat de la naturalitat ètica dels individus, aquests dos moments resten aïllats i abstractes. Així neix el subjecte individual abstracte que s'oposa a l'universal, la personalitat (Persönlichkeit)¹²⁰. La personalitat no és la rica individualitat grega sinó una persona jurídica que, per tant, és tractada com un cas general i abstracte d'aplicació de la llei; però paral·lelament també neix la personalitat del que reivindica una "personalitat" o caràcter propi front a l'universal.

La personalitat abstracta esdevé la base del dret¹²⁰. El dret romà (que, per a Hegel, inclou també la recopilació feta per ordre de Justinià) es basa en la persona jurídica en general i en tant que disposa de les seves propietats (en aquest camp precisament neix). Una persona jurídica que no té res a veure amb les determinacions concretes o naturals de la individualitat humana real. És només un simple ens jurídic i, en tant que aïllat de la seva totalitat individual concreta, és merament abstracte. Roma edifica aquesta personalitat abstracta i sobre ella edifica tot el seu imperi, ja que és precisament el que necessitava la universalitat de la política per disciplinar i sotmetre les individualitats. Podem dir també que l'abstracta "persona jurídica" és

¹²⁰WG. 662/500. "Die Freiheit des Ichs in sich, -die wohl von der Individualität unterschieden werden muss".

¹²⁰WG. 662/500. Hegel considera que "constitueix la determinació fonamental del dret" romà.

l'expedient disciplinari fet servir des l'universal -i allò substancial de la història, l'esperit universal- per a disciplinar la nounata interioritat abstracta.

A Roma, al contrari d'Orient, hom pot conèixer-se com individu i com a persona, però no com a persona concreta amb determinacions ètiques, naturals, familiars, sentimentals i jurídiques -com a Grècia-. A Roma hom només es coneix sobre la base de la freda personalitat abstracta i jurídica, com a mera persona sotmesa a dret. Per això la personalitat romana està caracteritzada, segons Hegel, per la seva eixutesa i rigidesa. Els romans estan tan sotmesos a la violència de la universalitat abstracta que no són capaços de sortir de la seva rigidesa congènita. En la família -afirma Hegel- són incapaços d'establir relacions de sentiment. Només saben actuar per la violència i pel desig de dominació, a les quals -amagades sota el vel de la legalitat- hi estan tan acostumats que són incapaços d'oposar-s'hi amb força i esperit.

La personalitat romana està tan immersa en la dominació que és incapaç d'establir qualsevol altre tipus de relació. Al contrari que la bella individualitat grega, la personalitat romana perd -degut a la violència i l'abstracció de la seva vida- totes les seves determinacions vitals i les acaba immolant en favor de l'estat. Aquest és el resultat de la disciplina romana segons Hegel: "la personalitat rígida a la qual veiem rebutjar en la família i en la gens les relacions del sentiment i del cor, fa a l'estat idèntica immolació de tot allò concretament ètic; es dissol en l'obediència a l'estat, identificant-s'hi; i aquesta unitat abstracta i perfecta subordinació amb i sota de l'estat constitueix la grandesa romana"¹²⁷. Hegel degrada la famosa "virtut romana" a aquesta capacitat de l'individu per sotmetre's a

¹²⁷WG. 672/509.

l'universal. És la submissió que l'individu -la interioritat- s'imposa a si mateix, acceptant la dominació de l'universal. Aquest és el destí tràgic dels romans que, d'una banda, estan escindits de l'universal en el qual no s'hi reconeixen lliurement però, d'altra banda, no són capaços d'evitar sotmetre-s'hi amb una rigidesa i disciplina típicament romana.

Els grecs obeïen l'universal espontàniament, amb llibertat i sense distingir allò particular d'allò universal. Els romans, en canvi, distingeixen molt bé entre l'universal i allò particular, que és l'únic que reconeixen i espontàniament cerquen; no obstant, la seva rigidesa i submissió violenta els fa, tot sovint, posar allò universal per damunt d'allò particular. Així assoleixen, segons Hegel, la seva màxima grandesa tot i que no ho fan de cor. Cal tenir en compte també que amb relativa facilitat la seva rigidesa i disciplina els fa obeir un universal que és un mer particular amb aparença d'universal -per exemple la particularitat que representa l'emperador-, llavors també s'hi sotmeten amb igual disciplina i submissió rígida. D'aquesta manera -conclou Hegel- la seva grandesa esdevé mera arbitrarietat.

D'altra banda, la interioritat romana s'aparta de l'universal i objectiu, però limitadament; per exemple, la interioritat romana no pot ser comparada mai amb la "ànima bella" de la Fenomenologia de l'esperit, ja que la interioritat romana no està encara prou desenvolupada per oposar-se totalment al món. La interioritat romana és la personalitat abstracta, una personalitat buida de tot contingut concret. És una mera personalitat jurídica, que actua només d'acord amb les relacions jurídiques de propietat, fidelitat, contracte, etc- i que no té cap altre contingut. La personalitat jurídica és l'oposat -si bé n'és un estadi previ- de l'ànima bella, la qual posa la seva "personalitat" -com el que és només propi-

per sobre de les relacions objectives. Els romans no cauen en l'ànima bella perquè en el seu temps la subjectivitat no està prou desenvolupada.

Essent la seva interioritat mancada de rica vida concreta, l'interioritat romana es caracteritza per l'ocultament dels seus continguts -cosa absolutament contrària a l'esperit grec-. Així com els grecs alegrement exterioritzaven la seva ànima, la formalitat greu dels romans s'oposava a desvetllar l'interior. Per a ells les passions i l'interior concret no tenen sentit més enllà de les relacions jurídiques (per això Hegel remarca la seva incapacitat per al sentiment, el cor, les relacions d'amor, etc). Així, tot allò concret i particular, que pugna per brollar en la seva interioritat, se'ls apareix com quelcom exterior i contrari a la personalitat abstracta i, per tant, com quelcom que cal reprimir, dominar i amagar.

Els grecs i els seus déus es complaïen en manifestar llur bellesa, els romans -en canvi- cerquen d'amagar l'interior com un misteri sinistre. L'egipci tractava de representar-se l'esperit si bé no ho aconseguia plenament, el grec ha superat l'horror d'allò interior i espiritual -la seva sublimitat- mitjançant la fantasia artística. Els romans, en canvi, han volgut sepultar aquest horror sublim en un interior abstracte, tancat i mut. Així "allò exterior fou per a ells un objecte i allò interior un misteri"¹²⁰. L'escissió que presideix els romans es manifesta també aquí: l'interior com que no pot exterioritzar-se esdevé un misteri funest; mentre que l'exterior, sense un esperit que en ell no es manifesti, és una aparença sense ànima i una mera arbitrarietat. Els romans tancaren llur ànima en el seu interior més

¹²⁰WG. 681/515.

recòndit, mentre que en allò exterior es mogueren només per fins finits i instrumentals.

Hegel afirma que el seu interior es va tornar Gewissen, consciència i reflexió sobre si mateix, però es tracta d'una consciència obtusa i d'una reflexió muda¹²⁷. Els grecs aconseguen mitjançant l'art, la religió artística i el treball artístic del propi cos, d'expressar allò interior i espiritual, i -per tant- evitaven l'escissió entre interior i exterior. Amb els romans apareix aquesta distinció -correlativa a la del particular i l'universal-. El procés és paral·lel: degut a que l'exterior és devaluat a una voluntat finita, particular i privada, l'interior -que acaba de néixer- no aconsegueix expressar-se. La interioritat ha nascut però neix obscura i misteriosa, incapaç d'exterioritzar-se. L'esperit romà és, per això, incapaç d'autoconèixer-se i la seva part més espiritual resta amagada als ulls de tothom.

Hegel afirma que el romà en el moment d'expressar el seu interior s'omple d'una falsa "seriositat", la qual és l'element regulador de la voluntat, que de vegades els du a la seva màxima grandesa -com hem dit- però que també els condueix sovint a la màxima arbitrarietat¹³⁰. Per ella la particularitat es modera o més aviat adopta una aparença d'universalitat. Així la personalitat romana s'enganya a si mateixa considerant com a universalitat el que és exclusivament la seva particularitat. Per a Hegel, el principi de l'arbitrarietat està implícit en l'esperit romà, ja que no hi ha res absolut que faci de moderador de les passions;

¹²⁷id.

¹³⁰WG. 682/516. "Els romans regulen, mitjançant la gravetat interna, tot allò particular, però que continua sent quelcom particular, mentre que l'exteriorització de la interioritat dona a aquest particular l'aparença d'universal".

l'obscuritat en què es manté l'interior fa que l'exterior s'imposi sense cap limitació. La interioritat sempre abstracta i oculta, no pot esdevenir cap límit o moderador de les passions, ans al contrari, les passions fàcilment se senten afavorides i legitimades per aquesta interioritat secreta i, per tant, manipulable.

No obstant, aquesta mateixa interioritat naixent, que era la gran excusa de l'arbitrarietat, esdevé alhora la seva destructora. La interioritat amb el temps esdevindrà jutge autèntic de tot i en primer lloc de la religió¹³¹. El principi romà era la interioritat subjectiva "die subjektive Innerlichkeit". Aquesta presideix tota la seva història, però per la seva pròpia dinàmica la història romana "consisteix en el trànsit des de l'hermetisme anterior -des de la certesa que hom té de si mateix- a l'exterioritat de la realitat"¹³². La interioritat comença -com hem vist- tenint el seu compliment i contingut en allò exterior; és ella la que aporta la legitimació a l'exterior "mitjançant la voluntat particular del domini, del govern, etc.". La interioritat es manifesta així com a voluntat particular de dominació; la voluntat de dominació que presideix la pràctica totalitat de la història romana i que constitueix el fat romà, però que -sobretot- és patent en el primer període, en el qual Roma s'enforteix i entra dominadora en l'escenari universal.

El desenvolupament d'aquest primer estadi és la "depuració d'aquesta interioritat que es fa personalitat abstracta"¹³³. A Roma la interioritat sorgida a partir de la reflexió iniciada per Sòcrates és sotmesa a una dura disciplina i a una degradació que la redueix a mera personalitat abstracta. La interioritat que es desentén d'allò universal i ètic és

¹³¹WG. 685/518.

¹³²WG. 686/519.

¹³³id.

condemna a perdre tot el seu contingut particular i veure's reduïda a una mera ombra de si mateixa: la persona jurídica. El procés, que ocupa tota la història romana, es desenvolupa de manera que, a mesura que la interioritat es distancia de l'universal, l'estat romà s'afiança cada vegada més per la mera violència. Alhora que els individus particulars es desenten de l'universal, aquest universal és ocupat per un altre individu que també s'hi desenten i només s'hi preocupa com a mitjà per als seus interessos particulars. Es produeix així una privatització general de la vida ètica i política romana. Tots els individus actuen com a particulars, com a personalitats abstractes, fins i tot, l'emperador.

Però en aquest procés la individualitat de l'emperador ha esdevingut infinitament gran, infinitament poderosa, s'ha fet il·limitada i fora de tota mesura. No hi havia per a l'emperador ni deures, ni drets, ni eticitat; tot ho podia fer i només les passions i el seu lliure albir el guiaven. Els emperadors representen l'exteriorització de l'esperit, la finitud particular sense límits, però també sense intimitat (aquella intimitat misteriosa que no s'atrevia a manifestar-se al començament del món romà i que ara es manifesta narcissísticament, si bé amb igual abstracció, formalitat i parcialitat). Davant d'aquesta subjectivitat particular il·limitada les altres subjectivitats se li han de subordinar, l'única relació pot ser la de dominació i servitud il·limitades. Així l'imperi es reduïa a què tot estés harmonia amb l'ú que representa l'emperador.

L'emperador centralitza en la seva persona tots els poders, usurpa l'universal i situa la resta d'individus com a persones privades davant de l'estat i govern¹³⁴. Així s'accentua aquesta abstracció que converteix les riques

¹³⁴WG. 715/540.

individualitats en àtoms jurídicament iguals, que estan allunyats de la vida ètica de l'estat. Afirma Hegel que "el despotisme és el que introdueix la igualtat. Aquesta rep la determinació de la llibertat, però només de l'abstracta i la del dret privat. El dret privat desenvolupa i perfecciona aquesta igualtat.

El principi de la interioritat abstracta, que hem observat en l'esperit del poble romà, es realitza ara en el concepte de persona en el dret privat. El dret privat consisteix en efecte, en què la persona com a tal tingui un valor en la realitat que ella es dona -en la propietat-. El cos viu de l'estat i el caràcter romà, que com a ànima viu en ell, han estat reduïts ara a la dispersió del dret privat mancat de vida. L'orgull dels individus consisteix en tenir un valor absolut com a persones privades -perquè el jo assoleix un dret infinit-; però el contingut del mateix i el que és meu són només una cosa externa; i el perfeccionament del dret privat, que va introduir aquest alt principi, estava unit a la descomposició [Verwesung] de la vida política. Així com es descomposa el cos físic -cada punt guanya una vida pròpia per a si, tot i que és només la miserable vida dels cucs-, així es va disoldre l'organisme de l'estat en els àtoms de les persones privades. Aquesta és ara la situació de la vida romana: ja no veiem un cos polític, sinó un senyor i moltes persones privades"¹³⁰.

Podem dir que amb l'aparició de la personalitat extraordinària i desmesurada de l'emperador les altres individualitats (ja amb tendència a la interioritat formal) perden encara més els seus atributs concrets i ètics i n'esdevenen una mera ombra. Per això -diversament que en el despotisme oriental- "la situació dels emperadors romans és única en la

¹³⁰WG. 716/541.

seva classe. Tot els era possible¹³⁶, ja que els emperadors orientals estaven sotmesos també naturalment a allò substancial i no podien escindir-se d'ell (en certa mesura també ells n'eren tant esclaus com els súbdits d'aquell substancial que es posava com a natural). Això ja no s'esdevé a Roma on l'emperador és una persona particular entre altres i dirigeix l'imperi d'acord amb el seu arbitri i interès particular.

Els emperadors donaren la ciudadania romana a tothom en l'imperi, així van introduir una més gran igualtat i llibertat però foren només les del dret privat. I l'aparició d'una personalitat desmesurada de l'emperador fa que les altres individualitats perdin tot valor i lligam entre elles. Perdent llur concretitud, car davant de la desmesurada individualitat imperial esdevenen àtoms sense diferències. En les seves relacions amb l'emperador esdevenen només una mera abstracció i el mateix s'esdevé en les seves relacions mútues. La personalitat de l'emperador no permet cap altra individualitat natural, els nega tota peculiaritat destacant-se com a única en tot. Ara les individualitats són persones merament jurídiques i no tenen cap altre valor intrínsec que el que es donguin en el camp discret de la propietat. Deixant de banda l'emperador, la resta d'individualitats només intervenen en la vida privada de les transaccions de béns, perdent tota rellevància política o ètica. El seu valor, fins i tot, es mesura quantitativament, en propietats, ja que es produeix la fetitxització del jo en les seves propietats.

Els individus, privats de qualsevol altra font d'autoestima i d'autorealització, concentren tots els seus esforços en aquest camp interior i privat, desentenent-se encara més de la vida ètica de l'estat. Llavors el jo privat va adquirint

¹³⁶WG. 714-5/540.

un valor il·limitat, tothom afirma el propi jo -deslligat de qualsevol altre-, si bé només l'afirmen en aquest camp privat. Així el cos de l'estat s'ha dissolt en els àtoms -sovint despreocupats, sovint queixosos d'ell- de les persones privades i en un senyor desmesurat -tant o més individual i privat-. Dintre d'aquesta privatització de la política no hi ha pròpiament organització de l'estat, perquè l'emperador, més que governar, el que feia era dominar. No buscava l'equilibri, no tenia el límit d'una constitució, ni la influència dels respectius cercles de vida a l'estat. Aquests cercles o havien perdut valor o s'havien allunyat de l'estat en aquest mateix procés.

L'individu s'havia retret en si, havia perdut tota la riquesa col·lectiva que abans l'abraçava. També havia caigut en un món ple de corrupcions i de violència entre les persones privades i entre el poder imperial i les persones privades. No és extrany -considera Hegel- que llavors els pensadors es tanquessin sobre si cercant de fer l'esperit indiferent. Cercaven una conciliació abstracta i individual, allunyada dels veritables problemes. El pensament pur es conciliava amb si mateix prescindint de tot objecte i cercava la impassibilitat davant el món, la qual esdevingué manca d'un fi per a la voluntat. Per a Hegel, les escoles filosòfiques d'aquesta època reflecteixen aquest estat de coses: "els sistemes d'aquell temps, l'estoïcisme, l'epicurisme i l'escepticisme, tot i que oposats entre si, aspiraven tots a allò mateix, és a dir: fer a l'esperit indiferent a tot el que la realitat ofereix"¹³⁷.

L'individu s'ha tancat sobre si i cerca la salvació individual més enllà o d'una manera oposada a l'estat i a l'universalitat, ja que l'estat era ja una unitat merament fictícia;

¹³⁷WG. 718/542.

Hegel remarca que ni l'esforç de conquesta no es feia en servei a l'estat, sinó que el pur egoisme ho marcava tot. La interioritat, que en el seu desenvolupament ha marcat tota la història "lògica" de l'imperi romà, serà un dels legats de Roma a les etapes futures. Roma cedirà una interioritat disciplinada, una interioritat que ha fet l'experiència que significa el pas per la negativitat de la política. Una interioritat que s'ha tancat totalment sobre si -defraudada per la dura disciplina política- i que cerca dintre de si l'absolut. D'aquesta manera busca en l'esperit allò substancial i el cristianisme -anticipat per les doctrines estoica, epicúria i esceptica- esdevindrà el següent principi en el qual es desenvoluparà la subjectivitat humana.

4. 4.- La religió al servei de l'estat i com a instrument de dominació

Abans hem comentat que en cap cas no es pot considerar el cristianisme com la religió que es correspon amb el principi i l'esperit romà. Ara és el moment de mostrar quina és la religió romana.

Essent l'esperit romà un esperit dominat per l'escissió, aquesta també ha de dominar en la religió. Hegel, que sempre valora la religió dels diversos pobles com aquella part d'ells que més s'ha atançat a la consideració especulativa i absoluta, es veu obligat a considerar la religió romana com una religió absolutament degradada, mancada d'autèntica religiositat i merament representativa. La separació abstracta típica de Roma entre la universalitat i els particulars és el que marca la insuficiència de la religió romana. Aquesta, per tant i al contrari de la resta de religions, no serveix per assenyalar als individus què és allò universal, allò

substancial i absolut. Molt al contrari, és una religió que es degrada esdevenint instrument d'allò particular.

Hegel remarca, com a mostra de la manca d'una autèntica religiositat en el poble romà, l'origen forani de tots els seus déus -que han estat importats d'altres països-. La manca d'autèntica religiositat a Roma es correspon amb el principi de l'escissió, perquè tota autèntica religiositat ja conté una certa reconciliació. El panteó romà és copiat del grec, per tant no respon a l'autèntic esperit romà ni tampoc conserva l'autèntic esperit grec, al contrari converteix en meres abstraccions sense vida el que tenia una gran riquesa espiritual. Així, tot i que la religió dels romans sembla ser la mateixa que la dels grecs en realitat no és així. Els déus romans són freds i eixuts, són prosaics, la ingènua fantasia dels grecs ha desaparegut. Els déus grecs eren objectivacions preses del sentiment, en canvi els romans són "fredes alegories". La interioritat romana ha brollat d'allò finit i limitat i no s'ha elevat des de si a un contingut ètic, espiritual i lliure¹³⁰, per això no ha esdevingut una autèntica religió. Podem dir que la religiositat romana no s'ha desenvolupat fins esdevenir una religió, ja que esdevé merament formal, cercant el seu contingut no en si mateixa sinó en una altra banda, en allò finit, limitat i profà -que en darrera instància és la relació instrumental i la legitimitat de l'estat-.

Per a Hegel és molt important que, segons les cròniques, el culte als déus el va introduir el segon rei de Roma: Numa, perquè significa que el poder romà i el seu estat no tenen el seu origen ni la seva legitimitat en la religió sinó a l'inrevés. L'esperit objectiu no té així el seu fonament en l'esperit absolut sinó, al contrari, aquest en aquell. La

¹³⁰WG. 677/512.

religió entra a dintre de l'esperit romà com quelcom artificial i forçat. La religió romana no és quelcom que surt espontàniament del propi esperit romà sinó quelcom artificialment introduït i amb una finalitat extrínseca. Una altra característica de la manca d'autèntica religiositat en els romans és la relació instrumental que mantenen amb els déus. És per ella que han importat déus d'altres territoris a manca de déus propis, tot buscant-hi la concessió d'un do. Només els interessa del nou déu que els concedeixi el que li han demanat i no estan moguts, per tant, per cap sentiment religiós sinó per un interès merament instrumental.

Per a Hegel, aquesta relació instrumental és la més oposada a una autèntica religiositat i, així, la darrera determinació de l'esperit romà és sempre un fi finit. Els romans estan limitats a allò "pràctic", a fins finits o interessats; la seva relació amb l'absolut és del tipus: jo t'adoraré mentre tu hem concedeixis els teus beneficis. Ells demanen la concessió d'un do a canvi de sotmetre's i sentir-se lligats als déus, per la qual cosa la seva religió és també una religió de submissió i no hi ha en ella res d'especulatiu¹³⁷. Els romans no es volquen abnegadament com els grecs vers allò universal, no poden ser desinteressats. El seu caràcter és pràctic i el manca la grandesa d'allò especulatiu. Aquesta actitud està del tot oposada a l'autèntica religiositat que implica una devoció per l'absolut i una renúncia d'allò limitat i particular. Segons Hegel és per això que "la

¹³⁷Segons Hegel, és per això que els déus romans més antics i més coherents amb el seu principi són abstraccions vinculades a dons que hom vol obtenir d'ells (Pax, Tranquillitas, Vacuna). Els romans també han estat, per això, els primers en fer vots i promeses a canvi del benefici dels déus, ja que la seva gratitud no és desinteressada. La seva manca d'esperit també es veu en les festes i ritus romans que contrasten amb els grecs: les tragèdies són substituïdes pel circ, el dolor interior per les contradiccions de la vida pel dolor merament físic i sense sentit.

religiositat romana és també limitada i no lliure, com els romans no són lliures en la seva actitud front a la religió"¹⁴⁰.

L'esperit absolut autèntic està més enllà del principi prosaic, pràctic i no teòric¹⁴¹ dels romans. La instrumentalització de tota religió -i en definitiva de tot contingut especulatiu- impideix qualsevol tipus de formulació autènticament profunda. "En els romans l'esgarrifança religiosa no està desenvolupada; està tancada en la certesa subjectiva de si mateixos. La consciència, per tant, no s'ha donat cap objectivitat espiritual [ja sigui estat o eticitat], ni s'ha elevat a la intuïció teòrica de la natura eternament divina i a l'alliberament en ella; no ha tret per a si de l'esperit mateix cap contingut religiós"¹⁴².

A Roma la religió no designa l'absolut o substancial, l'infinit i universal. La religió està fora de si i només fa que legitimar, considerar com un poder autèntic i justificat allò particular. La religió no modera els impulsos de les passions, no incita a la pietat amb els vençuts, no sotmet l'animalitat present en els homes, sinó que, en lloc de moderar-la i de deixar-la lliurement al seu aire, la legitima. Legitima els actes més funestos, ja que se li introdueix un contingut des de fora, finit i particular. Com hem vist els primers déus romans van ser introduïts per un rei i d'acord amb les necessitats del governament de la naixent Roma. Així podem veure que la primera instrumentació de la religió la realitza el mateix estat. La religió penetra a Roma com un instrument al servei de l'estat. Per a l'estat romà la religió ha estat sempre un "mitjà" per als seus

¹⁴⁰WG. 676/511.

¹⁴¹id.

¹⁴²WG. 683/516.

propis fins¹⁴³. Roma no neix com una teocràcia, no ho és naturalment -com tots els pobles en els seus orígens¹⁴⁴- . Roma es fa a si mateixa artificialment una teocràcia, una teocràcia al servei exclusivament dels privilegiats, dels patricis.

Hegel comenta l'etimologia de religió-religare. Remet a Ciceró, el qual remarcaria la funció de mantenir lligat i subjecte de la religió. Veiem, doncs, que la religió és interpretada ja pels mateixos romans com un mer mitjà de l'estat per garantir-se l'obediència, que per si sol és incapaç d'aconseguir. Per als romans la religió té com a fi fonamental mantenir subjectat el poble, esdevenint així un instrument de la universalitat abstracta o, fins i tot, dels patricis que la monopolitzen. La religió esdevé a Roma el gran instrument de dominació, precisament són -segons Hegel- els sacra la principal i primera distinció entre patricis i plebeus. Les famílies patrícies monopolitzen els "sacra", ja que en són els depositaris i els sacerdots¹⁴⁵. La religió romana esdevé, per tant, una mera forma que és possessió d'unes poques famílies i que legitima arbitràriament els propis fins particulats i interessats. Aquesta mera forma és feta servir pels patricis en funció dels seus interessos; és una forma per a la dominació i no per a l'alliberament. És una formalitat posseïda per alguns, que la usurpen i que llavors, com a "amos" o "propietaris" d'ella, l'apliquen arbitràriament. A Roma la religió, el govern i els drets polítics són propietat privada -amb legitimació sacra- dels patricis.

La manca d'autèntica religiositat en els romans és també deguda a la interioritat, que es tanca reflexivament sobre si i no s'obre a l'absolut, al sentiment religiós. No obstant,

¹⁴³WG. 667/505.

¹⁴⁴WG. 688/521.

¹⁴⁵WG. 668/506.

així com la interioritat és qui facilita que la religió romana esdevingui un mitjà per a la dominació, també és ella la que -finalment- se li oposa. La religió esdevé mer instrument de dominació, mera forma però arribats aquí, la interioritat s'enfronta a l'arbitrària possessió per part d'un estament del formalisme religiós. Reconegut el formalisme com a mer formalisme, és finalment rebutjat. Hom rebutja la desigualtat que la possessió d'allò sagrat ha produït. La interioritat esdevé, finalment, el jutge autèntic de tot i, en primer lloc, de la religió. Així la interioritat romana desencisada de la dura disciplina a què és sotmesa cerca en si mateixa l'absolut. Llavors descobrirà com a nul·la la religió romana i la superarà elevant-se al cristianisme¹⁴⁶.

4 .5.- Els moments de la història romana i la seva decadència

Hegel perioditza el desenvolupament del món romà en funció dels diversos tipus de constitucions que es va donar¹⁴⁷. Així distingeix els tres moments següents:

(1) Enfortiment (Monarquia): fins a la lluita contra els pobles orientals. En un primer moment les dualitats típiques de Roma romanen esmorteïdes, però -tot i que la unitat de l'estat roman com la més forta i no poden trencar-lo- les oposicions creixen. Així, l'estat romà és fort i es volca en fora en un anhel de conquesta.

(2) Dominació mundial (República): acaba quan -havent penetrat la dislocació interna- les classes entren en

¹⁴⁶WG. 684-5/517-8.

¹⁴⁷Periodització que, d'altra banda, coincideix amb l'habitual a l'època i, fins i tot, ara mateix.

antagonisme, mentre que els individus particulars es desenten-
nen de l'estat i de l'universal. Aquest moment de crisi només
pot ser controlat pel despotisme.

(3) Despotisme (Imperi): La solució del despotisme és només
temporal ja que li manca la força de l'esperit. L'imperi es
desfà interiorment i fan aparició els dos signes que el
destrueixen; el cristianisme i els pobles germànics.

(1) Enfortiment i Monarquia.

Com ja hem dit a l'apartat dedicat a la religió, els orígens
de Roma són totalment profans. Roma marca el seu origen amb
el seu primer rei; Ròmul. Per tant -conclou Hegel- Roma neix
des del primer moment com un estat, no té uns antecedents en
un poble ja dotat d'un esperit propi. Roma neix com la unió i
assil de bandits rebutjats d'altres pobles i el poble romà es
formarà, poc a poc, amb adicions humanes. A Roma per tant
l'estat precedeix qualsevol altre element. Per tot això, la
determinació essencial de l'estat romà és la violència que el
presideix¹⁴⁰. La violència i artificialitat de l'estat
romà respon a l'escissió i l'abstracció del seu esperit:
l'universal era escindit de tot allò particular i, per tant,
mancava de vida i base concreta. Llavors la seva mateixa
existència esdevé quelcom violent i artificial, ja que un
estat abstracte, artificial i escindit de la particularitat
només pot mantenir-se amb la violència que exerceix sobre els
individus.

Cal no oblidar que Roma és una època de disciplinament
de la humanitat i que l'instrument d'aquesta educació
disciplinària és la política. A Roma la política esdevé el
destí universal i tot se supedita a les necessitats de la

¹⁴⁰WG. 664/503.

política de l'estat. Tant els individus com la vida ètica s'han de sotmetre i supeditar a la política¹⁴⁷.

L'època de la Monarquia representa per a Hegel un moment en què l'escissió entre universal i particular és encara fàcilment dominada pel poder monàrquic. Així la caiguda de la monarquia seria un signe de l'escissió de la particularitat i el trencament amb l'element que la disciplinava. La monarquia cau perquè és expulsada pels patricis, els quals imposen el seu sentiment d'independència i particularitat, que fou seguit immediatament per la plebs: "els patricis ... varen derribar la monarquia. Amb el mateix sentiment es va aixecar després la plebs contra els patricis"¹⁵⁰. Aquest procés de divisió social no farà sinó créixer en la història romana.

Segons Hegel, la república no representa altra cosa que la presa del poder per part dels patricis, reunits i representats pel Senat. Així aquesta aparent república no era sinó una aristocràcia -la pitjor de les constitucions segons Hegel¹⁵¹. Per això, coincideixen amb la presa del poder dels patricis les primeres lluites amb els plebeus. Però en aquests enfrontaments els plebeus foren generalment respectuosos amb la legalitat (la qual cosa li confirma a Hegel: el caràcter formalista romà); per això i les concessions fetes al poble romà arriba en aquesta època a la seva solidesa màxima. Momentàniament el cos social està fortament cohesionat i, per tant, és llavors quan Roma té la més àmplia expansió. És el moment del patriotisme, del lliurament total a l'estat i a l'universal¹⁵². El poble oblida les seves

¹⁴⁷WG. 661/499.

¹⁵⁰WG. 692/524.

¹⁵¹Id. Desenvoluparem aquesta qüestió en l'apartat 3.3.3.

¹⁵²Per a Hegel el patriotisme abstracte és una variant del fanatisme.

particularitats momentàniament i se sotmet a la disciplina de l'universal, assolint una gran capacitat guerrera. És el temps de les grans virtuts i els grans èxits militars romans, en què tot es posa al servei de l'estat.

(2) Dominació mundial de la República.

El gran imperi romà, però, mancava en realitat d'unitat. Roma no fou capaç de crear una comunitat amb totes les seves conquestes i, alhora, no va saber mantenir i respectar les particularitats com van fer els perses. A la mateixa Roma la unitat era fictícia i, per això, una vegada acabades les Guerres Púniques i passat el perill comú, es comença a trencar la unitat interior. Fins i tot, argumenta Hegel, l'esforç de conquesta respon més als desitjos de fama i de poder dels individus particulars que no al servei a l'estat. Així, tant en la unitat interna com externa, l'imperi presenta la freda abstracció d'una dominació i d'un poder violent. L'augment de les riqueses i de la quantitat de províncies es va traduir en un increment del particularisme intern, amb l'amenaça de ruïna que això implicava.

En aquesta unitat sense esperit, fictícia, la famosa virtut romana (que consistia, com hem vist, en l'obediència disciplinada i el patriotisme) es va perdre i la corrupció es va ensenyorir de tot. Les individualitats s'independitzen, la unitat desapareix i la particularitat prima arreu. Podem dir que l'oposició, que abans vam veure sorgir entre patricis i plebeus, es manifesta ara entre els interessos particulars i el sentiment patriòtic. Vencen els primers i apareixen les guerres intestines i les revoltes civils, alhora que s'importa d'Orient el luxe i el llibertinatge. Ja no hi ha cap fi patriòtic, essencial o universal i, en mig de la dissolució interna i la corrupció, només sobresurten unes poques individualitats: "aquestes colossals individualitats han

nascut de la descomposició de l'estat, que ja no tenia en si cap suport ni solidesa, i amb la necessitat de restablir la unitat de l'estat, unitat que ja no existia en la convicció [Gesinnung]¹⁵³.

La constitució aristocràtica -amb els defectes que sempre té, segons Hegel- no fa sinó accentuar aquest procés de dissolució social. D'una banda, la democràcia permet el desenvolupament de la igualtat i la vida concreta, d'altra banda, la monarquia permet el lliure desenvolupament de la particularitat¹⁵⁴. L'aristocràcia, en canvi, només pot subsistir sobre la base de l'antagonisme de les dues parts que han escindit el cos social. Per això, la constitució aristocràtica consagra l'escissió del cos social; els plebeus ja no podran acceptar un estat posat només al servei dels patricis i aquests consideraran l'estat com la seva propietat particular. Llavors, cap dels individus, ni cap classe en especial (ja que no hi ha la classe universal dels funcionaris) no es preocupa per l'universal en tant que universal. A Roma no existeix ja cap preocupació pel tot i pel bé del tot.

Mancat de vigor i solidesa, l'estat només es mantenia per unes poques individualitats extraordinàries, ja que la unitat en depenia exclusivament. Hegel conclou que el poble s'ha emancipat finalment de la seva submissió a l'estat, però només per caure en la més absoluta particularització. En un moment donat només una individualitat -Cèsar- assegura la unitat i, per fer-ho, ha d'acabar amb la república. Aquest és un moment que Hegel defensa -el considera necessari i no com a fruit de l'atzar o el mer geni de Cèsar-; "el que va destruir la república no fou la casualitat de Cèsar sinó

¹⁵³WG. 708/535

¹⁵⁴WG. 672/509.

la necessitat. Era impossible que la república subsistís per més temps a Roma"¹⁰⁰.

Com veiem, tot aquest procés és necessari, espiritual i lògic. La figura individual i empírica de Cèsar és només un mitjà per a la realització del fi universal de l'esperit. La república romana mancava de tot suport, fins i tot l'esperit universal i el desenvolupament de la història n'estaven en contra, l'únic suport sobre la qual es pot mantenir l'universal en aquesta situació és la mà forta d'un sol individu¹⁰⁰. El Senat havia perdut l'autoritat, perquè no hi havia en ell una idea d'organització de l'estat. Per això, la constitució republicana ja no es podia mantenir més que en la ficció i Cèsar, reconeixent la necessitat d'aquest pas i no per l'atzar o la mera voluntat pròpia, el du a terme.

(3) L'imperi.

Com que les particularitats només podien desaparèixer amb la violència, Cèsar la fa servir i restableix la necessària unió. Imposa la seva particularitat i des d'ella concilia els antagonismes. Hegel és totalment partidari de la política de Cèsar i, així com abans ha vist la caiguda de la monarquia com una rebel·lió de l'aristocràcia patricia, ara interpreta la imposició de Cèsar com una victòria per sobre d'aquella aristocràcia representada pel Senat. Però aquesta no és la única tasca de Cèsar en la història, també va obrir el nou escenari de la història universal: l'Europa central i del nord.

¹⁰⁰WG. 710/536.

¹⁰⁰WG. 710-11/536-7. "El fi patriòtic de conservar l'estat desapareix quan l'impuls subjectiu de dominació es converteix en passió. Els ciutadans es van sentir estranys a l'estat, ja que no hi van trobar cap satisfacció objectiva ... La república ja no tenia cap suport, que no fos ja la voluntat d'un sol individu".

August succeí Cèsar i amb el seu govern va demostrar¹⁵⁷ -diu Hegel- que l'obra d'aquest era necessària i que amb la seva mort res no canviava substancialment. Ell assumirà, fins i tot formalment, el paper d'emperador i unirà en la seva persona tots els poders. Com hem dit, és en la individualitat de l'emperador on la subjectivitat particular arriba a la seva realitat més desmesurada. En la persona de l'emperador la finitud de la particularitat i de la voluntat abstracta ha esdevingut infinitament gran, infinitament poderosa, s'ha fet il·limitada i fora de tota mesura. No hi havia per a l'emperador ni deures, ni drets, ni eticitat, tot ho podia fer i només les passions i el seu lliure albir el guiaven. Davant d'aquesta subjectivitat particular il·limitada les altres subjectivitats només li poden estar subordinades i l'única relació és la de dominació i servitud il·limitades. Així, finalment, l'imperi es reduïa a què tot estés en harmonia amb l'ú que representa l'emperador.

L'emperador, que domina tot l'extenssíssim imperi i que el resumeix en la seva persona, degrada a la resta d'individus a persones¹⁵⁸ privades, que res no tenen a veure amb el govern i l'estat. És ara que apareix amb tota la seva força l'abstracció de la personalitat jurídica i els ciutadans esdevenen àtoms jurídicament iguals, però abstractes i allunyats de la vida ètica. D'aquesta manera es va dissoldre l'organisme de l'estat en els àtoms de les persones privades i ja no hi ha un tot polític, sinó un senyor -totpoderós i que encarna l'estat- i moltes persones privades. Podem dir que, amb l'aparició de la personalitat extraordinària i desmesurada de l'emperador, la resta d'individualitats (ja amb tendència a la interioritat formal) perden els seus atributs concrets i

¹⁵⁷WG. 712/538. "Amb la repetició esdevé real i estable el que en un començament sembla només casual i possible".

ètics i esdevenen una ombra de si. Aquesta tendència no fa sinó augmentar amb la successiva extensió -dictada pels emperadors- de la ciutadania romana a totes les províncies, ja que cada vegada més hi havia més distància entre l'estat i els ciutadans.

Els individus, privats de qualsevol altra font d'autoestima-ció i d'autorealització, concentren tots els seus esforços en la vida privada i en la pròpia subjectivitat. L'individu s'havia retret en si, havia perdut tota la riquesa col·lectiva que abans l'abraçava. També havia caigut en un món ple de corrupcions i de violència, del qual cercava evadir-se. Llavors el jo subjectiu, individual i privat assoleix un valor il·limitat; tot es mesura en funció del propi jo, de la pròpia interioritat. Els individus, i els pensadors els primers, es tanquen sobre si, s'aparten del món, dels avatars del qual es volen fer indiferents. Hegel diu, que el pensament pur es conciliava amb si mateix prescindint de tot objecte i de tot problema real. La impassibilitat esdevingué manca d'un fi i d'acció, que és l'acusació més radical que Hegel fa a les escoles que cerquen l'ataràxia.

El món romà i el seu imperi, internament corromput, cau; l'espirit universal l'abandona i el principi romà cau davant el nou principi de la història universal. Hegel resumeix de la següent manera les tres determinacions que el fan morir¹⁵⁵.

(a) La ruïna interior, per la recerca exclussiva del interessos privats de les persones privades i per la manca d'un autèntic contingut ètic universalment reconegut. L'esclat de les relacions jurídiques implica la caiguda de tota autèntica

¹⁵⁵WG. 71B-9/542.

relació ètica. El conjunt ha esdevingut una mera aparença sense cap essència o contingut autèntic.

(b) L'esperit s'ha tancat en si a la recerca de quelcom interior i superior. Així ho assenyalen les filosofies estoïques, epicúries i escèptiques i, especialment, el cristianisme, que socaven revolucionàriament l'esperit romà.

(c) La caiguda externa front els bàrbars.

Com podem veure només la tercera raó té un fonament bàsicament empíric. Només ella és un xic "inexplicable" des de la lògica de la història, tot i que la victòria del bàrbar sobre Roma sigui per a Hegel completament lògica¹⁵⁷. Una vegada més, doncs, les argumentacions "lògiques" es conjuminen estretament en Hegel amb l'estudi de les dades empíriques.

¹⁵⁷Donada la debilitat interna de Roma i la força del nou principi de l'esperit.

5 - EL MÓN CRISTIANO-GERMÀNIC, LA RECONCILIACIÓ

Hegel s'identifica amb el món cristiano-germànic. Per a ell, el seu temps no és sinó la conclusió del què es va plantejar a la caiguda de l'imperi romà. Aquesta època de l'esperit presenta dues dificultats pel filòsof de la història:

(a) La primera és una dificultat que Hegel qualifica de "subjectiva" i a la qual no dóna més importància: nosaltres, que volem considerar aquesta època, som al mateix temps la matèria d'aquesta època. Manquem, per tant, d'imparcialitat, distanciament i perspectiva¹⁰⁰.

(b) La segona dificultat és més difícil de sospesar, ja que no està només en el subjecte que observa la història sinó en l'objecte o realitat mateixa de la història. És, per tant, una dificultat "objectiva": malgrat que és l'època on són satisfets els fins de la voluntat particular subjectiva, la voluntat particular -l'individu- no ho sap, no en té consciència -que només s'esdevindrà quan hom assoleixi completament la reconciliació-¹⁰¹.

El que ens vol advertir Hegel és que, mai com fins a la història dels pobles germànics, és tant necessari el pensament especulatiu per descobrir la lògica del desenvolupament de l'esperit en l'empíria del transcurs històric. Fins ara, la dificultat en comprendre especulativament la història es derivava del descobriment del fi lògic de la raó dominadora

¹⁰⁰WG. 757/567.

¹⁰¹id.

en els mitjans empírics que feia servir. Però aquests mitjans no es podien independitzar autènticament, no tenien autèntica vida per a si mateixos, i l'empíria històrica era submissa davant la lògica que en ella s'expressava¹⁶². Ara no obstant, aquells mitjans -l'empíria existent i actuant fàcticament en la història- s'escindeixen de la lògica i el telos substancial. Els mitjans han assolit consciència de si, han assolit la llibertat negativa i subjectiva. Han dit com l'àngel caigut: "no serviré" i, així, els individus i les particularitats pretenen posar-se a si mateixos per davant de l'universal, per damunt de la lògica de la història.

Podem dir metafòricament que els mitjans empírics -l'empíria de la història- s'ha rebel·lat i s'oposa a la lògica de la història; no vol "servir-la". L'element subjectiu -escindit- s'oposa a l'element objectiu i substancial. La particularitat lluita conscientment contra la universalitat i no sap que l'única acció vàlida és la que coincideix amb l'esperit universal. Però, no obstant això, el desenvolupament de l'esperit no pot deixar de seguir el seu camí lògico-racional. Recordem que Hegel sempre remarca que només la raó o allò lògico-universal és l'autènticament poderós. El telos històric s'ha de continuar realitzant, per tant, i ho ha de fer -igualment que fins ara- en i per mitjà de l'empíria. L'astúcia de la raó és ara més inevitable i més profunda, la raó es realitzarà "astútament" malgrat l'oposició conscient de la particularitat. Per això estem obligats a pensar encara

¹⁶²No hem d'oblidar que d'una manera o altra els individus particulars sempre fins ara s'han posat a les ordres de l'universal: d'una manera immediata i completament natural a Orient; amb un equilibri afortunat i bell a Grècia; degut a la "virtut" i la disciplina o la violència a Roma. Ara en canvi la particularitat voldrà allò particular i subjectiu, realitzarà efectivament la seva voluntat però, no obstant, astútament la raó universal s'hi valdrà per realitzar-se a si mateixa.

més especulativament per comprendre el món cristiano-germànic.

Quan al final d'aquest període, es produirà la reconciliació o unió dels fins particulars amb el ser en i per a si¹⁰³ -amb el fi essencial, darrer i absolut, és a dir: la llibertat-, llavors hom realitzarà lliurement l'universal amb el qual hom se sentirà identificat i reconciliat. Però la particularitat només realitza lliurement els fins universals, quan coneix el seu veritable interior essencial, que és universal; això però no s'esdevindrà fins al desenllaç d'un llarg procés que ara tot just comencem. Al començament, hi manca la reconciliació i la voluntat particular desconeix el seu veritable interior essencial; llavors, en la recerca dels seus fins particulars combat el que veritablement vol, el que ella realment és. No obstant -recorda sempre Hegel- la voluntat particular no pot escapar de la seva realitat essencial, en darrer terme està impulsada per la veritat i per això realitza, en definitiva, la veritat¹⁰⁴. La voluntat particular -segons el raonament de la famosa "astúcia de la raó"- realitza el contrari del què creu realitzar; realitza l'universal i veritable i no allò particular i subjectiu que en primer lloc la impulsa.

Mentrestant, diu Hegel, "la idea domina en la forma de la providència, que realitza els seus fins amb la voluntat contrària dels pobles. Entre els grecs i els romans, ambdues coses no es trobaven tant separades; aquests tenen més la consciència justa, que no es desconeix a si mateixa, del què volen i han de fer [Sollen]"¹⁰⁵. La dificultat de comprendre el món cristiano-germànic neix de l'aprofundiment de l'escissió nascuda en el món romà i que el cristianisme encara no ha

¹⁰³WG. 757/567.

¹⁰⁴id.

¹⁰⁵Wg. 757/567.

pogut dominar. Així, com que l'esperit universal no pot deixar de desenvolupar-se i la subjectivitat particular està escindida de l'universal i substancial, el disseny de l'esperit -l'universal racional- es realitzarà tot i l'oposició conscient de la subjectivitat particular.

En el món cristiano-germànic la particularitat ha assolit més autonomia -la subjectivitat s'ha fet independent- i s'ha trencat tot lligam natural amb l'universal. En definitiva, s'ha trencat el vincle purament natural dels orientals, l'espontània coincidència dels grecs i, fins i tot, la violenta submissió forçada per l'emperador romà. Ara l'esperit ja no s'imposarà mitjançant un vincle natural -com a Orient-, tampoc gràcies a l'afortunat equilibri grec, ni mitjançant la violència externa de l'emperador, sinó d'una manera més subtil, més "astuta". Però continuarà manant i l'època de disciplina que començà a Roma continua; el feudalisme i l'edat mitjana representaran una dura prova per a la particularitat.

L'esperit germànic es basa en l'autonomia de l'individu¹⁶⁶ -"l'absoluta obstinació de la subjectivitat"-, és a dir, la independència de la particularitat i de l'àtom particular. Continua i s'accentua, doncs, l'època d'escissió que representava Roma, però la valoració és ara molt diversa; el mateix Hegel que menystenia Roma comparant-la continuament a l'ideal grec, s'omple d'optimisme considerant ara la naixença de l'esperit germànic¹⁶⁷. Però, abans de parlar del principi germànic ens hem de referir al principi cristià.

¹⁶⁶WG. 759/568.

¹⁶⁷Com ja hem dit, Roma era comparada nostàlgicament amb Grècia -feia un pas necessari cap al futur però al preu de tota la bella eticitat grega- mentre que el cristianisme i els pobles germànics apunten ja, per a Hegel, optimistament cap a la reconciliació futura i plena.

5 .1.- El cristianisme, el principi que planteja la reconciliació

En aquest apartat (que nosaltres considerem que inaugura la darrera gran etapa de la història) desenvoluparem les següents qüestions:

- (1) El paper del cristianisme en la història.
- (2) La doctrina del pecat i de la trinitat.
- (3) El cristianisme com la gran ruptura històrica, que el món germànic ha de desenvolupar.
- (4) El missatge del cristianisme com a síntesi del desenvolupament de l'esperit i del principi oriental i occidental.
- (5) L'església com el poder (Macht) històric, encarregat de realitzar en el món el principi cristià.

(1) El cristianisme juga un paper essencial de totes totes en la filosofia de la història universal de Hegel. És el centre de la història i, segons afirma Hegel, el nucli de la seva filosofia especulativa. Si la història filosòfica és -en allò més profund i lògic- el desenvolupament de l'esperit, amb el cristianisme aquest ha donat el pas substancial. L'efecte del trencament que el cristianisme aporta, ha d'aparèixer clar no només en el nucli més essencial de l'esperit, sinó en tots i cada un dels elements que convergeixen en la història universal: respecte a la subjectivitat, la llibertat, l'eticitat política i -com és evident- la religió.

El cristianisme representa en la història universal hegeliana un moment lògic essencial que determina absolutament el desenvolupament empíric posterior de la història. És un contingut especulatiu que es desenvolupa a poc a poc, que es

va exterioritzant lentament, però que ho canvia tot. En la història universal hegeliana hi ha, per això, una distinció claríssima entre l'abans i el després de Crist. La valoració extraordinària que Hegel sent per Grècia, empal·lideix totalment -en el Hegel vell- davant la valoració del cristianisme. Aquest és el centre de la seva història i, per això, sembla com si tots els moments anteriors fossin precedents seus -que només tenen valor en tant que precedents- i tot moment posterior només té valor també com a desenvolupament seu. Tot moment lògic -o empíric- és valorat en relació al cristianisme i, només en relació amb aquest, troba el seu lloc essencial en la lògica de la història hegeliana. Nosaltres partirem d'aquesta base, cosa que, d'altra banda, Hegel ha afirmat moltes vegades¹⁶⁶.

Donada la centralitat del cristianisme en el desenvolupament de l'esperit i de la història universal, en tractar-lo Hegel es veu obligat a recordar tots els moments anteriors de la història i anticipar en certa mesura els posteriors. Així, diu que és la síntesi entre els desenvolupaments especulatius orientals -la llum persa i el judaisme, sobretot-, els occidentals -el sorgir de la subjectivitat i la interioritat individual a partir de Grècia i Roma- i l'anticipació dels que van fins a la Reforma.

¹⁶⁶No volem terciar en la polèmica, que ja creiem superada, entre les dretes i les esquerres hegelianes. Encara que la nostra afirmació sembla poder ser qualificada com partidària de les dretes, no intentem considerar Hegel com un bon cristià o un pensador cristià ortodox. No entrem en aquestes qüestions de valor, només constatem -i ens interessa remarcar-ho- el fet que Hegel sempre va concedir un valor especial a certes idees que ell afirmava haver tret o haver reconegut en el cristianisme. No ens interessa l'ortodòxia o no de Hegel, ni tampoc la seva sinceritat. Només volem reconèixer la importància que té dintre del seu pensament i sistema la seva interpretació del cristianisme.

L'apartat dedicat al cristianisme és, per tant, el més difícil de les Lliçons de la filosofia de la història universal. És, d'altra banda, un capítol peculiar ja que no té una ubicació clara en cap dels mons en què Hegel divideix la història universal. Si, d'una banda, es desenvolupa en els seus començaments en el món romà, és clar -com hem dit- que no hi pertany. Hegel apostrofa: "dintre de l'antiga Roma el cristianisme no pot trobar el seu sòl real, ni donar forma a un imperi"¹⁶⁷ i justament abans, havia dit "a aquesta realització [el desenvolupament del principi del cristianisme] és cridat un altre poble, o altres pobles, els pobles germànics". I és que, d'altra banda, el cristianisme és un principi que no serà plenament efectiu i actuant en el món fins a encarnar-se -després de quatre segles!- en els pobles germànics, els quals pot educar completament des de la base.

Crist -com el cristianisme- també té un valor exemplar, així com el cristianisme resum tota la història, esdevenint una espècie de reconciliació entre Occident i Orient. Hegel afirma que Crist "ha resumit amb la seva mort i amb la seva història en general l'eterna història de l'esperit -una història que tot home ha de realitzar en si mateix per existir com esperit o per esdevenir fill de déu i ciutadà del seu regne"¹⁷⁰. Crist té un valor exemplar i etern -un valor lògic-, que trascendeix el moment històric concret de l'encarnació, ja que Crist és on es manifesta la unitat de déu i l'home, i podríem dir -per tant- que on hi ha la reconciliació de déu i home hi ha Crist.

Així, l'essencial del desenvolupament de l'esperit universal està contingut en el principi cristià. La reconciliació

¹⁶⁷WG. 748/563.

¹⁷⁰WG. 741/558.

autèntica -per a si i no només en si- que era impossible en el món grec, comença a ser ara possible gràcies al cristianisme. En el cristianisme -que és l'esperit i el principi que es desenvolupa fins la Reforma- hi va trobar Hegel la teodicea que cercava. Hi trobà l'explicació i justificació del pas per la negativitat i, per tant, el pensament que superava l'ideal grec. L'eticitat grega esdevindria quelcom insuperat i insuperable de no venir seguida més tard pel cristianisme. Així, també, es justificava una època tan poc valorada per Hegel com és l'imperi romà i, en definitiva, l'època moderna podria oferir una alternativa superadora a la bella eticitat grega.

En el cristianisme va trobar Hegel el pensament que el reconciliava amb el tràgic transcurs de la història i, per això, va esdevenir el nucli conceptual i lògic de la seva filosofia de la història universal. D'això en va resultar la relativització dels altres dos ideals, dels quals no va renegar mai del tot però que resten ara en un lloc secundari: l'un com una reconciliació afortunada, no guanyada i no conscient -Grècia- i l'altre com una violència fracassada necessària per a uns pobles que no tingueren Reforma -Revolució Francesa-. Parlem d'aquestes qüestions en d'altres parts del nostre treball¹⁷¹; per això ara ens introduïrem en la interpretació hegeliana del cristianisme a partir del paper de la doctrina del pecat original -com una part especulativa important del judaisme i del cristianisme-.

(2) La doctrina del pecat original té per a Hegel un significat essencial, ja que ha col·laborat decisivament en apartar Hegel de l'ideal grec de joventut. Ha estat el pecat original, que condueix a la valorització del pas per la negativitat i la necessitat d'aquest pas (la teodicea hegeliana), el

¹⁷¹Els apartats 1.4, 2.2 i 2.4.6.

que ha permès -i ha obligat- a Hegel de relativitzar l'ideal grec. Podem dir que els grecs van gaudir d'un estadi "afortunat" perquè es van veure lliures del pecat original; però precisament per això són incapaços de superar-lo i d'aquí prové la seva mancança. Els grecs mai no van sofrir l'experiència adulta del pas per la negativitat, experiència que és en canvi l'essència de l'esperit romà. A Roma s'ha produït "l'educació del món, que separa el subjecte de si mateix i el condueix al seu fonament absolut"¹⁷². Aquesta educació ha estat una experiència tràgica per als individus i les consciències -l'existència empírica- i "només per a nosaltres" -els que contemplem la història universal des de la visió total i lògica- ha estat educació i desenvolupament.

A Roma, però, la passivitat amb que es rebuda la dolorosa educació fa que no hi hagi l'acceptació activa i espontània del subjecte -que s'ha de revelar "com un anar a l'interior de si mateix"¹⁷³, com un dirigir-se a la seva essència. Hegel exigeix que el subjecte reconegui l'educació a què està sotmès; l'ha de veure com la necessitat del propi ser, com el mitjà lògic i necessari que li ha de permetre superar la seva natura escindida. Llavors, el subjecte ha de saludar amb alegria i finalment reconciliat, aquesta educació dolorosa i de forçada disciplina; ja que només així el subjecte es reconciliarà amb si mateix, amb l'esperit universal i amb el transcurs de la història.

Això és el que per a Hegel significa, especulativament i dintre de la lògica del desenvolupament de la història, el pecat original; aquest no és l'estar immers en allò natural ni en el mal, sinó que consisteix en saber-se com a caigut en allò natural i en el mal. L'animal és només un ser natural i

¹⁷²WG. 727/548.

¹⁷³id.

no obstant no és culpable ni pecaminós; només l'home, i pel coneixement¹⁷⁴, pot ser culpable i pecaminós. Així ni a Orient ni a Grècia l'home no podia ser culpable, no podia fer el mal. Només quan l'esperit va assolir el saber, el coneixement de si com individualitat i consciència moral -amb Sòcrates-, van néixer al pecat i el seu correlat: la culpa. Per això, els romans sí que cauen en el pecat i el seu món és un món de l'escissió pecaminosa al contrari de Grècia i d'Orient. Els romans, però, representen un moment necessari en el desenvolupament de l'esperit, perquè el mateix coneixement que ens introdueix en el mal i en el pecat és la possibilitat de sortir-ne. I aquesta reconciliació és superior a qualsevol altra d'anterior. Per això la història universal conté la promesa de la superació de l'estadi grec si bé per mitjà del pas dolorós per la negativitat.

Hi ha un moment en la història en què la consciència s'ha d'escindir entre "el jo en la seva llibertat infinita, com arbitrarietat" i "el contingut pur de la voluntat, del bé"¹⁷⁵. El coneixement ha introduït aquesta necessària escissió i ha abolit "la unitat natural" en què vivien, fins i tot, els grecs. El reconeixement del pecat original ha estat, doncs, un pas endavant en la història i en el desenvolupament de l'esperit, ja que ha tret l'home de l'estadi d'innocència o d'animalitat¹⁷⁶. Pins aleshores els homes -com els animals¹⁷⁷- eren uns amb déu -la divisa de Hölderlin-, però Hegel remarca que només ho eren "en si" i no per a si, no ho eren amb consciència ni per pròpia voluntat. L'escissió

¹⁷⁴WG. 728/549. "El pecat original es realitza en el coneixement; perquè l'home és culpable pel coneixement; l'animal no té culpa. Però aquest coneixement du en si la salvació, com també la reconciliació amb l'esperit".

¹⁷⁵WG. 728/549.

¹⁷⁶WG. 728/549.

¹⁷⁷"L'animal és un amb déu però només en si" [id], l'estadi animal és l'estadi de la felicitat, de la unió inconscient amb déu.

mateixa va ser produïda per l'aparició del coneixement i de la consciència per a si. Només llavors es va fer possible l'aparició del mal. La tasca del cristianisme i del món germànic serà superar aquesta escissió, però les eines per a dur a terme aquesta tasca no seran altres que el reconeixement del pecat original i l'aprofundiment de la consciència moral, la subjectivitat i l'autoconeixement espiritual. El mateix coneixement i desenvolupament de l'esperit, que havia tret l'home d'aquell estadi innocent -que inclou Grècia-, tenia en si la possibilitat de la salvació, de la reconciliació.

El coneixement té el valor d'anul·lar "l'exterior i estrany a la consciència i és, per tant, un retorn de la subjectivitat en si. Això, posat en l'autoconsciència real del món, és la reconciliació del món"¹⁷⁶. El coneixement ens reconcilia amb allò que en un començament sembla estrany i alié, ja que el fa esdevenir per a nosaltres racional i fa homogeni amb la consciència. Aquesta reconciliació, que només podia ser assolida pel cristianisme, va ser precedida pels desenvolupaments de la filosofia. La personalitat sense esperit es comença a purificar amb les escoles estoiques i escèptiques, ja que en negar la realitat la subjectivitat es tanca sobre si i resta en si com allò universal¹⁷⁷. Però aquesta universalitat estava encara escindida de l'ú. L'estocisme sabia que el bé és l'ú però "no s'ha realitzat encara la reconciliació de tots dos principis, de l'ú i del subjecte". L'ú no és identificat encara com el subjecte universal, és a dir, com l'esperit.

Hegel afirma que això només es va esdevenir a Alexandria i en la persona de Filó El Jueu, qui va unificar les savieses

¹⁷⁶WG. 730/551.

¹⁷⁷WG. 730/550.

d'Occident i d'Orient. Així, qualificà déu amb el terme concret de "logos", esperit, i afirmà que la "substància de l'esperit és la raó, i el seu producte ha de ser racional". Així resulta que l'autèntica reconciliació neix "de la certesa de tenir lligams de parentesc amb l'ú i de poder recollir-lo en si"¹⁰⁰. Aquesta certesa conté la possibilitat de la "reconciliació o la unitat de la natura humana i la divina; aquesta unitat ha de ser possible, és a dir: ambdues [natures] han de ser idèntiques en si"¹⁰¹. L'home es reconcilia amb déu quan sap que la seva essència és en darrer terme idèntica a la divina, quan sap que si renuncia a tot el que té de natural -que no forma part de la seva essència autèntica- es reconciliarà amb el tot i amb la divinitat. Hegel recorda una vegada més que l'home "només emancipant-se del seu costat natural arriba a la unitat amb déu"¹⁰².

Aquest saber de la idèntitat profunda entre la natura divina i la humana és, per a Hegel, el coneixement que obre la història al compliment dels temps. En ell està continguda ja la reconciliació i la veritat: "la consciència d'aquesta identitat és el coneixement de déu en la seva veritat. El contingut de la veritat és l'esperit mateix, el moviment viu en si mateix"¹⁰³. Aquest coneixement tant essencial ha estat revelat a l'home en la religió cristiana i no és sinó el dogma trinitari. L'esperit -déu- és l'ú infinit i idèntic amb si mateix -primera persona o moment-, que se separa de si i es posa com quelcom divers i finit -segona persona-, però que anul·la la seva finitud, en saber-se com l'universal i per tant idèntic amb si mateix -tercera persona-¹⁰⁴ [553]. Així podem interpretar que el Pare és posí en el Fill com una

¹⁰⁰WG. 733/552.

¹⁰¹WG. 733/553.

¹⁰²id.

¹⁰³WG. 733-4/553.

¹⁰⁴WG. 734/553.

segona persona diversa, mentre que en l'Esperit Sant es reconcilia amb si com l'universal idèntic amb si mateix.

L'home pot reconciliar-se també amb el moment del Pare "despullant-se d'allò natural i de la finitud del seu esperit". Només així l'home "és partícip de la veritat" i de l'esperit i, llavors, se sap com un moment (el segon, el Fill, el moment de la particularització i de la diversitat) de déu. En aquesta reconciliació l'home aprèn que el pas per la negativitat és necessari, "que la infelicitat és necessària per a què es realitzi la seva unió amb déu"¹⁰⁰.

Hegel ha resolt d'aquesta manera el dilema entre l'ideal grec i la valoració especulativa del cristianisme. Gràcia era l'ideal -mai no ho nega- però és un ideal mancat per l'absència de consciència, de coneixement, de saber, d'elecció lliure, els quals només són possibles si es trenca aquella afortunada harmonia i hom passava per les terribles proves de la negativitat. És més, amb la mera aparició del coneixement -el pecat original- aquella afortunada harmonia es desfà com un terròs de sucre amb el contacte de l'aigua; tot just apareix el coneixement de si i la interioritat, i aquella bella eticitat es fa impossible. Roma i el pecat original eren necessaris, ja que el desenvolupament de l'esperit en l'edat moderna conduïa a quelcom superior, quelcom que no fou capaç de comprendre el seu amic Hölderlin.

(3) El següent fragment resum l'essencial del que ens vol dir Hegel: "la necessitat i els elements d'un altre estat [Zustandes] del món són contingudes en les circumstàncies descrites Davant de l'ordre mancat de contingut, davant d'aquesta finitud [de l'imperi romà] s'ha presentat el subjecte. L'esperit és simplement fora de si i així regeix el

¹⁰⁰id.

món; ... Sota August mateix, sota aquest perfecte i senzill senyor de la subjectivitat particular ha aparegut el principi contrari, la infinitud [la subjectivitat infinita i universal], però de tal manera que ella conté en si el principi de la finitud existent per a si. La religió cristiana, aquesta qüestió decisiva [entscheideidende] de la història universal, ha aparegut en escena"¹⁸⁶.

El món romà havia arribat a un atzucac i la personalitat abstracta havia sofert la dura prova i disciplina de l'ordre polític. Davant d'aquest ordre, que hom ha arribat a identificar com a mancat de contingut i d'esperit, la interioritat tancada sobre si ha descobert l'absolut, l'esperit, el subjecte universal. La finitud ha trobat així la infinitud, que ara és existent per a la consciència finita, i acabarà per conèixer-se com a només un moment d'aquella infinitud. Aquesta infinitud ara coneguda, que ve de la mà de la religió cristiana, obre un nou món, una nova etapa -la decisiva o definitiva- de la història universal. Hegel afirma que, empíricament o realment, Cèsar obrí l'escenari material del nou món amb la conquesta de la Gàl·lia, però que aquest escenari només s'obre lògicament amb August, amb l'arribada de Crist i el sorgir del cristianisme -anticipat per les doctrines presocràtiques-.

L'esdeveniment decisiu és l'arribada de Crist, que ho fa com un "aquest"; és a dir, com una subjectivitat abstracta existent empíricament, si bé en ell la finitud és una mera forma de la seva manifestació¹⁸⁷. En ell s'ha substituït "l'essència i contingut" infinit, pel "ser per a si" absolut. Crist va representar l'arribada d'un nou principi de l'esperit, d'una subjectivitat infinita imbrincada en el món -i no

¹⁸⁶WG. 720/543.

¹⁸⁷WG. 720/543.

per això menys infinita-. S'ha superat així la subjectivitat merament formal, abstracta i escindida del món. Aquest és el moment de l'alliberament i reconciliació de l'esperit, en què l'home assoleix la consciència de l'esperit en la seva universalitat i infinitud. L'esperit esdevé l'objecte absolut, però paral·lelament l'home mateix és fa esperit i, per tant, aquest no és per a ell un objecte exterior, sinó que amb l'esperit l'home és troba a si mateix. L'home troba en l'esperit la seva essència, la seva autèntica essència.

Diu Hegel: "l'objecte absolut, la veritat, és l'esperit; i com que l'home mateix és esperit, està present en aquest objecte i troba així, en el seu objecte absolut, l'essència i la seva essència"¹⁶⁶. Llavors l'home rebutja la seva particularitat animal i natural, que havia confós amb la seva autèntica essència. L'home nega el seu cantó particular i empíric, nega tot allò heterogeni amb l'esperit -que és universal i infinit- i així esdevé un amb l'esperit¹⁶⁷ -reconciliat amb ell-. La religió cristiana "conté la reconciliació i l'alliberament de l'esperit, en tant que l'home adquireix la consciència de l'esperit en la seva universalitat i infinitud"¹⁷⁰. El cristianisme és el coneixement que mostrant allò espiritual i absolut donarà força al subjecte individual per negar la seva part natural i reconciliar-se amb la universalitat i l'absolut.

No obstant això, ara la reconciliació només s'ha esdevingut en el pensament i encara no efectivament en el món. La religió cristiana du el missatge de la reconciliació en el

¹⁶⁶WG. 721/544.

¹⁶⁷WG. 721/544. "Per a què sigui abolida l'objectivitat de l'essència i l'esperit estigui prop de si ha de ser negada la naturalitat de l'esperit, en el qual l'home és un [home] particular i empíric, a fi de què desapareixi allò heterogeni i es realitzi la reconciliació de l'esperit".

¹⁷⁰WG. 721/543-4.

sentiment sota la forma de l'amor i en el pensament sota la forma del dogma de la Trinitat, però la reconciliació efectiva i empírica en el món necessitava encara d'una llarga educació i desenvolupament de l'esperit. La reconciliació, que només està en el pensament i en si, ha de passar a ser en la realitat efectiva i per a si. Per a Hegel el nou principi cristià expressat en la Trinitat mereix les següents frases: "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 resoltos tots els enigmes i desvetllats tots els misteris"¹⁷¹; però les mereix no en tant ha realitzat ja plenament tota la seva potencialitat, sinó -al contrari- en tant que en si reuneix tot el desenvolupament passat de l'esperit i n'és el germen del futur. Com veiem en la cita, la història no resta clausurada en la formulació en el pensament d'aquest principi, sinó que -a partir d'aquí- s'obre tot el llarg procés de la seva realització efectiva.

L'encarregada d'expandir el missatge de la religió cristiana és l'església, la qual -en tant que comunicadora del missatge de l'esperit- és "l'esperit real i actiu"¹⁷². Per mitjà de l'església cristiana el cristianisme penetrarà en els pobles germànics i en moldejarà completament el seu esperit. Així, el principi cristià anirà penetrant en el món i modificant-lo d'acord amb si mateix. Com veurem, Hegel dedica una part important del seu discurs al paper de l'església com a força que intervé empíricament i determina lògicament la història.

(4) Però abans d'arribar-hi, encara hem d'exposar més detalladament el missatge que l'església comunicarà catòlicament al món, el contingut especulatiu del cristianisme, el missatge de l'autoconsciència espiritual. Hegel afirma, que la

¹⁷¹WG. 722/544.

¹⁷²WG. 722/545.

conclusió del procés històric de l'esperit fins aquest moment és l'autoconsciència¹⁷³; aquesta té dos moments que "són les categories que ara regeixen el món"¹⁷⁴;

(a) La primera és el moment nascut a partir de Sòcrates. És el principi occidental: la subjectivitat i la interioritat particular escindida de l'universal. L'home ha adquirit consciència de si independentment i sense passar per la universalitat. L'home té ara una interioritat que va esdevenint consciència moral i reflexiva; és la consciència de si, particular, oposada a l'universal o l'objectiu. Es tracta de la "personalitat; el valor infinit de l'individu"¹⁷⁵, la interioritat, "'el ser determinat en i per a si", la categoria del punt que es refereix a si mateix, la creença en la finitud". És la finitud o el punt, "aquesta vana sequedat" o "interioritat buida"¹⁷⁶. És la interioritat -que manca de tot autèntic contingut i que, en canvi, s'omple de la "passió i l'arbitrarietat"-, la personalitat abstracta -que només té reconeixement i existència en la seva propietat i com a persona jurídica¹⁷⁷-.

(b) La segona -oposada a l'anterior- es correspon amb el principi oriental. Correspon a "la creença en la infinitud universal, l'universal que determina en si els seus propis límits"¹⁷⁸. És el saber que hi ha quelcom superior i absolut en el món. Aquí, el cantó de la universalitat, tot i sepa-

¹⁷³Cal recordar que en aquest procés hi han intervingut també les escoles postsocràtiques. La individualitat formal romana havia abandonat el món i s'havia tancat sobre si, fins a descobrir-se com autoconsciència infinita i universal.

¹⁷⁴WG. 723/545. Hegel afirma que aquestes categories són "disiecta membra" i que només juntes formen una unitat; són per tant categories de l'enteniment.

¹⁷⁵WG. 723/545.

¹⁷⁶WG. 724/546.

¹⁷⁷WG. 724-5/546-7.

¹⁷⁸WG. 723/545.

rar-se de la interioritat, acaba imposant-se a aquesta com allò substancial. És la consciència religiosa, la consciència de l'absolut i el pensament de l'Ú -aquest pensament oriental, diu Hegel-. Es tracta de la categoria d'allò substancial i universal, que ho presideix i ho domina tot d'una manera encara natural, immediata i irreflexiva.

La primera categoria ja la trobem en els romans és la personalitat, el valor il·limitat de l'individu. És el moment de la interioritat que s'ha manifestat com a personalitat abstracta i que ha dut a la corrupció interna de l'imperi. D'una banda, ha rebutjat el contacte amb l'universal i s'ha tancat sobre si; però, d'altra banda, també ha arribat a la pròpia autonegació i a l'aprofundiment en si. Aquesta interioritat no podia restar buida i sotmesa a les terribles proves del despotisme imperial, havia de cercar i de donar-se un objecte i un contingut -que no fos particular sinó universal- i aquest no va ser altre que ella mateixa en tant que espiritual.

Així va resorgir la segona categoria, l'autodeterminar-se, "el determinar-se a si mateix que, sense cap fonament [grundlos] posa per a si el límit absolut"¹⁷⁷. Aquest límit absolut és el reconeixement del què per a ell és l'absolut, suprem i substancial, davant del qual no resta sinó l'adoració i la reconciliació. Aquesta categoria apareix quan el món és incapaç de satisfer l'home i hom es retrau en la interioritat de si mateix. Però al principi això només du a la "universalitat abstracta" (que només ha arribat a la dolorosa abstracció del món, a la negació del món) i no al pensament de "l'autodeterminació infinita". Aquesta categoria l'han fet sorgir primer les escoles socràtiques:

¹⁷⁷WG. 725/547.

escepticisme, epicureisme i estoïcisme²⁰⁰, ja que en elles la interioritat renuncia a tot allò extern (fins i tot la seva animalitat particular) i d'aquesta manera es determina a si mateixa d'acord amb el seu universal -encara que només en tant que abstracte-. Sorgeix així el pensament i la categoria -ara només parcial i escindida- del límit absolut (bastar-se a si mateix, existir només en si, ser indiferent a tot, ser imperturbable)

Hem arribat al punt en què -com diu Hegel- "l'universal es fa valer"²⁰¹ i posa un límit a la particularitat animal. Però l'universal es pot fer valer de dues maneres diverses, cada una de les quals correspon al cim superior del principi oriental i de l'occidental. La primera, que poden veure representada per les doctrines postsocràtiques, és el resultat de la dialèctica que hem seguit des de Grècia a Roma. Es basa en la "renúncia de l'esperit a tot allò exterior per a accontentar-se amb un mateix"²⁰²; és una manera de cercar la pròpia autonomia, de cercar fer independent i lliure -però només en si- el propi esperit. Això, segons Hegel, arriba a l'extrem en l'escepticisme, ja que l'home no creu en res, no té res per veritable. Llavors l'universal es fa valer com el pol subjectiu universal però només com a buit i negador.

La segona forma com l'universal es fa valer és més profunda: l'universal és reconegut com l'Ú, com el subjecte -"allò existent per a si"²⁰³. La teoria persa de la llum -que Hegel sempre alaba- i la fe del poble israelita (que considera a déu com allò no sensible i per tant com pensament) anticipen

²⁰⁰WG. 725/547.

²⁰¹WG. 725/547.

²⁰²id.

²⁰³WG. 725/547.

ja aquesta manera especulativa de reconeixement de l'universal²⁰⁴.

La reconciliació autèntica que ara comença a veure la llum es produeix quan s'enllacen els principis d'Orient i d'Occident, quan la interioritat i subjectivitat -el descobriment d'Occident- es complementa amb l'universalitat, el predomini i respecte per l'Ú -la troballa oriental-. Així, l'home es fa déu alhora que l'universal existent es fa subjecte; la interioritat o personalitat és fa infinita en assumir allò universal existent. Déu és conegut en el pensament com l'Ú i infinit però encara manca reconèixer l'Ú com a un bé concret i no abstracte²⁰⁵. Només la doctrina cristiana de la Trinitat es capaç d'expressar perfectament aquesta nova reconciliació. Només ella expressa la veritat especulativa de l'esperit com a reflexió sobre si mateix per mitjà de la seva absoluta distinció; un esperit que és Ú i tri²⁰⁶, i que és capaç de mantenir la seva unitat en aquesta distinció.

L'home sap ara gràcies a Crist que és un moment de la idea divina, que pel Fill és particip de la vida divina i d'allò veritable. Sap que si vol retornar en identitat a l'essència divina -que és la seva pròpia essència- només cal que rebutgi tot allò no essencial en ell, tot allò finit i no universal, tot allò natural i particular; en definitiva: que superi el pecat original. D'aquesta manera guanya la pròpia llibertat i

²⁰⁴Ja hem argumentat els límits especulatius d'aquestes doctrines. El zoroastrisme cau en el dualisme representatiu de l'oposició del bé i el mal, i en la seva determinació encara natural. La religió israelita cau en la determinació particular i nacional de déu, que ja no és un déu catòlic -universal i per a tots els homes en tant que tals-, sinó el déu privat del poble jueu.

²⁰⁵Que fou a l'Únic que arribaren els estoics.

²⁰⁶L'esperit Ú (Pare) que s'exterioritza en allò, en principi, altre de si (el Fill-home) per a retrobar-se en si i per a si (Esperit Sant).

espiritualitat i sap de "la unitat de les natures divina i humana"²⁰⁷. La certesa i garantia de la unitat de l'home amb déu, que els temps i els homes demanaven, l'ofereix el concepte de Crist (de l'home-déu). Així la idea de reconciliació es revela en figura humana, històrica i temporal, en figura realment existent.

La reconciliació amb déu s'ha acomplert, doncs, de dues maneres diverses però correlatives. D'una banda, l'home s'ha concebut com a moment de l'essència divina. S'ha sabut com a un moment del desenvolupament lògic de déu o l'esperit. D'aquesta manera l'home ha cercat en si la universalitat que l'agermana amb déu i ha rebutjat tot allò natural o particular que n'hi allunyava. D'altra banda, déu passa de la forma abstracta a la intuïció, realitzant-se en l'existència com a home. Ara és déu o l'esperit el que passa a l'existència empírica i no roman com un més enllà transcendent. Així d'una banda, l'home ha anat a déu i, de l'altra, -que hauria de ser prèvia, com la gràcia divina- déu ha anat o ha cridat l'home.

Hegel distingeix l'antropomorfisme cristià, implícit en la idea del Fill-home, del dels grecs, ja que aquests no havien arribat a la determinació de l'esperit com un "aquest" personal, històric i sensible (de la mateixa manera com tampoc no havien arribat a la individualitat per a si, a la llibertat subjectiva del jo ni a la interioritat). Per als cristians, en canvi, l'encarnació de déu en un "aquest" humà (la seva realització arquetípica per a la intuïció i no només per al pensament pur especulatiu) havia de fer-se per mitjà d'un individu únic i "particular". Diu Hegel que el déu ú i únic només podia fer la seva aparició sensible en el món com a un únic individu. Déu és una unitat, una individualitat, un

²⁰⁷WG. 734-5/553-4.

únic subjecte; per tant, només podia encarnar-se en un únic individu. Però aquest no és el moment darrer de l'exteriorització de déu en el món, ja que la manifestació immediata d'aquest individu-déu ha de passar a la universalitat de l'esperit i, per això, cal la intervenció de la tercera persona de la Trinitat. L'Esperit Sant té per funció reconciliar el déu-aquest-empíric-Fill amb el déu-universal-logos--Pare; perquè Crist és més que un personatge històric empíric, la seva vinguda va acompanyada de la baixada de l'Esperit Sant.

Hegel pensa que el Fill-home, Crist, és el moment diví en el qual l'home troba la seva essència. L'home comprèn mitjançant el saber de l'encarnació que malgrat ser finit està cridat a l'eternitat i a la infinitud. L'home sap que és un moment finit i determinat del ser universal i absolut²⁰⁶. Així l'home sap de la necessitat de la determinació, de la seva finitud, i pot comprendre la necessitat de la infelicitat, del pas per la negativitat. Així hom arriba a la justificació del mal en el món i del pecat original, a la teodicea. Però, com diu Hegel, "aquesta [la felicitat en la desgràcia²⁰⁷] és la conversió del mal, d'allò negatiu en allò positiu; i així l'home no és bo per natura, sinó per mitjà de si mateix [durch sich selbst], per mitjà de la conversió del mal en bé"²¹⁰.

Però, per a què la reconciliació, que el déu-home anuncia, sigui efectiva per a tots els individus cal la fe, l'amor i l'Esperit Sant comunitari. Cal que Crist visqui en la comunitat cristiana, que no altra cosa és l'esperit. Així, "pels Apòstols, Crist viu no era el que va ser per a ells més tard com esperit de la comunitat, en què fou per a ella una

²⁰⁶WG. 736/555.

²⁰⁷Die Seligkeit des Unglücks.

²¹⁰id.

consciència veritablement espiritual"²¹¹. Certament, la reconciliació no ha de tenir lloc només en un individu sinó en tots els homes, per això Crist i l'esperit viuen en la comunitat cristiana i entren en el cor de tots²¹². En la religió cristiana el subjecte té en si un valor infinit (ja que és objecte de la gràcia divina) que s'extén a tots els homes sense excepció. L'esperit extén el seu missatge pel món per l'església i els Evangelis. En ells Crist predica la renúncia a tots els vincles temporals i ètics, remarcant el que per a Hegel no deixa de ser una gran veritat: "allò decisiu per a l'alliberament de l'individu no són els esdeveniments externs [empíria], sinó exclusivament la interioritat espiritual [regida per la lògica de l'esperit]"²¹³.

El cristianisme representa, doncs, un pas més en el desenvolupament de la subjectivitat fins a fer-se lliure. La reconciliació serà aquest moment de la llibertat, però per assolir-la objectivament, "per a que resulti certa a tots els individus", necessita de la fe i de la dominació de tots els "impulsos naturals sensibles, que hom es purifiqui de les seves particularitats i elements naturals [Natürlichkeiten] i es faci a si mateix pur i universal, a qui ja res no impedeixi rebre en si purament l'objecte. Aquest és el misteri de la religió cristiana, en el qual s'expressa que el subjecte té un valor infinit en si, perquè és objecte de la gràcia divina. Però l'home només té aquest valor com a esperit i és, doncs, indispensable que se separi d'allò natural"²¹⁴.

²¹¹WG. 737/555.

²¹²WG. 738/556.

²¹³WG. 738/556.

²¹⁴id.

En aquest moment, la predicació de Crist condueix a la negació del món, a l'apartament de la interioritat del món. Només es valora déu i l'esperit diví, mentre que la interioritat ha de renunciar "a tots els vincles temporals i ètics"²¹⁵. El regne diví que Crist i el cristianisme revelen als homes torna superflu tot allò altre i dóna valor exclusivament a l'esperit. S'accentua així l'escissió de tot allò ètic dels romans. La interioritat continua tancant-se sobre si, obrint-se només a l'esperit absolut i diví, i menystenyint tot allò exterior o objectiu. Aquest cristianisme és, per tant, el cim màxim de la subjectivitat abstracta: "hi ha en tot això [la doctrina cristiana] una abstracció de tot el que pertany a la realitat, fins i tot els lligams ètics. Hom pot dir, que en cap altra banda s'ha parlat tan revolucionàriament com en els Evangelis; car tot el que en altres temps [sonst] és vàlid, és considerat aquí com indiferent, com menystenyible"²¹⁶.

(5) El cristianisme ha posat en la història universal el principi de la reconciliació, ara cal que aquest principi posat en si passi a realitzar-se efectivament en si i per a si en la història. Aquesta serà la tasca de tota la història posterior, "que és la història del seu desenvolupament"²¹⁷. La força o el poder [Macht] existent empíricament, que durà a terme aquesta necessitat lògica del desenvolupament de l'esperit, és l'església. Ella, com a realitat immediata de la unió espiritual de tots els cristians, tindrà una relació amb (a) el món romà -la realitat empírica on s'inscriu- i (b) amb la veritat (que havia de desenvolupar. L'església té, per tant, una vessant merament exterior i empírica, alhora que una vessant interior i lògico-espiritual.

²¹⁵WG. 739/557.

²¹⁶WG. 740/558.

²¹⁷WG. 741/558.

En la vessant exterior, l'església es presenta com una societat separada, allunyada i, en certa mesura, oposada a l'estat. Hegel considera que per això serà perseguida i que en aquesta persecució els cristians donaran manifestació pública de la naixent i infinita llibertat interna.

En la relació lògico-espiritual, Hegel considera que, tot i que els dogmes (la veritat) s'han fixat amb una gran influència de la filosofia (els grecs, Filó d'Alexandria i els neoplatònics²¹⁶), la veritat, l'esperit i el principi d'aquests dogmes ja estava en la religió cristiana. Aquesta veritat no li és estranya a la primera església, tot i que només hagi fixat el contingut dels dogmes amb posterioritat. Evidentment, per a Hegel aquest és el desenvolupament autènticament espiritual que lliga, per a nosaltres o lògicament, el cristianisme amb la resta de moments de l'esperit.

Però, en definitiva, cal dir que l'església esdevé una existència temporal -que es mou en un món amb altres existències temporals- i que, tot i estar guiada per Crist i l'esperit, són les voluntats dels individus les que la regeixen en el món terrenal (cosa que ja tenia clara Sant Agustí). Aquesta és la raó que hi troba Hegel per justificar la necessitat d'una jerarquia i una ensenyança "positiva"²¹⁷ -que serà la tasca més immediata de l'església-. Hegel argumenta que en la comunitat cristiana -com en tots els homes- l'esperit només està en si. Déu ha concedit la gràcia a tots els homes i la seva crida és universal, però cal que els homes escoltin i responguin efectivament a la crida divina. Per això, argumenta Hegel, és necessària l'existència

²¹⁶WG. 742/559.

²¹⁷Cal valorar aquesta acceptació i justificació de la necessitat històrica d'una "positivitat" religiosa. És evident que Hegel aquí es preocupa més per justificar aquesta positivització de la religiositat que no per a fer-li la crítica -com s'esdevenia en els escrits juvenils-.

d'uns directors de l'esperit, en ells l'esperit existeix efectivament i és saber. Ells tenen l'encàrrec d'expandir aquest saber i el missatge cristià, han de conduir la comunitat cap a la reconciliació efectiva i per a si.

Hegel reconeix que, d'aquesta manera, aquests conductors assoleixen una autoritat tant en l'espiritual com en allò temporal, esdevenint-se així un regne sacerdotal, el qual és necessari perquè la subjectivitat humana no està encara prou desenvolupada²²⁰. Diu Hegel: "la llibertat finita ha estat tan sols anul·lada per tal d'assolir la llibertat infinita; i la llum de la llibertat infinita no ha il·luminat encara allò temporal. La llibertat subjectiva no té encara valor com a tal"²²¹. La llibertat autèntica encara no ha arribat al món temporal i veiem, per tant, que la dominació exterior de l'universal polític en l'imperi romà ha estat substituïda per una subjecció interna i espiritual.

Per la seva vessant externa i per la seva existència jeràrquica i positiva, l'església cristiana es mundanitzava, adquireix propietats temporals i passa de la perfecta democràcia primera a una aristocràcia per consagració sacerdotal. Però, paral·lelament a aquesta mundanització de l'església, l'home descobreix com a veritable pàtria el món suprasensible i transcendent. En una ruptura total amb el món, la interioritat infinita cerca la seva llar en el més enllà. Però, és també fruit de l'assoliment consciència de si, que la religió cristiana fa desenvolupar, que l'home és intuït ara d'una manera purament universal. L'home té un valor infinit en tant que home i aquest valor no permet l'esclavitut²²².

²²⁰WG. 744/560.

²²¹WG. 744/560-1.

²²²WG. 745/561.

La humanitat té ara en el terreny de la interioritat de l'home la lliure espiritualitat en si i per a si de la qual ha de partir tot. Aquesta ha de ser la instància on tota existència o realitat rebi el seu valor. Hegel afirma que l'home té ara en si el principi de la "llibertat absoluta en déu"²²³ [562]. L'home, com que té la consciència que pertany a l'essència divina, no hi està ja en relació de dependència sinó d'amor. Ara l'esfera espiritual de la interioritat només pot anul·lar-se davant de l'esperit diví -esperit que ella sap que li és homogeni- però tot allò particular retrocedeix al seu davant. L'home es determina a si mateix i es coneix com a poder [Macht] universal que està per damunt de tot allò finit.

El pecat original, però, no està encara superat -només hi ha la possibilitat de la seva superació- i la subjectivitat, que ha estat tant potènciada pel cristianisme, pot caure encara en el mal. Hi ha dos tipus de subjectivitat²²⁴: (a) l'una és particularitat i arbitrarietat, és la subjectivitat que ha caigut en el pecat i que està dominada per l'animalitat; (b) l'altra és la veritable subjectivitat interior, la qual ha frenat i moderat la particularitat i les pròpies passions. Fruït d'aquests dos tipus de subjectivitat, neixen els dos mons en els quals es mou l'home a partir d'ara: (1) el món suprasensible però en aquesta mateixa terra i vinculat a l'església, és l'àmbit que pertany a la consciència subjectiva infinita; (2) el món temporal o l'estat, que està dominat per la subjectivitat finita i particular i que està vinculat al govern terrenal.

Hi ha, per tant, dos mons ja que, tot i apartar-se la interioritat de la realitat i el món terrenal, aquests no

²²³WG. 746/562.

²²⁴WG. 747/562.

deixen d'existir. L'estat i les esferes mundanes són ara menystingudes i deixades a si, mentre que la interioritat infinita es tanca sobre si i s'eleva vers el món suprasensible. En aquest procés -considera Hegel- la interioritat ha guanyat legitimitat, ha aixecat -mitjançant la religió i l'església- tot un món autònom, abstractament autònom. Així l'escissió romana es perpetua amb major amplitud, ja que un element -malgrat que pretesament devaluat- continua i l'altre ha assolit finalment una carta d'existència i un desenvolupament autònom total. Ara entrem en l'etapa de la "consciència desgraciada" de la Fenomenologia, ja que la subjectivitat que vol habitar només en el món suprasensible patirà totes les conseqüències i desgràcies del món terrenal. La consciència viurà tràgicament aquest esquinçament -que no acaba de comprendre-, ja que mai com fins ara la subjectivitat no ha estat tant desenvolupada per sentir la tragèdia i el dolor que es desprèn de la seva escissió.

Aquesta escissió en dos mons -religiós i suprasensible l'un, ètic i mundà l'altre- és l'element a superar i a reconciliar en la història universal futura. L'esperit universal té aquest repte com el seu darrer i més profund desenvolupament. La reconciliació, que en el cristianisme hem vist donar-se en el pensament i en si, ha realitzar-se en el món real i ètic. La història ha d'acabar mostrant que no hi ha cap oposició entre raó i religió, entre saber del món suprasensible i saber del món real, així com tampoc entre religió i estat.

Per a Hegel, la religió és raó existent en l'ànim i en el cor, és la veritat i la llibertat representades. L'estat és, el temple de la llibertat humana en el saber i en el voler de la realitat, el contingut del qual fins i tot podem anomenar diví. La llibertat està afirmada i confirmada per la religió, donat que el dret ètic en l'estat és només el desenvolupament

del què constitueix el principi fonamental de la religió²²⁵. Per tot això, Hegel pot afirmar que l'assumpte de la història és només que la religió aparegui com a raó humana, que el principi religiós (que habita en el cor de l'home) sigui realitzat també com a llibertat temporal. Així quedaria suprimida la divisió entre l'interior del cor i de l'existència, entre la interioritat tancada sobre si i el món objectiu. Aquesta és la tasca que la història reserva als pobles germànics: desenvolupar lògicament el cristianisme i donar-li realització en l'existència empírica.

5 .2.- El principi germànic i els períodes del món cristiano-germànic

Hem parlat molt del cristianisme i el principi que aporta a la història, però no hem d'oblidar que aquest principi només es podia fer efectiu en un poble concret -caracteritzat ell també per un tipus d'esperit determinat-. El món modern s'edifica, és cert, sobre el cristianisme, però també sobre el principi germànic. El cristianisme aportava la possibilitat de reconciliació entre el principi oriental -el principi de l'u absolut, d'allò substancial, de l'universal- i l'occidental -el principi del jo, de la subjectivitat, de la interioritat particular que es vol lliure-. Però el procés cap aquesta reconciliació no es podia plantejar -ni realitzar- sobre la base de la subjectivitat escindida i ja malejada dels romans. Calia una nova subjectivitat amb plena vitalitat i que fos el darrer desenvolupament del principi occidental per a si. Només sota aquesta base es podia realitzar la reconciliació de la història -d'Occident i d'Orient- en el cristianisme desenvolupat i realitzat en els pobles germànics. Així, calia que el cristianisme -que havia

²²⁵Veure els apartats 3.4 i 3.4.1.

nascut a Israel i ja contenia el principi oriental- fecundés l'esperit germànic pur -el principi occidental-. Només així aquella reconciliació possible i en si, plantejada en potència en el pensament, es realitzava efectivament i plenament en el món i en la història.

Ara és el moment d'exposar el principi germànic (1), que ens conduirà a la seva necessitat de realitzar-se en un estat (2). Després (3), veurem, així, com la dualitat de partida de l'esperit cristiano-germànic es concreta en la dualitat església i estat. Finalment (4), comprovarem que aquesta dualitat determina la lògica dels períodes del món cristiano-germànic.

(1) Hegel caracteritza el principi germànic amb el mot Gemüt, per això hem d'explicar primer què hi entén Hegel. Així, entrem en unes de les planes més difícils de l'obra que tractem -planes on un excel·lent traductor com és José Gaos fa per a nosaltres una important errada-. Gaos tradueix Gemüt per "sentiment". Creiem que aquesta traducció indueix a error i dificulta encara més la comprensió del text hegelian. D'altra banda, Gaos fa servir també "sentiment" per traduir l'alemany Gefühl. Aquesta és sense cap dubte una bona traducció, el que no podem acceptar és que es perdi una distinció tant clara en alemany com la que va de Gemüt a Gefühl. Gemüt sol ser traduït per "ànima", "ànim", "facultats afectives", "cor"; nosaltres proposem la traducció d'"ànima"²²⁶ o "ànim", en el sentit d'"interioritat", "sentiment interior", "sentiment de si", "intimitat", "subjectivitat autònoma". En definitiva, el Gemüt és el que té el jo

²²⁶Però no en el sentit més específic i més "ontològic" de Seele. Per a explicar-nos una mica podriem dir que l'home pot tenir Gemüt perquè té Seele. Aquesta darrera vol ser una realitat i una entitat, mentre que Gemüt ens sembla que correspondria -en el nostre context- a una característica o qualitat de Seele.

germànic -és tenir una consciència de ser un jo-. Hegel farà servir aquest terme a dintre del context de la ungeteilte Einheit, diese ungebrochene Innigkeit, Subjektivität (unitat individual, aquesta interioritat inquebrantada, subjectivitat)²²⁷. D'altra banda, Hegel fa servir com a sinònim el terme Gemütlichkeit que, deixant de banda altres accepcions que no venen al cas, té el sentit d'intimitat.

Així Gemüt es fa servir en contextes que remarquen més la subjectivitat, la interioritat, l'interior de la consciència davant de l'exterior percebut, que no allò sentimental, allò vinculat a les passions d'un esperit noble. Hegel inscriu aquest terme a dintre d'un context que vol exposar el desenvolupament de l'autèntica subjectivitat humana, una subjectivitat que s'acomoda i respon a la totalitat. Però anem a veure com Hegel ho planteja

Afirma que, contràriament a la resta dels pobles, els germànics no tenen un caràcter concret, sinó que es caracteritzen per l'absència de tot caràcter particular i que això és el Gemüt, la Gemütlichkeit. Diu que és la sensació íntima de la totalitat natural, la totalitat de l'esperit en relació a la voluntat²²⁸. En ella l'home té en si la seva satisfacció d'una manera alhora universal i indeterminada. Això vol dir que l'home no és serf de passions animals i exteriors o d'interessos particulars i materials, sinó que té la seva voluntat tota en ell mateix. L'home té un impuls propi i no és passiu -respecte les passions o l'exterior a la seva essència-; és lliure i espontani, ja que només en ell té la força que impulsa la seva voluntat, la seva acció. Però, tot i ser actiu, roman encara en la indeterminació -es satisfà en la indeterminació, diu Hegel-. L'home encara no té una

²²⁷WG. 780/583.

²²⁸WG. 780/584.

espontaneïtat concreta i determinada, sinó que prefereix romandre en el tot indeterminat. Prefereix restar en una espècie de sentiment de si indeterminat, d'interioritat buida o d'animositat abstracta, sense finalitat concreta ni tampoc cap interès particular.

Segons Hegel, al contrari que els d'altres pobles, l'home germànic no cerca res concret -ni poder, glòria, felicitat, etc- sinó que s'aconforma amb el seu propi sentiment interior de si mateix. Hegel valora aquest tipus de Gemüt, ja que en aquests moments és un avenç en el desenvolupament de l'esperit, però ja hi veu també una limitació que haurà de ser superada per la necessària concretització d'aquest sentiment de si, el qual necessitarà reconciliar-se amb allò objectiu i concret. Hegel contraposa també el principi alhora abstracte i subjectiu dels germànics -Gemüt- amb el principi objectiu cristià. Això està en consonància amb la distinció feta al capítol dedicat al cristianisme, entre el principi oriental -l'ú, reconeixement d'allò absolut i universal- i l'occidental -la subjectivitat-. Hegel diu del Gemüt que "és el principi abstracte [ja que els dos pols subjectiu i objectiu són de moment escindits] dels pobles germànics i l'aspecte subjectiu davant de l'objectiu en el cristianisme"²²⁷. També és correlatiu a la distinció entre el principi mundà -que aporten els germànics- i el principi espiritual -que aporta el cristianisme-, que serà la dualitat que marcarà tota l'edat mitjana i que no serà superada ni unificada fins a la Reforma.

La consideració del Gemüt paral·lelament amb el principi occidental -la subjectivitat- confirma encara més la nostra traducció. Però l'important ara és que, amb la comparació entre el principi cristià i el germànic, Hegel ens permet

²²⁷WG. 780/584.

comprendre més del que entén per Gemüt. Aquest és un anhel interior que vol ser satisfet en si d'una manera universal i no per quelcom concret i determinat. Per a Hegel "això implica que la voluntat de l'home està tota en ell, que l'home té la seva satisfacció en la indeterminació"²³⁰. Malgrat, l'oposició que sembla escindir el sentiment de si germànic i el cristianisme, Hegel no els oposa radicalment sinó que els fa coincidir profundament. El contingut explícit del principi cristià està contingut en el ser en si dels pobles germànics; dit d'una altra manera: els pobles germànics ja tenien el caràcter -o absència d'aquest- que era demanat pel principi cristià. La indeterminació total "d'una manera totalment universal"²³¹ de la satisfacció en si que implica el Gemüt i el pensament de déu coincideixen. Així resulta que "allò indeterminat, allò completament universal com substància, [com] allò objectiu, és déu; en aquest busca ara l'ànim [Gemüt] la seva satisfacció i la rep per mitjà que l'individu és assumit per déu en la gràcia"²³².

D'aquesta manera s'ha produït un nou pas en la reconciliació. Hi ha una idèntitat profunda i especulativa entre déu i el subjecte individual. El subjecte individual, com a sentiment de si absolutament indeterminat, és idèntic a "l'universal absolut" que és déu. Amb una argumentació molt similar a com Spinoza demostra que déu és causa sui o a la dialèctica entre ser i no-res, Hegel mostra que l'universal absolut -"el que té totes les determinacions en si"- és allò indeterminat; és allò no determinat per cap cosa externa, l'independent. Hegel conclou "que el subjecte individual, l'absolutament finit, és idèntic amb l'absolutament infinit; és el que

²³⁰id.

²³¹WG. 781/584.

²³²WG. 781/584.

constitueix la conciliació, que ara existeix en l'ànim [Gemüt]", en el cor, en la interioritat més profunda²³³.

El principi cristià contenia ja -com hem vist en el capítol anterior- la reconciliació absoluta entre l'universal absolut -déu (que en tant que conté en si totes les determinacions és lliure i indeterminat)- i el subjecte concret. Tots dos són idèntics; l'home és diví, és ú amb déu -afirma, per tant, Hegel-. Aquesta conciliació, que és per a Hegel el contingut del cristianisme, els pobles germànics la contenen en si sota la forma de Gemüt, d'interioritat subjectiva. Com hem demostrat, la unitat del principi cristià i el germànic es basa en què l'ànima o Gemüt germànica correspon a una interioritat alhora universal i indeterminada. Explicarem més detalladament perquè:

(a) Hem parlat d'interioritat perquè és el principi de la subjectivitat, del sentiment de si. És en paraules de Hegel la totalitat de l'esperit en relació a la voluntat i recollida en la subjectivitat. Hom té la satisfacció en si mateix i no en res exterior, tota la seva voluntat parteix de l'interior i no està supeditada a res d'exterior o animal. No fa referència a cap estat objectiu sinó a un estat global subjectiu com a goig universal de si mateix. Quelcom similar volem dir quan diem que algú té ànima, té ànim o és animós, té esperit. Aquesta persona té la capacitat d'afrontar els xocs externs armat només de la seva pròpia seguretat, confiança i aconformament amb si mateix.

(b) És universal perquè correspon a una sensació de la totalitat indeterminada de l'esperit. Hom té la pròpia satisfacció en si de manera no-particularitzada, no atenent a fins privats. Hom només s'acontenta amb la totalitat i, fins

²³³WG. 781/584.

i tot, sense finalitat particular; llavors és un goig universal, no limitat.

(c) És indeterminada perquè la totalitat és encara buida i abstracta -ja que és escindida d'allò concret-, sense determinar. La satisfacció a l'interior de l'home encara no s'ha concretitzat, no s'ha desenvolupat. Hom la troba en la seva intimitat encara no determinada vers quelcom concret. No s'interessa per la determinació del fi particular i, per tant, no s'aïlla en accions dolentes o violentes -que sempre impliquen el posar la particularitat per damunt de la universalitat-.

Com hem dit, aquesta indeterminació és, en darrer terme, una mancança que hom ha de superar, ja que l'esperit no hi pot restar per gaire temps. La subjectivitat no pot romandre només com a abstracte sentiment de si, sinó que ha d'esdevenir consciència -i consciència d'un objecte-. Llavors es produirà la reconciliació entre subjectivitat i objectivitat; llavors déu, l'esperit universal, "allò absolutament universal", esdevé l'objecte d'aquell subjecte. Ja no se li enfronta perquè el coneixement els uneix en una unitat superior. Hem de recordar aquí que és el coneixement el que ens fa caure en el pecat original -l'escissió- però també el que ens hi treu²³⁴.

Però l'home encara no és immediatament igual a déu. L'home encara i sempre ha de superar la seva caiguda en allò natural -el pecat original-. Diu Hegel que "cal purificar el subjecte mundà, per a què actui segons fins universals, conegui la

²³⁴Hölderlin deia que l'home era un déu quan somnia i un captaire quan pensava, Hegel afegiria que hi ha un tipus de saber i de pensament -l'especulatiu- que fa a l'home de nou un membre més del regne dels déus.

llei i hi trobi la seva satisfacció"²³³. Però cada nova figura de l'esperit en la història universal és una figura realitzada en allò real, existent i sensible "i així és com l'esperit cau en allò natural". Veiem que hi ha un tipus de caiguda en la natura i la immediatesa que és inevitable per la natura mateixa de la història, la lògica de la qual s'ha de realitzar empíricament. No obstant recorda Hegel, cal superar-la una vegada darrera l'altra per elevar-se a la reconciliació amb l'esperit universal.

Hem dit que la manifestació primera del principi germànic és totalment abstracta i buida, sense cap contingut ni fi particular. L'home germànic, doncs, no té fins, passions o assumptes particulars²³⁴; només l'omple el Gemüt. Aquí Hegel té tendència a fer servir el mot Gemütlichkeit, que podem traduir com l'estar en si indeterminat. L'home germànic està al començament ple només del seu sentiment de si, de la seva intimitat buida, de la seva ànima, de tal manera que aquesta es manifesta com un estat d'apatia o embotament, "d'intimitat abstracta". En aquesta situació la llibertat no significa per a ells -diu Hegel- sinó "la incapacitat per a esforçar-se per a fins"²³⁵.

La interioritat romana tenia com a màxima virtut el posar-se disciplinàriament sota les ordres d'allò -al menys en aparença- universal. Els germànics, en canvi, estan enfonsats en un embotament o apatia que desconeix els fins substancials i, en definitiva, tot fi concret. Es tractava, doncs, d'una interioritat sense disciplina ni fre, una interioritat -que fins al cristianisme- no s'havia emfrontat amb l'absolut o substancial. Per això segons Hegel, els germànics només tenien abans de ser cristianitzats una religió que també es

²³³WG. 781/585.

²³⁴WG. 782/585.

²³⁵id.

caracteritzava per la vaguetat i la manca de profunditat. Una religió d'aquest tipus era com si no existís -conclou-, per això fou substituïda fàcilment pel cristianisme. La religió germànica primitiva no era capaç d'oposar a la interioritat indeterminada, al sentiment abstracte de si, cap objecte absolut i substancial; d'aquí partia l'embotament total, la manca de direcció i apatia d'aquella subjectivitat primitiva i la llibertat abstracta absoluta dels primitius germànics.

Per aquesta manca de fre i de referència a quelcom que cal respectar, els primitius germànics també es caracteritzen per l'absència de dret²³⁰. Aquest sentiment de si totalment abstracte no permetia l'existència del dret, ja que quan el Gemüt domina sense cap contrapès -com per exemple la religió- manquen de valor per als individus els manaments del dret i tot tipus de manament en general. Així -per exemple- perd valor tot manament que protegeixi les vides de les persones i l'assassinat o la massacre no són considerats crims.

Dintre d'aquesta situació només la llibertat abstracta de l'individu té valor. No hi ha regles, ni lleis, ni manaments religiosos que se li oposin com un altre valor, ell també legítim o superior. "Cada individu és entre els germànics lliure per a si" i, si hi ha una certa comunitat, els seus vincles són molt laxos i dèbils. Hegel remarca que aquesta mai "no arriba a ser un estat polític" i que les agrupacions no són, tot sovint, ni tan sols estables, sinó momentànies -al voltant d'un cap elegit, per exemple-.

Els primitius germànics es caracteritzen, doncs, per la seva oposició a tot vincle formal fort. No obstant, Hegel ens recorda, que la determinació que cerquen els pobles germànics -tant els emigrats com els que no- és la de constituir-se en

²³⁰WG. 782/586.

estat²³⁷. Hegel marca tres tipus de camí en els pobles germànics vers la formació d'un estat.

(a) A partir dels individus particulars, reservant i respectant la llibertat individual d'aquests²⁴⁰. Així s'esdevé a Alemanya, en les comunitats populars i en les aliances dels prínceps. En tots dos casos els individus mantienien la seva llibertat sense que la comunitat o l'aliança no fos senyora de l'individu. Sempre, l'individu era un element independent i darrer, no reductible al tot que forma la comunitat. Aquest és un tipus de camí que Hegel no aprecia, ja que hi veu una resistència a formar una autèntica unitat o un estat sòlid. Ja en la joventut Hegel havia criticat la manera com s'havia constituït la constitució alemanya. Pensa que aquestes comunitats "no mereixen el nom d'estat" perquè no hi ha cap jerarquia ni lleis vigents, etc.

(b) A partir d'un centre que és un cap o rei²⁴¹. Hegel pensa en les confederacions més o menys momentànies, que sorgien per a un fi concret i al voltant d'un cap, el qual constituïa un centre autèntic -al menys fins a la consecució del fi buscat-. El vincle que unia els diversos individus era un compromís adquirit per lliure albir: la fidelitat. Degut a aquest vincle les associacions no eren una mera relació exterior per a un fi concret sinó que constituïen una relació també interior²⁴². Sobre aquestes adhesions lliures es va anar edificant poc a poc -argumenta Hegel- "formacions perdurables", que podien conduir a una forma estatal més fàcilment que pel camí (a) de la mera confederació d'individus.

²³⁷WG. 784/586-7 i 776/581.

²⁴⁰WG. 784/587.

²⁴¹id.

²⁴²WG. 786/588.

(c) A partir de la unió dels dos camins²⁴³. Hegel pensa que el camí vers l'estat es produeix la major part de les vegades per un camí híbrid, barreja dels dues formes que hem ja descrit. Per aquest camí aviat l'individu no es limita a ser fidel a un altre individu sinó que es compromet alhora amb la comunitat, amb el tot i amb les lleis que aquest tot lliurement s'ha donat -apareixent així les lleis com determinacions jurídiques-.

Aquests camins són, però, llargs i els pobles germànics trigaran en seguir-ne un o altre. Així encara predomina durant molt temps en els estats germànics la particularitat dels individus, de manera que l'estat ve a ser una reunió jerarquitzada de fidelitats. Com veurem, en el feudalisme els drets i els deures no esdevenen determinacions legals iguals per a tothom, sinó que revesteixen encara la forma de drets privats, de privilegis. Llavors l'estat esdevé una "col·lecció d'infinites dependències particulars semblants"²⁴⁴. En aquesta situació hi ha ja relacions de l'individu amb el tot, però encara no amb el tot en tant que tot. Hi ha lleis però no són universals i l'adhesió és més vers determinats particulars que no vers l'estat; "les constitucions particulars han brollat de relacions privades; l'estat està compost de drets privats; i els drets individuals són desiguals i en si inconseqüents, malgrat que existeix un tot"²⁴⁵. Hegel es queixa que a Alemanya hi ha mil particularitats en lloc del "tot fort" que voldria trobar-hi. És -insinuem- en aquest context i com a la superació d'aquest estat de coses -que sempre ha criticat- que cal veure l'aparent apologia de l'estat prussià, que tant ha fet parlar.

²⁴³WG. 786/588.

²⁴⁴WG. 786/589.

²⁴⁵WG. 787/589.

Del que hem anat dient, en resulta que la situació ètica dels primers germànics no era de cap de les maneres comparable a la grega. Hegel qualifica aquest estat de coses de "embotament del sentiment abstracte de si germànic"²⁴⁶, que impedeix que els individus i allò particular es posin espontàniament al servei de la universalitat -com s'esdevenia a Grècia-. Però de nou ve en ajuda de Hegel, en el moment de considerar aquest estat de coses tan imperfecte, la religió cristiana. El cristianisme va entrar en relació amb els germànics i "aquest sistema, allò més heterogeni per als germànics"²⁴⁷ va refer de socarrel tot el seu esperit. Hegel constata que aquest no fou un procés fàcil; com sempre allò important i valuós es realitza per mitjà de la violència, el pas per la negativitat; "aquest element heterogeni fou col·locat com un enorme pes sobre els homes. Aquest és el dualisme més gran que assenjala la història"²⁴⁸. La religió entra d'aquesta manera a determinar de forma universal la desenfrenada subjectivitat abstracta, s'emfronta a les particularitats i al seu concepte egoista de llibertat.

(3) Del que hem dit resulta evident que la història ha de realitzar la reconciliació plena dels dos principis que animen l'esperit dels pobles cristiano-germànics. Aquests dos principis -identificables també amb l'oriental i l'occidental- es transformen en la dualitat que presideix la història medieval i moderna.

En la caracterització primera dels pobles germànics²⁴⁷, Hegel els caracteritza en conjunt:

- pel seu cristianisme.

²⁴⁶WG. 787/589.

²⁴⁷id.

²⁴⁸WG. 787/589.

²⁴⁷WG. 758-9/568.

- per tenir com a fonament de l'estat i de la constitució el desenvolupament de la llibertat.
- per obtenir el seu impuls de desenvolupament d'una cultura estranya (tant en cultura i lleis com religió). L'impuls s'origina per tant en l'exterior -fruit d'una circumstància empírica- i només més tard va arribar la interiorització -i esdevingué el telos immanent.
- per la comunitat de les diverses nacions, que era molt laxa i que es va disgregar en diverses nacions.
- perquè el tret capital del seu esperit era l'autonomia de l'individu i sense cap tipus de limitació ja que, contràriament als romans, eren estranys a la política i a la submissió a l'universal.

Les dualitats cristianisme-Gemüt, església-estat, presideixen ja aquesta ràpida caracterització i, com veurem, elles marcaran el camí històric futur. Els pobles germànics reben una cultura i una religió ja fetes -és a dir, el que és més important i essencial per al destí d'un poble ho hereten-, per això semblen "exteriorment una simple perllongació del món romà". Atenent-nos a la consideració empírica, semblen ser un poble educat per l'esperit i la cultura romans, però no és aquest el cas si ens atenim a la consideració lògico--espiritual; molt al contrari, tenen un esperit nou i d'acord

amb aquest transformen tot el que reben, donant-li una nova i superior vida²⁵⁰.

Els pobles germànics aporten el principi de "l'esperit lliure que descansa en si mateix, l'obstinació absoluta de la subjectivitat"²⁵¹. La seva intimitat considera tot contingut com absolutament una altra cosa de si mateixa. Els romans tenien una interioritat misteriosa que procuraven amagar, que pròpiament desconeixien, i que acabaven determinant d'acord amb qualsevol contingut particular que se'ls imposés. Així, en darrer terme, acabaven obeint l'aparença d'universal que era el Senat o l'emperador. El poble germànic parteix de la interioritat de l'ànima -Gemüt-, una interioritat que rebutja qualsevol imposició.

Aquests dos principis ((a) cultura i religiositat heretada i (b) subjectivitat i esperit lliure) marquen el desenvolupament sencer de l'edat moderna. De la seva oposició neix l'enfrontament al llarg de la història moderna entre església i estat. L'església és efectivament el contingut, la veritat heretada, és l'existència de la veritat absoluta i la causa que el subjecte s'hi aconformi. L'estat és, en canvi, fruit del Gemüt, de la lleialtat [Treue], de la subjectivitat²⁵². Hegel ens vol dir amb això, que el món germànic es

²⁵⁰Amb els pobles germànics passa, doncs, una cosa molt semblant a Grècia. Segons Hegel, aquesta també va ser educada per Egipte però, no obstant això, va transformar radicalment i d'acord amb un esperit nou tot el que rebia. Ara Hegel emfatitza també la creativitat de l'esperit germànic per damunt de la seva receptivitat. En definitiva, veiem com Hegel té tendència a accentuar les ruptures espirituals en la història per sobre de les continuïtats empíriques. En aquests casos, en què sembla haver un lligam fort de tradició espiritual i una clara continuïtat, Hegel s'afanya a remarcar la distància profunda que hi ha; remarca la ruptura lògico-espiritual, que és allò decisiu i que més l'interessa, per damunt de la continuïtat externa.

²⁵¹WG. 759/568.

²⁵²WG. 759/568-9.

desenvolupa a partir de l'enfrontament de dos principis -que no obstant són profundament coherents- el cristià i el germànic, el religiós i l'ètic. Així el primer significa la veritat reconeguda i és, per tant, la presència en aquest món en procés d'educació de l'universal en i per a si. El segon és, en canvi, la presència de la subjectivitat absoluta, la independència més completa, l'autonomia de l'individu per l'autonomia. Així com el primer principi va donar lloc a una jerarquia i a una dogmàtica "positiva", és a dir, a una institució complexa i sòlida (ja que estava edificada sobre la veritat i el principi de l'universal); el segon principi va donar lloc a un món ètic i a un estat caòtic, llibèrrim i dominat per l'arbitrarietat. El principi de l'autonomia absoluta no va poder produir cap altre tipus d'estat; així el seu resultat lògic va ser, primer, les ordes bàrbares conduïdes per caps elegits i momentanis²⁵⁷; i, segon, l'estat feudal -on només la lleialtat personal i individu a individu va poder produir una aparença d'ordre ètic-.

Es el moment de considerar breument cada un d'aquests dos elements que marcaran la història futura. (a) Tractarem primer l'estat germànic, que pot ser caracteritzat de la següent manera:

- No és un despotisme natural ni en virtut d'una llei exterior (Orient). L'home és lliure en si mateix i no pot ser rebaixat per un manament exterior.
- No existeix la ingènua unitat de la llibertat ètica, per la qual la voluntat particular s'identifica d'una manera immediata -sense reflexió ni distància- amb la voluntat de l'estat (Grècia). La voluntat subjectiva existeix amb interna peculiaritat per a si mateixa²⁵⁸.

²⁵⁷El que els antropòlegs anomenen com "lideratge espontani".
²⁵⁸WG. 759/569.

- No hi ha cap servei per a un fi limitat i finit com en l'aristocràcia romana. "L'autoritat temporal té el seu lloc purament en l'exterior i ja no pot arrossegar en la seva esfera allò moral, ni molt menys la relació familiar i ètica"²²² com s'esdevenia a Roma.

Aquestes qüestions les ha superat ja els primitius germànics, però no obstant encara li resta un camí per recórrer: "l'obediència a l'ordre temporal ha de ser compatible amb el fi subjectiu individual i l'interès privat ha d'assolir [també] la seva satisfacció a dintre d'aquesta exterioritat. Per això el dret i l'estat han de ser justos en si, en els seus fins, independentment dels interessos privats i de l'opinió particular"²²³. És a dir, per a què la llibertat es realitzi i l'obediència necessària a l'universalitat terrenal sigui compatible amb la llibertat -també necessària- de la subjectivitat particular, cal que:

- el dret i l'estat siguin justos i racionals en si, de manera que el concepte s'hi acompleixi amb independència dels interessos privats o del reconeixement de l'opinió subjectiva.
- que l'estat sigui una esfera sòlida de real necessitat exterior, com una ferma natura segona que faci front a la consciència particular. Aquesta s'hi ha de sotmetre com a un poder superior.

Per a Hegel, aquestes condicions essencials de l'estat només les compleix la monarquia moderna²²⁴ que, d'una banda, deixa desenvolupar-se les esferes particulars com un òrgan de l'organisme total i, d'altra banda, posa un centre ferm, poderós i racional. Roma només havia arribat a un imperi irracional, sec, abstracte i a "un ordre que no és res més

²²²WG. 760/569.

²²³WG. 760/569.

²²⁴WG. 760/569. Veure l'apartat 3.3.3.

que ordre, una dominació que no és res més que això"². L'estat monàrquic modern ha de sorgir ara "per necessitat romàntica"³, la qual cosa significa que ha d'edificar-se d'una manera inconscient i com per atzar. El desenvolupament lògic de l'esperit que ha de conduir necessàriament a aquest tipus d'estat, està difuminat per la distorsió de la subjectivitat individual, que és la que empíricament du la iniciativa, mentre que la necessitat de l'esperit universal s'amaga "astutament".

Hegel remarca que en el món modern l'estat i la reconciliació ha de ser aconseguida des de i per la subjectivitat individual; no pot ser obra d'un sol individu com algunes constitucions gregues, al contrari, ha de sortir de la vida mateixa del conjunt dels individus i com una obra de tots. Degut a això, hom sembla perdre la comprensió del logos profund en mig de la complexa vida empírica, però aquest logos encara és allí -comprensible especulativament- ja que la providència de l'esperit o l'astúcia de la raó continuen vigents.

(b) Ara considerarem l'església. Una vegada més, Hegel considera que la religió -representada ara per l'església- ha anticipat l'absolut. Ara anticipa la reconciliació i fa que l'home visqui "sobre la terra com en el cel". L'església és, per tant, "el regne dels cels en el present" i "el món de la perfecció"⁴. Però té la limitació que es dirigeix només a l'home particular, només a l'individu i, per tant, no és present en ella la reconciliació universal, en què la humanitat com a tot es donarà a si mateixa la salvació universal en forma d'institucions universals.

²WG. 761/570.

³WG. 760/569.

⁴WG. 762/571.

El fi de l'esperit del món modern és la realització de la veritat absoluta com a autodeterminació infinita de la llibertat que té per contingut la seva pròpia forma absoluta i la veritat. Aquesta idea s'ha de fer present en el món real, la qual cosa vol dir que l'imperi germànic s'ha d'ajustar a la religió cristiana i que el destí dels pobles germànics és el de subministrar portadors del principi cristià. En aquest poble coincideix el principi de la llibertat espiritual tan temporal com religiosa, i així el principi de la reconciliació havia de ser realitzat efectivament pel seu mitjà.

D'acord amb el que hem dit, la relació església versus estat, la història del món germànic es dividirà en els següents tres períodes²:

(1) El primer període comença amb l'aparició de les nacions germàniques en l'imperi romà i arriba fins Carlemagne. Els dos principis -cristià i germànic³- entren en contacte i acaben per formar, amb el pas del temps, la unitat "cristian-dat". Però aquest contacte no implica la seva reconciliació, sinó que cada un dels dos principis es desenvolupa per separat, amb independència l'un de l'altre.

(2) Aquest període comença amb la confluència d'església i imperi en la coronació de Carlemagne i culmina amb el seu enfrontament per les investidures i per la Reforma. Els dos principis -temporal i espiritual- arriben a xocar entre si i s'enfronten, alhora que en el seu interior també sorgeixen diverses contradiccions o reaccions. L'enfrontament i les contradiccions internes és el que marca el període. L'esglé-

²WG. 763-7/571-4.

³Reinterpretats ara com el regne exclusivament espiritual -l'església- i el regne exclusivament mundà -l'estat-.

sia es degrada en teocràcia, mentre que l'estat en el feudalisme.

(3) Aquest període va des de Carles V i la Reforma, passant per la Revolució Francesa, fins els temps de Hegel. És el moment de la reconciliació: el poder temporal retorna a si, pren consciència del seu dret i revaloritza l'eticitat, la justícia, l'honradesa i l'activitat de l'home. L'església aprèn -paral·lelament- que s'ha de reconciliar amb allò objectiu i ètic de l'estat, que ja no pot intervenir en el món com un poder terrenal més, sinó com el suprem poder espiritual que és.

5 .3.- Primer període: aparició del nou poble i desenvolupament separat dels dos principis.

Hegel dirigeix tot el seu interès vers els pobles germànics, mentre que la resta de països no tenen per a ell cap interès. És més, només li els considera en tant que contraposició negativa dels països germànics purs. Així, dedica un cert espai a justificar perquè margina de la seva història universal molts pobles i estats importants, menystenint la seva evident presència empírica en virtut de la lògica del desenvolupament de l'esperit.

Veurem, doncs, com Hegel començarà eliminant del trascurs lògic central de la història universal l'Imperi Romà Oriental (1). En poques planes marcarà només el que l'interessa d'un espai temporal corresponent a un mil·lenni. Més endavant, s'ocuparà en discriminar entre els pobles germànics purs -no emigrats- i els emigrats a territoris romanitzats (2). D'aquests darrers se n'ocuparà diverses vegades però com la cara negativa dels pobles germànics purs. També (3) margina

-si bé apuntant que podrien ser un nou estadi en el desenvolupament de l'esperit- dels pobles eslaus⁷, i solventa ben ràpidament l'esclat musulmà (4). Finalment (5), exposa l'imperi carolingi, on església i imperi coincideixen harmoniosament per darrera vegada -fins la reconciliació final-.

(1) L'imperi bizantí.

Hegel comença el primer període del món germànic a partir del punt en què el cristianisme assoleix el predomini conquerint el tro imperial amb Constantí⁸. Immediatament, el seu interès es dirigeix a mostrar la diversitat de les dues parts de l'imperi i a legitimar la marginació de la història de l'Imperi Oriental davant de la de l'Imperi Occidental. Com veurem, el fil lògic de la història exigeix -per a Hegel- la marginació de la majoria absoluta del món conegut d'aquella època i, per tant, de la major part de l'empíria històrica coneguda. Per a Hegel és clar que l'Imperi d'Orient deixa de ser l'escenari de la història, nosaltres hem de considerar perquè s'esdevé això, hem d'intentar comprendre la "lògica" d'aquest procedir.

La raó que Hegel dóna és la següent: a l'Imperi d'Orient la religió cristiana se superposa a una ferma cultura aliena que no havia nascut d'ella, mentre que a l'Imperi d'Occident aquesta religió serveix per a l'educació de tota una massa de gent bàrbara, formant-se així "un nou poble de cristians"⁹. Per a Hegel, només en els pobles germànics purs en contacte amb l'Imperi Occidental el nou principi de l'esperit, que és

⁷Juntament amb altres textos recollits per Lasson i Hoffmeister en la introducció especial, que ja hem comentat o ho farem en la tercera part.

⁸WG. 768/575.

⁹WG. 770/576.

el cristianisme, penetra fins al moll de l'os en l'esperit del poble. De manera que resulta que la cristianització dels pobles romanitzats d'Orient, però també els d'Occident, no és plena, profunda ni completa. A aquests pobles només hi ha -segons hem de concloure del què diu Hegel- una cristianització superficial, que no arriba a fer-los capaços de ser portadors efectius del nou principi espiritual. Sembla una afirmació arriscada, però veurem com Hegel va discriminant tots els pobles romanitzats -fins i tot, els assentaments germànics en països romanitzats- del fil lògic de desenvolupament espiritual, que només considera realitzat en els pobles germànics purs o no emigrats.

Així, la diferència és que en un cas la religió moldeja totalment i des del començament el ser d'un poble, mentre que l'altre cas és un afegitó sobreposat que no l'arriba a penetrar. Així Hegel, fent servir una argumentació molt semblant a la que farà servir per a menystenir els països romanitzats, considera essencial que el principi cristià hagi moldejat completament i sense oposició el ser complet del nou poble. El principi cristià que era el principi que l'esperit havia de desenvolupar ara, només pot ser desenvolupat en un estadi de puresa. Per això, els pobles, on aquest principi no és la base total del seu ser, perden el seu paper en la lògica de la història. Romanen només com una mera existència empírica, que només val la pena relatar pel que tenen de valor en contraposició al nou poble purament germànic i cristià.

Com veiem i es desprèn del nostre capítol sobre la religió -tercera part-, aquesta diferència és prou notable i justifica dintre de les coordenades del pensament hegelianà la diversa consideració davant de la filosofia de la història universal dels pobles germànics i romanitzats. Si la religió defineix de la manera més estricta l'esperit en si d'un

poble, si només la religió és capaç d'inscriure's directament i amb facilitat en les consciències transformant-les, si només ella expressa en un primer moment la relació amb l'absolut que constitueix el fons darrer de l'esperit¹⁰, llavors s'entén que Hegel discrimini els pobles que al seu parer la mantenen només exteriorment com un afegit que no pot animar el seu Volksggeist més profund. Hegel ens diu, en resum, que el cristianisme no ha de tenir només una presència certa, però limitada a la realitat superficial i merament empírica, sinó que cal que amari totalment i profundament el ser lògic del nou poble; només llavors podrem dir que aquell poble realitza plenament el principi del cristianisme.

A l'imperi d'orient -argumenta Hegel- la religió es manté abstracta, no penetra en el fons de les consciències animant-les amb el seu esperit. Roman a nivell merament empíric i no penetra en el fons lògic i essencial. La religió -que com hem vist és allò més poderós- roman aquí dèbil¹¹, separada del món i de tot el que és concret. D'aquesta manera l'estat restarà a les seves soles forces, les individualitats imposaran la seva llei i el lligam social serà, per tant extremadament dèbil. L'imperi bizantí reproduirà en darrer terme els defectes del vell imperi romà i, per tant, com a esperit ja superat lògicament, desapareixerà de l'escenari de la història universal.

A orient la religió no penetra en la vida real i concreta dels individus transformant-la i vivificant-la sinó que s'hi margina en funció d'un ideal abstracte. Aquesta és la natura del fenomen del monaquisme¹², fenomen típicament oriental per a Hegel, caracteritzat per la seva fugida total del món. Efectivament, el monaquisme recorda molt les postures

¹⁰Veure 3.4 i 3.4.1.

¹¹WG. 770/577.

¹²WG. 771/577.

contemplatives que Hegel va alabar de les escoles postsocràtiques. Aquella era una postura avançada a la fi de l'imperi romà -una postura que es correponia amb la lògica del desenvolupament de l'esperit- però ja no ho és ara -en el temps que es correspon a l'edat mitjana dels occidentals-¹³.

També s'esdevé en l'imperi bizantí que el cristianisme no penetra realment ni profunda en l'organització estatal. Hegel veu en la legislació desenvolupada per Bizanzi l'acompliment de la legislació i manera de pensar romana -la persona abstracta, les relacions civils abstractes, etc-. El cristianisme pròpiament no hi canvia res, al contrari només serveix per legitimar els excessos i la corrupció dels polítics. No és un principi que refà totalment l'existència empírica per tal d'adequar-la a les noves necessitats de l'esperit, sinó que és una "excusa" per a la pervivència d'una existència superada per la història. Diu Hegel: "l'imperi bizantí constitueix un gran exemple de com la religió cristiana pot romandre abstracta en un poble cult, si tota l'organització de l'estat i de les lleis no és reconstrueix també segons el principi d'aquesta religió"¹⁴.

La manca d'autèntic esperit es veu ja en la manera de viure la religió: així aquí la preocupació preponderant és la de fixar els dogmes, fixar unes determinacions objectives, en lloc de l'autèntica i profunda espiritualitat. No els importa tant l'esperit o la interioritat, la consciència, com el fixar la lletra i la dogmàtica. Però, com que en ells mancava

¹³Degut a la proximitat de continguts de les filosofies estoiques, epicúries, escèptiques i neoplatòniques amb el monaquisme -que en representaria la continuació en clau cristiana, si bé substituint les doctrines d'aquelles pels dogmes cristians-, aquest seria una mera perduració empírica -amb forma aparentment renovada- d'un principi lògic ja superat en la història.

¹⁴WG. 771:577.

precisament l'esperit, ràpidament hi intervenen les passions, i les discussions sobre els dogmes esdevenen inacabables i violentes. Així veu Hegel els primers concilis i les disputes d'arrians i nestorians¹⁵. Tot això és la prova per a Hegel de la manca de percepció profunda de l'esperit del cristianisme -del seu logos- i que a orient només es fixen en la lletra -l'exclusivament empíric-.

Un altre fenomen que permet -segons Hegel- calibrar la diferència entre l'esperit d'orient i el d'occident, és la polèmica iconoclasta. A occident es rebutja ràpidament -diu- l'adoració de les imatges¹⁶, la qual només retornarà més tard quan ja no podrà afectar la creixent subjectivitat religiosa. A orient, en canvi, semblava triomfar també fins que hi va intervenir la política -que va fer restablir-la en benefici de la dominació política-.

L'imperi bizantí no representa, doncs, en el camp de l'esperit -que es manifesta especialment en aquests fenòmens- un desenvolupament ni un progrés respecte de les darreres conquestes romanes. No hi ha en ell la renovació espiritual que Hegel creu trobar a occident, sinó que roman amb tots els defectes de Roma i cap de les seves virtuts. Aquí la subjectivitat està desenfrenada i les passions ho dominen tot; Hegel fa un panorama caòtic i pervers -de luxe, dilapidació, luxúria, maldat, superstició, despotisme religiós i corrupció- de l'imperi d'orient. Hegel conclou afirmant que, en mancar el suport que l'autèntica religió i l'autèntic esperit aporten a l'estat, aquest està mancat de cohesió i és dèbil. Corcat en el seu mateix interior, l'imperi bizantí esdevé una presa fàcil dels turcs (impulsats per l'esperit -fanàtic i també abstracte- del mahometanisme).

¹⁵WG. 771-2/578-9.

¹⁶Ho data a Frankfurt el 794.

Aquest és el resum de mil anys d'història a orient, ja que abandonat per l'esperit aquell escenari no mereix més atenció. Com hem dit, tota l'atenció que Hegel li dedica està encaminada a contraposar-lo a occident. On sí creu que la religió cristiana ha trobat un nou poble, el qual ha format completament des de si mateixa, i l'esperit universal el sòl que necessitava per al seu desenvolupament posterior.

(2) L'aparició dels pobles germànics en la història i la seva divisió en dos grups

Hegel també distingeix acuradament a occident entre els territoris i pobles romanitzats i els pobles germànics no romanitzats. És evident, per tant, que Hegel vol dirigir-se vers Alemanya, té clar que dirigeix tot el desenvolupament de la història universal cap als pobles que acceptaren la Reforma. Així, no és d'estranyar que la frontera de la romanització -excepte potser Anglaterra- coincideixi amb la frontera de la Reforma. El territoris i els pobles reformats van ser aquells menys romanitzats, ja sigui per aquest fet o per una altra raó, Hegel aplica a occident un argument similar al fet servir a orient per justificar la seva marginació de la història futura.

Hegel alaba la puresa germànica, un nou poble sense cap tipus de càrrega del passat sobre ell i ple d'un nou esperit. Aquest nou poble està, per tant, en situació de ser educat i de constituir les seves institucions ètiques des del començament sobre i des del cristianisme. Però aquest no és el cas dels pobles germànics que emigren a territoris romanitzats, s'assimilen i constitueixen un nou poble amb els habitants romanitzats. Hi ha, doncs, una escissió dels pobles germànics; Hegel diu que "els pobles germànics es dupli-

quen¹⁷. Una part resta en els seus territoris tradicionals i roman en la seva puresa originària, mentre que una segona part emigra i s'assimila a la cultura romànica. Totes dues parts reben la preciosa herència del cristianisme, que esdevé essencial pel seu desenvolupament posterior. Però la part que roman en els seus territoris tradicionals no rep res més -ni llengua, ni cultura, ni institucions, etc-, resta pur i s'ha de construir tot això per si mateix. En aquests pobles l'estat i la vida ètica en general es constituïran sense rèmores del passat ni vells principis. Res no s'oposa aquí al nou principi i el resultat serà quelcom absolutament nou i homogeni amb si mateix.

Els pobles emigrats també reben la religió cristiana però no exclusivament. En lloc de construir-se des del logos d'aquesta religió tota la seva vida i el seu estat, agafen i assimilen la cultura, l'art, el pensament, les institucions, la llengua, etc. de la població romànica. Introdueixen d'aquesta manera en el seu ser més profund un principi ja superat. Aquests pobles, per tant, parteixen d'una dualitat, o més ben dit, cobreixen el viu esperit germànic sota tota una carcassa morta. En el fi comú de tots els pobles germànics: formar un estat¹⁸ que estigui d'acord amb els nous temps, és evident -segons Hegel- que els primers tenen un gran avantatge respecte dels segons. El futur pertanyerà, doncs, als primers.

La preocupació hegeliana per la puresa de l'esperit germànic, pot ser interpretada com un signe de pangermanisme i de nacionalisme; però nosaltres no volem entrar ara a considerar fins a quin punt Hegel es deixa seduir per aquestes idees. El cert és que desqualifica els regnes germanico-romànics per la

¹⁷WG. 776/581.

¹⁸WG. 776/581.

seva "natura híbrida"¹⁷; perquè aquestes nacions són "per la seva mateixa arrel el dualisme en si" i aquesta arrel "doble i dividida conté en el seu més íntim fons al mateix temps una exterioritat"²⁰.

(3) D'altra banda, Hegel justifica la marginació dels pobles eslaus (també no romanitzats) argumentant que encara no semblen estar madurs i el seu caràcter sembla ser intermig entre l'uropeu i l'asiàtic²¹. No obstant també llença la hipòtesi que puguin representar el poble del futur²² i és que, evidentment, Hegel no podia menystenir ni oblidar la potència eslava germanitzada que era la Prússia on ell professava.

(4) L'islamisme

El Gemüt havia conduït a la particularització de totes les relacions, ja que no n'havia acceptat cap altre tipus sinó la de fidelitat (que només es basava en l'assentiment subjectiu). Hegel afirma que ara calia, "per a la integració del tot", que es posés límit al sentiment de si buit i que, així, s'alliberés la subjectivitat de totes les limitacions internes i externes. Aquesta purificació es va fer lentament -amb la llarga educació disciplinària del feudalisme- a occident però, en canvi, a orient es va dur a terme d'un violent esclat. Es va produir una revolució que va eliminar tota particularitat i dependència (que cal entendre com dependència de relacions no legítimes: de les passions, d'interessos, etc) i que va convertir l'ú en l'objecte únic

¹⁷WG. 778/582.

²⁰id.

²¹WG. 780/583.

²²Aquestes afirmacions haurien de permetre relativitzar la tesi del pangermanisme de Hegel, que sense cap dubte hi és però segurament no fins al punt d'identificar-lo amb el bismarkisme o el nazisme.

de la consciència. D'aquesta manera allò per definició "sense relació", que nega tota relació, esdevé el model únic de tota relació existent²³.

Ja hem vist com a orient el cristianisme manca de força, no penetra profundament en les consciències i que només es preocupa per les subtilitats de la lletra dels dogmes. Front a aquesta religió dèbil neix una religió tan forta com pura; el mahometanisme és una religió senzilla que trenca absolutament amb tots els particularismes remittint-se només a l'ú, a l'absolut. També és una religió fanàtica, perquè porta la seva afirmació de l'ú fins a la negació de tot el que no és l'ú. Tot allò diferent és negat i es vol sotmetre a l'ú; els mahometans no n'accepten cap altra determinació, fins al punt d'haver de destruir tot el que se li oposa. Els mahometans volen realitzar l'abstracte pur i per això posen els seus esforços en destruir tot allò particular. Hegel conclou que per al mahometà no hi ha res més que la fe.

En el cristianisme el pensament de l'ú s'oposa a la naturalitat mentre que en el mahometanisme resta presoner d'ella, l'ú manté inseparats la natura i el pensament i, per tant, no és lliure. L'ú mahometà és tan abstracte i pur que impedeix els musulmans d'assolir cap organització en la realitat; davant d'ell l'home s'anihila, només té valor com a creient.

Enduts per l'entusiasme que el fanatisme provoca, els mahometans es llancen a la conquesta d'un imperi. Però, per a fer realment època en la història els manca la continuïtat, el compromís amb allò concret. D'aquesta manera, pensa Hegel, enduts pel seu purisme fanàtic destrueixen de nou immediatament tot el que han construït. Aquest és el sinó dels mahometans, agafen la seva força de la simplicitat,

²³WG. 790/591.

l'abstracció i la puresa de la idea de l'Ú. La fan el centre absolut de la seva vida i de la seva conquesta. Però volent--li entregar tot a l'Ú, en realitat el que fan és no donar-li res, ja que "sobre el sòl de la universalitat [abstracta] res no és ferm"²⁴. Els musulmans és mouen per l'abstracció però la realitat és, molt al contrari, concreta. Per tot això -argumenta Hegel- els mahometans surten de l'escenari de la història universal tan ràpidament com hi entraren. No hi deixen res, res de ferm, permanent, sòlid; així com tampoc no hi deixen res de lògic, res d'essencial al desenvolupament de l'esperit universal. En la seva existència empírica no hi ha logos, i només el logos té permanència en la història hegeliana.

Des del punt de vista del desenvolupament lògic de l'esperit, els musulmans no fan res més sinó recuperar el principi oriental de l'Ú substancial i posar-lo com un principi absolut alhora que abstracte. Així com en l'esperit xinès l'Ú era concret, ja que no hi havia escissió entre l'universal representat per l'emperador i allò particular, en l'esperit mahometà hom parteix de l'escissió. Hom parteix de l'escissió occidental i moderna però imposant unilateralment un extrem, l'Ú. Així la devoció a l'Ú aniquila totes les coses concretes i particulars. En nom de la universalitat abstracta els musulmans voldran edificar un imperi però l'únic que aconseguiran serà una explosió tan forta com curta. Occident, en canvi, en anar més lentament i en defugir la imposició fanàtica de només un extrem de l'escissió, serà capaç d'assolir lentament la reconciliació amb allò concret, la reconciliació d'allò universal i allò particular.

(5) L'imperi de Carlemany

²⁴WG. 796/596.

Hegel contraposa, com hem dit, la rapidesa de l'abstracció i simplicitat mahometana amb el desenvolupament lent i ple de contradiccions a Europa. La missió i l'esperit dels germànics no eren tan unilaterals i abstractes com els dels musulmans. Tenien la missió de crear un estat desenvolupat en totes les seves determinacions, però privilegiaven en un principi la particularitat; comencen reduint totes les relacions a merament particulars i entre particulars. Converteixen la universalitat i regularitat del dret i l'estat en una multitud caòtica de dependències.

Així, al contrari que a orient, es comença a edificar a partir de la particularitat, la contingència i la pluralitat complexa de relacions -com si només l'atzar les guiés-. D'aquesta manera han edificat els germànics diversos regnes el més notable dels quals és el l'imperi franc. En ell els reis s'imposaren, passaren des de ser simplement els superiors dels diversos caps a poder cedir els territoris conquerits, tot reservant-se importants rendes. Aquests beneficis no els atorgava -afirma Hegel- el rei hereditàriament sinó personalment, mantenint una relació personal amb els seus homes. Aquests i els rics bisbes van constituir el consell real, el qual però no predeterminava l'autoritat règia. El camí vers l'estat dels francs és per a Hegel un clar exemple de la connexió universal en l'associació: l'estat es va constituint al voltant d'un centre representat pel rei; primer unit per simples vincles de fidelitat però finalment per relacions jurídiques, com correspon a un estat plenament desenvolupat.

Amb l'ascensió del major domus al tro, s'inicià una col·laboració amb la Santa Seu que culminà amb la coronació pel papa de Carlemany com emperador. Hegel considera que a partir

d'aquest moment van existir altra vegada dos imperis²⁵ que, cercant el suport de l'església per a cada un d'ells, van col·laborar en la divisió de la cristiandat en dues esglésies: la grega i la romana²⁶. D'altra banda, en l'imperi de Carlemany es manifesta ja l'augment d'importància terrenal de la clerecia, ja que l'església esdevé de facto un senyor terrenal més, adquirint fins i tot jurisdicció pròpia i immunitat. L'església esdevé un poder terrenal independent de l'estat, llavors comencen a néixer els conflictes entre l'estat i l'església.

Per a Hegel, l'imperi de Carlemany era un bon exemple d'organització estatal, diu que es va organitzar molt racionalment, que les institucions eren fixes i sistemàticament ordenades mantenint l'imperi unit. El rei roman com a cap dels funcionaris, és hereditari, és el cap de la força armada, el major propietari i alhora el poder suprem judicial; controlava, per tant, els diversos territoris i funcionaris. La hisenda imperial no es basava en impostos directes i no hi havia gaires drets de pas (sic²⁷). L'hisenda imperial s'alimentava de les multes judicials, les compensacions per a no anar a la guerra, però sobretot dels propis bens imperials. La justícia es basava en les assemblees comunals presidides pel comte i els tribunals superiors de la cort que presidia el rei, també hi havia un tribunal d'apel·lació que recorria el territori sencer. Hegel també alaba la instauració de les escoles catedralícies en un intent per restablir la ciència i el saber.

Com ja hem dit i com es veu de la visió "idealitzada" que en dona, Hegel valora molt positivament l'imperi carolingi. Creu reconèixer-hi una primera aplicació del principi monàrquic

²⁵El bizantí i el carolingi.

²⁶WG. 709/598.

²⁷WG. 801/599.

modern, però també considera que, aquesta primera organització estatal sorgida del cristianisme, era encara dèbil. Tot i la seva racionalitat i bona organització encara predominava massa la particularitat. Li mancava quelcom de la simplicitat i submissió fanàtica a l'ú que manifesten els musulmans; al contrari, l'imperi de Carlemany encara estava constituït sobre la particularitat i les seves naixents institucions universals mancaven encara de força per mantenir-se a si mateixes. L'estat no tenia el reconeixement ple de les individualitats, per això, argumenta Hegel, a la mort de Carlemany es divideix l'imperi. Evidentment, l'estat encara no era reconegut com un universal substancial sinó com una propietat privada que podia ser dividida; era una unitat que només es basava en la persona del seu rei.

En la consideració que Hegel fa de l'imperi carolingi es veu la seva fascinació per les monarquies. Seduït per l'anomenat renaixement carolingi i per l'unificació imperial dels principals pobles germànics, Hegel creu veure en aquest un primer model d'estat cristiano-germànic: "fou la primera organització en forma d'estat que sorgí del cristianisme mateix"²⁰. Creu que, encara que només sigui per les qualitats personals de Carlemany, hi ha durant un temps un centre polític fort; però no deixa de valorar seva la brevetat temporal. L'explicació que en dóna ens fa recordar la seva valoració de Grècia. Tots dos coincideixen en ser un moment massa perfecte per al moment històric en què apareixen; són d'una perfecció matinerà però dèbil. Són fruit de l'afortunada coincidència de les circumstàncies més que no de l'adequació a l'estadi actual de desenvolupament de l'esperit: "semblants formacions, precisament perquè es produeixen súbitament, necessiten de l'emfortiment de la negativitat en

²⁰WG. 803/601.

si mateixes"²⁷. Per això, Grècia va necessitar passar per la negativitat i la dura prova disciplinària de l'escissió romana i la primera monarquia germànica va necessitar passar per l'escissió i negativitat del feudalisme.

Són realitats empíriques innegables -que Hegel mai no menysprea- però, no obstant això, la lògica del desenvolupament de l'esperit no està encara prou madura. Els manca la solidesa que només el principi de l'esperit plenament actual i actualitzat pot oferir. Són realitats empíriques que s'han avançat al seu temps lògic i que, per tant, pateixen per la seva mateixa precocitat. Així, en aquest moments l'esperit no estava encara prou desenvolupat com per fer possible un estat desenvolupat; la lògica de la història no estava encara madura per donar solidesa a aquella primerenca i afortunada existència empírica, i la seva caiguda posterior n'és la mostra -sentència Hegel-.

5 .4.- L'edat mitjana; els conflictes que preparen l'edat moderna

El segon període del món germànic parteix del fracàs, i la consegüent divisió, del primer intent germànic d'estat: l'imperi carolingi. Aquest semblava haver representat una primera institucionalització estatal si bé encara dèbil, ja que l'esperit necessitava encara del pas per la negativitat, l'escissió i les dures proves per poder donar origen a un estat racional. Aquest segon període és clarament un exemple típic dels segons moments en tota dialèctica hegeliana i enllaça amb aquella situació tan dramàticament descrita en la Fenomenologia de l'Esperit, que ve anomenar consciència esquinqada o desgraciada.

Tot i que l'imperi de Carlemagne estava basat encara en les relacions personals i no havia assolit el seu reconeixement ple com a unitat estatal, tenia la forma i el poder central d'un estat. En ell l'organització estatal encara dominava la particularitat³⁰, les relacions encara pertanyien a l'estat i no s'havien convertit encara en relacions privades. Per a Hegel, el que anomenem feudalisme s'inicia amb posterioritat a l'imperi carolingi, després que s'hagi produït la diferenciació en nacionalitats i que l'ideal d'imperi universal hagi fracassat.

Estructurarem aquest segon període del món cristiano-germànic de la següent manera. Primer (1), analitzarem les quatre contradiccions o reaccions que, segons Hegel, el marquen.

les croades pel que fa al desenvolupament de l'esperit i estudiarem (3) el progrés en l'autoconsciència que a partir d'elles es produeix. Finalment, estudiarem l'origen de la monarquia moderna o dels moderns estats nacionals (4) i el trànsit cap a l'edat moderna (5).

(1) Pel que fa als elements contradictoris que es plantejen a l'edat mitjana, hem de dir el següent: Els dos primers coincideixen a diversos nivells en representar un triomf de la particularitat per sobre de la universalitat, de les diferències per sobre de la unitat; es tracta de l'impuls particularista que escindeix l'imperi carolingi (a) i el triomf de la particularitat sistemàticament jerarquitzada en el feudalisme (b). El tercer correspon a la reacció de la universalitat espiritual representada per l'església, que vol imposar la seva supremacia damunt de la particularitat mundana (c). El quart correspon a la reacció del món mundà, que també es reclama universal i que, per tant, vol treure's la dominació eclesiàstica (d).

(a) L'escissió de l'imperi

La divisió de l'imperi carolingi és provocada per l'aparició de les nacions particulars²¹; no fou, doncs, una mera decisió dinàstica sinó que els pobles i nacions que hi estaven sotmeses en reclamaven la divisió²². D'altra banda, Hegel remarca l'absència de consciència del principi de l'estat, que facilita la divisió. Les institucions polítiques eren encara massa superficials, la constitució carolíngia era en realitat només un somni va, ja que només se sustentava en un individu i no en el poble. Al poble li era imposada; Hegel la compara amb la constitució que Napoleó va imposar a Espanya.

²¹WG. 804/603.

²²WG. 806/605.

La constitució carolíngia era tan dèbil i no tenia suport en les subjectivitats perquè l'ànima germànica (Gemüt) només existia com a lliure albir. No era capaç d'abnegació vers l'universal, al contrari, només era la interioritat del "ser per a si", indiferent i superficial. L'ideal de soberania universal era, doncs, impossible i l'eticitat caurà completament en la particularitat; fins i tot, les diverses nacions i pobles particulars inicien el seu camí en solitari en la història universal.

(b) El feudalisme

Per a Hegel, l'aparició del feudalisme és identificat com la reacció dels individus particulars contra el poder universal de l'estat. Hegel no relaciona aquesta reacció amb la tendència del mateix signe a la fi de l'imperi romà, suggestionat sense cap dubte per l'aparent recuperació en temps de l'imperi carolíngi. Però, desaparegut el primer estat germànic i amb ell el poder polític universal, els individus resten sols, aïllats i mancats de protecció. Davant de les violències que ràpidament es generen, els individus cerquen la protecció dels poderosos i aquests dels encara més poderosos. Es produeix així una situació d'universal dependència²², en la qual molt sovint els protectors esdevenen opressors.

L'origen lògic del feudalisme cal cercar-lo en el fet que els germànics en un començament només havien assumit el principi cristià -principi de la llibertat- d'una manera abstracta, que només valia per als individus particulars. Per tant, tot i que els individus eren devots del principi cristià, aquest no els impulsava -en ser abstracte- vers una eticitat justa. La religió existeix en els cors però no els imposa una

²²WG. 805/604.

devoció a l'eticitat; manca així un lligam polític intern fort. Per aquest motiu, els individus que no volen caure en la indefensió, però que són incapaços d'edificar una constitució fixa i justa, han de passar per una llarga i dura educació. Aquesta es produeix per mitjà del sistema de protecció feudal, ja que davant la manca d'unes lleis universals hom cerca la protecció per mitjà de relacions personals. Així, l'autoritat i la direcció política esdevenen propietats privades i no emanen de la racionalitat, la justícia i la universalitat.

La constitució feudal es basa en una relació privada, una relació personal de fidelitat. La justícia i l'eticitat desapareixen, ja no hi ha funcionaris de l'estat i ciutadans, sinó senyors i serfs. Ja no regna el dret universal, sinó un dret particular que discrimina entre els individus. Desapareixen els homes lliures, perquè ni el senyor feudal ni el seu vassall no són lliures -ni subjectivament, ni jurídicament-. La cadena de protecció-vassallatge agafa a tota la societat i, fins i tot, en l'extrem superior no hi ha un home sinó déu.

Com que els individus amb les seves relacions de protecció entren en una dura pugna, fa acte de presència el domini del més fort i els dèbils han d'acceptar els ultratges o comprar la benevolència i protecció dels més forts. Els comtes més poderosos van adquirir suficient poder a dintre d'aquesta dinàmica jeràrquica com per fer-se totalment independents i fer hereditari el seu poder. D'aquesta manera els reis ja no eren, a tots els efectes, els caps suprems de l'estat sinó un príncep entre prínceps, un més entre iguals.

En aquesta situació no hi ha seguretat, ni dret constant, ja

particularisme, el desfermament de les passions i la violència, i la privatització de les relacions jurídiques.

Hem comentat la manca de relació amb l'universal que hom pot trobar en els primitius pobles germànics, els quals no tenien una autèntica religió i, per això, havien adoptat amb facilitat el cristianisme. També hem comentat, com la interioritat germànica representa en un començament un principi absolutament subjectiu davant de la universalitat que el cristianisme representa. Encara que el sentiment de si dels germànics estava destinat a harmonitzar amb la lliure universalitat que era el principi cristià, aquell es va manifestar primer només com a lliure albir, com a indòmita subjectivitat o subjectivitat abstracta. Però calia que el principi cristià reaccionés i es fes valer; aquest fou un procés llarg que va obtenint els seus fruits, quan des d'aquesta profunda interioritat es reclama cada vegada més allò espiritual. Així com es començava a sentir la necessitat de l'estat, també es començava a sentir la devoció per la universalitat i allò espiritual.

Els pobles germànics arriben així a la contradicció amb si mateixos²⁶; en ells s'enfronten l'universal i allò particular, la devoció i la violència. Hegel comenta que en aquesta època de lluita interna es produeix en la cristiandat la més sorprenent dualitat de comportaments; pietat i barbàrie es donen la mà continuament. En aquest moment els homes senten el seu desig de l'absolut i tomen el judici final, però el seu

d'aquesta existència assolida porta a que el cristianisme esdevingui, a poc a poc, el principi destructiu; tot i que, en aquest volcar el seu pes espiritual sobre les voluntats subjectives, es mundanitzi. Però, aquest és també un pas

²⁶WG. 818/613.

necessari per aconseguir que el món es faci espiritual i racional. Així, finalment cada una de les dues parts serà el que ha de ser: el món, racional; l'església, exclusivament espiritual. Llavors i només llavors serà possible la reconciliació entre ambdós -en la Reforma-.

La iniciativa la té allò espiritual i, així, l'església esdevé l'abanderada de la reconciliació. Crida i encoratja contínuament el que d'espiritual i diví hi ha a l'interior de l'home, intentant que surti enfora, que s'harmonitzi amb la realitat i es faci concret i existent. D'aquesta manera l'església dóna un poderós impuls a la lluita de l'home contra la seva animalitat i particularitat; impulsa l'home per a què renunciï a la seva falsa natura animal i s'obri a la seva natura essencial -que és només esperit i universalitat-. Hegel afirma que el cristianisme conté ja en si el saber que la natura divina no és un més enllà -inasoluble per a l'home en aquesta vida-, sinó que ha estat manifestada -per Crist- en el present i en la natura humana²⁷. Així, el cristianisme confirma la presència ja en si d'allò espiritual en l'home, que ara cal convertir en per a si. Així com Crist no és merament un individu sensible i individual sinó, sobretot, un individu universal, és a dir, diví; així els homes han d'esdevenir individus universals i, per tant, divins.

Però en l'església medieval la mediació entre déu i l'home va ser considerada d'una manera purament externa i material. Crist és pres merament com un "aquest", hom creu en la divinitat de les imatges, hom adora i conserva les relíquies, hom accepta la doctrina catòlica de la comunió. Contra tot això²⁸ i contra el domini espiritual de la jerarquia ecle-

²⁷WG. 820/615.

²⁸WG. 823/617.

siàstica reaccionarà Luther. Hegel recorda, que a l'edat mitjana encara no hi havia el principi del lliure contacte -mitjançant les escriptures o la pròpia fe- amb déu i que la jerarquia eclesiàstica es considerava l'única mitjancera legítima amb déu; així la religió d'aleshores era totalment externa i hi mancava la llibertat interior. Però, Hegel també diu que, per mitjà d'aquesta manca de llibertat interior i d'aquesta obediència que l'església d'aquell temps imposa, en sorgeix l'origen de la llibertat. D'aquesta manera l'individu aprèn l'amor a la universalitat i a l'absolut, així s'educa en la submissió lliure i interior a l'universal.

D'aquesta manera es fa evident, fins i tot, que hi ha dos regnes divins: (a) l'intel·lectual en l'esperit i en el coneixement i (b) l'ètic que té per matèria i esfera l'existència temporal⁷⁷. Aquest és un gran avenç, perquè ara l'ètic torna a adquirir valor, però la història ha d'anar més enllà, ja que és el regne de l'esperit en fer-se present a si mateix en la seva llibertat subjectiva, com a regne ètic de l'estat⁷⁸. L'edat mitjana, però, no hi ha arribat, sinó que els dos regnes romanen encara irreconciliables⁷⁹. Hegel veu exemplaritzada aquesta irreconciliabletat en tres fenòmens concrets:

(1) El vot de celibat als sacerdots i l'exigència de castedat a tothom en general. Hegel -com a bon luterà- reivindica el valor ètic del matrimoni -base de la institució familiar-. Així, no dubta quan diu que, si bé "no pot dir-se que el

⁷⁷WG. 827/620.

⁷⁸WG. 828/620.

⁷⁹Hegel diu també que només la ciència pot comprendre com una sola idea el regne de déu i el món ètic. És a dir, que la religió no arriba mai -ni tan sols en la Reforma- a afirmar aquesta veritat que resta només per a la filosofia.

celibat sigui contrari a la natura sí, però, que és contrari a l'eticitat"⁹².

(2) La reivindicació de la pobresa, que no només s'exigia per a l'església sinó per a tot bon cristià. Hegel hi contraposa la probitat, que és la virtut de guanyar-se per un mateix i pel propi treball la subsistència. Hegel, ara com a bon liberal, ataca directament la indolència, la inacció i, en definitiva, la improductivitat. Arriba a concloure, fins i tot, que "és ètic gaudir dels guanys".

(3) L'exigència d'obediència a l'església i la seva jerarquia. Una obediència que Hegel qualifica de cega i incondicional. Aquesta crítica -tot i que també la va fer servir Luther- va molt en la direcció dels il·lustrats, que reclamaven llibertat de pensament i d'expressió respecte dels assumptes religiosos i que acusaven la religió de ser un mitjà per mantenir el poble submís. Hegel pren part per la llibertat de l'individu, la qual no veu contraposada a l'obediència a allò veritablement ètic i racional.

Hegel afirma que per mitjà d'aquestes tres exigències l'església degrada tota eticitat i que així s'oposa a la seva pròpia determinació -que havia d'anar en la direcció de la reconciliació amb allò ètic-. D'aquesta manera l'església deixava de ser un poder espiritual per restar només un poder eclesiàstic. Cal constatar que aquestes tres exigències Hegel les veurà acomplertes després en la Reforma, per això la plantejarà com la reconciliació del principi espiritual i mundà. Aquesta reconciliació permetrà que hom no s'oposi a allò ètic: el matrimoni, però també el treball i la propietat que se'n pot treure, així com una llibertat de pensament en els assumptes de religió -que Hegel identifica, una mica

ingènuament, amb la llibertat de lectura de les escriptures entre els reformats-.

Degut a aquestes tres exigències o vots, l'església es troba immersa en una contradicció múltiple⁴⁷:

(a) En la consciència. L'esperit subjectiu, tot i ser testimoni de l'absolut, és també esperit finit i existent. És finit precisament perquè es contraposa com a divers d'allò absolut. Així entra en contradicció i es fa estrany a si mateix, ja que la intel·ligència i la voluntat no són penetrades per la veritat, que és per a elles quelcom donat. Així el contingut es presenta com una cosa exterior i sensible.

(b) En la mateixa institució. La jerarquia -consagrada de manera exterior- exerceix la sobirania sobre les consciències deixant de banda, fins i tot, l'esperit i la fe.

(c) En l'existència exterior. L'església conserva propietats i viu dintre d'una enorme riquesa, mentrestant predica la pobresa, la caritat i l'almoïna. Del poder terrenal de l'església -diu Hegel-, codiciat pels poderosos i enfrontat al poder ètic, neixerà exteriorment l'enfrontament de l'església i l'estat.

En el moment d'exposar com el cristianisme s'ha imprès efectivament en el món temporal Hegel parteix de la distinció ja comentada entre els països germànics purs i aquells que s'assimilaren a les poblacions romàniques. En el cas dels romanitzats no hi ha una unitat absolutament profunda

alxó mateix no conflictiva. En el cas de les nacions purs,

aquesta superficialitat no podia acontentar i, en la recerca d'una unitat més profunda, apareixen els grans conflictes. Els regnes romànics havien arribat ja a un estat ferm abans de l'arribada de la religió cristiana, aquesta hi penetra d'una forma també temporal, assoleix riquesa i possessions, però no hi exerceix una autèntica sobirania espiritual. En els regnes germànics, a l'inrevés, primer penetra la religió en les consciències i només després assoleix poder -tot i que en alguns bisbats va ser molt important-. Per això aquí apareix el problema amb tota la seva força; aquests bisbats eren territoris temporals i com a tals havien de complir els deures feudals, i era el rei qui els havia d'investir.

La noblesa codiciava aquests bisbats i Gregori VII va instituir el celibat (per evitar que aquests esdevinguessin hereditaris i la noblesa se'ls fes seus) i va atacar la compra-venda de càrrecs eclesiàstics. D'aquesta manera -en especial pel celibat- els eclesiàstics van ser subjectats a l'església i exclosos de l'eticitat de l'estat. L'església volia la sobirania única sobre els seus béns terrenals i, per tant, aquesta fase correspon al volcar-se de l'església sobre allò temporal, adquirint cada vegada més poder i privilegis.

L'església era l'únic poder espiritual i el representant en la terra de l'universal; malgrat les seves contradiccions internes l'església exerceix una notable tasca espiritualitzadora i educadora del món ètic (per exemple, només l'església va poder establir limitacions a la particularitat temporal com en el cas de la treba de déu) Però en aquesta tasca espiritualitzadora del món, ella mateixa es va terrenalitzar. Hegel afirma que hi ha una malaurada necessitat que fa resultar aquesta contrapartida d'aquella tasca encomiable. D'aquesta manera l'església arriba a usurpar molts dels poders de l'estat -dèbil i subsumit en la particularitat-; per això no és estrany que, quan el poder imperial es

recupera, l'emperador exigeixi les seves prerrogatives i entri en conflicte amb una església que ha oblidat el seu origen purament espiritual. D'aquí, prové l'anomenada guerra de les investidures, que Hegel considera que va ser guanyada per l'església, ja que cedi a l'imperi i al poder terrenal unes prerrogatives -al seu parer- merament formals (atorgar els signes del poder terrenal als bisbes nomenats pel papa)⁴⁴.

(d) La revolució de l'esperit humà

Aviat sorgeix la reacció a la mundanització de l'església; el principi mundà demana ara la seva legitimitat davant i amb independència de l'eclesiàstic⁴⁵.

A orient els concilis havien establert els dogmes del cristianisme. Ara li pertoca a occident, primer, el comprendre la religió amb el pensament, en segon lloc, fer-la penetrar en els cors i, finalment, reforçar les determinacions ètiques amb les lleis eclesiàstiques (ja que sinó mancaven de força constrictiva). Així, els teòlegs escolàstics⁴⁶ s'afanyen en comprendre la religió amb la raó; mentre que les ordres mendicants fan una crida al cor dels individus, per tal de transformar-lo d'acord amb el principi espiritual. Finalment, l'església aporta la seva autoritat sobre les consciències convertint lleis temporals en eclesiàstiques⁴⁷. Així, condemna el crim i la venjança, legisla religiosament el matrimoni, modera les passions dels poderosos i s'oposa a l'opressió. La seva principal arma és sempre l'amenaça d'excomunicació de la comunitat cristiana.

⁴⁴Evidentment, Hegel considera que l'estat com a poder ètic havia d'extendre el seu domini a la totalitat del món terrenal -procés que ara tot just no fa sinó començar-.

⁴⁵WG. 805/604.

⁴⁶Per a Hegel l'escolàstica és la unió de filosofia i teologia.

⁴⁷WG. 839/629.

No obstant el domini de l'església, la seva tasca disciplinària i educadora no és completa ni fàcil. Arreu i al llarg de tota l'edat mitjana hi ha la més gran barreja de devoció santa i religiositat davant de la barbàrie i la superstició, com correspon a una època de pas per la negativitat disciplinadora. Hegel veu en els segles XI - XII - XIII la sortida d'aquesta situació obscura. El signes que assenyalen són: la construcció de les catedrals, el comerç marítim, el creixement de les ciutats, les universitats i el progrés de les ciències.

Hegel també considera com un factor positiu que comenci a desaparèixer la relació de protecció feudal, que és substituïda per relacions més justes i lliures. Així també saluda el sorgir del principi de la lliure propietat^{4a}; els artesans conquereixen la llibertat de mercat, les ciutats conquereixen jurisdicció pròpia i s'independitzen dels senyors feudals, i en elles els sefs recuperen la seva llibertat. Però, desapareguda totalment la relació de fidelitat i en no ser substituïda per cap altre relació superior, les particularitats s'enfrontaren encara més. Així, la fi de l'edat mitjana és un caos de lluites i d'interessos diversos i contraposats.

(2) Les Croades

Hegel veu en les Croades la culminació de l'edat mitjana, en elles la cristiandat, que sempre estava dominada per la particularitat i les oposicions, s'uneix i es posa al servei d'un ideal espiritual. D'aquesta actuació unànim en sorgeix una revolució en els esperits. La cristiandat que fins aleshores només tingué la fe en allò sensible, comprèn

^{4a}WG. 842/631.

ara que la veritat està en allò espiritual -és a dir, en, si mateixa, en la subjectivitat humana en tant que universal-.

La cristiandat tenia la representació sensible i merament immediata de l'esperit i de déu, per això cercava la seva satisfacció en les relíquies. Cercava Crist en l'exterior, però com que Crist no va deixar cap relíquia del seu cos en ressucitar, la cristiandat va creure trobar la seva relíquia suprema en la terra que Crist va trepitjar i en el seu sepulcre. Aquest fou, segons Hegel, l'impuls de les croades i -en virtut d'aquest fi- la cristiandat va aconseguir conquerir Palestina i arribà al punt mateix on Crist fou enterrat. Segons Hegel, fou llavors i davant mateix del sepulcre buit de Crist on es produeix la inversió en l'esperit de la cristiandat. La cristiandat es trobà davant de la negativitat de "l'això" (la mera existència immediata). Llavors, s'arruïnà la vanitat de l'allò sensible que fins ara la dominava, ja que davant d'un sepulcre buit va comprendre que només té l'absolut i diví en l'esperit, en la pròpia subjectivitat.

Ja no es tractava de cercar allò diví com una cosa exterior, un això; ni tampoc cercar la unió amb déu en i per mitjà d'aquestes coses exteriors inespirituals. La cristiandat va comprendre que la unió entre allò diví i allò profà és el ser espiritual de la persona, que allò diví i allò temporal només es troben en l'això particular que és la consciència subjectiva. L'home ha de cercar a partir d'ara en si mateix l'això diví i, d'aquesta manera, la subjectivitat rep la justificació absoluta. Amb les croades, doncs, la veritat de la religió és compresa espiritualment; la cristiandat ha comprès que l'esperit només té la seva immediatesa en la negació de la sensibilitat, d'allò sensible exterior. Per a

Hegel, des d'aquest moment "comença l'època de la confiança en si mateix, de l'activitat de l'home per a si mateix"⁶⁷.

L'esperit es va decepcionar en el seu anhel de posseir el suprem present sensible i, per tant, es va retirar en si mateix. Es remuntà per damunt de l'existència cruel i irracional; va retornar sobre si i va tractar de cercar en si mateix la satisfacció. D'aquesta manera es dirigeix cap a fins universals justificats, que són precisament els fins de la llibertat. Per a Hegel, d'aquest esperit en van sorgir primer les ordres monàstiques i militars, després les ordres captaires; elles són les que prepararen l'esperit per a comprendre el fi de la seva llibertat. Hegel està pensant en tots els corrents de profunda espiritualitat que s'extenen a la fi de l'edat mitjana i, que, al seu parer són els antecedents directes de la Reforma

Les croades són, en definitiva, el punt d'inflexió de l'edat mitjana; elles marquen el moment de màxim poder de l'església, que aconsegueix per un instant unificar a tota la cristiandat. No obstant això, Hegel considera que l'església no és encara un poder completament espiritual, ja que no reprimeix l'arbitrarietat, la injustícia i la violència sinó que les usa; les canalitza i les fa servir per a designis particulars dels caps eclesiàstics. L'església era aleshores el gran poder terrenal a part de l'espiritual, però -lamentava Hegel- no va fer servir el seu poder en fer més just el món profà. Al contrari, el fa servir amb ànsies de poder i riquesa exterior o per perseguir el seu ideal encara sensible i exterior.

Segons Hegel, el fracàs lògic d'aquest intent i de tota la

tant pel xoc contra un poder exterior superior²⁰ -com podria ser l'imperi- sinó, sobretot, de la regeneració interna del seu mateix esperit. El límit de poder de l'església no el marca, doncs, la revalorització del principi mundà -representat ara per l'imperi- sinó per la regeneració del seu mateix principi espiritual i perquè l'església recuperi la seva essència. Ara descobreix, mitjançant el fracàs de la recerca del seu ideal en allò exterior, que el seu món no és el món mundà sinó, exclusivament, el món espiritual. Són els nous corrents espiritualistes -les ordres mendicants, sobretot- les que a poc a poc van reconduint l'església als seus orígens espirituals. Una part cada vegada més gran de l'església reivindicava un canvi total, un ocupar-se exclusivament d'allò espiritual i un deixar que el món ètic guanyés la seva pròpia universalitat i legitimitat; aquest fou el cas, per exemple, del recolçament dels franciscans -l'ordre més espiritualista d'aquells moments- a Lluís de Baviera davant de les pretensions del papat.

Amb la gran brillantor de les croades²¹, que amaga segons Hegel un dels fracassos més fructífers de la història universal, culmina l'edat mitjana. Així, el fracàs de l'ideal religiós extern i sensible dona lloc a la revitalització de l'espiritualitat; el fracàs de la darrera unió de la cristiandat assenyala el reforçament de la independència dels estats; i el fracàs de la política mundana de l'església inicia el seu retorn a l'àmbit exclusivament religiós.

(3) El progrés de l'autoconsciència

²⁰Per a Hegel, l'església havia aconseguit aniquilar tot poder o instància exterior a si mateixa i havia aconseguit identificar tota la cristiandat amb ella mateixa, de manera que només ella es podia posar a si mateixa un límit.

²¹WG. 805/604.

El fracàs de la fe sensible, en l'intent de trobar la divinitat en l'això exterior, també ha comportat un canvi de consideració del món terrenal. L'esperit sensible ja no hi busca la divinitat sinó que s'hi interessa com a tal; no s'aconforma amb que pugui ser una relíquia -un vestigi, un senyal, una petjada- de la divinitat, sinó que hi cerca el camp de la seva activitat. Així, l'esperit s'acara al món com a món, a la natura com a natura; entra amb ells en una relació pràctica. Sap que la natura i el món són a la seva disposició i s'hi sent segur. L'home ha retornat així al món i cerca també realitzar-s'hi; vol fer-se lliure en el món i en tot allò mundà es troba a si mateix. Hegel diu que l'esperit comença a sentir l'alegria de la vida terrena, ja que l'home fins aquest moment encara no sabia que el món és ja en si l'esperit i el veia com quelcom exterior. Ara se'l fa ja seu mitjançant la seva acció, alhora que es fa a si mateix.

La cristiandat retorna així al món temporal i ètic, on cerca els fins universals i superiors. Sap que l'absolut no es troba en un sepulcre sinó només en la seva activitat creadora. Hegel valora positivament i teoritza l'estat d'ànim i la situació que marquen el final de l'edat mitjana i el començament del renaixement. Com hem vist, Hegel no ha caigut en la idea trivial d'una edat mitjana obscura i menystenible; però no deixa de ser sensible al mite del renaixement de les lletres i les arts, el moment dels grans invents, dels descobriments geogràfics, de l'aparició d'un nou tipus d'home i un nou esperit. Hegel, com veurem, valora tots aquests fenòmens i els integra en la lògica del seu discurs.

El que primer remarca Hegel d'aquest despertar de l'activitat humana -que veurem més ampliat més endavant- és el desenvolupament de la indústria i el comerç a les ciutats italianes, catalanes, hanseàtiques i, fins i tot, esclaves. Remarca espe-

cialment els invents que tot ho canvien: la impremta -que va difondre els nous sabers-, la pólvora -que transforma l'art de la guerra i l'equilibri de les classes- i la brúixola -que facilità els descobriments geogràfics-. Assenyala els descobriments geogràfics però també el resorgir de la llibertat a les ciutats (que eliminen el feudalisme¹). Hegel data d'aquesta època -amb el desenvolupament de les ciutats- l'aparició de les classes, tot i que es fixaren jurídicament com si d'una propietat privada o d'un règim de castes es tractés -estaments²-. També comenta el desenvolupament de la ciència i no té cap problema per parlar ben positivament de les troballes de l'escolàstica. Finalment, cau en l'estereotip de l'arribada dels savis grecs amb la caiguda de Bizanci i el retorn de la literatura clàssica i "l'autèntica filosofia aristotèlica"; si bé com un factor més i no el decisiu del "despertar de l'esperit modern"³.

(4) L'origen de la monarquia.

Per a Hegel és clar que "el canvi de direcció en l'autoconsciència [produït a partir de les croades i el retornar de l'esperit a preocupar-se pel món] condueix necessàriament a noves formes del conjunt ètic"⁴. Així, el conjunt de canvis i reaccions que s'han produït en l'edat mitjana, han representat el pas per la negativitat; han fortificat l'esperit dels homes i han fet possible l'accés a una organització estatal monàrquica sòlida -que havia estat impossible en temps de Carlemany-. El que llavors fou una flor que no fa estiu, una afortunada però dèbil anticipació de l'esperit, es fa ara realitat efectiva. Ara la lògica de la història dona solidesa i estabilitat a la seva existència empírica.

¹WG. 857-8641-2.

²WG. 859/643.

³WG. 859/643.

La poliarquia feudal es basava només en la Gewalt externa dels individus, no hi havia un principi jurídic sinó solament unes fidelitats personals que només tenien valor si anaven acompanyades de violència o poder coercitiu [Gewalt]. Només s'obeïa per tres tipus de raons -recorda Hegel-: per la violència, pel caràcter de l'individu (que feia vàlida la relació de fidelitat) o per un intercanvi de favors. Els que detentaven la sobirania només la podien assolir per la Gewalt i només per ella la mantenien. La monarquia, en canvi, representa el naixement d'una Obergewalt comuna, una Macht o Staatsmacht; tots els súbdits tenen els mateixos drets i la voluntat particular està sotmesa al fi substancial i universal. Els individus manquen de poder propi²³ davant del poder del centre polític, del monarca; no hi ha -al contrari que en el feudalisme- lluita de voluntats, ja que d'una banda el poder del monarca vé legitimat jurídicament -el monarca esdevé un funcionari de l'estat i obeeix la voluntat universal i no la seva mera voluntat particular- i d'altra banda desapareixen els petits drets personals del feudalisme, quedant reduïts tots els punts de la complexa jerarquia feudal a un mateix nivell d'igualtat.

No hi ha, per tant, enfrontament entre iguals -ara "hi ha un senyor i cap serf"²⁴-, ja que és evitat per l'existència d'un ordenament jurídic i un fi jurídic substancial, que tant obliga els ciutadans com el senyor. En la monarquia prevalen el dret i la llei, i Hegel sempre remarca que només en la llei és possible la llibertat -l'autèntica llibertat real front el lliure albir particular-. Els monarques -o més ben dit: els dinastes- són pròpiament funcionaris públics i formen part d'un organisme polític connexionat; per tant, en

²³WG. 260/644.

aquest organisme monàrquic és reprimida l'arbitrarietat dels individus i s'afirma l'organització total de la sobirania. El cos social està format ara per diverses classes i corporacions, que esdevenen el contrapès necessari a la monarquia. Aquesta dóna un centre que fa harmònic el tot social, però el príncep ha de ser necessàriament just i equitatiu si vol l'assentiment de les classes i corporacions, de la societat civil en definitiva.

De tres maneres bàsiques s'ha produït -segons Hegel- el trànsit del feudalisme a la monarquia⁷⁷: La primera consisteix en què el senyor feudal superior aconsegueix reprimir la Gewalt particular i esdevenir l'únic sobirà. En la segona, els prínceps s'alliberen de la relació feudal vers els seus superiors jeràrquics i esdevenen senyors absoluts dels seus territoris. La tercera parteix del fet que el senyor feudal suma i uneix pacíficament les altres sobiraniaes particulars a la seva, esdevenint senyor d'un tot. Tots tres camins condueixen a un mateix fi: es trenca la complexa jerarquia feudal i hom posa en el seu lloc un centre fort, que fa d'àrbitre, es posa al servei de l'universal i recull en ell la totalitat (sintetitza la totalitat).

El nucli així constituït acaba donant forma jurídic-institucional d'estat a una nació preexistent -ja que ella és, per a Hegel, la "base i supòsit" de tota formació duradora i autèntica d'un estat⁷⁸. Hegel, en definitiva, ens està parlant de la formació dels estats nacionals i les monarquies absolutes de caire modern. Per a ell, totes les nacions particulars han tendit a la unitat i a esdevenir estat, encara que n'hi ha algunes que no ho han aconseguit -al menys immediatament-. Hegel tracta ara de les diverses maneres com

⁷⁷WG. B61/644-5.

⁷⁸WG. B61/645.

França i Anglaterra assoleixen esdevenir un estat modern -fort i jurídicament centralitzat- amb una monarquia hereditària³⁷. No s'ha esdevingut així en el cas d'Alemanya i d'Itàlia, en els quals els petits senyors han conquerit la seva independència total, evitant la formació d'un centre poderós i la unificació jurídica del país. Hegel es lamenta -una vegada més- de la debilitat de l'imperi alemany, mancat d'aquest centre fort bàsicament per ser una dignitat electiva i no hereditària.

(5) El trànsit a l'edat moderna

Com hem vist, l'esperit s'ha desplegat en el món i es dona un ordre polític, però Hegel ens recorda també altres fenòmens espirituals que també inauguren la nova època.

(a) El primer fenomen és l'aparició d'un nou art. Hegel, que no parla gaire ni alaba l'art romànic o el gòtic, en canvi saluda l'aparició de l'art renaixentista -del qual curiosament reivindica el fet que neix de la religió³⁸-. L'església que havia fracassat en la seva recerca de l'això diví, transfigura ara el seu element sensible en l'art (per això després de l'època de les croades hi ha l'origen de l'art i de la pintura³⁹). Aquest és també un signe que l'església comença a sortir de l'això sensible, perquè l'art espiritualitza allò sensible, eleva l'exterior a una forma espiritual i, així, aconsegueix expressar l'ànima i l'esperit. Com ja vam comentar tot parlant de Grècia, d'aquesta

³⁷Hegel no fa ara cap distinció entre els dos països; remarca en tots dos casos la unificació sota una monarquia, que és el que trobarà a manca a Alemanya i Itàlia.

³⁸En l'apartat 3.4.1 i 3.4.2 tractarem la relació de l'art amb la religió i la història universal. Aquí n'hi ha prou en recordar que l'art, per a Hegel, té sempre un valor religiós i que, quan deixa de ser útil a la religió, perd també gran part del seu paper històric.

³⁹WG. 869/650.

manera l'esperit ja no té a veure amb una cosa exterior sinó amb quelcom espiritual i propi; llavors l'esperit té a veure només amb si mateix i, per tant, és lliure per a si⁶².

L'esperit ja no és depenent, passiu i receptiu de la realitat sensible, sinó que la transforma creativament tot realitzant-se a si mateix en la seva obra. En l'art l'esperit és actiu, espontani i lliure; i l'artista és un subjecte també actiu, espontani i, en definitiva, lliure. L'art podia representar la veritat però no de la forma millor, que només el pensament i la ciència eren capaces d'expressar autènticament; per això, l'església se'n va començar a allunyar.

(b) El segon fenomen, que ens aproxima al "dia de la universalitat que irromp finalment, després de la llarga, fructífera i terrible nit de l'edat mitjana"⁶³, és l'estudi i recuperació de la saviesa antiga. Així, occident va entrar en contacte amb "allò veritable i etern de l'activitat humana"⁶⁴ i l'home descobreix una norma molt diversa del que s'havia d'honrar, alabar i imitar. El formalisme escolàstic és substituït per un contingut totalment divers, Hegel considera que amb el retorn a Plató neix un nou món humà.

(c) El tercer fenomen destacat per Hegel són els grans descobriments geogràfics, que ell considera com una manifestació més del volcar-se sobre el món del nou esperit.

⁶²WG. 867/649.

⁶³WG. 871/652. En aquesta cita es pot veure com Hegel evita caure en el tòpic il·lustrat en contra de l'edat mitjana; per a ell és una època d'educació i de pas per la negativitat, que com a tal és terrible i dolorosa, però alhora és necessària i valuosa per al desenvolupament de l'esperit. És evident, que per a Hegel l'edat mitjana no és una "plana en blanc" en la història ni un moment només negatiu.

⁶⁴WG. 870/651.

La ciència -representada pel saber humanístic laic, oposat a l'escolàstica teològica-, l'art i l'impuls del descobriment són els trets que inauguren la modernitat. Però és important remarcar que Hegel pensa que aquests trets i la modernitat sencera han estat fruit del principi cristià i de l'educació duta a terme per l'església. Així, en aquest moment el que hi ha "de més noble i de més elevat en l'esperit humà, alliberat per mitjà del cristianisme i emancipat per mitjà de l'església, presenta el seu etern i veritable contingut"⁴⁵. Ha acabat, doncs, l'etapa en què l'esperit era educat i format en el cristianisme sota la tutela de l'església. Ara l'esperit s'ha alliberat i ha tret el millor de si, i ja no li cal el domini ni la vigilància eclesiàstica. Però, l'església no es resigna a emancipar totalment el seu pupil i esdevé, així, una rêmora en la història i el progrés de l'esperit. El que fins ara ha estat un motor d'educació i desenvolupament, esdevé ara un pes mort i l'impediment més gran per a un posterior desenvolupament espiritual.

L'església -malgrat el fracàs que es desprenia de les croades- romanía en la subjectivitat sensible immediata, per això, la seva espiritualitat es degrada i penetra en el seu interior la corrupció. L'església perd, per tant, l'avanguardia de l'esperit universal, ja que aquest ha arribat a conèixer allò sensible com a només sensible, a realitzar-se en allò finit d'una manera infinita i a estar en la seva activitat mundana com en si mateix. Com sempre que una realitat no desenvolupa en si el principi dels nous temps i roman presonera d'un principi ja superat, la corrupció interna brolla ara en l'església.

Hegel adopta la postura dels reformats en tota l'exposició de la corrupció de l'església. Els seus signes són el comerç

⁴⁵WG. 871/652.

d'indulgències, les intrigues mundanes del Papa -que arriba a fer servir amb fins polítics l'excomunicació-, l'esclavitud espiritual vers la jerarquia, l'adoració d'imatges sensibles. En contra d'això, els que conserven la virtut, adopten una actitud abstracta i negativa, fugen del món i de la realitat, renuncien a la vida ètica i familiar (que, com veurem més endavant, és un misticisme que a Hegel li sembla gairebé tan condemnable com aquella degradació).

Per a Hegel, només la Reforma posarà fi per igual a la degradació i a aquesta renúncia al món i a l'eticitat: "la virtut de l'església, que està dirigida contra la sensualitat, fuig de la realitat [d'una manera] només abstractament negativa, renuncia al món, [és] morta. No arriba a ser ètica, perquè separa l'home del cercle de la vida; però la suprema virtut resideix justament en aquest cercle, en la família"⁶⁶. Hegel constata l'existència a l'època de protestes per aquest estat de coses, però en remarca la debilitat, ja que -com en el cas de l'imperi carolingi- "el temps no era encara prou madur per a ells"⁶⁷. Però, així com l'alternativa no estava prou madura a l'interior de l'església -hom havia d'esperar Luther-, sí que ho estava fora d'ella: amb la formació incipient dels estats neix un fi universal plenament justificat, que és el que s'oposa ara a la degradada església.

L'edat mitjana havia doblegat amb la seva dura disciplina l'esperit individual i egoista. La inseguretats i la servitud feren desitjar als individus un poder universal just -l'estat-. L'església produí la purificació dels esperit i la sensació de la reconciliació amb l'universal; però aquesta reconciliació i aquell poder universal només tingueren lloc en l'estat. Ell va sotmetre, finalment, allò natural i allò

⁶⁶WG. 873/653.

⁶⁷WG. 875/654.

arbitrari, elevant així l'home a la llibertat⁶⁶. Per això, Hegel diu que l'home s'ha alliberat no de la servitud sinó per la servitud⁶⁷. El mal al que calia combatre era la crueltat, la injustícia, l'apetit animal -el que nosaltres anomenem animalitat humana- i l'home quan n'està dominat és incapaç de tenir eticitat i religiositat. Precisament la violència viscuda a l'edat mitjana, ha alliberat l'home d'aquesta voluntat violenta i animal⁶⁸; l'església l'ha vençuda pel terror als inferns o per les armes. Hegel recorda que l'home necessitava passar per aquesta situació, ja que només passant per aquest íntim esquinçament podia arribar a la certesa de la reconciliació; però també diu que amb la fi de l'edat mitjana desapareix el moment de l'educació pel terror i la violència i s'inicia una forma més pacífica d'educació.

Hegel mostra ara la convicció que ha arribat allí on volia arribar. Ara allò superior i veritable resideix en el sentiment de la reconciliació real⁶⁹; i en el sentiment de si de l'home no hi ha cap sublevació vers allò diví o universal, sinó que en ell es manifesta la millor subjectivitat -la que és una amb l'universal i absolut, la que dirigeix la seva activitat als fins universals de la raó-. L'home ha après a acceptar l'universal i racional -allò lògic- realitzat empíricament en el món fàcticament existent. L'home cercarà a partir d'ara la seva llibertat i la seva essència en aquesta lògica de l'existència empírica en què viu i és.

⁶⁶WG. 875/654.

⁶⁷WG. 875/655.

⁷⁰Wg. 876/655.

⁷¹id.

5.5.- El tercer període. Una reconciliació efectiva: la Reforma, i una reconciliació fracassada: la Revolució Francesa

Amb aquest apartat acabarem la nostra anàlisi del desenvolupament concret de la filosofia de la història universal hegeliana. Introduïrem (1) la Reforma luterana, veurem el seu desenvolupament lògic intern (2) i la seva relació amb el món temporal (3). Estudiarem, així, les seves conseqüències polítiques (4), que en darrer terme configuren un nou equilibri polític dels estats europeus (5). També, tractarem del progrés en la cultura espiritual (6) i de la Il·lustració (7). Arribarem a l'anàlisi hegelina de la Revolució Francesa (8), seguirem el seu curs (9) i, finalment, conclourem amb els darrers esdeveniments consignats per Hegel (10).

(1) La Reforma

En el tercer estadi del món germànic és on l'esperit se sap lliure; on vol allò veritable, etern i universal en si i per a si⁷². És a dir, l'esperit existent se sap lliure perquè ha après a voler l'universal, el que és en i per a si i que ell mateix té per essència; llavors, els individus empírics i particulars es reconeixen en allò lògic i universal. Hegel, que adopta sempre el punt de vista reformat, considera la Reforma com a inici i, alhora, centre d'aquest període; per tant, considera que amb la Reforma s'assoleix l'essencial d'aquesta reconciliació.

Hegel considera la Reforma com un episodi essencial en el desenvolupament de l'esperit i no és, per tant, quelcom que depengui de les circumstàncies externes. És un episodi de la història que afecta la interioritat més íntima de l'esperit universal i, per tant, el seu significat sorgeix -exclusivament- de les raons lògiques que afecten el desenvolupament espiritual total. No s'ha de cercar, doncs, la significació de la Reforma només en els esdeveniments externs i empírics -que són també importants- sinó sobretot en el seu desenvolupament lògic-espiritual que només el pensament especulatiu pot revelar. La Reforma no depèn de l'individu Luther -o de qualsevol altre- sinó que és fruit de la necessitat de la història, ja que "un esdeveniment semblant [la Reforma] no es troba lligat [només] a un individu, com per exemple Luther, sinó que els grans individus són engendrats pels temps mateixos"⁷³.

Però Hegel també vol remarcar que no són les circumstàncies externes o merament empíriques les que donen la necessitat de l'esdeveniment sinó, exclusivament, la lògica del desenvolupament de l'esperit: "en conjunt, l'ocasió [Veranlassung] és indiferent; quan una cosa és necessària en si i per a si i l'esperit està en si preparat [fertig], tant pot fer aparició d'aquesta o d'aquella manera"⁷⁴. Com remarcuem en la tercera part, el que dóna la necessitat és el moment lògic i no les meres circumstàncies empíriques -que sense la presència de l'esperit són simplement accidentals i contingents.

Va ser, per tant, la interioritat germànica i el principi cristià en el seu desenvolupament la causa darrera, lògica i profunda de la Reforma. Hegel afirma que només de la simplicitat i senzillesa de l'esperit germànic pur podia sortir

⁷³WG. 877/657.

⁷⁴id.

aquell esdeveniment, ja que n'havia conservat el principi de la llibertat espiritual (que es pot rastrejar en aquell Gemüt indeterminat i universal). La resta de pobles havien sorgit al món, havien descobert un nou continent, havien desenvolupat la indústria o una activitat segura i espiritual en el món -diu Hegel- però mancaven d'aquella simple qualitat espiritual, que és en en el desenvolupament de l'esperit allò decisiu⁷⁵. Ara comentarem les planes, denses i brillants, on exposa aquesta llibertat autèntica i la manera com ha estat assolida per la Reforma.

La primera premissa del raonament -que ja hem trobat en la doctrina del pecat original- és que l'home natural no és com ha de ser⁷⁶ i que s'ha de superar la natura animal mitjançant l'espiritualitat interna. És per mitjà d'aquesta -la fe- i no per una cosa sensible -l'hòstia- com s'assoleix el coneixement de la pròpia essència. Crist, que és la subjectivitat infinita i la veritable espiritualitat, no és -ara- present en res extern; per això, els homes l'han de cercar en el seu pensament, en la seva intimitat i en la fe. Llavors coneixen el goig de déu, el goig de ser u amb déu, de lliurar-se totalment en i a déu. Aquest goig i consciència de déu és la consciència d'allò més real, que no és sensible i -no obstant- està present, actuant i efectiu. Encara més, tot allò exterior només té virtualitat en la fe i en el goig, perquè el procés de salvació només té lloc en el cor i en l'esperit -en el saber-. Quan hom sap això -sap del poder absolut de l'esperit, de la subjectivitat infinita, de la fe-

⁷⁵Com veiem, Hegel valora la grandesa dels pobles des de la lògica del seu discurs més que no simplement des de la valoració de les dades empíriques; però tampoc no ho fa en contra d'aquestes dades empíriques sinó cercant l'harmonia entre les necessitats lògiques del discurs totalitzador i les dades empíriques concretes.

⁷⁶WG. 878/658.

s'acaben les exterioritats⁷⁷ i les moltes formes de submissió de l'esperit a impulsos arbitraris o animals. Per a Hegel, la "simple" diferència entre la doctrina luterana i la catòlica consisteix en què la reconciliació no pot ser realitzada per una cosa merament exterior -l'hòstia- sinó en i per la fe -en la submissió i adoració de l'esperit vers l'absolut- i en i pel goig amb què l'hòstia es rebuda⁷⁸.

Pels reformats Crist no ha de ser pres merament com un personatge històric, sinó que l'home té amb ell una relació en l'esperit. La fe no és una certesa de coses finites i pròpia del subjecte finit sinó la certesa subjectiva d'allò etern, de la veritat existent en si i per a si, ja que és una certesa que no convé a l'individu conforme a la seva particularitat sinó segons la seva essència universal. Quan l'home sap que és ple d'esperit diví, desapareixen totes les relacions exteriors, ja que és el cor, la innerste Bewusst-
sein, la Gewissen, l'espiritualitat⁷⁷, el que arriba a la consciència de la veritat, i aquesta subjectivitat és la de tots els homes. Tots els homes han de dur a terme per a si mateixos l'obra de la reconciliació; això ho expressa el fet que la veritat no és -pels luterans- un objecte ja fet, sinó una obra constant de l'esperit. En la fe la subjectivitat dels individus, la seva Gewissheit i Innerlichkeit, és veritable subjectivitat. Només existeix veritablement, per tant, quan s'ha transformat en el saber de l'esperit i de la veritat; perquè per fer-se veritable necessita abandonar l'opinió subjectiva i fer seu el contingut objectiu -la doctrina de l'església-. Llavors l'esperit subjectiu es torna lliure en la veritat, ja que nega la seva particularitat i torna a si mateix -reconeixent la veritat objectiva que està present en si mateix-. Necessita el contingut i la doctrina

⁷⁷WG. 880/659.

⁷⁸WG. 878/658.

⁷⁷WG. 880/659.

objectiva per reconèixer-s'hi i abandonar, així, tot contingut particular.

Aquest esperit (reconèixer el contingut objectiu i saber-lo com a propi) és l'essència del subjecte; per tant, quan el subjecte el reconeix com la pròpia essència i actua en conseqüència, és i es fa lliure, perquè existeix absolutament en si¹⁰. Llavors és plenament espontani i absolutament actiu; no és passiu sinó que realitza el seu ser, perquè és el seu ser i no perquè li vingui imposat des de fora. Així s'ha realitzat la llibertat cristiana i s'ha aconseguit -en l'església i sense sortir-ne- l'absoluta intimitat de l'ànima. En l'església luterana la subjectivitat de l'individu és tan necessària com l'objectivitat de la veritat. Però, posar la llibertat subjectiva merament en el Gefühl sense aquest contingut objectiu, és romandre en la mera voluntat sentimental -i la voluntat sentimental és la natural, per a Hegel-; és romandre en el que nosaltres anomenem animalitat i, per tant, dintre del pecat original, del mal.

Hegel afirma que si l'edat mitjana era l'edat del Fill, la Reforma és l'edat de l'Esperit [Sant]¹¹. L'esperit ara existeix alhora en si mateix i en la veritat, si bé encara una mica oposat i apartat del món ètic i mundà. El temps futur -fins al temps de Hegel- no ha de fer sinó infondre aquest principi en el món, de manera que aquest assoleixi la forma de la llibertat i de la universalitat -és a dir com a cultura, que és l'afirmació de la forma d'allò universal-.

¹⁰WG. 880-1/659-60.

¹¹Cal enllaçar aquesta afirmació amb el fet que a l'edat mitjana la religiositat era encara sensible i exterior -reliquies, sants, miracles, etc-; és a dir, estava exterioritzada o alienada en allò sensible o exterior -el Fill-home-aquest-. Amb la Reforma l'esperit retornaria a la seva intimitat i com a esperit alhora subjectiu i universal -Esperit Sant-.

Aquest temps futur trindrà com a principals elements tres figures: (1) l'antiga església, que té el mateix contingut que la fe de la subjectivitat lliure però de manera exterior -l'església catòlica-. (2) El món temporal, on hi ha les necessitats naturals i exteriors de la vida, els fins subjectius. (3) La nova església, el regne de la llibertat de l'esperit en la forma del coneixement subjectiu -l'església reformada-. Davant la debilitat i manca de valor ètico-universal que encara té el món temporal -que la vella església li nega-, la nova església ha d'incidir sobre ell infonent-li el seu principi superior. La llibertat autèntica tot just ara apareguda en el món exclusivament religiós i espiritual, ha d'esdevenir llibertat existent efectivament en el món ètic i temporal. La llibertat s'ha de realitzar i en la forma de l'objectivitat, s'ha de realitzar en un món ètic i en un estat.

Però, la manera com s'afirmarà i realitzarà la llibertat en el món serà per mitjà del pensament i de la voluntat del subjecte pensant. La religió mourà els esperits i les consciències a la realització efectiva d'un estat ètic, universal i racional. Quan la matèria i el món és informat per l'element d'allò universal, quan pren la forma del pensament, quan la reconciliació en si i la veritat es fan també objectives en tant que forma, llavors el món és transformat pel principi de l'esperit lliure. La cultura, el pensament en general, és el resultat i l'agent d'aquesta afirmació d'allò universal -que hem vist néixer en el món religiós-.

Per a Hegel, és necessari que el dret, la propietat, l'eticitat, el govern, la constitució, etc, siguin definits d'una forma universal per tal que s'ajustin al concepte de la

voluntat lliure i resultin racionals²². Des d'aquest moment la religió i l'estat es troben en harmonia, ja que tots dos tenen el mateix esperit. Així es verifica per a Hegel l'autèntica reconciliació del món amb la religió, que té en la religió -com veurem en la tercera part- l'element impulsor. Quan la intensitat del lliure esperit subjectiu s'ha resolt -essencialment per l'educació de la religió- en pro de la forma de la universalitat, llavors pot fer la seva aparició plena de nou l'esperit objectiu. És en aquest sentit que cal entendre que Hegel digui que l'estat està fundat en la religió²³.

Hegel ha arribat finalment al que pretenia en la seva història universal: la llibertat ha estat assolida. Ara només manca el fer efectiva plenament en el món aquesta llibertat i, ja sabem, que per a Hegel la realització efectiva de la llibertat és l'estat -l'estat racional exposat en la Filosofia del dret- Aquest estat culmina, doncs, la història universal, de la mateixa manera com aquesta era la culminació de l'esperit objectiu. Des d'aquesta perspectiva, Hegel analitza els esdeveniments polítics del seu temps: són els passos concrets cap al naixement d'aquest estat -en els països germànics purs, en especial, Alemanya- o els intents abstractes i condemnats al fracàs dels països romanitzats -en especial França i la Revolució Francesa-.

Hi ha, per tant, en tot el que ara dirà Hegel una dualitat clara entre la descripció del moment i necessitats lògics de l'esperit i la descripció dels esdeveniments que els realitzen efectivament i empíricament. Per això començarà recollint els aspectes més vinculats a les consciències i, per tant,

²²WG. 882/661.

²³WG. 882/661. Hegel arriba a dir aquí que "l'estat i les lleis no són cap altra cosa que la manifestació de la religió en les relacions de la realitat".

als continguts religiosos, per continuar -després- exposant la realització d'aquesta llibertat en el món ètico-polític i, per tant, mundà.

(2) El desenvolupament interior de la Reforma

Luther començà per la crítica a la situació corrupta de l'església i la seva jerarquia en especial, crítica que -com hem vist- compartia amb molta altra gent. Però Luther va estendre molt aviat la crítica des dels casos particulars -clergues impurs, etc- a la institució i els dogmes⁸⁴. Luther estava dotat de la confiança en l'esperit humà -que neix a la fi de l'edat mitjana- per a "adoctrinar-se per ell mateix" i en la Bíblia; armat d'aquesta confiança va rebutjar tota autoritat de l'església -incloent-hi la del Papa- substituint-la per la capacitat de "reglar" per la Bíblia la pròpia consciència⁸⁵.

Aquest enfrontament amb l'església com a institució temporal i no només amb la doctrina, va provocar la divisió d'Europa en dues. Hegel té, llavors, el problema -la solució del qual ha vingut essent preparada des del començament del

⁸⁴WG. 882/661.

⁸⁵D'aquesta manera Luther du a terme avant la lettre l'ideal il·lustrat de la llibertat de pensament i, alhora, l'ideal que els tres amics de Tübingen van recollir en El primer programa de l'idealisme alemany. D'una banda, fa desaparèixer el domini i obediència cega [WG. 888/665] d'una casta sacerdotal (desapareix la submissió dels esperits a la jerarquia i a la tradició). I, d'altra banda, veu en el "llibre nacional", que representa per al poble alemany la traducció de la Bíblia de Luther, el compliment d'aquella nova religió que havia de desenvolupar per igual totes les forces de cada individu i de tots per igual. Aquella religió -que ara ja no serà mitològica- que permetrà donar-se la mà els homes il·lustrats i no il·lustrats. Efectivament la Bíblia de Luther va esdevenir segons Hegel "un llibre fonamental per a l'adoctrinament del poble" [WG. 882/661], que no té punt de comparació amb cap altre llibre nacional a Europa.

món germànic- d'explicar perquè la Reforma es produeix només en una part d'Europa. Hegel dóna, com sempre, dos tipus de raons; unes que responen a la necessitat del concepte, a moments en el desenvolupament de l'esperit i que nosaltres anomenem "lògiques"; i unes altres d'exterior, tal vegada accidentals però presents i reals, i que nosaltres anomenem "empíriques".

Entre les primeres, cal incloure-hi el tipus divers de caràcter dels pobles germànics purs i els pobles germànics romanitzats. Aquests darrers ja els havia caracteritzat per la seva dualitat, perquè "han conservat la desunió en el fons més íntim de l'ànima, en la consciència de l'esperit"⁶⁶, i també per la seva limitació en perseguir només allò fix i determinat. Així els pobles romanitzats tenen un caràcter abstracte -car viuen en l'escissió- i resten fixats en quelcom també abstracte i alhora determinat absolutament.

Així -d'una banda- escindeixen l'interès temporal i l'espiritual, i -d'altra banda- s'han sotmès a interessos determinats perdent la infinitud de l'esperit⁶⁷. Per això -diu Hegel- que els pobles romanitzats "estan en allò més íntim fora de si. Allò més íntim no existeix en elles com un tot [contenen escissions representatives i abstractes]; l'esperit no està en si mateix en aquestes consciències"⁶⁸. En aquestes nacions la consciència no està unida sinó escindida, no és plenament espiritual ja que hi ha un residu natural i representatiu. Llavors, l'esperit no reconeix la universalitat en si, s'hi sent exterior, perquè la seva íntimitat no sap de l'esperit

⁶⁶WG. 886/663.

⁶⁷WG. 887/664.

⁶⁸WG. 886/664. "Aber dann zeigt sich sogleich bei den romantischen Völkern diese Trennung, das Festhalten eines Abstrakten, und damit nicht diese Totalität des Geistes, des Empfindens, die wir Gemüt heissen, nicht dies Sinnen über den Geist selbst in sich, -sondern sie sind im Innersten ausser sich. Das Innerste ist nicht als ein Ganzes vorhanden; der Geist ist in diesem Bewusstsein nicht sein eigen."

com la seva essència universal. És evident per a Hegel, que aquestes nacions consideren com dues coses diverses l'interès espiritual i el temporal. Cerquen els seus fins temporals sense barrejar-hi les seves creences religioses, alhora que passen com un tràmit els assumptes religiosos sense preocupar-se en la seva coherència amb les seves accions temporals. Allò interior està doblegat a interessos determinats, particulars, per tant la infinitud de l'esperit s'hi troba absent.

El seu interior no és lliure, no és el lloc on sorgeix absolutament activa i pura la seva espontaneïtat, sinó que és un àmbit receptiu, passiu, determinat ja per allò animal o particular. No és com la interioritat germànica universal i indeterminada sinó, al contrari, particular i determinada des de l'exterior; fins i tot, deixen la tasca i tot el que correspon a aquesta interioritat a l'església. Són passius, interessats, determinats animalment i deixen la universalitat, la puresa, que han de caracteritzar l'interior a cura de l'església -com si no fos quelcom propi sinó extern a ells, una mera formalitat-. En certa mesura allò religiós i allò temporal són indiferents entre si; per això mateix la voluntat individual roman separada de la religió -del manament universal absolut-. D'aquesta manera en resulta la desunió i la servitud de l'home, ja que la voluntat, mancada d'un amo ferm que posi la universalitat per sobre de les passions, acaba sotmesa a aquestes darreres. Molt al contrari, els pobles germànics purs, com hem dit, tenen en el Gemüt i la pura intimitat el seu caràcter. Llavors no tenen l'escissió o la dualitat en si i es caracteritzen per ser capaços d'universalitat i d'infinitud.

Entre les raons empíriques Hegel contempla la imposició al poble de la religió dels seus sobirans. L'autoritat i la violència esdevindrien així factors externs i empírics que

justificarien -per exemple- que la part sud d'Alemanya i Austria esdevinguessin majoritàriament catòliques. Però Hegel sempre acaba relativitzant aquests factors exteriors, perquè "quan l'esperit d'una nació demana alguna cosa, no hi ha violència que el lligui"⁸⁷. Això explicaria l'èxit de la repressió a les parts més romanitzades d'Alemanya i, també, a les nacions romàniques alhora que el seu fracàs en els territoris no romanitzats.

(3) Relació de la nova església amb el món temporal

La Reforma provoca la separació en dues esglésies -la catòlica i la reformada- que arrossegaran la pràctica totalitat d'Europa, que també s'escindirà en dues. Hegel valora molt la gran rellevància en el camp polític de la Reforma, ja que "fou una transformació que va arribar també a la vida política"⁸⁸.

La primera conseqüència política de la Reforma fou la rebel·lió dels camperols de Münster; però Hegel pensa que aquests camperols confonen el moment de l'alliberament espiritual amb el moment de l'alliberament temporal. Intenten estendre la reforma espiritual a una reforma de la situació exterior i material. Hegel no condemna aquest moviment -la qual cosa ens reafirma, que considera la Reforma com un punt de partida espiritual per a reformes també temporals- però considera que el món encara no era madur per a la transformació política. Aquest moviment va voler precedir el desenvolupament lògic i necessari de l'esperit, que encara necessitava desenvolupar-se més plenament, i per tant va fracassar. No obstant això, Hegel pensa que s'ha de produir una revolució política -pacífica o no- com a "conseqüència" de la

⁸⁷WG. 886/663.

⁸⁸WG. 885/663.

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

Amb la Reforma l'esperit sap que és ú amb l'absolut i objectiu -per la conciliació entre l'home i déu, entre home i esperit universal, entre particularitat i universalitat-. Llavors sap que la voluntat divina -en la qual ell també hi està immers- s'ha de realitzar plenament en el món. Amb la reconciliació religiosa s'ha arribat a la consciència que allò temporal és capaç de contenir en si la veritat; per tant hom comprèn la història i el procés objectiu present en el món⁷². A aquesta reconciliació en la religió ha de seguir necessàriament la reconciliació ètica, ja que hom deixa de veure allò diví com un mer més enllà i descobreix que l'eticitat i l'estat són també divins (Hegel diu que són manaments de déu i que pel seu contingut no hi ha res més sant ni més elevat).

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

⁷¹WG. 884/662.

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

basava en temps de Hegel en dos pilars bàsics: la família⁷³ i la propietat⁷⁴; Hegel també recull la gran reivindicació il·lustrada de la llibertat de pensament si bé en treu unes conseqüències del tot diverses. Així, Hegel està fent una interpretació de la Reforma des de les tesis liberals i il·lustrades, des de la nova societat i l'estat modern.

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

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

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

Hegel interpreta aquesta influència de la Reforma en la vida política -així com l'eliminació dels dogmes que abstraien de la vida ètica universal els eclesiàstics i homes de bé, convertint el bé en un més enllà⁷⁵- com la reconciliació entre estat i església. Aquesta reconciliació té però el seu moment més important en la reinterpretació de l'obediència cega a l'església en "l'obediència a les lleis de l'estat, com a raó de la voluntat i de l'acció"⁷⁶. Com veurem en el capítol que dediquem a la llibertat, per "aquesta obediència l'home és lliure, ja que la particularitat obeeix a allò universal"⁷⁷.

La reconciliació entre església i estat ha de tendir a la reconstrucció de l'estat i del sistema ètic. Al principi, però, la reconciliació s'ha de realitzar en el subjecte, ja que aquest ha d'adquirir consciència que l'esperit viu en ell. Per a què això s'esdevingui, cal un procés de transformació que superi el seu ser natural i el dugui a la veritat. L'home és natural i dolent quan els apetits sensibles i naturals, la voluntat d'allò injust, s'obren a l'existència indòmits, indisciplinats i violents. Però s'exigeix a l'home que sàpiga que el mateix és dolent i, alhora, que l'esperit bo habita en ell; se li demana que "recorri d'una manera immediata el que és en si d'una manera especulativa"⁷⁸. En els primers moments de la Reforma però, la interioritat pren una forma abstracta que encara havia d'adquirir existència en allò temporal i en l'estat. Això és el que ara hem de considerar: com es forma la consciència de les lleis universals de la llibertat⁷⁹.

⁷⁵WG. 888/665.

⁷⁶WG. 889/665.

⁷⁷id.

⁷⁸WG. 890/666.

⁷⁹WG. 893/668.

(4) Les conseqüències polítiques de la Reforma

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

Sobre el poder de l'emperador, Hegel diu que és una Macht existent però que no produeix cap resultat històric i es manifesta com a Ohnmächtiges¹⁰⁰ -és només un poder exterior que manca de la força "lògica" de l'esperit en el seu interior-. Aquest poder real i empíric no té conseqüències perquè no sap com actuar, no sap què fer, és indecis. Li manca la direcció i la lucidesa de l'esperit; de manera que tot i tenir la força, la malbarata. El cas del poder de Carles V és el prototip d'un poder que no té esperit, que no té l'esperit darrera seu -animant-lo i fent efectiu el seu poder-. El poder exterior de Carles V és un poder sense el suport del principi espiritual actual; per tant, és un poder sense guia, sense brúixola, sense convicció. És un poder buit i merament empíric, escindit de la força lògica que només l'esperit atorga. És, per tant, la mostra de la ineficàcia i insuficiència de la mera força exterior, material i empírica; i, alhora, de la potència i efectivitat de l'esperit, de les idees que expressen l'esperit universal en el seu desenvolupament lògic actual. D'altra banda, l'esperit que li manca a l'emperador està en els reformats i, per això, "l'imperi de Carles V no va poder oposar-se a l'interès històric que la nova església arribés a tenir existència temporal"¹⁰¹.

¹⁰⁰WG. 893/669.

¹⁰¹WG. 894/669.

En el cas de la pau de Westfalia, aquesta significa per a Hegel -a part del reconeixement de l'església protestant com a independent de Roma- la confirmació dels drets privats dels països en què es dividia Alemanya¹⁰². Alemanya veu frustrada la seva unificació i Hegel al llarg de tota la seva vida sempre se'n queixa. Veu en la pau de Westfalia el resultat de la política maquiavèlica de Richelieu, el qual cerca evitar la unificació i consegüent enfortiment d'Alemanya.

(5) Les monarquies i el sistema dels estats europeus

Després de la Reforma tot un nou sistema polític s'afiança a Europa. D'una banda, els dos partits religiosos troben una existència política i mantenen relacions positives de dret públic o privat, d'altra banda, les diverses nacions i estats s'han fet adults i han desenvolupat una consciència de si mateixos, el seu caràcter nacional¹⁰³. Hegel relaciona la consolidació dels diversos estats particulars europeus amb la consolidació també de la millor forma de govern: la monarquia. Per això, ara s'afanya en fer una defensa de la constitució monàrquica i exposa la nova situació d'equilibri europeu que substitueix el concepte de "cristiandat"¹⁰⁴.

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

¹⁰²WG. 898/672.

¹⁰³WG. 899/673.

¹⁰⁴WG. 910/680.

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

En la monarquia, efectivament, l'estat té un centre incommo- bible -que l'herència i la primogenitura garanteixen per al futur i per damunt dels bàndols-, que pot ser representat per un individu i que encarna una voluntat decisiva, darrera, inapel·lable i única. El centre ha d'estar ocupat per un individu que escapi a l'elecció, perquè com diu Hegel: "si allò darrer i decisiu ha de ser un individu, aquest ha d'estar determinat d'una manera immediata, natural, no per elecció, pel coneixement o per altres coses semblants"¹⁰⁰.

Per valorar el rebuig de l'elecció com a manera de designar el monarca, hem de tenir en compte el model que Hegel té al davant. Aquest model és el Sacre Imperi Romà Germànic, on l'emperador és nomenat entre els prínceps germànics, amb la conseqüència que el poder no recau en l'emperador sinó en els electors. Aquest sistema d'elecció va debilitar la força de l'emperador i de l'imperi, i va portar en darrera instància a la no unificació d'Alemanya. Per tant, es comprèn que Hegel -malgrat els ideals juvenils revolucionaris i liberals- valorés extraordinàriament el poder central fort. També en això els alemanys de l'època envejaren França, de la qual tingueren un clar complex d'inferioritat. Per aquests motius, Hegel valora tant positivament el que la monarquia tingui un poder independent -que li dona, per exemple, l'exèrcit permanent sota les seves ordres directes¹⁰⁰. Aquest exercit permanent és el que permet que el dinasta pugui oferir la màxima llibertat als seus súbdits segur de la seva obediència. Hegel ho diu clarament -tant com ho va fer Kant-,

¹⁰⁰WG. 899/673-4.

¹⁰⁰WG. 901/674.

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

D'altra banda, per a Hegel la monarquia no era la repressió dels súbdits, del poble, sinó al contrari dels opressors del poble: l'aristocràcia. Així Hegel interpreta l'aparició de les monarquies modernes com "la depressió de l'aristocràcia". Com desenvolupem en la tercera part, el rei i el poble eren aliats en aquesta desitjada "depressió"¹⁰⁸. Tampoc no hem d'oblidar el context en el qual Hegel fa aquestes afirmacions: la monarquia moderna tendia a reduir els privilegis senyorials i a acabar amb els restes feudals, que entrebancaven el progrés espiritual, el comerç i l'economia de la nova societat burgesa. Hegel, en la seva lluita contra les particularitats que atacaven la universalitat ètica, tant atacava els drets senyorials com els pretesos drets privats dels monarques, ja que tots ells han de ser substituïts per deures i drets vers l'estat¹⁰⁹.

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

¹⁰⁷id.

¹⁰⁸WG. 902/675.

¹⁰⁹WG. 902/675.

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

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

No obstant, dintre del panorama polític que així comença a dibuixar, és interessant la seva teorització del lideratge alemany per part de la potència eslava però protestant -Prússia- per damunt de la potència més autènticament germànica però decantada pel catolicisme -Austria-. Cal remarcar que aquí també es veu la importància que concedeix a la religió com a determinadora del món polític, així diu de Prússia que era "aquell poder [Macht] que havia de néixer immediatament amb el protestantisme"¹¹⁹.

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

¹¹⁹WG. 907/678.

(6) La cultura espiritual d'Europa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hem dit que només quan el subjecte ha esdevingut lliure absolutament per a si pot considerar fredament l'objecte i estudiar-lo en el seu comportament. La llibertat -que ha estat descoberta amb la Reforma- és així condició de possibilitat del progrés de les ciències, del saber i, en definitiva, del pensament. Però també és cert la relació inversa i l'home no és lliure mentre no pensa, perquè amb qualsevol altre tipus de coneixement es relaciona amb una altra cosa i resideix en ella. És relaciona amb allò particular, divers i aliè a ell -que és universal- i per tant és passiu. Hegel afirma que l'aprehendre allò altre amb la íntima certesa de si mateix, conté immediatament la reconciliació: el jo, allò pur i simplement universal al que allò particular està subsumit¹¹². La unitat del pensament amb allò altre existeix en si, car la raó és el fonament substancial tant de la

¹¹²WG. 915/684.

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

Conseqüentment amb el desenvolupament de la part dedicada a la "Psicologia" en la Enciclopèdia¹¹⁷, Hegel enllaça dialècticament l'esperit i interès teòric -primer- amb el pràctic -després-. Així el que ha anat afirmant respecte de l'esperit teòric ho confirmarà i aprofundirà en l'esperit pràctic. Hom passa així d'allò empíric a les lleis (dels fenòmens a les lleis) per mitjà de l'interès teòric, per aplicar després aquestes lleis com a regles a les que s'ha d'adequar tota la realitat -interès pràctic-. L'home segur de si s'ha dirigit vers allò natural per concixer-lo; així, el deixa actuar per si sol, l'observa i també el manipula en l'experiment, exigint-li que li confiï el seu secret. Aquest secret obtingut és una llei universal -que és més filla de l'enteniment que no dels fenòmens, ja que l'enteniment és universalitat per a Hegel-.

Però no tot s'acaba aquí, l'enteniment ja ha obtingut el que volia: la llei universal que és harmònica amb el seu ser també universal¹¹⁸; llavors apareix l'interès pràctic. L'enteniment, esdevingut pensament, no s'accontenta amb haver obtingut lleis universals sinó que vol aplicar-les al món. Apareix llavors la raó -en el sentit de Kant-, aquesta vol aplicar ara les seves lleis al món i conformar-lo d'acord amb

¹¹⁷ §§ 445-81.

¹¹⁸ WG. 915/684.

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

(7) La Il·lustració

L'esperit ha assolit en la Il·lustració "la fase en què l'home troba el veritable contingut en si mateix"¹¹⁰, ja que té com a principi la sobirania de la raó i l'exclusió de tota autoritat. Els il·lustrats rebutgen tota autoritat religiosa o política, afirmant que el se sentit comú pot conèixer veritablement per si sol. Afirmen que el criteri absolut de veritat no és altre que l'evidència interna i lliure. Per a Hegel, Luther ja havia conquerit la llibertat espiritual i la reconciliació. Havia remès l'home a si mateix però, en canvi, havia pressuposat que el contingut i la veritat eren quelcom donat i revelat per la religió. Ara, en canvi, pels il·lustrats aquest contingut és un contingut present -actual, gegenwärtiger, aquell contingut que se li imposa a la raó del subjecte a cada moment com allò veritable. Tot contingut ha de ser, per tant, interiorment revalidat i tot ha de ser referit a aquest fonament interior.

El que els il·lustrats anomenen "raó" no és, però, la raó en el sentit de Hegel, és l'enteniment en tant que produeix lleis -referents a la natura o al que és just i bo-. Hegel critica que la Il·lustració rebutja tot allò especulatiu i redueix el principi espiritual a la mera universalitat abstracta. La Il·lustració s'oposa a la religió i pren per base sempre un ser natural, ja sigui de natura física o espiritual (sentiments, impulsos, sentiment de la immortalitat, la compassió, etc¹¹¹); finititzant, així, aquell princi-

¹¹⁰WG. 915/684.

¹¹¹WG. 916/685.

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

La Il·lustració va dur -sobretot en els països catòlics- el principi de la llibertat: la llibertat de l'esperit en el seu obrar -l'autodeterminar-se de l'esperit- i l'autoposar-se absolutament de la voluntat. Ara es tracta no de la voluntat particular sinó de la llibertat de l'esperit universal segons la seva essència¹¹⁸. El pensament ha estat el que ha permès la reconciliació amb allò universal, mentre que hom cerca la realització d'aquesta llibertat en l'estat, ja que el món temporal i ètic és -a partir d'ara- l'obra de la llibertat. L'esperit ha comprès que no hi ha res més elevat que la seva llibertat desenvolupant-se en la història i realitzant-se en l'estat. L'esperit assoleix per a si la primacia en la història: "l'ordre temporal no és res més que el regne espiritual en l'existència"¹¹⁹. Més encara l'ordre temporal és el regne de la voluntat i del pensament que es dona existència. És allò interior o espiritual realitzant-se; però no d'una manera particular com és el cas de la sensació, la sensualitat, els impulsos -en definitiva tota l'animalitat natural i objectual humana-. Aquesta particularitat caduca en si mateixa perquè llavors el contingut de la voluntat és variable i només produeix quelcom contingent i no permanent;

¹¹⁷WG. 917/685.

¹¹⁸WG. 920/688.

¹¹⁹id.

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

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

El pensament, com hem dit, ha aprehès aquest principi i ha reconegut la voluntat lliure com el fonament substancial de tot dret i de tot deure. És per tant el fonament de tota constitució i de tot estat, però també el dret suprem i allò per mitjà del qual l'home es fa home -i deixa la submissió animal a la natura (que és la particularitat). És, per tot això, el principi fonamental de l'esperit. Per a Hegel, Rousseau va explicitar el principi que, en la seva puresa, la voluntat és tan universal com el pensament¹²⁰, ja que la mateixa racionalitat universal els dóna a tots dos el contingut. Però Hegel creu que així formulat aquest principi manca de contingut: "jo vull, perquè vull" ho pot dir tothom i voler coses molt diverses i, fins i tot, oposades. En aquests casos el contingut li ve cedit pels impulsos naturals, llavors és llibertat formal. Hegel imputa a Kant la

¹²⁰WG. 921/689.

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

Segons Hegel, el principi de la llibertat de la filosofia il·lustrada és correlatiu del principi de la Reforma, però també hem remarcat les mancances d'aquell principi il·lustrat en les nacions romànico-catòliques¹²¹. Però, aquesta no és l'única diferència entre aquests i els països germànico-reformats. De la mateixa manera com hem vist que la distinció entre pobles germànics purs i els romanitzats ha estructurat gran part del discurs Hegelià fins ara; en endavant aquesta distinció s'aprofundirà en afegir-se-li la diferència de religió. Hegel dedica les darreres planes de la seva filosofia de la història universal a contraposar el destí dels pobles germànics purs i reformats amb el dels països romànics i catòlics.

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

¹²¹Fins i tot, Hegel comenta que la Il·lustració en penetrar a Alemanya es va enriquir i aprofundir especulativament, i posa com exemple el major respecte i proximitat amb la religió.

principi¹²². D'aquesta manera, el món protestant estava protegit contra l'atac de l'enteniment en contra l'estat -atac que la Il·lustració fomenta enduta per la seva abstracció representativa-, ja que aquí l'estat i el govern conceben la seva activitat com un fi universal i prenen com allò suprem aquest fi estatal. Hegel afirma que això equival a que l'estat es converteixi en pensant¹²³ i que, a partir d'ara, els drets i l'eticitat siguin fonamentats en el terreny present de la voluntat humana.

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

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

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

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

Nosaltres podem dir que la Reforma va assolir l'essencial en la lògica del desenvolupament espiritual; de manera que només mancava fer present -plenament per a si- aquesta reconciliació en la realitat empírica i per a tothom. El que s'havia assolit a nivell lògic havia de mostrar-se també com assolit en la realitat empírica. Dintre d'aquestes coordenades, la Revolució Francesa fou -d'una banda- l'intent d'assolir empíricament una cosa que -no se n'adonaven que ja havien assolit pacíficament en els països reformats-, i -d'altra banda- com un intent, d'aquells que ja havien deixat de ser portadors del desenvolupament lògic de l'esperit universal, de posar-se a l'altura dels nous temps. La Revolució Francesa, doncs, era per al Hegel vell¹²⁴ un intent desesperat per abstracte i representatiu, ja que anava en contra del principi propi del poble i de l'esperit dels pobles romànico-catòlics; aquest intent, mancat del poder que

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

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

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

(8) La revolució francesa i les seves conseqüències

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

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

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

Hegel havia de donar, en definitiva, una justificació al divers destí dels pobles germànico-reformats i dels pobles romànic-catòlics. Havia d'explicar perquè creia veure en els primers l'estadi superior de la història universal, mentre que els segons estaven immersos en tot un caos ple de violència. En definitiva, havia de justificar perquè el que havia estat per als primers tan senzill d'obtenir, esdevenia impossible per als segons. Hegel necessitava raonar perquè la Reforma havia tingut èxit i, en canvi, la revolució -que ell creia que volia realitzar essencialment el mateix- fracassa sense paliatius¹²³; perquè els països protestants i en especial el seu país (que tant dèbil i dividit era abans i del qual tant avergonyit s'havia sentit en la seva joventut) caminen poderosament vers la llibertat i l'estat que culminen la història, i els pobles catòlics es mouen a dintre de la impotència més absoluta. El problema que Hegel ha de resoldre és perquè els francesos s'han vist abocats a la revolució i els alemanys no?. Hegel planteja la qüestió de la següent manera: "perquè els francesos han passat deseguida

¹²³Hegel comenta que el que és necessari en la història es mostra com a tal perquè reiteradament triomfa sobre el que se li oposa. La segona vegada, la repetició del triomf, demostra la necessitat. Així, la necessitat de la caiguda de la República a Roma es demostra des del moment que ni l'assassinat de Cèsar ho va poder evitar. August demostra que el pas era necessari i que només es va poder evitar que el donés Cèsar però no que, finalment, es produís. Paral·lelament, doncs, Hegel havia viscut el fracàs doble de Napoleó -amb el seu segon intent que va durar els famosos cent dies-, el qual era encara per a ell el darrer representant de la Revolució.

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

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

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

¹²⁶WG. 923/690.

¹²⁷WG. 923/690.

¹²⁸WG. 923/690.

El pensament il·lustrat és un pensament ideal i no concret, desconeix el món i la realitat que vol canviar, no és capaç de fer-se seves les consciències senzilles del poble, és un pensament elitista i abstracte. Ha après a considerar com allò suprem les determinacions universals i, bolcat amb interès pràctic vers el món, troba que aquest no és racional -no respon a aquelles determinacions universals-; llavors aquest pensament segur de si, de la seva força i poder, impulsat per l'interès pràctic, rebutja l'estat de coses mundà. Cerca fer realitat en el món les seves determinacions universals, la primera d'elles: la llibertat de la voluntat. Hegel valora positivament aquest aspecte del pensament il·lustrat i revolucionari, però critica la seva incapacitat per fer-se concret, per enllaçar amb la realitat de l'esperit del poble i també per reconciliar-se amb el món i la realitat de l'esperit. El pensament revolucionari -com el mahometà- només té en compte l'universal, el que hauria de ser i no el que és; per això, intenta canviar el món radicalment, rígidament i per la violència; el resultat és la revolució; per això "la Revolució Francesa té en el pensament el seu començament i origen"¹²⁷.

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

¹²⁷WG. 920/688.

ble i merament formal¹³⁰, i el seu resultat és la manca de consolidació de qualsevol organització estatal. Quan un govern pren una decisió -pensa- ràpidament els molts aixequen la seva llibertat i s'hi oposen, amb la qual cosa cau el govern; però, el que el substitueix es troba en la mateixa posició¹³¹. En aquest sentit els liberals cauen en una abstracció formal molt similar als mahometans: tots dos posen unilateralment el principi abstracte i irrealitzable, llavors ho destrueixen tot perquè per definició res de concret s'adequa perfectament al principi abstracte. Així, si en algun moment arriben a edificar alguna cosa o tenen un momentani èxit revolucionari, ells mateixos la destrueixen immediatament.

El pensament il·lustrat i, sobretot, el liberal no podia arribar a fer la pau -a reconciliar-se- amb el món concret; en part per la trista situació dels països catòlics, però en part també per la seva mateixa abstracció. Per a Hegel, "només els protestants podien haver arribat a la pau amb la realitat jurídica i ètica"¹³², per a ells el pensament de la llibertat era una "pacífica teòria", mentre que els francesos van voler-ho realitzar pràcticament¹³³. Els uns incapaces de reconciliar-se amb el món intenten el recurs de la violència¹³⁴, sense adonar-se que precisament per estar abstracta-

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

¹³¹WG. 933/697.

¹³²WG. 923/690.

¹³³WG. 922/689.

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

ment escindits de la realitat i del poble estan condemnats al fracàs. Per a Hegel, la diferència essencial consistia en que els francesos i tots els països romànics en general romanien encara dintre del principi formulat d'una manera abstracta i formal; així consideraven el principi com enfrontat amb la religió¹⁷⁵. D'aquesta manera s'oposaven al que el poble considera com a absolut i no n'obtenen el suport; en aquesta situació el les idees filosòfiques només mouen a una minoria que és dèbil davant de tot el conjunt del poble¹⁷⁶.

Aquesta oposició a la religió serà la manca principal del pensament liberal; segons Hegel, el condemna a ser un pensament abstracte, incapaç d'impulsar efectivament les consciències i de reconciliar-se concretament amb el món¹⁷⁷. D'altra banda, la religió donava un contingut concret al principi de la llibertat i evitava que romangués com un postulat merament formal i abstracte. Els que negaven la religió, oblidaven que del principi de la religió és d'on surt tot contingut en dret privat i en la constitució política. La religió és la forma universal en què existeix la veritat per a la consciència no abstracta¹⁷⁸ -és a dir, per a la consciència concreta-. Els catòlics viuen escindits en dos classes de consciència: la religiosa i la política, per tant, no tenen la unitat substancial o la veritat del dret en si i

¹⁷⁵WG. 923/690.

¹⁷⁶En la tercera part argumentarem més sobre el paper de la religió com a directora de totes les consciències, en oposició a la filosofia que només ho és de la minoria il·lustrada.

¹⁷⁷Hegel critica basant-se en els "Droits de l'homme et du citoyen" la reducció, pròpia de l'abstracció liberal, de tots els drets humans al dret primer que és el de la llibertat. Aquests drets com la filosofia de Kant acaben en la mera postulació de l'autonomia i la llibertat, sense mai no poder donar un contingut a aquesta autonomia o llibertat. No tenen, per tant, una formulació autènticament ètica i concreta sinó que romanen merament formals, abstractes i dintre de l'àmbit de la moralitat.

¹⁷⁸WG. 923/690.

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

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

Segons Hegel, els intents revolucionaris liberals obliden que només es realitza l'autèntica llibertat quan els principis de la raó són aprofitats concretament i entren en les consciències. En definitiva, la revolució política només pot tenir èxit quan hi ha abans una revolució espiritual però, paradoxalment, quan hi ha hagut prèviament revolució espiritual no cal cap altra revolució, ni molt menys violenta. Hegel diu que "els protestants han dut a terme la seva revolució amb la Reforma"¹⁵⁷, però nosaltres podem afegir, amb absoluta coherència amb el pensament hegel·lià, que només es pot realitzar la revolució política sobre la base d'una prèvia reforma espiritual. Aquesta és la conclusió de la filosofia de la història hegel·liana: la Reforma torna ociosa la revolució de dues maneres: als països germànics perquè ja no és necessària, als països romànics perquè no pot triomfar

¹⁵⁷WG. 925/691.

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

Quelcom de tràgic hi ha, doncs, en la consideració que Hegel fa de la Revolució francesa a les Vorlesungen. L'intent de revolució era plenament legítim, ja que a França l'estat estava immers en una tal corrupció i opressió que tot el sistema va aparèixer com una injustícia. El govern i el tro no saberen reaccionar a temps, ja que per ser un govern catòlic el concepte de la llibertat o racionalitat de les lleis no era considerat l'obligació darrera ni absoluta. Així, malgrat la transitorietat dels èxits revolucionaris, tothom va vibrar amb entusiasme ja que per primera vegada hom afirmava amb rotunditat als ulls de tothom el principi que el pensament ha de regir la realitat espiritual¹²⁰. La mateixa aparatositat de l'entusiasme per la revolució van fer creure a tothom que només llavors s'havia arribat a l'efectiva reconciliació d'allò diví amb el món¹²¹. Però, la realitat i el món concret es van encarregar de mostrar la impossibilitat de l'intent revolucionari i de dirigir els ulls dels pensadors com Hegel vers un moviment anterior.

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

¹²⁰WG. 626/692.

¹²¹Aquesta és l'explicació que dona Hegel de l'legria, acompanyada de frustració, i l'entusiasme envejós amb que molts alemanys van saludar una revolució política que a ells els semblava negada.

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

(9) El curs de la revolució

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

Per a Hegel, la Revolució Francesa començaria pròpiament amb l'establiment dels principis filosòfics que en darrer terme la provocarien. La revolució neix, com hem dit, en les idees i en unes idees abstractes; aquesta és la seva limitació perquè aquestes idees no són capaces de canviar el vell principi que domina l'esperit del poble. Una vegada esvait l'entusiasme inicial la revolució només es manté pel Terror de Robespierre i, a la caiguda d'aquest, pel geni militar de Napoleó. Però fins i tot els èxits militars s'acaben; a Napoleó li passa el mateix que a Carles V: tenen la força material i exterior, però els manca la força interior¹¹². Els pobles ocupats per Napoleó, que estan dominats pel vell principi catòlic, no accepten la constitució i les idees liberals que els vol imposar. S'hi rebel·len i, maguts pel

¹¹²Tenen el poder empíric extern però els manca el poder intern de la lògica de la història. Com deia Unamuno, tenen la raó de la força però els manca la força de la raó.

que ells creien com a superior, triomfen; Hegel diu que "la individualitat i la convicció [Gesinnung] dels pobles, és a dir, la seva religió i la seva nacionalitat"¹⁴⁷ van ser les que derrotaren Napoleó.

Veiem doncs que, per a Hegel, el sentir intern dels pobles representat per llur religió i llur nacionalisme -les forces espirituals- s'imposen al poder exterior, empíric i militar. També així, és regida l'empíria històrica pel logos de l'esperit universal. Napoleó -encara que pugui sorprendre els qui saben de l'admiració primera de Hegel- és valorat ara per aquest molt diversament. Napoleó volia, en definitiva, expandir un principi que ja havia estat superat, en els països germànics, i que, en els romànics, era massa allunyat del seu ser i sentir concret. Hegel conclou dient que "el poder extern no hi pot res a la llarga; Napoleó ha pogut forçar tan poc Espanya a la llibertat com Felip II [o Carles V en contra de la Reforma] va poder forçar Holanda a la servitud"¹⁴⁸.

Per a Hegel, totes les revolucions liberals tenen en comú que són només polítiques i que no alteren la religió¹⁴⁹, i aquest ha estat el seu cavall de Troia. La religió no s'ha vist afectada per aquesta classe de llibertat de l'esperit que proposa el liberalisme; no ha canviat ni per a bé ni per a mal. Però Hegel afirma que el canvi religiós es una condició necessària per a l'èxit de qualsevol revolució. Sense revolució prèvia i profunda en les consciències, que només la religió garanteix i la filosofia no, no hi pot haver revolució duradora en allò exterior o en la política. Sense que no s'alteri la religió no pot tenir èxit cap revolució política; per això, els països romànics resten,

¹⁴⁷WG. 931/696.

¹⁴⁸WG. 932/696.

¹⁴⁹WG. 931/696.

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

(10) Els darrers esdeveniments

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

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

¹⁴⁶WG. 931-2/696.

¹⁴⁷WG. 933/697.

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

Pel que fa als països germànics i reformats, Hegel fa referència sobretot a Anglaterra i a Prússia. De la primera en remarca -coincidint amb el seu escrit Über die englische Reformbill- que continua enclavada sobre les seves antigues bases: la dominació feudal i els antics privilegis. Per a Hegel, Anglaterra és el regne de la llibertat formal, que s'expressa sobretot en la llibertat d'opinió i en la defensa de la pròpia particularitat, i per això se sorprèn que el liberalisme no hi hagi provocat una ruptura violenta. Acaba conclouent que, degut al predomini de la particularitat concreta (el principi que les particularitats tinguin cura de si mateixes i que el govern sigui merament administratiu, així com molt limitat en les seves funcions), en el poble anglès hi ha un rebuig dels "principis abstractes i universals". D'una manera similar com passa en les democràcies, "l'interès universal és concret i el particular es reconegut i volgut en aquell"¹⁴⁰. Però Anglaterra no és una democràcia, per a Hegel, sinó tan sols una aristocràcia en la qual el poble té el sentit comú de reconèixer que és necessari un govern concret i, seguint el principi del predomini d'allò particular, de posar la seva confiança en una aristocràcia experimentada.

Pel que Hegel breument diu de la situació a Prússia, podem reconèixer alguns dels trets que defineixen la seva posició davant de l'estat¹⁴¹. Hegel es congratula de la desaparició de la "mentida de l'imperi" i la seva substitució per "estats sobirans". Deixant de banda la qüestió de si la constitució prussiana del seu temps coincidia amb el que Hegel hi creu

¹⁴⁰WG. 935/699.

¹⁴¹Vaure l'apartat 3.3.

veure, direm que ell hi veu una espècie de monarquia constitucional il·lustrada i moderna per les següents raons: ha eliminat els vincles i privilegis feudals, el govern es basa en la burocràcia¹³⁰ -tenint possibilitat d'accés qualsevol ciutadà als càrrecs públics segons els seu talent personal- i hi ha una decisió personal suprema -el monarca- però limitada a molts pocs aspectes -perquè és el conjunt de l'estat i la burocràcia qui normalment governa en funció de l'universal-.

¹³⁰Hegel identifica el govern burocràtic i meritocràtic amb el el govern dels millors -oi aristoi-, que cal no confondre amb el govern aristocràtic -que per a ell no és el dels millors-

BIBLIOGRAFIA

Obres de Hegel i abreviatures

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

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

Bibliografía secundaria

- ALVAREZ, MARIANO; "Historia y sistema. Sobre las líneas metodológicas de la filosofía de la historia en Hegel"; a Cuadernos Salmantinos de Filosofía. Salamanca, n.6 (1980), pp.209-24.
- ALVAREZ, MARIANO; "Idea y acción. La historia como teodicea en Hegel" a Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, n.8 (1984), pp. 207-30.
- AVINIERI, SH.; Hegel's theory of the modern state. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1974.
- AVINIERI, SH.; "Consciousness and History: List der Vernunft in Hegel un Marx" a New Studies in Hegel's Philosophy, Steinkraus, W.E. (ed), New York, 1971.
- BAL, KAROL; "Hegel's philosophy of history between dialectics and metaphysics. Attempt at an interpretation of the Hegelian concepts of 'Reformation' and 'Revolution'"; a Dialectics and Humanism. The Polish Philosophy Quarterly. Warszawa, 1 (1974), n. 4, pp.77-82.
- BAL, KAROL; "Kriterien der Hegelschen Periodisierung der Weltgeschichte"; a Philosophie und Geschichte. Beiträge zur Geschichtsphilosophie der deutschen Klassik. Weimar, 1983, pp.164-169.
- BECK, LEWIS WHITE; "The Reformation, the Revolution, and the Restoration in Hegel's Political Philosophy"; a Journal of the History of Philosophy. La Jolla (Cal.) 14 (1976), pp.51-61.
- BERRY, CHRISTOPHER J.; "Hegel on the world-historical"; a History of European Ideas. Oxford. 2 (1981), n.2, pp. 155-162.
- BEYER, W. R. (ed); Hegel-Jahrbuch 1968-9, Referate des VII Int. Hegel-Kongres Paris 1969. Köln, Pahl-Ruhenstein.
- BIEDERMANN, C.; "Die klassische politische ökonomie als Quelle der Hegelschen Geschichtsauffassung", a Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 24 (1976), pp. 698-708.
- BOBBIO, NORBERTO; "Hegel e le forme di governo"; a Rivista di Filosofia. Torino. 13 (1979), 77-108.
- BODEI, REMO; "La funzione della filosofia e degli intellec-

- tuali nel mondo storico hegeliano. I.- Verfassung Deutschlands"; a Studi Urbinati. Urbino. 36 (1962), 207-257.
- BODEI, REMO: "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano. II.- System der Sittlichkeit"; a Il Pensiero. Milano. 7 (1962), 236-279.
- BODEI, REMO: "La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel", a The Absolute Spirit. Th. F. Geraets (ed), Ottawa. University of Ottawa, 1984, pp. 39-51.
- BODEI, REMO: "La civetta e la talpa. Struttura sistematica e processo storico in Hegel"; a Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura. Urbino. 48 (1974), pp.293-317.
- BODEI, REMO: "List der Vernunft - List Maschine. Zum Geschichtsbild bei Hegel". a Bürgerliche Revolution und theoretische Revolution Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus M. Hahr i H. J. Sandkühler (eds), Köln 1978. pp.218-223.
- BONACINA, G.: Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel. Napoli, Guerini, 1989.
- BORGHESI, M.; "La dialettica tra protestantismo e cattolicesimo nella filosofia di Hegel", a Aquinas, 24 (1981), pp. 491-539.
- BOURGEOIS, BERNARD: El pensamiento político de Hegel. Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- BRAUER, O.D.: Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Methaphysik der Weltgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1982.
- CARNAGNOLA, FULVIO: "Hölderlin e Hegel. Il tragico e il Logos"; a Acme. Annali della Facoltà de Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Milano, 35 (1982), n 2/3. pp.251-270.
- CASALLA, MARIO: "La filosofía Hegeliana de la historia: presentación y crítica"; a Revista Latinoamericana de Filosofía. San Antonio de Padua, Arg. 3 (1977-78), n. 5-6, pp.111-142.
- CESA, CLAUDIO: "Entscheidung und Schicksal: Die fürstliche Gewalt"; a Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, D. Henrich i R-P. Horstmann (eds). Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp.185--

205.

- CESA, CLAUDIO: "Hegel e la rivoluzione francese"; a Rivista critica di storia della filosofia. Firenze, 28 (1973), pp.176-195.
- CESA, CLAUDIO: "Modelli di filosofia della storia nell-idealismo tedesco" a Logica e storia in Hegel Racinaro i Vitiello (eds), Napoli, 1985.
- CHAPELLE, A.: Hegel et la religion. I.- La problematique. Paris, Editions universitaires, 1964.
- CORDUA, CARLA: "Modernidad i filosofia según Hegel"; a Revista Latinoamericana de Filosofía, Argentina, n. 7, 1981, pp.39-61.
- CORDUA, CARLA: "La realidad humana entendida como 'mundo ético en la historia'" a Revista Agustiniiana, Madrid, 73/4 (1983), pp. 63-74.
- CORTES DEL MORAL, R.: Hegel y la ontología de la historia, México, Unam, 1980.
- CRUZ VERGARA, E.: "Los individuos histórico-universales y la explicación teleológica en Hegel"; a Diálogos, n. 42, (1983), pp.91-125.
- CRUZ VERGARA, E.: "Naturaleza e historia: aspectos del papel de la naturaleza en la historia del espíritu, según Hegel" a Diálogos, Puerto Rico, 48 (1986), pp. 27-67.
- DIENST, KARL: "Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G.W.F. Hegels Geschichtsphilosophie"; a Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde. Zweibrücken, 37-38 (1970/71), pp.692-709.
- DE GIOVANNI, B.: Hegel e il tempo storico della società borghese, Bari, 1970.
- D'HONDT, JACQUES: Hegel philosophe de l'histoire vivante. Paris, P.U.F., 1966.
- D'HONDT, JACQUES: Hegel secret. REcherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel, Paris, P.U.F., 1968.
- D'HONDT, JACQUES: De Hegel a Marx, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- D'HONDT, JACQUES: "Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel"; a Revue Int. Philosophie. (1982), n. 139-140, pp.125-137.

- D'HONDT, JACQUES: "Hegel et l'idéologie française"; a Dialogue. Montreal-Kingston, n. 10 (1971), pp. 32-46.
- D'HONDT, JACQUES: "La Dialectique spécifique de l'histoire selon Hegel et Marx"; a Hegel-Jahrbuch 1971. Meinsenheim/Glan 1972. pp. 184-188.
- DUBARLE, DOMINIQUE: "La positivité de la révélation et son élimination philosophique"; a Manifestation et révélation. Paris, Beauchesne, 1972, pp.90-206.
- DUMÉRY, HENRI: "Logique et phénoménologie de l'histoire"; a Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía. México, UNAM, 1964, vol VI, pp.221-231.
- DURAN DE SEADE, E.: "State and history in Hegel's concept of people" a Journal of the history of ideas, 40 (1979), pp. 369-84.
- FERRAN, FERNANDO: La historia según Hegel. Santo Domingo, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1981.
- FESSARD, GASTON: "Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire"; a Archives de philosophie, Paris, 24, (1961), pp. 207-241.
- FINDLAY, JOHN NIEMEYER: Reexamen de Hegel. Barcelona, Grijalbo, 1969.
- FLEISCHMANN, EUGENE: "Hegel et la Restauration en France"; a Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte; H-Ch Lucas i O. Pöggeler (eds). Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1986, pp.69-92.
- FLINT, ROBERT: La filosofía de la historia en Alemania. Madrid, La España Moderna, s.d.
- FLOREZ, RAMIRO: "Dialéctica e historia en Hegel"; a Estudio Agustiniano. Valladolid, 6 (1971), pp. 33-88.
- FLOREZ, RAMIRO: "La historia como realización de la libertad en Hegel"; a Crisis (Revista Española de Filosofía). Madrid, 19 (1972). pp.271-333.
- FLOREZ, RAMIRO: "Hegelslogik im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie"; a Die Logik und das Problem der Erziehung. Hamburg, Felix Meiner, 1982, 91-117.
- FLOREZ, RAMIRO: "Lógica y racionalización de la historia en Hegel"; a Estudios sobre Kant y Hegel. C. Flórez i M.

- Alvárez (eds). Salamanca 1982, pp.115-141.
- FLOREZ, RAMIRO: La dialéctica de la historia en Hegel. Madrid, Gredos, 1983.
- FLOREZ, RAMIRO: "Acción del Espíritu y mediación humana en la historia (Una relectura de Hegel)" a Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 393-412.
- FLÖTER, M.H.: Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus (von Herder bis Hegel), Halle (Saale), M. Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1936.
- FUETER, E.: Historia de la historiografía moderna. 2. vols. Buenos Aires, Ed. Nova. s.d.
- GADAMER, H.G.: la dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos. Madrid, Cátedra, 1979.
- GAIARSA, ALESSANDRA: "Rivoluzione e Riforma nella filosofia di Hegel"; a Verifiche. Trento, n.5 (1976), pp.201-231.
- GARVIN, NED S.: "McTaggart and Findlay o Hegel: The Problem of Contingency"; a Journal of the History of Philosophy. Claremont (Cal), n.14 (1976), pp.449-456.
- GERAETS, Théodore. F. (ed); Hegel. L'esprit absolu, the absolut esprit. Colloque int. Ottawa 1981. Ottawa, Ed. Univ. Ottawa, 1984.
- GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE: Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik. Hegel--Studien, Beiheft 25, Bonn, Bouvier, 1984.
- GRANIER, JEAN: "Hegel et la Révolution française"; a Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, n.85 (1980), pp.1-26.
- GOLDSCHMIDT, VICTOR: "L'abolition de l'esclavage selon Hegel"; a Memorias del XIII Congreso Int. de Filosofía vol. VI. UNAM, 1964, pp.283-290.
- GOLDSCHMIDT, VICTOR: "état de nature et pacte de soumission chez Hegel"; a Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris, n.89 (1964), pp.45-66.
- HEIDEGGER, MARTIN: "Hegel und die Griechen"; a Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.G. Gadamer. Tübingen 1960, pp. 43-57.
- HEINTEL, GUIDO: "Moralisches Gewissen und substantielle

- Sittlichkeit in Hegels Geschichtsphilosophie"; a Geschichte und System. Festschrift für Erich Heintel zum 60. Geburtstag. H.D. Klein i E. Deser (eds). München/Wien 1972, pp.128-143.
- HEINTEL, PETER: "Weltgeist und Völkerrecht. Konsequenzen aus einer Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie zur Konkretisierung des Weltgeistbegriffes"; Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens. Josef Derbolav zum 65. Geburtstag. E. Heintel (ed). München/Wien 1979, pp.234-256.
- HEINTEL, PETER: "Zum Begriff des 'Welgeistes'. Rechtsphilosophie"; a Wiener Jahrbuch für Philosophie. Wien, (1. Teil) n. 7 (1974), pp.80-130 ; (3. Teil) n. 10 (1977), pp.73-113.
- HENRICH, DIETER: "Aufklärung der Herkunft des Manuskripts 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'"; a Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim/Glan, n. 30 (1976), pp.510-28.
- HENRICH, DIETER: "Hegels Theorie über den Zufall"; a Kant--Studien, L (1958-59), pp.131-148.
- HERTZFELD, LOTHAR: "Zum Verhältnis von Historischen Logischem bei Hegel und Marx"; a Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin (Est). 32 (1983) n. 2, pp.153-156.
- HINCHMAN, P. LEWIS: Hegel's Critique of the Enlightenment. Gainesville Universität, S. Florida Press, 1984.
- HINDLER, P.: Hegels Verständnis des Mittelalters im Rahmen seiner politischen Philosophie, Frankfurt am Main, 1979.
- HÖFER, MANFRED: "Zu Hegels Geschichtsphilosophie"; a Hegel und Wir. E. Lange (ed), Berlin, Veb Deutscher Verlag, 1970. pp.101-133.
- HORSTMANN, ROLF-PETER: "Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie"; a Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. D. Henrich i R-P. Horstmann (eds), Stuttgart, Klett-Cotta, 1982. pp.56-71.
- HULIN, M.: Hegel et l'Orient, Paris, 1979.
- HYPPOLITE, JEAN; Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, Marcel Rivière, 1968.

- HYPPOLITE, JEAN; "La signification de la Révolution française dans la 'Phénoménologie' de Hegel"; a études sur Marx et Hegel, Paris, Marcel Rivière, 1955.
- JAESCHKE, WALTER: "Staat aus christlichen Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie und der Restauration" a Der Staat, 1979, pp. 349-74.
- JAMME, CHRISTOPH: "Hegel als Leser Johannes von Müllers" a Hegel-Studien, 16 (1981), pp. 9-40.
- JANICAUD, D.; Hegel et le destin de la Grèce, Paris, 1975.
- JANOWSKI, HANS-NORBERT; "Zum Verhältnis von Christentum und politisch-gesellschaftlicher Wirklichkeit bei Hegel"; a Evangelische Kommentare. Stuttgart, n. 3. (1970), pp. 445-50.
- JANSSEN, PAUL; "Ganzheit und Abgeschlossenheit der Geschichte bei Hegel? Einige Überlegungen zu den 'Voraussetzungen' des Hegelschen Geschichtsdenkens"; a Philosophische Perspektiven. Frankfurt, n. 5, (1973), pp. 171-87.
- KERENYI, K.: "Hegels Wiederentdeckung der Götter Griechenlands und der Humanismus der Zukunft" a Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. R. Stiehl i H.E. Stier (eds), Berlin, 1969-70.
- KIMMERLE, HEINZ; "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels"; a Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Bonn, Bouvier, 1970.
- KIMMERLE, HEINZ; "Histoire et philosophie selon Hegel, remarques historiques et philosophiques nécessaires"; a Archives de Philosophie. Paris, n. 33. 1970, pp. 787-99.
- KIMPEL, BEN; Hegel's Philosophy of History. Boston, Student Outlines, 1963.
- KIRN, MICHAEL; "Der Begriff der Revolution in Hegels Philosophie der Weltgeschichte"; a Hegel-Tage 1970 Stuttgart, Bonn, Bouvier, 1983 (2a), pp. 339-65.
- KLEIN, ANSGAR; "Die Neue Welt in Hegels Geschichtsphilosophie und die Dialektik der Ungleichzeitigkeit"; a Hegel-Jahrbuch (1974). Köln, 1975, pp. 71-80.
- LASSON, GEORG; Hegels als Geschichtsphilosoph, Leipzig, F. Meiner, 1920.
- LEIDECKER, K.: "Hegel and the Orientals" a Laval théologique

- et philosophique, 40 (1984), pp. 175-85.
- LEONARD, ANDRÉ; "L'absolu et l'histoire selon Hegel"; a Hegel et la théologie contemporaine. Paris, Neuchatel, 1977, pp.81-93.
- LEUBA, JEAN-LOUIS; "La philosophie hégélienne de l'histoire selon Karl Löwith" a Hegel et la théologie contemporaine. Paris, Neuchatel, pp.148-61.
- LIEBESCHÜTZ, H.: "Das Judentum in der Geschichtsphilosophie des frühen Hegels" a Hegel-Jahrbuch, 1968-9, pp. 323-31.
- LITT, THEODOR; "Hegels Geschichtsphilosophie"; introducció a l'edició de les Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Stuttgart, Reclam, 1961.
- LÖWITH, KARL; El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Madrid, Aguilar, s.d.
- LÖWITH, KARL; De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el s.XIX, Marx y Kierkegaard. Buenos Aires, Sudamericana, 1978.
- LÖWITH, KARL: "Philosophische Weltgeschichte?" a Stuttgarter Hegel-Tage 1970, Hegel-Studien, Beiheft 11, (1974), pp. 3-27.
- LOSURDO, D.: Hegel questione nazionale restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica, Urbino, 1983.
- LUCAS, H.C.; "La historia universal como juicio universal, sobre la modificación del concepto de historia de Hegel a Heidelberg"; Conferència a la Societat Catalana de Filosofia, publicada per la Universidad de Murcia, 1987.
- LUKACS, GEORG; El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Barcelona, Grijalbo, 1970.
- MALETZ, D. J.; "History in Hegel's Philosophy of Right"; a The review of politics. Notre-Dame, Indiana, 45, 1985, n. 2, pp.209-33.
- MALORNY, Heinz.; "Über die Einheit von Logischem und Historischem bei Hegel"; a Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität Jena. Berlin, n. 21, 1972, pp.85-90.

- MARCUSE, HERBERT; Ontologia de Hegel y teoria de la historicidad. Barcelona, Martínez Roca, 1970.
- MASSOLO, A.: "Per una lettura della 'filosofia della storia' di Hegel" a La storia della filosofia come problema, Firenze, 1973.
- MATZ, ULRICH; Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution. Freiburg-München, Karl Alber, 1975.
- MAURER, REINHART; Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur 'Phänomenologie des Geistes'. Stuttgart/Berlin/Köln, W. Kholhammer Verlag, 1965.
- MAURER, REINHART; "Hegels politischer Protestantismus"; a Hegel Tage 1970 Stuttgart. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, Bouvier, pp.365-83.
- MAYOS, GONÇAL; Anàlisi i contraposició de la filosofia de la història de Herder i Kant. Tesi de licenciatura, Universitat de Barcelona, 1983.
- MAYOS, GONÇAL; "La distinció subjecte-objecte en la filosofia de la història"; a Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, n. 2, 1988, pp. 129-137.
- MAYOS, GONÇAL; Entre lògica i empíria. Claus de la filosofia hegeliana de la història, Barcelona, PPU, 1989.
- MAYOS, GONÇAL; "La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano"; a Pensamiento, en premsa.
- MAYOS, GONÇAL; "Mite grec versus cristianisme a Hegel"; Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, n. 3, 1989, en premsa.
- MEIST, KURT RAINER; "Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie"; a Hegel-Studien. Beiheft 22, Bonn, Bouvier, 1983.
- MEIST, KURT RAINER; "Differenzen in Hegels Deutung der 'neuesten Zeit' innerhalb seiner Konzeption der Weltgeschichte"; a Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, H-Ch. Lucas i O. Pöggeler (eds). Stuttgart, Frommann-holzboog, 1986, pp.465-504.
- MÜLLER, GUSTAV E.; Hegel über Sittlichkeit und Geschichte. München, E. Reinhard, 1940.

- NAGL-DOCEKAL, H.: "'Für einen Kammerdiener gibt es keinen Helden'. Hegels Kritik an der moralischen Beurteilung 'welthistorischer Individuen'" "Biographie und Geschichtswissenschaft. Aufsätze zur Theorie und Praxis biographischer Arbeit", G. Klingenstein, H. Lutz i G. Stourzh, München, 1979.
- O'BRIEN, GEORGE DENNIS; Hegel on Reason and History. A contemporary Interpretation. Chicago-London, University of Chicago Press, 1975.
- OEING-HANHOFF, LUDGER; "Hegels Deutung der Reformation"; a Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire. III Congrès Int. Lille 1968. Lille, Association des publications.
- OISERMAN, TEODOR I.; "Die Hegelsche Philosophie als Lehre über die Macht der Vernunft"; a Hegel-Jahrbuch 1976, Köln 1978, pp.113-21.
- OTTMANN, HENNING; individuum und gemeinschaft bei Hegel: I.-Hegel in Spiegel der Interpretationen. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977.
- PLANT, RAYMOND; "Is there a future in the philosophy of history?"; a Hegel's Philosophy of Action. pp.93-101.
- PLANTY-BONJOUR, G.; "L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le 'Volksgeist' hégélien"; a Hegel et le siècle des lumières. J. D'Hondt (ed). Paris, P.U.F., 1974.
- PLEBE, ARMANDO; Hegel. Filosofo della storia. Torino, 1951.
- PLENGE, JOHANN; Hegel und die Weltgeschichte. Ein Vortrag Münster, Staatswissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1931.
- PÖGGELER, OTTO; "Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum"; a Die Theorie des Rechtsformen und ihre Logik. D. Henrich i R. Horstmann (eds). Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp.17-37.
- PÖGGELER, OTTO; "Philosophie und Revolution beim jungen Hegel. Filosofia e rivoluzione nel giovane Hegel"; a Enciclopedia '72. Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1971, pp.217-30/231-45.
- PÖGGELER, OTTO; "Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel"; en premsa.
- POLIN, RAYMOND; "Philosophie du droit et philosophie de

- l'histoire chez Hegel d'après 'Les Principes de la Philosophie du Droit' de 1821"; a Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire. pp.259-70.
- PONTON, LIONEL; "L'état hégélien, le christianisme et la pensée grecque"; a Laval théologique et philosophique, Québec, 37 (1981), n.3, pp.305-16.
- QUELQUEJEU, B; La volonté dans la philosophie de Hegel. Paris, Seuil, 1972.
- RAGIONIERI, E.; La polemica sulla weltgeschichte, Roma, 1951.
- RIBAS, PEDRO; "El Volksgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno"; a Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, n.21 (1971), pp.23-33.
- RACINARO, R. i VITIELLO, V. (eds); Logica e storia in Hegel. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1985.
- REESE, HEINRICH; Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionsphilosophie. Tübingen, 1909.
- RIEDEL, MANFRED; Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, 2vols. Frankfurt, Suhrkamp, 1975.
- RIEDEL, MANFRED; "Fortschritt und dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie"; a Hegel in der Sicht der neueren Forschung, I. Fetscher (ed). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, pp.386-407.
- RIEDEL, MANFRED; "Hegels 'Bürgerliche Gesellschaft' und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs"; a Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, vol 2n, pp.247-275.
- RIEDEL, MANFRED; "Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel"; a Filosofia e società in Hegel F. Chireghin (ed). Trento, 1977, pp.35-60. _
- RIPALDA, JOSE Ma.; La nación dividida. Raíces de un pensador burgés: G.W.F. Hegel, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- RITTER, JOACHIM; Hegel und die französische Revolution. Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1957.
- RITTER, JOACHIM; "Hegel und die Reformation"; a Unbefangenes Christentum. Deutsche Repräsentanten und Interpreten des Protestantismus, W. Schmidt (ed), München, 1969, pp.89-99.

- ROSENZWEIG, FRANZ; Hegel und der Staat 2 vols. München/Berlin, Oldenburg Verlag, 1920.
- ROSSI, P.: "Storia universale e geografia in Hegel" a Incidenza di Hegel, F. Tessitore (ed), Napoli, 1970.
- SCHMITZ, G.: Die List der Vernunft. Siberach a.d. Ries, 1951.
- SCHULIN, E.: Die weltgeschichte Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Göttingen, 1958.
- SEIBOLD, JORGE R.; Pueblo y saber en la Fenomenología del espíritu de Hegel. Buenos Aires, Univ. del Salvador i Diego de Torres, 1983.
- SICHIROLLO, LIVIO; "Le Moyen Age selon Hegel" a Hegel, L'esprit objectif, L'unité de l'histoire, pp.311-24.
- SICHIROLLO, LIVIO; "Sur Hegel et le monde grec"; a Hegel et la pensée grecque, J. D'Hondt (ed). Paris, 1974.
- SICHIROLLO, LIVIO: "La 'Weltgeschichte' (aps. 354-350) della Filosofia del diritto" a Logica e storia in Hegel, R. Racinaro i V. Vitiello, Napoli, 1995.
- SIEBERT, RUDOLF J.; Hegel's Philosophy of History: Theological, Scientific and Humanistic Elements. Washington, Univ. Press of America, 1979.
- SIMON, JOSEF; "Das Neue in der Geschichte"; a Philosophisches Jahrbuch. Freiburg, n.79 (1972), pp.269-87.
- SMITH, S.B.: "Hegel's Discovery of History" a The Review of Politics, Notre Dame, Indiana, 45 (1983), pp. 163-87.
- SOBOTKA, MILAN; "Der Entfremdungsbegriff in Hegels Geschichtskonzeption"; a Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität. Berlin (Est), 32 (1993), n.2, pp.149-51.
- STEPELEVICH, L. i LAMB, D. (eds); Hegel's Philosophy of Action: Papers delivered at the 1981 Oxford conference of The Hegels Societies of Great Britain and America. Atlantic Highlands Humanities Press, 1983.
- STICH, HERTA; Von Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' über Kant, Fichte, Schelling, bis zu Hegels 'Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte'. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte. Dissertation, Wien, 1935.

- TAMINIAUX, JACQUES; La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, Hölderlin et de Hegel. La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.
- TAYLOR, CHARLES; Hegel. London, Cambridge Univ. Press, 1975.
- TAYLOR, CHARLES; Hegel y la sociedad moderna. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- VALLS PLANA, RAMON; Del yo al nosotros, lectura de la Fenomenología de l'espíritu de Hegel. Barcelona, Estela, 1971.
- VALLS PLANA, RAMON; "El sistema hegelian, ciència o tomba de la llibertat?"; a Excursionar, Univ. Autònoma Barcelona.
- VANNI ROVIGHI, SOFIA; La concezione hegeliana della storia. Milano, Società ed. "Vita e pensiero", 1952.
- VERRA, VALERIO; "La natura en la storia" a Logica e storia in Hegel, R. Racinaro i V. Vitarello, Nàpols, 1985.
- VER ECKE, W; "Hegel's dialectic analysis of the French Revolution"; a Hegel-Jahrbuch 1975. Köln, 1970, pp.551-67.
- VON DER LUFT, ERIC; "The Theological Significance of Hegel's four World-Historical Realms"; a Auslegung. Lawrence, Univ. Kansas, n.11, pp.340-57.
- WALSH, H. W.; "Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History"; a Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski (ed). Cambridge, 1971, pp.181-98.
- WANDSCHNEIDER, D. i HÖSLE V.; "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel"; a Hegel-Studien, Bonn, n.18, 1993, pp.173-99.
- WEIL, ERIC; "La 'Philosophie du droit' et la philosophie de l'histoire hégélienne"; a Hegel et la philosophie du droit. Paris 1979, pp.5-23.
- WEIL, ERIC; Hegel y el estado. Buenos Aires, Nagelkop, s.d.
- WILDT, ANDREAS; "Hegel Kritik: des Jakobinismus"; a Hegel-tage 1970 Stuttgart. Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn, 1993, pp.417-29.
- WILKINS, Burleigh. T.; Hegel's Philosophy of History. Ithaca and London, Cornell Univ. Press, 1974.

ZIMMERLI, WALTHER: "Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte im Denken des jungen Hegel. Ansätze zu einer Theorie der Philosophiegeschichte"; a Natur und Geschichte. X Deutscher Kongress für Philosophie. Kiel 1972, K. Hübner & A. Menne (eds). Hamburg, 1972. pp. 470-79.