

6. L'ASTÚCIA DE LA RAÓ O COM LA LÒGICA S'IMPOSA EN I PER MITJÀ DE L'EMPÍRIA

A poc a poc ens acostem a la conclusió definitiva del nostre treball i al tema concret de la relació entre el que hem anomenat "lògica" i "empíria". No és accidental que l'astúcia de la raó¹ sigui la manera -si no l'única sí al menys la més important- com Hegel transita de la mera empíria a la lògica de la història. La lògica de la història es realitza gràcies o per mitjà de l'empíria històrica, per l'ús *astut* que la lògica fa de l'empíria tot posant-la al seu servei. Per això podria ser legítim parlar a més a més d'astúcia de la raó, d'astúcia de la lògica de la història.

El que Hegel cerca en la història és, evidentment, la seva lògica i no el mer reconeixement dels esdeveniments o fets empírics; hi busca la interpretació lògica dels fets no els mers esdeveniments empírics. Li interessa tot el que es pot considerar com a actes de l'esperit universal o de la raó i no els actes que simplement es poden imputar a individus singulars o a l'atzar. Els individus -els seus actes- són només els instruments i mitjans de l'esperit universal²; Hegel hi cerca el que va més enllà d'ells i que té una superior significació per al tot. Té ben clar també que tots els esdeveniments de la història tenen un component empíric com a actes de subjectes finits -ja siguin individus o pobles- però el que li interessa no són tant els actes mateixos com el contingut universal que realitzen o col·laboren a realitzar.

1. Cal tenir en compte el llibre de G. Schmitz *Die List der Vernunft* i l'article més recent de Remo Bodei "List der Vernunft - List der Maschine. Zum Geschichtsbild bei Hegel".

2. Enz. §551.

No li interessa, per tant, el que els individus creuen o volen realitzar sinó el que realment realitzen en relació als fins de l'esperit universal o de la raó exterioritzant-se en la història. Cerca, doncs, la lògica de la història; pensa que aquesta només ens pot ser donada a partir del contingut explícit realitzat i que té l'esperit universal, com a subjecte autèntic i darrer. La mera realitat empírica o l'explicació subjectiva dels subjectes finits o mediatitzats, el que ells volien realitzar realment, no li interessa més que en la mesura que expressen l'esperit universal. Hegel diu sempre que l'historiador filosòfic i profund no fa cas de les manifestacions subjectives d'individus aïllats, ans s'até al contingut realitzat i el fil teleològic que des de l'esperit universal hom pot entreveure¹.

Però com lligar l'empíric amb la lògica de la història? Com lligar els esdeveniments, que hom observa o troba en les cròniques de l'època, amb la lògica i el seu significat per al desenvolupament de la totalitat espiritual? Com suturar l'abisme que Hegel ha obert entre aquella realitat mancada -tot i que mai no li nega un cert estatus de realitat- i aquesta realitat plena -perquè és la lògica i racional²-. Aquest abisme només es pot suturar si es tracta d'un fals abisme -quelcom molt semblant al què, com hem vist, passa entre esperit i natura o universalitat i particularitat-. Només si allò empíric està ja prenyat en si d'allò lògic, es pot pensar que es realitzarà pel seu mitjà la lògica de la història.

En definitiva, l'astúcia de la raó és la demostració de la idealitat de l'empíria històrica, la demostració que no és -autènticament- res fora del logos universal. L'argument permet unir indistriablement lògica i empíria, l'una és l'essencial de l'altra i aquesta l'instrument de la primera. La realitat històrica més plena no és, doncs, sinó l'empíria astutament lògica o la lògica astutament empírica. Com veurem³, la història deixa de ser comprensible quan es vol conèixer només des d'una lògica irrealitzada o des d'una empíria sense logos. Només se la pot comprendre -especulativament o no- des de la unió indisoluble i perpètua de raó i immediatesa, racionalitat i realitat.

1. Per exemple, V.G. 88-9/116-7.

2. Aquest és el sentit profund de la frase de la *Filosofia del dret* que tot allò racional és real i allò real és racional.

3. Apartats 7.10 i 7.11.

6.1. L'astut argument

En aquest apartat intentarem analitzar el subtil i sibil·lí argument de "l'astúcia de la raó". No és aquí el lloc oportú per mirar de "desactivar" aquest explosiu raonament, però no obstant, pensem que ja la mostració del seu mecanisme intern destrueix gran part de la seva tremenda eficàcia -de conseqüències tant teòriques com pràctiques-. Començarem introduint-nos-hi des de l'argumentació dels fins i els medis (1). Després passarem pròpiament a mostrar la seva estructura (2) i, finalment, calibrarem què hi volia remarcar més Hegel: la identitat preexistent entre raó i allò altre de la raó (l'aptitud del darrer per amotllar-se a la primera) o la capacitat, el poder i la Macht de la raó per manipular el que se li oposa (3).

(1) Hegel defineix poques vegades -malgrat el que pot semblar- el que ell entén per astúcia de la raó¹. Una de les vegades² i potser la més clara és la següent: "L'astúcia de la raó és que el fi subjectiu, com el poder d'aquests processos [mecanisme i quimisme] on allò objectiu xoca amb si i se supera, es manté fora d'ells i en ells es conserva". Hegel introdueix aquesta definició a dintre del capítol "teleologia" que forma part de la terna "objectiva" de la doctrina del concepte⁴. Hi relaciona l'astúcia de la raó amb la finalitat, el fi, -en concret- el fi⁵ subjectiu. El concepte subjectiu és identificat amb el concepte en si (el "concepte lliure o veritat"⁶ i el contingut⁷).

1. No podem entrar aquí en la comparació de la doctrina de l'astúcia de la raó en Hegel amb raonaments similars com la "mà oculta" d'Adam Smith i del liberalisme. Tampoc no podem entrar en mecanismes com els postulats per Mandeville que permeten obtenir beneficis públics dels vicis privats. És evident, que aquests tipus de raonament van ser molt importants per al sorgir del primer liberalisme i que la societat civil hegeliana -com la història universal- es basa en part en l'acceptació d'aquest tipus de mecanismes. Al respecte hi ha l'article de Remo Bodei "Machine, astúzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel".

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

3. Enz. §209. "Dies, dass der subjektive Zweck, als die Macht dieser Prozesse, worin das Objektive sich aneinander abreibt und aufhebt, sich selbst *ausser ihnen* halt und das in ih nen *sich Erhaltende* ist, ist die *List* der Vernunft."

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

5. W.L. vol 111;0/4531 Fi és igual al concepte subjectiu, com a tendència essencial a posarse exteriorment.

6. Enz. §§ 204,206 i 209.

7. Enz. §205.

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

a) Fi finit^s: la finalitat és extrínseca i el concepte (fi subjectiu) està davant de l'objecte pressuposat. Té una condició exterior en un material trobat en el qual realitzar-se. L'autodeterminació és, doncs, només formal i no efectiva.

b) Fi infinit^e: la finalitat és intrínseca. D'un fi subjectiu i una objectivitat que són mútuament dependents per un terme mig (que és activitat segons fi i objectivitat sotmesa a fi).

El fi subjectiu és un sil·logisme [*Schluss*] del tipus Universalitat-particularitat-singularitat (U-P-S), de manera que la singularitat (S) (en tant que autodeterminació) particularitza (P) l'universalitat (U) i, així, retorna a si alhora que es torna vers enfora.

Hegel pensa sempre dintre del fi infinit -b)- en el qual allò subjectiu és idèntic amb allò objectiu -superada ja l'escissió-. En aquest tipus de judici el concepte o el fi subjectiu constitueixen ja en si allò objectiu. Més ben dit, quan hom posa un fi, posa alhora i en "dependència mútua" [*Zusammenschliesst*³] un contingut subjectiu a realitzar (una intenció) i una objectivitat (una matèria) on serà realitzada. L'autèntic fi implica sempre i alhora -segons es desprèn de la seva mateixa definició i essència- aquest factor subjectiu i aquell d'objectiu.

El fi no és només un concepte o una determinació aïllada sinó tot un sil·logisme. El fi és el "concepte per a si", el "concepte ingressat [efectivament] en l'existència lliure i negant [per tant] l'objectivitat immediata". El fi és una realització lliure en tant que en ell la substància s'autodetermina. Com a tal realització lliure nega el que era una mera realitat trobada o immediata (amb la qual l'esperit no s'identificava).

1. Enz. §205.
2. En. §206.
3. Enz. §§ 206-7.

El fi té tres moments¹. El primer moment és, precisament, el fi *subjectiu*; és a dir, el concepte en tant que es posa negant allò objectiu però només abstractament. El fi subjectiu es posa com a previ i subjectiu que nega la realitat immediata, perd només en tant que intenció o voluntat subjectiva. El fi subjectiu és aquell que només nega la realitat d'intenció o de boquilla, que no realitza efectivament la seva negació i que, al contrari, resta com a mera intencionalitat. Ho podem entendre de la següent manera: el que hom volia fer i encara no ha estat dut a terme és -mentre no sigui realitzat efectivament- nul o un mer ideal irrealitzat. És, en termes de Hegel, quelcom ideal i no real. L'objectiu -que és el segon moment-, l'intentat o que el fi pretén; el resultat, no existeix.

El fi subjectiu està, doncs, clarament mancat ja en concepte, perquè no realitza efectivament el fi i, per tant, no és l'autèntic fi per a Hegel. Realitzar efectivament un fi, l'autèntica definició de fi, és superar la contradicció entre intenció i resultat. Superar la identitat amb si mateix, que no s'atreveix a exterioritzar-se, i la negació d'allò objectiu, que ha d'assumir dintre seu ja que només pot realitzar-se el fi en allò altre.

D'aquesta manera realitzar el fi és negar l'oposició que se li emfronta i que, sovint, no s'atreveix a fer idèntica amb si mateix. És realitzar-se d'acord amb el seu fi subjectiu. Com que l'oposició (el que hi hagués un material) **estava** implícita en el fi -car era el material del fi, el *seu* material-, el concepte en ser per a si i realitzar-se com a fi s'ha mantingut en si mateix. En va, en fer-se altre de la mera intenció i objectivar-se com a fi realitzat no ha sortit de si.

Tot això ens condueix a la definició pròpiament dita de l'astúcia de la raó^e. El fi subjectiu (que és el poder [*Macht*] que impulsa el procés finalístic), el concepte en si, la raó universal, no es barreja amb els mitjans per a realitzar-se. No intervé directament ni en rep les conseqüències de la seva intervenció. Altrament, el fi subjectiu es manté lluny, es dota d'un terme mig i posa un mitjancer entre ell i l'objecte³. Converteix un objecte en mitjà per a tal de determinar un altre objecte i transformar-lo d'acord amb el propi designi.

L Enz. §204.
2 Enz. §209.
3.WL. 165-6/459-61.
4 WL.162-4/456-9.

El fi subjectiu, doncs, és el poder que guia tot el procés finalístic. Però com a poder subjectiu (poder del concepte en si) no té cap força que pugui canviar directament les coses objectives. Per canviar la realitat -el món objectiu- ha de fer servir el món objectiu en contra de si mateix. Ha d'agafar com a mitjans coses objectives. Per això, les esferes objectives del "mecanisme" i el "quimisme" "serveixen" al fi, que és -llavors- la veritat i el concepte lliure -el concepte fruit de l'autodeterminació de l'esperit-.

El mateix que passava en el cas del fi subjectiu s'esdevé amb la raó en la història. Aquesta fa servir els mitjans (sempre objectius) i fa que xoquin entre ells i que així es transformin segons el seu dictat. No s'hi barreja ans s'hi oculta, ja que sembla que hi sigui absent. Sembla com si només fóssim davant d'un procés de violència o determinació mecànica, però descobrim especulativament que gràcies a aquest mecanisme es realitza el fi o la raó. Tot i que la raó s'oculta i no intervé directament (aquí rau la seva astúcia) s'assoleix a si mateixa en la lluita entre si dels mitjans que fa servir.

El fi subjectiu, la raó o l'esperit, agafa com a mitjans les forces objectives que s'expressen en el quimisme i el mecanisme per a fer-les xocar entre si i amb altres forces objectives i realitzar sense cap perill el que pretenia. El concepte en si és aquesta *Macht*¹ i cedeix aquest poder al "medi sencer", el qual és ara el poder intern del concepte. D'aquesta manera, allò objectiu particular esdevé serf d'allò universal subjectiu i podem dir que l'universalitat subjectiva es realitza a a si mateixa sense sortir de si, ja que ella ha constituït -ja en si- allò altre de si mateixa.

(2) Com veiem, el sentit que Hegel dóna a la famosa *List der Vernunft* és un xic divers del que hom sol entendre. Segons aquesta definició podem dir que la raó és astuta per dues raons:

1.- Usa allò altre i, en principi, contrari a ella per a obtenir-ne el que ella vol, que no es altra cosa que si mateixa. És a dir, si la raó és "x" usa "no-x" per a realitzar o obtenir "x". El resultat d'això és el xoc intern del "no-x" i la seva autodestrucció o, al menys, eliminació; llavors, "no-x" es transforma en 'x'. Hi

ha, doncs, una autodestrucció que, per Hegel, és la més alta prova d'una identitat en si (que "x" i "no-x" no s'oposen com sembla, sinó que "x" constitueix des de sempre "no-x").

Hegel té molt interès, però, en mantenir clara la distinció entre lògica i empíria, universalitat i particularitat, esperit i natura, el fi i els mitjans, "x" i "no-x". Els "mitjans són utilitzats contra si mateixos"¹, són usats en contra de si mateixos en funció d'una legalitat que -en principi- els és exterior i contrària. Només més endavant, gràcies al pensament especulatiu, apareixerà clara la identitat en si; però sempre caldrà retenir la determinació que "x" activament emprarà "no-x" en contra de si mateix. L'obligarà a col·laborar en la seva pròpia negació i, com Hegel sempre té molt clar, la negació d'una negació és la seva superació en una afirmació de nivell superior -ja no aquella "x" primera sinó ara una "x" o raó realitzada empíricament-.

2.- Per usar el que és contrari de si i realitzar el fi propi, la raó o "x" no descendeix a barrejar-s'hi. Molt altrament, s'oculta i esdevé el poder que regeix tot el procés, restant explícit només per al pensament especulatiu. Com veiem, el valor especulatiu de l'astúcia de la raó està en el fet, que no cal negar l'alteritat o diversitat dels dos pols (raó i mitjà, "x" i "no-x") per afirmar-ne la substancialitat absoluta de només un. Hegel sempre afirma que no cal dissoldre les distincions per tal de mostrar-ne la identitat especulativa profunda²; llavors, vol mantenir la distinció -tot i la identitat profunda- perquè així té un sentit més especulatiu. Especulació no és mai per a Hegel el borrar les distincions representatives de l'enteniment, sinó mantenir-les tot superant-les en una unitat de nivell més alt.

Hegel repetirà sempre que "els mitjans són utilitzats en contra de si mateixos" i que la raó no descendeix al camp de batalla -com no solen fer-ho els generals-. La raó, com aquests, no es confon amb els seus mitjans o soldats. Els uns lluiten i moren, es transformen mecànicament, mentre que aquella i aquells s'ho miren des del quarter de comandament. Impulsen des de l'interior -car la raó com veurem ja està en si en els seus mitjans- els contendents,

1. V.G. 84/111.

2 Per a Hegel, es pot afirmar una identitat i unitat profunda en el cosmos sense entrar en la nit obscura de Schelling, on -diu- totes les vaques són negres.

1. Enz. §208.

però mai no arrossegueu el perill, mai no es "casen" amb els seus mitjans. La seva relació amb aquests és la de d'un fi a un mitjà i només en són un medi o un instrument. La raó com els generals impulsa, mana i dirigeix els combats però no s'hi involucra, per això és "astuta". Els generals comprenen la "lògica" -el logos o sentit profund- dels combats però no es confonen amb "l'empíria" que els pateix; igualment, la raó universal és el sentit "lògic" dels combats de la història, tot i que no els pateix en la seva pròpia carn.

La força especulativa de l'astúcia només es manté si s'evita confondre fi i mitjà, raó i medi, impuls i eina, lògica i empíria. En el moment que s'oblida l'abisme i la distinció entre els uns i els altres (i això encara que Hegel tingui ben clar que en si són moments d'un mateix esperit), caiem en una mera tautologia que no té cap autèntic contingut espiritual. L'astúcia d'aquest procés -que és alhora astúcia del raonament hegelian- rau en què, amagant-se en allò altre, la raó es realitza a si mateixa -fa idèntic allò altre a si-. Pensem, que, per entendre aquest procés i argument, és tan necessari conèixer la identitat en si que el fa possible, com remarcar que aquella identitat només és en si i que, per passar a realitzar-se per a si, cal que superi una alteritat certa. Potser és cert que aquesta consideració no ajuda tant a comprendre l'argument de l'astúcia de la raó, com a remarcar-ne "l'atreuiment especulatiu" que s'hi conté; ara bé a nosaltres se'ns fa molt difícil escindir una cosa de l'altra.

Hegel parla d'astúcia de la raó en contextos diversos i amb continguts un xic diferents. A nosaltres ens interessa sobretot l'astúcia de la raó que es presenta en els processos tècnics i la que es dona en la història. En la primera l'home escapoleix, a poc a poc, el seu esforç i el seu cos a mesura que va creant eines que, com a objectes naturals, usa per transformar altres objectes naturals. De manera similar la raó s'escapoleix -en la segona- mentre usa certes passions com a "eines", instruments o mitjans per a doblegar altres passions i, així, dur a terme el fi propi.

1. D'Hondt en el seu llibre Hegel, philosophie de l'histoire vivante distingeix entre la primera que anomena "astúcia de l'home" i es mostra en el treball humà i, pròpiament, l'astúcia de la raó que es mostra especialment en la història. També hem de tornar a citar a Remo Bodei, sobretot el seu article "List der Vernunft - List der Maschine. Zum Geschichtsbild bei Hegel".
2. WG.543-4/410-1.

Com podem veure, coincideixen en tenir les dues característiques que ja hem esmentat. En tots dos casos la raó, que és allò determinant i actiu, fa servir com a instruments seus i intermediaris coses que li són exteriors i que, no obstant, són de la mateixa natura que el que ajuden a transformar. En el primer cas, fa servir les coses naturals en contra de si mateixes mentre ella dirigeix tot el procés. En el segon cas, fa servir les passions, les particularitats, (el que hem anomenat "animalitat") en contra de si mateixes per produir el que vol: la universalitat i la racionalitat -és a dir, a si mateixa-.

La raó és tan astuta que s'autocrea fent xocar entre si el que se li oposa, el que aparentment és allò altre de si. D'aquesta manera, mostra alhora la inanitat del ser que aparentment se li oposa i, a més a més, demostra que no li era alié, car pel seu mitjà es realitza ella mateixa. Efectivament, les coses naturals es destrueixen entre si en el procés tècnic esdevenint o creant coses espirituals, obres o eines que ja no són només coses naturals sinó, sobretot, creacions de la raó. D'aquesta manera hi ha una autonegació d'allò natural, el qual sota la direcció de l'esperit engendra i desenvolupa allò espiritual, racional. Podem dir que la "resistència", que -com hem vist al capítol anteriorés la característica principal de la natura, és dominada per l'esperit. Aquest usa la resistència de la natura en contra de si mateixa, provocant que esdevingui dúctil als seus desigis.

Això és molt important per poder copsar completament el significat especulatiu de l'astúcia de la raó, ja que aquesta va molt més enllà i serveix per a molt més que per a exposar el moviment de la raó. L'argument de l'astúcia no és només un expedient per justificar l'esdevenir de la raó; sinó que alhora postula la realització plena de la raó -el que sembla ocult (la "lògica")i la inanitat del seu contrari -el que existeix empíricament-. Mitjançant l'argument de l'astúcia tot es capgira: el que semblava la realitat -allò empíricresta reduït a una mera superficialitat empírica que no és plena realitat; i el que semblava absents és proclamat com efectivament real, allò lògic.

1. L'astúcia de la raó és un argument dirigit directament a contrarestar les crítiques dels moderns escèptics sobre el progrés humà, i afiançar la concepció d'una realització teleològica de la raó i de la llibertat en la història. Així anava dirigit a convertir tot exemple o argumentació crítica en un argument positiu més. Es tractava de mostrar com en la pretesa anomalia o contraexemple és complia escrupulosament la llei.

La raó no canvia mitjançant aquest procés -això seria una manera de rebre els cops de la batalla-, només es realitza efectivament. Gràcies a la seva astúcia la raó s'exterioritza, però -i això és essencial- no canvia. Realitza exteriorment el que ella interiorment ja era en si' i que mai no deixarà de ser. El que sí canvia, el que sí que sofreix un canvi, és allò empíric; això sí que morirà en part per a què una altra part pugui sobreviure. La raó obliga a allò empíric a reconèixer -pel judici universal de la història- que l'únic que d'ell té valor és el que és homogeni amb la raó. La raó aconsegueix astútament demostrar que l'empíria no és altra cosa que ella mateixa. L'empíria desapareix llavors en la mesura en què és escadussera, passavolant, accidental i atzarosa, i perdura en la mesura en què és lògica i racional: la raó astuta.

Per a Hegel és dar que aquest procés mereix el nom d'astúcia de la raó des del moment que d'ell en surt enfortida la raó, des del moment que en ell s'engendra. Però, només allò que ja estava en si pot arribar a ser per a si; d'on no n'hi ha no en pot rajar, diem tot sovint. Per a què l'esperit o la raó s'autocreïn és necessari que primer s'autosuposin². Només si la raó estava pressuposada -en si- en les coses naturals i en el seu xocar mutu o en les passions naturals humanes i la seva lluita, en pot sortir més desenvolupada.

Hegel remarca, per exemple, que el resultat favorable als grecs de les guerres mèdiques fou degut a la necessitat i a l'interès que l'esperit universal hi va posar, juntament a la valentia i el patriotisme de la bella individualitat. "La necessitat va decidir la gran lluita a favor d'occident. La victòria no fou un regal del destí; en part, es va basar en la valentia i el patriotisme [que és allò merament empíric], però també, en part, en el gran interès de l'esperit universal [que és allò pròpiament lògic]" . La conclusió per a Hegel és clara: la raó astútament ha tornat a triomfar ja que "la força [*Kraft*] espiritual va vèncer la massa, que no va poder resistir el poder [*Macht*] superior de l'esperit'.

1. Això és important perquè no hi hauria història si no hi hagués empíria i, per tant, necessitat de realitzar-se en i per mitjà d'allò empíric. La raó en si mateixa, l'esperit i la seva lògica són en si eterns. Per això, l'esperit absolut és una certa manera d'eternitat que supera el nivell de l'esperit objectiu -incloent-hi la història universal-.

2. WG.9381701.

3. WG. 616/465.

4. WG.619/467.

(3) Abans ens hem preocupat per remarcar sobretot l'alteritat entre raó i els seus mitjans, ara ens ocuparem de la identitat potencial o en si que subjeu a tots dos: la identitat i homogeneïtat preexistent en si entre raó i natura, universalitat i particularitat, lògica i empíria. Només aquesta identitat en si garanteix la realització de la raó, la universalitat i la lògica en i per mitjà de les passions, la natura, la particularitat, l'empíria. És per això que només mitjançant l'astúcia de la raó hom pot entendre i identificar racional i real. Només si allò racional pot usar allò real en contra de si mateix fins a fer caure tot allò que no s'hi sotmet -tot el que no és racional- i només si allò real és susceptible de ser transformat en racional, es compleix la sentència.

L'astúcia de la raó es basa en aquesta identitat, però ens interessa retharcar que (com sembla indicar la seva primera formulació amb el verb *werden*¹) respon més a un procés que no pas a quelcom estàtic. Per a Hegel, l'autèntica identitat només està en el tercer moment dialèctic, ja que en el primer estadi la identitat és merament abstracta, potencial, pressuposada; no és concreta, real efectiva o realitzada empíricament. La identitat que cal pressuposar en l'astúcia de la raó és, no obstant, només real (i per tant només es produeix efectivament la identitat de raó i realitat) en el tercer moment de reconciliació -quan s'ha jugat, per dir-ho així, l'essencial de l'astúcia de la raó-. En el segon moment roman la distinció i és on l'astúcia de la raó es mostra amb més força; per això, és a aquest moment al que fa referència gairebé sempre Hegel. Retornem a discutir aquesta qüestió.

Hegel vol remarcar amb l'astúcia de la raó, que la superació de la distinció entre la raó i els mitjans que fa servir, no es fa de manera que s'elimini aquella distinció . Raó i mitjans mai no es confonen, malgrat que tots dos es dirigeixin a un mateix fi. Hegel no remarca tant l'aptitud (sempre present, però) dels mitjans per ser usats com a tals mitjans, com el poder de la raó per a realitzar-se malgrat totes les resistències. La superació de l'escissió aparent entre raó i mitjans només es realitza i s'explica per la capacitat activa de la raó per conformar i dirigir allò empíric i, no tant, per la capacitat passiva d'allò empíric d'esdevenir mitjans de la raó. Tots dos aspectes són complementaris, però la nostra tesi és que Hegel es preocupa més per remarcar l'activitat i poder de la raó que no la ductilitat dels seus mitjans. L'astúcia de la

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

2. D'acord, d'altra banda, amb el concepte de *aufheben*.

raó té com a "moral" l'afirmació, que la raó és capaç per realitzar els propis fins d'usar allò mateix que se li emfronta. "La raó no és tant' impotent com per romandre irrealitzada", afirma sempre Hegel. No es tracta que l'empíria se sotmeti espontàniament a la raó -així desapareixeria tota "astúcia"- sinó que la raó s'imposa a tota resistència -tot i que necessita d'allò divers de si mateixa-.

Evidentment, l'aptitud d'allò altre de la raó per ser manipulat per la raó hi ha de ser, aquesta és una veritat de *perogrullo*. Hegel ho expressa molt clarament: en "parlar de mitjans, ens els figurem sempre com una cosa exterior i que res no hi tenen a veure al fi. Però en realitat les coses naturals en general, fins i tot les més vulgars i inanimades, han de ser utilitzades com a mitjans a condició de respondre al fi, de tenir-hi quelcom en comú"¹. No obstant tenir sempre present això, el que més vol remarcar Hegel a l'astúcia no és tant l'harmonia preestablerta o l'aptitud prèvia, sinó la potència, la *Macht*, de la raó². Remarca sobretot l'activitat configuradora i autoconfiguradora de la raó, la seva capacitat per esdevenir fi de si mateixa i per fer servir -en funció del propi fi- el que li és -en principi- exterior; contrari. Això és el que meravella a Hegel -i a nosaltres- de l'astúcia de la raó.

Li meravella l'espontaneïtat, activitat, poder, de la raó-subjecte per a realitzar-se en i per sobre de tot allò particular o empíric. La capacitat receptiva, la ductilitat, d'allò natural o particular n'és només un aspecte. Hegel no parla per exemple- de l'astúcia de la natura per amotllar-se a la racionalitat, mentre que sí parla de l'astúcia de la raó per sotmetre al seu disseny l'empíria. l'existència natural o particular no és "astuta", és una mera immediatesa empírica -amb només aquest grau inferior de realitat. És la raó -allò actiu, espontani i poderós- el que declara nul·la i ideal aquesta realitat immediata i, en un mateix acte, realitza sobre ella els seus dissenys. Poca importància pot tenir que això particular o natural sigui ja flexible i moldejable per la raó. Faltaria només! No li queda cap altra alternativa! Allò natural i particular - allò merament empíric- és nul, ideal i volàtil al contacte amb l'absolut, l'esperit o la raó universal.

1. V.G. 106/136.

2. Teodor I. Oiserman ho ha estudiat en l'article "Die hegelsche Philosophie als Lehre über die Macht der Vernunft", reconeixent molt encertadament que aquesta doctrina no és patrimoni exclusiu de Hegel sinó que té, per exemple, en Spinoza un il·lustre precedent.

6.2. El paper de les passions en la història

L'astúcia de la raó en la història universal té per a Hegel una formulació concreta molt clara i està vinculada amb el paper que hi atorga a les passions -com a element decisiu en la marxa de la història-, per això recuperarem al

Cal partir de la consideració de l'homogeneïtat en si que hi ha entre passions i raó -com entre universalitat i particularitat-. Aquesta homogeneïtat fonamenta la capacitat que tenen les passions de convertir-se en vehicles o mitjans de la realització de l'esperit i de la raó. La raó, l'esperit, els són constitutius i formen part de la seva essència, del seu ser. De fet, quan Hegel defineix la passió deixa ja clara la vinculació- amb l'universal, racional i espiritual que ja en si les constitueix. La passió és "la determinació particular del caràcter, en la mesura en què aquestes determinacions de la voluntat no tenen un contingut purament privat, sinó que són l'actiu i impulsor de les accions universals"¹. La passió és, per tant, la manera com "es manifesta el que és en i per a si necessari"² i, per això, els grans homes que són alhora els esclaus de la seva passió i de l'esperit universal semblen actuar només en virtut d'aquesta passió quan en realitat no fan sinó realitzar l'universal. En definitiva, "l'interès particular de la passió és inseparable de l'acció de l'universal; perquè l'universal resulta del particular i allò determinat i de la seva nega

Així com darrera de la natura hi ha la idea, també hi és darrera de les passions i l'animalitat humana, encara que hi sigui d'una manera immediata, natural. Hegel diu que hi ha "alguna cosa d'animal [*etwas Tierisches*] en la manera com l'esperit -en la seva particularitat subjectiva- s'identifica amb la idea'. Com hem vist en el capítol anterior, la història va en direcció progressiva a dominar les passions i l'animalitat humana; no obstant això, aquest camí progressiu es realitza només i "astutament" per mitjà d'aquestes mateixes

1. V.G. 85/113. També la defineix com "la unitat absoluta del caràcter i de l'universal" [V.G. 101/131], del que particularitza els homes i de l'universal que els constitueix essencialment.

2. V.G. 101/131.

3. V.G. 105/135.

4. V.G. 101/131.

passions i animalitat. La voluntat particular no pot escapar a la seva realitat essencial, està impulsada per la veritat i realitza aquesta veritat'; el mateix s'esdevé en l'astúcia de la raó: realitza el contrari del que creu realitzar - l'universal i veritable i no allò particular i animal que en primer lloc la impulsa-.

Com veiem, Hegel menysté el que hi ha en les passions de privat, peculiar o personal, o almenys menysté les passions que només contenen aquest tipus de determinacions. Hegel és un dels filòsofs que més fa per tal de treure al mot "passió" el seu valor negatiu; però, precisament per això, es nega a considerar com autèntica "passió" aquella que s'acaba en el propi individu, que no té un valor i una significació més enllà. A Hegel li interessa el fenomen "passió" perquè és l'element que ell concep com actiu, com a 'operant i realitzador'² en la història universal, ja que és l'element que impulsa a la voluntat subjectiva i, mitjançant aquesta, la realització de l'universal. Per això, Hegel posa en la mateixa definició de passió la condició que la determinació particular ha de tenir un contingut universal. És, certament, quelcom particular però el seu valor no acaba aquí i té, també, un valor universal. Podem dir que les passions no s'esgoten en la seva mera existència empírica -com quelcom immediatament donat- sinó que tenen un valor lògic que va més enllà i les connecta amb el tot i, en darrer terme, amb les necessitats del desenvolupament de l'esperit.

Per a Hegel, és del tot indiferent el problema de si aquest contingut o valor universal estava ja originàriament en la intenció primera de l'individu; l'important és que aquest contingut és el que efectivament realitza l'impuls passional. En les passions no hi ha -com veiem- oposició entre intenció purament subjectiva i resultat efectivament obtingut. Hegel posa ja en el punt de partida l'harmonia, l'aptitud de ser expressió, mitjà i vehicle. L'astúcia de la raó és una de les maneres de comprendre això, de comprendre que la realitat

no és com l'enteniment representativista afirma -escindida, afillada, quieta i morta- sinó especulativa, com la lògica i dialèctica' hegelina afirmaven.

Les passions -com la particularitat- són per a Hegel un expedient absolutament necessari per a la realització d'allò universal i racional. Però, per això mateix, donat que el seu sentit no està només en elles mateixes ans les trascendeix, no deixen de ser un *mer expedient* per a una altra cosa (exactament allò que es defineix com el seu contrari). D'una banda, es tracta de respectar la convicció i pressupòsit que en el món només hi ha efectivament existents singulars o individus, coses individuals i particulars, i -d'altra banda- de postular que aquestes coses individuals estan prenyades d'universalitat, de vincles que les uneixen entre si i que, en darrera instància, les converteixen en membres d'una totalitat orgànica.

Aquesta totalitat orgànica i universal per realitzar-se efectivament ho ha de fer en i per mitjà dels seus moments particulars i concrets. Hegel diu que s'ha de particularitzar per passar a l'existència. El nostre autor és en aquest aspecte completament coherent amb el pensament occidental, com a mínim, des de Tomàs d'Aquino fins ara. Les substàncies existents són individus, individualitats, tot i que el seu sentit no acabi en elles mateixes i assoleixi la universalitat. L'idealisme de Hegel mai no ha arribat a afirmar l'existència "tal qual" del concepte o realitats universals tipus "Arbre", "Justícia", etc. De fet, sempre dirà -per exemple- que la realització efectiva i concreta de la llibertat o la justícia, és tal estat o constitució empíricament existent.

Deixem, però, aquest excursus que ens allunya del nostre discurs central. La passió -com tot allò concret i individual- és necessària, sinó fos així la universalitat romandria per sempre més abstracta i irrealitzada. Només en la individualitat es pot produir la reconciliació de la particularitat i l'abstracta universalitat en si. En un altre ordre de coses, només mitjançant les passions

1. WG. 757/567.

2. V.G. 841112.

1. Jacques d'Hondt "La dialectique spécifique de l'histoire selon Hegel et Marx" defineix un tipus de dialèctica intermig -que seria l'específic de la història- que es basa en la coexistència de components inconscients i conscients, en la barreja de necessitat i llibertat. Evidentment, per a nosaltres és clar que aquest tipus de dialèctica només es fa comprensible i pot ser descrita a partir de la doctrina de l'astúcia de la raó, la qual determina molt bé i molt precisament quines són les relacions entre aquells elements en principi oposats.

es manifesta en el món la raó universal, perquè en el món "el que és actiu és sempre individual"¹. Hem arribat a una aparent contradicció: hem afirmat que Hegel remarca més el paper actiu de la raó que no la disposició passiva i dúctil dels seus mitjans i, això no obstant, hem dit ara que les passions -mitjans com hem vist de la raó- són allò actiu en la història. És cert que les passions són l'element actiu en la història, ja que és l'element que impulsa els individus i els pobles. La raó no juga explícitament el mateix paper, els seus camins són més ocults i complexos que no els de les passions.

Llavors aparentment -en la superfície- sembla que la història universal és feta per les passions, "empíricament" són aquestes l'impuls i la força motora. Hegel però insisteix en la superació d'aquest punt de vista superficial i reclama per a la raó el paper de motor immòbil i ocult. Així és, la raó no es mou i no batalla directament en la història, sinó que mou i dirigeix la batalla. És el motor ocult que fa moure com a titelles les passions les unes contra les altres. Aquestes són, doncs, en realitat un element completament passiu. Són, d'una banda, el dictat exterior al subjecte de la natura o animalitat, alhora que, d'altra banda, són el dictat interior -en tant que immanent a la totalitat de l'esperit i la raó.

Les passions resten així relativitzades en el seu paper històric. Però Hegel sempre remarca que, per impulsar efectivament els homes i els pobles, la raó o l'esperit s'han de disfressar de passions. Només les passions tenen la natura "objectual", de "mitjà" empíric, capaç d'entrar en la sèrie causal i determinística dels fets empírics i reals-concrets. La raó es realitza només si s'amaga darrera de les passions, però alhora les passions només tenen un valor real efectiu si darrera d'elles s'hi amaga la raó. Aquesta és, doncs, l'impuls darrer i espontani; aquelles són l'impuls segon. La primera és la causa final, aquestes la causa eficient. Una causa i l'altra s'impliquen i es necessiten mútuament en la història, però no es confonen.

En definitiva, les passions -així com allò particular- esdevenen necessàries en la història i l'astúcia de la raó es mostra com un raonament especulatiu imprescindible, per comprendre com allò lògic i racional es realitza en el

món. La passió està posada per definició al servei d'allò que la supera, de la universalitat i la raó. En una expressió molt viva, Hegel ha repetit diverses vegades que no s'ha fet "*res de gran en el món sense passió*"¹ i, quan parla de quelcom gran, nosaltres hem d'entendre quelcom que tingui sentit per al tot, per a la universalitat, quelcom lògic.

6.3. El paper dels herois i dels grans homes en la història

El paper autodestructiu de les passions té el seu reflex en el servei abnegat i sovint tràgic que els *herois*² duen a terme en la història. Hegel els anomena grans homes, fent servir també l'adjectiu "gran", precisament perquè són els individus realment existents, enduts per la passió que els domina, els que realitzen allò "gran" en la història. Són grans perquè l'esperit universal i la raó s'hi valen astutament per realitzar el propi disegni.

Així per exemple, a Cèsar no el guiava ni l'impulsava només el seu interès o profit particular sinó una passió i un instint que el duien a realitzar el que la seva època reclamava³. Però no ens enganyem, els grans homes no són els que tenen les més grans passions, sinó els que es posen com a fins particulars uns fins que "contenen la substancialitat atorgada per l'esperit universal". Aquesta és només la seva veritable *Macht*, el seu veritable poder de convocatòria d'homes i pobles. Només per això els segueixen la resta d'individus, perquè han reconegut en ells i en els seus actes la voluntat de l'esperit. Si no fos així, es reduirien a una mera particularitat empírica i contingent, sense *Macht* i sense *logos* -en sentit clàssic grec-. Per molta passió que hi haguessin posat, sense l'esperit universal darrera d'ells, haurien romàs en una mera anècdota en la història universal. Els autèntics herois però, aprehenen l'universal i en fan el seu fi⁵. Hegel ja en un dels aforismes de Jena afirmava

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

2. Entre els abundants articles sobre la doctrina hegeliana dels grans individus històrics o herois podem citar els següents: Otto Pöggeler "Der junge Hegel und die Lehre vora Weltgeschichtlichen Individuum", Christopher J. Berry "Hegel on the World-historical" i Eliseo Cruz Vergara "Los individuos histórico-universales y la explicación teleológica en Hegel".

3. V.G. 89-90/118.

4.id.

5. V.G. 97/126-7.

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

1. V.G. 84/112.

que "cadascú vol i creu ser millor que aquest món que és el seu. El que és millor [però,] només expressa aquest món millor que la resta". I aquest és l'heroi; no és un ser moralment millor, sinó més adequat i harmònic amb el temps que li ha tocat viure. És simplement el ser que l'expressa millor.

Com molt bé diu Lówith¹, pot ser que l'heroi no sigui moralment superior a individus que se li enfronten, malgrat això triomfarà sobre aquests i, segons Hegel, serà "millor" en un cert sentit. La moralitat és un valor molt relatiu davant del tribunal de la història, ja que aquest no jutja els homes per la seva moralitat sinó per la seva *oportunitat*; és a dir: la seva adaptació o capacitat per ser usats com a mitjà de l'esperit universal. L'heroi és "millor" que la resta d'homes -inclosos els moralment íntegres- només perquè és un mitjà més adequat als designis de l'esperit. Els herois són uns serfs més útils en l'astúcia de la raó; n'és un peó, mentre que potser el moralista no ho és. Per això val més el primer que el segon, ja que el més "admirable" dels grans homes és l'haver-se convertit "en òrgans de l'esperit substancial". Com diu Hegel: aquesta és "la veritable relació de l'individu amb la substància universal. Ella és d'on surt tot, el fi únic, l'únic poder, l'únic que aquests [grans] individus han volgut, i en ells hi ha cercat la satisfacció de realitzar-se. Per això han tingut [els grans homes] el poder en el món, i només perquè els seus fins eren d'acord amb els de l'esperit existent en i per a si, el dret absolut -un dret d'un tipus especial- està del seu costat"². Per a Hegel només l'esperit universal és el poder suprem i només ell l'atorga a qui vol -pobles o individus-. El judici suprem que l'esperit universal exerceix en la història atany també als individus que capitanejen els pobles -els herois-.

Els herois són individus que serveixen a la realització de la finalitat del tot i el "dret absolut" del tot supera tota la resta de consideracions. Perd, si les metes subjectives són finites i merament individuals, aleshores fracassen, ja que s'han de sotmetre també a l'universal³; i al contrari, en la mesura que "són la força activa de la idea, es converteixen en salvaguarda del que és substancial" i tenen darrera seu el poder que la substancialitat atorga. En

canvi, tant la moralitat com la felicitat són valors que no commouen l'esperit universal, com tampoc no es deixa commoure pels herois. Només els usa mentre el són útils i després els deixa a la seva sort.

Cal desmitificar el valor que Hegel atorga als herois en la història universal, aquests són condemnats a la desgràcia¹, la infelicitat i l'abandó darrer de l'esperit. D'altra banda, el que han realitzat ha estat el que aquest volia i el **que** ja "apuntava en la veritable voluntat de la resta" d'individus². Fins i tot, en el seu lideratge polític no fan sinó dur a terme el que "ja l'estat havia creat", l'estat és l'universal objectiu que els herois serveixen més directament en lloc de servir-se'n⁴. Els grans homes són només els individus amb valor universal que provoquen "actes de reconeixement" quan hom els contempla i quelcom similar degué sentir Hegel en veure entrar a Napoleó a Jena. Se sentí admirat i aconformat de la desgràcia de la derrota alemanya davant el progrés de l'esperit "a cavall". Aquí es va reproduir el que Kant considerava "l'entusiasme de l'espectador" i és que, per a Hegel, tots els individus excepte uns pocs són espectadors que necessiten de la llum i la guia dels herois per a passar a ser actors en la forma que l'esperit desitja. És per això, que -d'una banda- no acaba de deificar els herois i -d'altra- tampoc no n'accepta la desqualificació radical; en aquest sentit cal entendre la crítica als "criats psicològics" que s'atreveixen a jutjar el seu amo amb els seus ulls particulars de serfs en lloc de amb els ulls de la universalitat.

Per a Hegel, els herois són catalitzadors que provoquen reaccions en cadena al seu voltant. Així com les passions concentren els impulsos de l'individu, els herois concentren els impulsos dels pobles. La "mà invisible del destí" només es fa en certa mesura explícita i evident en la figura de l'heroi, que provoca al seu voltant l'entusiasme i la reconciliació amb la història i el present. L'heroi convoca les multituds, les uneix i les precipita vers el seu destí. Ell les crida a la tasca encomanada per l'esperit universal i la raó. Ell és el cabdill al servei de l'astúcia de la raó. Els homes creuen seguir els herois i grans homes i en realitat segueixen la raó i l'esperit universal. L'astúcia

1. V.G. 100/130.

2. V.G. 99/129.

3. V.G. 113/145.

4. L'heroi no és en Hegel aïllable de la resta de ciutadans i de l'esperit que els mou.

5 Carta a Niethammer.

1. De Hegel a Nietzsche, pl. 302.

2. V.(i.98/128.

3. V.G. 102/132.

de la raó, tal com la pensava Hegel, es concentrava catalitzadorament al voltant de les passions i els herois. Ells són els mitjans privilegiats a partir dels quals la raó realitza la seva voluntat.

La teleologia de la història de Hegel passa per destacar els nuclis més significatius dels esdeveniments històrics i privilegiar-los en detriment de tota la resta. Aquest nucli expressen, aleshores, la lògica de la història mentre que la resta són la mera empíria que l'acompanya. Hegel fa en la seva filosofia de la història universal una contínua reducció. De la pluralitat de pobles, països, contrades i estats, n'escull sempre només un que és l'hegemònic i el "portador" de l'esperit. Igualment en els pobles hi cerca l'individu màximament significatiu -en el qual hi ha un màxim de lògica i un mínim d'empíria- i aquest és l'heroi, el gran home.

L'esperit s'ha de realitzar i ho ha de fer necessàriament en i per mitjà d'allò particular. Però no es realitza en 'tot poble, en tot moment, en tot lloc o en tot individu, sinó en un poble concret, un moment determinat, un lloc específic i al voltant d'un home privilegiat -l'heroi-, el qual és alhora mogut per una única o principal passió. Hegel cerca sempre el punt màximament significatiu; parlant en termes leibnizians, busca la mònada que millor expressa i descriu el tot. Aquesta mònada no és en la història sempre la mateixa i per això la història universal hegeliana és la narració de l'emigració o metempsicosi de l'esperit d'un cos a un altre, d'un poble a un altre.

Hegel rebutja les mediacions abstractes -el gènere humà, per exemple- i cerca la mediació concreta. La mediació històrica es fa per pobles i individus concrets, no només per la humanitat en abstracte. Per això és de vital importància per a Hegel el reconeixement de la mediació concreta que en cada moment expressa l'esperit universal. En tot moment hi ha d'haver la possibilitat de reconèixer i reconciliar-se amb la realització efectiva i empírica de l'esperit. Però també, hi ha d'haver -si falla la capacitat dels individus i pobles per reconèixer l'esperit- el mecanisme que, no obstant, assegurí la realització de la voluntat de l'esperit. Cap altra cosa no és, en definitiva, l'argument i el mecanisme de l'astúcia de la raó.

Ja a la *Filosofia real*^s, Hegel va remarcar aquest paper indigitador de l'absolut que representen els herois. Ells assenyalen a la resta dels individus i

1. 257-8/211.

a tot el poble, quina és la tasca substancial. "Així és com s'han fundat tots els estats, pel noble poder [*Gewalt*] dels grans homes, no per la força [*Kraft*] física, ja que molts de junts són més forts físicament que no pas un [de sol]; però el gran home té alguna cosa en els seus trets, que fa que la resta l'anomenin [espontàniament] el seu senyor, l'obeeixin contra la pròpia voluntat, contra la seva voluntat la voluntat d'ell és la seva -la voluntat immediata pura d'ell és llur voluntat-; però altra cosa és llur voluntat conscient; el gran home té aquella de la seva part i no poden sinó complir-la, tot i que no vulguin. Aquest és l'avantatge del gran home, que sap i expressa la voluntat absoluta, i al voltant de la seva bandera es congreguen tots, ell és el seu déu".

Els herois indignen l'absolut i catalitzen tots els esforços en aquella direcció, malgrat que conscientment els individus s'hi oposin. També aquí hi intervé l'astúcia de la raó, conferint la seva força a l'heroi i, alhora, usant-la en benefici propi. La raó necessita d'aquest individu -que és l'únic actiu en la història-. Per això Hegel no dubta en fer afirmacions del tipus que Guillem de Normandia, "un sol individu", va conquerir tota Anglaterra¹. I, no obstant, també farà afirmacions del tipus que la Reforma no està vinculada a un sol individu: Luther, sinó que els grans individus són produïts pels temps mateixos². Hegel cau en aquesta aparent contradicció, perquè postula la necessitat de la raó de concentrar la significació de la seva "astúcia" -sovint en un sol individu- mentre que, no obstant, és evident que el gran individu no és res més enllà de la força que li ha atorgat la raó i l'esperit universal.

Els herois són fruit de la necessitat de la particularització de l'esperit però això no els atorga independència o substancialitat fora de l'esperit. Per això fracassen, tot i gaudir d'un poder molt superior, Dario o Caries V. Aquest darrer no pot vèncer la Reforma malgrat gaudir -segons Hegel- d'un poder molt superior; era, però, un poder merament exterior, merament "empíric" i no tenia la *Macht* interior de l'esperit, el poder de la "lògica". Com ja hem dit, l'heroi ha de ser un representant de la universalitat. Aquesta universalitat no es troba fora d'ells, no és una cosa descoberta enfora d'ells, sinó un descobriment interior. El troben en el seu interior, en el propi ser, en la pròpia passió que els domina, ja que és la presència de l'impuls astut de la raó.

1. WG.808/606.

2. WG. 877/657.

Aquesta passió no és, però, un invent del gran home; no la poden improvisar, com tampoc no poden escollir ser el que són o deixar de ser-ho. És l'esperit universal el que s'ha introduït en ells inflamant aquella passió tan forta. L'esperit universal els constitueix ja des de sempre i quan, finalment, els abandona romanen com una "closca buida", una realitat empírica sense lògica. Els herois són, doncs, allò subjectiu i particular que convenia a l'esperit per realitzar allò objectiu i racional. Tota acció és realitzada en allò individual i particular i és impulsada per allò particular. Darrera de tota acció, per tant, hi ha una motivació particular que es concentra en un sol individu: l'heroi que realitza allò substancial. La seva acció és immediatament idèntica a l'acció substancial de l'esperit universal -que, però, només es realitza pel seu mitjà-. Tant és així, que els herois -la seva empíria- passa i desapareix en la història, mentre roman només el contingut de les seves obres, allò racional que han col·laborat a produir, la "lògica" de la història.

6.4. *El savi: la comprensió de l'astúcia de la raó*

Hem retornat així de nou a l'astúcia de la raó. Ella és el que constitueix els herois, és la seva força i l'única manera de comprendre'ls, fins al punt que pot ser interpretada com la providència divina¹. Llavors hom la pensa com una saviesa amb un poder infinit que realitza els seus fins, tot i que no ho fa per ella mateixa, sinó per uns mitjans particulars darrera dels quals sembla ocultar-se. Déu o la idea, la raó o l'esperit, mai no s'exposen -com hem dit-, ni realitzen res per ells mateixos o d'una manera directa. No obstant això, ells constitueixen i estan immanentment en tots els moments decisius de la història universals, i en són els donadors de poder i de logos, de lògica.

L'astúcia de la raó no abraça només els herois o els individus, abraça també els pobles i els estats. La història universal parteix de la constatació, que en les seves relacions entre si, els estats es comporten també com a individus particulars. No els impulsa la raó o la lògica de la totalitat sinó una empíria contingent. Són serfs també dels interessos particulars, de la violència, de la injustícia i del mer poder extern. Els estats es relacionen també -diu Hegel- com a individus en funció de "la interna particularitat de les passions,

interessos, fins, talents i virtuts, de la violència, de la injustícia i del vici, i de la contingència externa"¹. Es a dir, es mouen no en virtut de la raó sinó de les seves respectives particularitats.

Per això estan sotmesos també a l'astúcia de la raó i no realitzen directament el que és necessari, racional i universal -allò lògic- sinó que ha de ser l'esperit universal qui realitzi allò universal en i per mitjà -més que no malgrat- de les seves particularitats. Només l'esperit universal pot fer sorgir darrera l'aparent caos i desordre de les relacions internacionals un ordre espiritual. El famós judici universal és, doncs, també una de les altres cares -la més elevada- de l'astúcia de la raó. El judici universal que expressa la lògica de la totalitat racional és també fruit d'una astúcia. Mitjançant el coneixement d'aquesta suprema astúcia hom arriba a la consciència que també els pobles i els estats són membres moguts internament per l'esperit universal: "els esperits del poble tenen llur veritat i determinació en la idea concreta, que és la universalitat absoluta, -en l'esperit universal, al voltant del tro del qual, estan com agents de la seva realització i adornaments [*Zeugen und Zierate*] de la seva magnificència"².

La mateixa llei espiritual, la mateixa astúcia, regeix doncs els petits i grans "protagonistes" de la història universal: els individus i herois, els pobles i estats. Als uns i als altres els és reservada la mateixa fi, la mateixa recompensa. Una vegada l'esperit universal i la raó han obtingut el seu fi, ja no tenen cap valor els mitjancers de la seva voluntat. Els individus i les particularitats romanen ja com a mers individus i meres particularitats, com a mera empíria. No hi ha per a ells cap altra recompensa sinó l'haver estat instrument d'allò universal i, tal vegada, la fama i el record. Hegel remarca que els herois no aconsegueixen de llur participació individual "en la tasca substancial determinada i preparada independentment d'ells" sinó la fama³. La felicitat no és en cap cas la seva recompensa, ja que per a Hegel en la història universal no es juga la felicitat dels individus i pobles, sinó quelcom per a ell molt més important⁴. Hegel comentarà, fins i tot, que les èpoques feli

1. V.G.38/56.

1. Ph.R. §340.

2. Ph.R. §352.

3. Enz. §551.

4. V.G. 92-3/121.

ces són planes en blanc per a l'esperit i la història; el desenvolupament espiritual no es realitzarà en aquestes sinó sovint en les més truculentes i infelices.

Un element essencial a l'argument de l'astúcia de la raó és el fet que les pèrdues, els esforços, els neguits, només li esdevinguin a l'individu, a l'heroi, a allò particular i mai no a l'universal, la raó o l'esperit¹. Els mitjans lluiten entre si, es perjudiquen i sofreixen baixes -com els exèrcits- però la raó o el general que els duen a la batalla no tenen cap baixa ni cap patiment. Per a ells, per tant, les desgràcies i la infelicitat tenen un valor positiu. La misèria i violència de Roma pot ser l'educació del món².

Evidentment, això només és clar des del punt de vista de la raó, des de la consideració especulativa de l'astúcia de la raó, "només per a nosaltres". Els individus particulars i concrets en tindrien tota una altra visió i aquí Hegel s'aproxima molt a Spinoza. L'un i l'altre dirien que de la visió particular dels individus, immersa en la pròpia particularitat i circumstància, només en surt la incomprensió de la totalitat, la insatisfacció amb el món fàcticament existent i la més gran de les infelicitats. Tots dos s'afanyen a lluitar en contra d'aquesta infelicitat, que jutgen més terrible que totes les desgràcies. Reclamen l'ascens a la totalitat, l'ascens des de l'empíria particular a la lògica del tot i la substància, ja que només des d'allí hom pot accedir a l'única possibilitat humana de felicitat duradora: la "beatitudo de la desgràcia" que només el *savi*³ pot assolir⁴. Hegel exposa més d'una vegada que "allò decisiu per a l'alliberament dels individus no són els esdeveniments extens sinó exclusivament la interioritat espiritual"⁵. L'alliberament i la reconciliació és, per tant, una prerrogativa del savi; és ell i no l'heroi el que es reconcilia més plena

1. V.G.1051135.

2. WG.724/546.

3. Kojève que tant bé ha estudiat el "saber absolut" de la *Fenomenologia* ha dedicat força atenció a la filosofia hegeliana com a saviesa absoluta. Pensem que quelcom d'això hi ha en Hegel i que el seu pensament -sobretot el més madur- pot ser interpretat des d'aquesta voluntat fàustica d'esdevenir savi -que és, en certa mesura, superior a l'heroi- i de gaudir de la saviesa absoluta que reconcilia amb el món i la història. Saviesa que fa reconèixer la racionalitat en allò real o la rosa en la creu del present, i que, per tast, permet assolir una *beatitudo* molt similar a la d'Spinoza.

4. WG. 736/555.

5. WG.7381556.

ment amb el tot, ja que aquell no és posseït per l'astúcia de la raó ans la coneix especulativament.

Com ja hem comentat, la història universal representa la transició des de l'esperit objectiu a l'esperit absolut; per tant, l'esperit subjectiu supera en l'eticitat i en la seva institucionalització en un estat la seva existència encara merament subjectiva, tot assolint "el saber de si en la seva essencialitat"¹, però roman encara en la limitació immanent a l'esperit del poble -per definició oposat a altres-. És per mitjà de la història universal que l'esperit pensant es pot anar despullant d'aquelles limitacions pròpies d'un esperit particular i comprendre finalment "la seva universalitat concreta i elevar-se al *saber de l'esperit absolut*, en tant que veritat real i eterna en la qual la raó sapient és lliure per a si i la necessitat, natura i història serveixen només a la seva revelació i són el recipient de la seva glòria"².

En definitiva, quan s'accedeix a l'esperit absolut, assoleix l'autoconsciència de si i la pròpia veritat; llavors hom es comprèn finalment, se sap lliure i s'eleva per damunt de tot allò particular. Aquest és el sentit de tota teodicea i Hegel sempre va afirmar que la seva filosofia de la història universal es podria entendre com una nova i autèntica teodicea. Aquesta és també una manera de pensar l'astúcia de la raó, igualment com la llibertat és també una manera de comprendre i acceptar l'astúcia de la raó -ser savi-. La beatitudo només és a la mà de ('autènticament savi, d'aquell que mira des del tot i la seva necessitat. Llavors allò positiu esborra allò negatiu, els mals són compensats per beneficis superiors -com pensava Leibniz, però també Turgot, Condorcet, Herder, Kant-. Allò negatiu apareix només com allò contingent -mera empíria-, mitjà per a la realització d'allò positiu i etern -el que és lògic. Llavors hom pot, com la raó i l'esperit universal, passar els ulls per damunt dels individus i les particularitats només cercant el fi absolut -la lògica-, que és la meta i alhora el punt de mira³. Llavors hom accedeix al punt de vista especulatiu, el punt de vista de la substància.

1. Enz. §552.

2. En. §552.

3. V.G. 31-2/48-9 i 48-9/67-9.

Per a Hegel, és també una necessitat de l'esperit que l'home -els homes particulars i els pobles- arribi al concepte especulatiu de l'esperit'. Per aquest motiu sempre va considerar l'esperit absolut -que és l'autoconsciència absoluta de l'esperit- com un nivell superior al de l'esperit objectiu i pensava que la història universal era superada en l'art, en la religió i, sobretot, en la filosofia.

Limitant-nos molt i cenyint-nos al que ara ens interessa, podem dir que amb això Hegel volia expressar que la reconciliació autèntica es fa pel saber. Aquest és el sentit del "saber absolut" amb què acaba la *Fenomenologia*. En la història, la reconciliació amb l'esperit universal es fa també pel saber², que és, d'altra banda, la meta assolida en l'edat moderna. Per a Hegel, el principi amb què Descartes va inaugurar l'edat moderna va ser el d'identificar el ser amb el pensar. Descartes va fer explícita, d'aquesta manera, la identitat que fa que la raó sigui el fonament substancial del ser existent, que la lògica sigui el fonament substancial de l'empíria. Nosaltres ja ho hem comentat tot remarcant la identitat en si com a pressupòsit inevitable en el pensament hegelian i en especial en la seva astúcia de la raó.

El jo, l'individu humà, té plenament la seva llar en el món, reconeix el món com el seu món, només quan el coneix, només quan pel pensament el fa seu³. El mateix s'esdevé amb la història, el subjecte humà tan sols s'hi reconcilia quan la coneix, quan comprèn la lògica que l'ha mogut des de sempre. En la *Filosofia del dret* Hegel afirmava que cal "reconèixer la raó com la rosa en la creu del present i amb això gaudir-ne, aquesta visió racional és la *reconciliació* amb la realitat, que concedeix la filosofia"⁴. Hegel en aquest text continuava remarcant el principi que la "idea filosòfica" és la unitat conscient de forma de la raó -"en tant que coneixement conceptual"- i en tant que contingut -"essència substancial tant d'allò ètic com d'allò natural"-. Aquest era el principi modern, el nucli del seu pensament especulatiu i el saber que atorgava al savi la reconciliació. En la filosofia de la història⁵ afirma que el co

nèixer implica anular allò exterior i estrany a la consciència. Pel coneixement hom retornava a la subjectivitat en si i posava d'aquesta manera l'autoconsciència real del món que és, precisament, la reconciliació amb el món.

Parlant en els termes que intentem encunyar en aquest treball podem dir que el coneixement de la "lògica" de la història i del món és el que permet reconciliar-se amb "l'empíria" i l'existència immediata. És el coneixement de l'astúcia de la raó el que permet reconciliar-s'hi. La filosofia de la història com una teodicea més no renuncia a aquest valor consolador -com havia dit Kant-. Però Hegel ens recorda que la filosofia -com l'òliba de Minerva- sempre aixeca el vol a l'hora foscant, quan els colors del dia -i de la vida- són ja només diverses tonalitats del gris.

El savi i l'heroi són, doncs, dues figures diverses, alhora que dues maneres de reconciliar-se amb el món. L'heroi està ja en si i en allò més íntim reconciliat, ja que precisament l'astúcia de la raó és el que el constitueix. Ell fa la història -o creu fer-la-; el savi només gaudeix de la reconciliació pel pensament, per la filosofia. Aquesta però està limitada a anar indefectiblement al darrera del trascur del món. El savi no fa la història sinó que la pensa. L'heroi és esclau de la lògica de la història mentre que el savi se n'allibera pel seu coneixement. Però així com l'heroi actua en el present -posseeix el present-, el savi només posseeix el passat.

1. WG. 736/555.
2. WG. 914-5/683-4.
3. Ph.R. §4Zusatz.
4. Ph.R. Prefaci 26-7/25.
5. WG.7301551.

1. Hegel també pensa en la conveniència que l'heroi sigui també savi, per tal que es posi més voluntariosament al servei de l'esperit. El coneixement de l'astúcia de la raó l'hauria de fer renunciar, fins i tot, a l'intent de dur a terme el seu disseny quan s'aparta del disseny de l'esperit universal. Així cal entendre la crítica que fa al tirà "que si fos savi deposaria la tirania tan aviat es fes superflua" [*Filosofia real* 260/213]; crítica que va dirigida a Robespierre, del qual diu que "la seva força l'abandonà en abandonar-li la necessitat i així fou derrocat violentment".