

7. LOGICA VERSUS EMPIRIA

7.1. La filosofia de la història és més que una història política

En el sistema hegelianista la història universal ocupa un lloc de transició entre l'esperit objectiu i l'esperit absolut. És, més concretament, el tercer moment de l'estat i representa una progressió cap a una consideració més universal. Així, el primer moment de l'estat fa referència a la seva configuració interna -dret polític intern o la constitució-, el segon el considera com a individu front a altres individus -dret polític extern- i el tercer com a moment en el desenvolupament de la idea universal de l'esperit en la seva realitat efectiva -història universal¹-.

L'estat representa davant de la família o la societat civil la instància universal, però perd aquest caràcter quan és considerat respecte a la resta d'estats com un individu més. En les relacions inter-estats o internacionals s'ha perdut, per tant, la relació amb la universalitat i sembla que es reproduïx la guerra hobbesiana de tots contra tots, si bé ara al nivell de leviatans. La història universal representa en aquest context la instància on s'imposarà de nou la universalitat i reapareixerà la reconciliació, qüestionada per la particularitat dels diversos estats. Per aquest motiu la història universal és el "tribunal universal"² i ho és, en primera instància, respecte dels conflictes entre els diversos estats. La història en serà el jutge ja que en definitiva: "La idea de l'estat:... (c) és la idea universal com a *gènere* i poder absolut davant dels

1. Enz. §536 i Ph.R. §
259. 2. Ph.R. §340.

estats individuals, l'esperit que es dona la seva realitat en el procés de la *tòria universal*"¹.

D'altra banda, la història universal era considerada en el segle XVIII-XIX, certament, com una història bàsicament política²; aquesta és una determinació que pesa molt en el pensament hegelian. Per a Hegel com hem vist, és necessari que un poble esdevingui un estat per a que tingui dret a ser considerat en la història universal, ja que -d'una banda- la història recull tots aquells moments en què la humanitat ha tingut la capacitat de reconèixer allò substancial i encarnar-lo en una institucionalització permanent i -de l'altra- només així es realitza formalment la idea d'aquest poble. El poble necessita de la forma d'estat per ser reconegut, perquè la seva "substància ètica" -que ja és en si- ha d'esdevenir objectiva, donant-se "en les lleis, en tant que determinacions pensades, una existència universal i generalment vàlida per a si i per a la resta [de pobles]"³. Un poble per tenir un autèntic poder i "sobirania" -i, per tant, una presència en la història- necessita posseir "una legalitat objectiva i una racionalitat per a si ferma". Hegel conclou que la idea ha de passar a l'existència en forma de "determinacions legals i institucions objectives".

Així, tant pel que en la seva època hom entenia per història universal com pel fet que aquesta representi el tercer moment de l'estat, la història universal és una història política⁴. Així els diversos estats poden ser considerats com a moments successius del desenvolupament de l'esperit en la història universal i aquesta com la instància on els estats dirimeixen la seva primàcia.

Per totes aquestes raons la història universal hegeliana és una història política -Hegel mai no ho desmenteix- però -*de facto*- és també molt més.

1. Ph.R. §259.

2. Entre les moltes obres que remarquen la identificació -que nosaltres considerem excessiva- entre filosofia de la història universal i història i filosofia política podem citar: Raymond Polin "Philosophie du droit et philosophie de l'histoire chez Hegel d'après `Les principes de la philosophie du droit' de 1821" i Gustav E. Müller *Hegel über Sittlichkeit und Geschichte*.

3. Ph.R. §349.

4. Ja hem parlat en els corresponents capítols de la importància de la llibertat, de les constitucions i de la relació entre religió i estat per a la història universal.

Hem de dir, d'altra banda, que també el concepte d'estat, d'eticitat o de política és més ampli en Hegel que no pas en els seus coetanis. Per a ell tant l'estat com la història universal superen i engloben tots els moments inferiors de la filosofia de l'esperit -en especial de l'esperit objectiu-. Per això resulta que els estats són, tant com els pobles o els seus esperits, els protagonistes de la història universal hegeliana.

Segons Hegel, cada esperit del poble conté tots els moments de la filosofia de l'esperit, ja que interrelaciona i resumeix els diversos aspectes. Tots els components de l'esperit d'un poble estan estretament i conceptualment vinculats, fins i tot, els moments de l'esperit absolut -els de l'esperit objectiu i subjectiu són més evidents-. Per això Hegel diu, que "per la identitat original de la seva substància, el seu contingut i objecte, aquestes formacions [de l'esperit absolut] estan en unitat inseparable amb l'esperit de l'estat; només amb aquesta religió pot existir *aquesta* forma política, així com en aquest estat només [pot existir] aquest art i aquesta filosofia"¹. És per això també, que podem entendre que el paper primordial que juga en la història l'estat no es contradia amb la presència constant de tots els moments de la filosofia de l'esperit.

El desenvolupament de l'esperit universal, doncs, si bé implica i necessita de la institucionalització en un estat, és un desenvolupament més complex que afecta tot el ser i tot el *Volksgeist* dels diversos pobles. L'esperit universal no és només el jutge dels estats individuals sinó de l'esperit sencer de cada poble, ja que la mateixa limitació que apareix en considerar els estats els uns davant dels altres, apareix també quan considerem individualment els diversos esperits del poble ², que són davant seu "només com quelcom ideal"³. Per això el desenvolupament de l'esperit, que és la història universal, té com a moments essencials els diversos esperits del poble i la història universal hegeliana, com veurem, és molt més complexa que no una simple història polí

1. V.G. 123/156-7.

2. Ph.R. §340.

3. Ph.R. §341.

tica. En darrer terme, en ella i pel seu mitjà és realitza l'esperit universal, que és allò substancial i té un contingut omniabastant¹.

7.2. Filosofia de la història i filosofia de l'esperit

Anem ara a calibrar el contingut que en conjunt abasta la filosofia de la història. Si partim de la base -que Hegel sempre sosté i mai no nega- que els moments superiors superen i engloben els inferiors, és evident que, pel lloc que ocupa dintre del sistema, la història universal ha de globalitzar, superar i contenir (segons el significat *d'aufheben*) l'esperit subjectiu i l'esperit objectiu. Però, com hem demostrat en un capítol específic, la història universal es desenvolupa en gran mesura per mitjà de la religió i, en menor mesura, de l'art i la filosofia. D'altra banda, el mateix Hegel ens diu que així com els moments de l'esperit absolut es donen i existeixen dintre d'un element molt específic (la intuïció i la imatge en l'art; el sentiment i la representació en la religió; i el pensament lliure i pur en la filosofia), en la història l'element en què existeix el mateix esperit universal és "la realitat espiritual en tota l'extensió de la seva interioritat i exterioritat"².

Hem d'entendre aquesta afirmació en el sentit que la totalització, que representa la història universal i fa la transició a l'esperit absolut, abasta la totalitat de les manifestacions de l'esperit, ja siguin les exteriors i empíriques com les interiors i en el saber. La filosofia de la història considera tots els diversos elements en què es pot manifestar l'esperit, ja siguin subjectius -que Hegel desenvolupa en l'esperit subjectiu: la antropologia, la fenomenologia i la psicologia-, objectius -com les lleis, el dret, l'estat, etc.-, o bé absoluts -com l'art, la religió i la filosofia-. Així podem dir que la història universal també

1. També pels desenvolupaments que hem desglossat en la tercera part i pel que hem dit sobre el contingut de les *Lliçons de filosofia de la història universal* en la segona part, resulta del tot clara la major complexitat de la història universal de Hegel respecte a una mera història política. La història universal és un desenvolupament que es mou en diversos àmbits, però que -com és típic del geni de Hegel- estan estretament interrelacionats i depenen essencialment del desenvolupament d'un nucli especulatiu, el qual configura el lligam lògic intern de tot el conjunt.
2. Ph.R. §341. "Das Element des Daseins des *algeineinen teistes*,..., ist in der *Weltgeschichte* die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Ausserlichkeit".

conté la totalitat de l'esperit absolut, malgrat la preponderància dels elements religiosos per damunt dels artístics i, fins i tot, filosòfics.

En un altre lloc^s, Hegel remarca que la *connexió* dels diversos moments o poders [*Machte*] de l'esperit és el tema predilecte de la història. Així la història connecta: la religió, la constitució, el sistema jurídic -inclosos els drets civils-, la indústria, el món del treball, les arts i la ciència i, fins i tot, l'element militar o del valor. Més endavant afirma Hegel² que en la història el principi particular de cada grau en què es realitza l'esperit apareix com la "determinació de l'esperit d'un poble. En ell expressa com a concret tots els aspectes de la seva consciència i voluntat, tota la seva realitat; ella [aquella determinació] és la nota [*Gepräge*] comuna de la seva religió, de la seva constitució política, de la seva eticitat, del seu sistema jurídic, dels seus costums, també de la seva ciència, art i capacitat tècnica, de l'orientació de la seva activitat industrial". Evidentment, és difícil concebre una perspectiva més omniconcomprensiva que aquesta.

Què es desprèn del que acabem de dir? Una tesi evident i d'àmplies conseqüències: *la filosofia de la història universal conté la totalitat de la filosofia de l'esperit hegeliana*. En la història universal hi són presents alhora tots els moments sistemàtics de la filosofia de l'esperit, l'esperit subjectiu (els elements antropològics, psicològics i fenomenològics), l'esperit objectiu (el dret, la família, la societat civil i l'estat) i l'esperit absolut (bàsicament la religió, però també l'art i la filosofia)³

1. V.G. 120-11153.

2. V.G. 167-8/211-

3 Sense no voler caure en esquematismes del tot trivialitzadors, no podem deixar de remarcar que hem desenvolupat aspectes que es corresponen a les tres parts de la filosofia de l'esperit. Així en el capítol sobre la llibertat, hem vist com aquesta es realitza històricament en l'àmbit de l'esperit objectiu en relació amb l'esperit subjectiu. En el capítol sobre la religió vam veure com l'esperit absolut en forma teològica -en major grau que en forma artística o filosòfica- té rellevància com a determinació de l'estat i de l'individu en tant que ciutadà. En l'apartat dedicat a les constitucions estatals, ens vam ocupar del judici que li mereixen a Hegel i del desenvolupament històric de la societat civil o els diversos estaments ètics. Finalment, en el capítol sobre l'esperit i la natura, vam analitzar la filosofia de la història com una lluita entre aquests dos elements i com el procés de sorgiment de la subjectivitat moderna -aquí van aparèixer moltes de les components antropològiques, psicològiques i fenomenològiques del desenvolupament de l'esperit-

La història universal hegeliana exposa, doncs, la totalitat de la filosofia de l'esperit, però no en l'ordenació sinerònieo-sistemàtica de *l'Enciclopèdia* sinó en una ordenació diacrònic-històrica. En cada època s'exposen els diversos moments de la filosofia de l'esperit segons l'estadi de desenvolupament a què han arribat. Els diferents esperits del poble, que són un moment del desenvolupament de l'esperit universal, contenen tots els elements de la filosofia de l'esperit. L'exposició hegeliana va passant d'un element a un altre, tot mostrant-ne l'estreta interrelació que els uneix sota un únic principi.

7.3. *L'específic citat de la filosofia de la història dintre de les formulacions hegelianes de la filosofia de l'esperit*

Donat que la història universal comprèn tota la filosofia de l'esperit, ens podem preguntar quina és la seva especificitat respecte a altres formulacions de la filosofia de l'esperit'. Podem contestar que *l'especificitat de la filosofia de la història universal rau, d'una banda, en el tipus de discurs lògic -la "lògica que la governa"- i, d'altra banda, en el fet que Hegel cerca revalidar i descobrir aquesta lògica en l'existència històrica empírica.*

La història universal abraça tot el contingut de la filosofia de l'esperit, però el cerca, troba i revela a partir de les determinacions temporals i de l'existència natural. Diu Hegel que la història universal és l'explicitació de l'esperit en el temps² i el seu desenvolupament en diverses figures existents i visibles. La història té aquesta component empírica, que fa que Hegel digui que els principis de l'esperit cauen en el que és natural³. Això determina una

D'altra banda, hem comentat el paper que exercia la història universal en la Filosofia real o en la Fenomenologia de l'esperit. En elles Hegel totalitzava la filosofia de l'esperit o el desenvolupament fenomenològic amb la història universal; per tant, ja en un principi la història universal incloïa -malgrat que Hegel no la desenvolupés- implícitament tota la filosofia de l'esperit..

1. Hi hauria llavors tres (o quatre si hi incloem la Filosofia real) exposicions completes i successives, alhora que diverses, de la filosofia de l'esperit: 1) sistemàtico-lògica a la Filosofia real; 2) històrico-lògica a la Fenomenologia de l'esperit; 3) sistemàtico-lògica a l'Enciclopèdia (en les tres edicions); i 4) històrico-lògica a la Filosofia de la història.
2. V.G. 154/195.
3. WG. 781/585.

de les característiques més evidents de la història universal hegeliana: cada un dels graus del desenvolupament de l'esperit -cada un dels seus moments- existeix per a si. Existeix separat, aïllat, en una figura particular i com enfrontat amb la resta de moments.

En la història els moments de la filosofia de l'esperit es troben, doncs, en l'existència empírica i, per això, com aïllats de la resta. Així resulta que la lògica -el logos-, que hi ha immanentment a la realitat empírica en un primer moment, estigui enfosquida per la forma empírica en què es presenta; per això Hegel demana una ment filosòfica i especulativa que descobreixi en la realitat empírica el seu significat lògic i filosòfic.

D'aquesta manera ens podem explicar que la història universal presenti, en la seva consideració empírica, una estructura fragmentada i plena de ruptures. Hegel només pot suturar aquesta fragmentació per mitjà de la consideració lògico-especulativa, la qual fa, d'aquells moments naturalment i empíricament existents per a si uns moments lògics del desenvolupament únic del tot.

La tasca del filòsof de la història consisteix en descobrir i especificar la "connexió interna" dels diversos elements empírics: "el que importa no és tant que totes les determinacions particulars es trobin en general estretament lligades com que en la seva base hi hagi *un principi*, i que sigui un esperit peculiar el que impregna a tots els diversos aspectes"¹. Hegel s'oposa als filòsofs de la història que no admeten "cap judici de necessitat o de concepte" en la història², ja que només aquest tipus de judicis poden posar de manifest el lligam lògic de la història. Només llavors "l'esperit universal mateix, la seva consciència i essència, esdevenen un objecte veritable i efectivament real, contingut i un fi, al qual tota la resta de fenòmens [empíria] serveixen en i per a si, així que solament tenen el seu valor i, fins i tot, la seva existència, per mitjà de la relació amb ell, és a dir: [per mitjà de] el judici en què estan subsumits sota d'ell i [en què] ell s'hi fa inherent a ells".

Així resulta que la història universal és efectivament el desenvolupament lògic de la idea però exposat en el temps i en l'empíria. L'esperit universal

L.V.G.12111545.

2. Enz. §549.

apareix encarnat en una diversitat de moments que pretenen ser independents, en una diversitat de pobles que no saben que són moments successius d'un mateix desenvolupament espiritual. Tota aquella diversitat de continguts de la filosofia de l'esperit convergeixen en la filosofia de la història i han de ser compreses a la llum del principi d'un poble, ja que el poble és la forma en què l'esperit existeix en la història. Tot el contingut de la filosofia de l'esperit, dones, s'exposa en la filosofia de la història com un moment de l'esperit del poble i derivat d'ell, alhora que aquest esperit del poble conté la "necessitat natural i està implantat en l'existència exterior"¹. Per tant, l'especificitat de la filosofia de la història rau en la realització empírica de l'esperit universal en un poble existent naturalment i exteriorment.

La història és, doncs, la configuració de l'esperit universal en la forma del passar empíric [del *Geschehens*], en la forma de la immediata realitat natural en l'existència [*Existenz*] "geogràfica i antropològica de l'esperit". D'aquí les determinacions del clima i de les condicions geogràfico-naturals a què tot sovint fa referència Hegel i que mai no menysté, encara que siguin secundàries respecte del poder absolut de l'esperit universal⁵. A causa de la necessària existència empírica de l'esperit en la història, Hegel remarca amb insistència la necessitat que l'esperit es realitzi en i per mitjà dels pobles naturalment existents, els quals han de ser els portadors de l'esperit i els realitzadors dels seus principis.

Remarcant encara més la indissolubilitat del lligam lògic de la filosofia de la història de la realitat empírica, hem de dir que Hegel hi relaciona unívocament i estretament quatre coordenades -les unes de natura "lògica" i les altres de natura "empírica"- . Així podem comprendre què vol dir que l'esperit caigui en la forma natural o geogràfico-antropològica. Hegel individualitza els moments del desenvolupament de l'esperit segons aquestes quatre

coordenades -lògiques o empíriques-: 1) un lloc geogràfico-climàtico-natural concret, 2) un poble amb la seva peculiar institucionalització estatal, 3) un principi o figura de l'esperit universal, 4) un temps o època concrets¹.

Així resulta que un determinat poble encarna un determinat principi de l'esperit universal en un lloc i per un temps determinats. Hegel parteix de la base que cap poble no pot ser dues vegades el dominador universal o el realitzador d'un principi espiritual² i que mai no es pot tornar a repetir en la història un mateix principi espiritual. Això també implica que en un mateix lloc no poden néixer dos pobles que en diferents èpoques siguin portadors de l'esperit; de la mateixa manera que tampoc en un mateix moment històric no hi pot haver dos pobles dominadors.

Els moments de la història universal s'individualitzen així segons aquests quatre eixos, tots ells harmònicament conjuntats, ja que una mateixa idea racional els presideix per igual: bàsicament el principi espiritual. La lògica del desenvolupament de l'esperit universal en la història harmonitza i mostra l'adequació de tots els elements empírics amb ella mateixa. De la mateixa manera, en tots quatre eixos es mostra i realitza una i la mateixa lògica. Tots quatre són solidaris i estan marcats per un mateix destí i, tots ells, seran superats per igual i en un mateix moment; aleshores cap d'ells ja no tornarà a tenir el protagonisme en la història universal. La lògica de la història, l'esperit universal, migra al llarg de l'empíria geogràfico-etnològico-temporal o els principis dels pobles sense que mai no torni a repetir-se. L'esperit no torna a passar dues vegades pel mateix lloc.

Així resulta que el transcurs de la història és un moviment progressiu, un desenvolupament, que es mou paral·lelament en els quatre vectors: geogràfic, etnogràfico-polític, lògic-espiritual i temporal. Per Hegel aquests quatre vectors coincideixen i són un únic i el mateix. Per això, la història universal és una i única, és lineal i va en una única direcció de progrés -que desenvolupa alhora tots els aspectes. D'aquesta manera el contingut omnicomprensiu de la història universal convergeix en un sol camí lineal i lògic.

1. Karol Bal a "Kriterien der hegelschen Periodisierung der Weltgeschichte", també considera aquests quatre elements com els criteris fonamentals de la periodització hegeliana de la història.
2. V.G.1801227.

1. Enz. §552.

2. Ph.R. §346.

3. Com hem mostrat en la segona part, Hegel inicia cada nova època de la seva història universal assenyalant l'adequació i l'harmonia entre les condicions naturals que envolten el nou poble històric i el principi que l'esperit universal li ha encarregat de dur a terme. Hegel nega sempre el determinisme de les unes sobre les altres però, en canvi, en remarca l'adequació o harmonia "preestablerta" -podríem dir- entre els elements lògic i empíric.

Hegel tracta de definir aquest camí essencial i lògic de moltes maneres, que cal interpretar com a idèntiques o diverses formulacions de la mateixa idea. D'una banda i segons la definició més abstracta, la història universal és l'esforç de l'esperit per aconseguir el saber del què ell és en si¹. Així en la història universal l'esperit tractaria de donar satisfacció i realització al seu concepte. Per això diu Hegel: "la història universal és aquest procés de proporcionar-se a si mateix el seu concepte"². En la història universal l'esperit tracta de dur a la consciència el seu concepte, la qual cosa implica que l'ha de dur també a la consciència empíricament existent dels pobles i dels homes individuals³. Així també resulta que la història és la idea tal i com es manifesta en l'esfera de la voluntat i llibertat humanes⁴. És a dir, la història és el concepte i la seva lògica en tant que realitzada en i per mitjà de l'empíria particular i existent en la història. La història universal és la idea en la seva existència espiritual i històrica -i no en la seva existència en la natura ahistòrica-.

Hegel proposa la següent definició com la més concreta de la història universal: la història és el desenvolupament de la consciència de la llibertat⁵, desenvolupament que s'ha de veure alhora en el pla lògic de l'esperit universal i en el pla de l'empíria dels pobles i individus històrics⁶. Però, com que la llibertat és pensada alhora per Hegel en relació amb l'esperit universal i els individus empíricament existents, no és la llibertat merament negativa dels individus davant tota imposició -fins i tot la imposició de la universalitat, dels manaments de l'esperit universal-. No és, doncs, el lliure albir, la llibertat plantejada exclusivament en els termes dels individus particulars empíricament existents, sinó la llibertat positiva, la llibertat racional i universal. Es tracta, per tant, de la llibertat del logos universal de la història i no merament de l'empíria dels mitjans particulars que aquella es dóna.

1. V.G. 61-2185.

2. V.G. 72497-8.

3. V.G. 87-81115-6.

4. V.G.83/110.

5. V.G. 63/87 i 155/197.

6. Respecte del concepte de llibertat remetem al capítol 3.2.

Per comprendre això, no hem d'oblidar que la consciència, que l'esperit té de la seva llibertat, constitueix la seva realitat i la determinació del món espiritual'. Així resulta que la llibertat és el saber del logos universal, ja que el nivell de consciència de la pròpia llibertat de l'esperit és el que determina quin és el tipus i grau empíricament existent de llibertat en els pobles i individus.

D'una banda, la llibertat efectiva és la de la lògica universal perd, de l'altra, el fi lògic, racional i universal és el de la llibertat. Totes dues coses s'identifiquen: la substància de l'esperit és la llibertat, i el que l'esperit cerca al llarg de la història és realitzar la seva substància -se cerca a si mateix, cerca la seva llibertat plena-. Els individus o subjectes empírics són mitjans d'aquesta recerca de si mateix. La llibertat autèntica no està, doncs, en ells mateixos, en el seu tipus d'existència particular i finita, sinó en la infinitud de la racionalitat i universalitat, és a dir, del què és lògic. El subjecte particular, per tant, només assoleix la llibertat quan pren consciència de la substancialitat i quan es dóna fins racionals i universals. Per tal que la llibertat dels subjectes particulars es realitzi, cal que el subjecte adquireixi un valor infinit² i que faci de *motu proprio* el que la lògica universal exigeix, al preu -fins i totde superar i eliminar les resistències provinents de la seva existència empírica i particular.

Per això Hegel diu³ que la història progressa de manera que els dos pols en principi escindits (universalitat substancial i subjectivitat individual, déu i subjectivitat particular⁴) abandonin la seva parcialitat i es reconciliïn. Només així s'arriba a l'autèntica llibertat efectiva i, aquest procés vers la llibertat efectiva, és el fi lògic, racional i universal. Aquesta és la lògica que subjau en la història universal. Tota la resta o tot el que s'hi oposa és contingent, particular i merament empíric. Com hem vist a l'apartat "esperit versus natura": la història universal⁵ és la doma de la violència desenfrenada amb què es mani

1. V.G. 63/87.

2. V.G.64188.

3. V.G. 254/317-8.

4. V.G. 243-4/302-3.

5. V.G.243/302

feita la voluntat natural (animalitat o voluntat particular i merament empírica), és l'educació de la voluntat per la universalitat. I davant d'aquesta lògica, la particularitat i l'empíria estan totalment faltades de drets i de poder. Sobre aquesta certesa basa Hegel la fe racional que la raó regeix el món¹. Nosaltres la podem expressar de la següent manera: fe racional en què la lògica regeix l'empíria, on la lògica de la història domina absolutament la mera empíria històrica.

Per això, també és clar que la història universal és el tribunal universal, ja que tota existència empírica té el seu destí en mans del tribunal de la seva lògica. Aquesta lògica universal i substancial regeix fermament i absolutament tots els elements empírics -individus, pobles, passions, etc. Astutament -com hem vist al capítol sobre l'astúcia de la raó- els fa esdevenir mitjans, els usa els uns en contra dels altres i a través d'ells realitza els seus fins. Per això conèixer el veredictes i la lògica de la història, comprendre'ls i fer-los propis és adquirir el punt de vista absolut. Així l'esperit assoleix l'autoconsciència alhora que governa el món i la història universal².

L'esperit passa, d'aquesta manera, a realitzar-se exteriorment, és a dir: passa a ser esperit del món³. Aquest desenvolupament de l'esperit universal i mundà es realitza, per tant, en el temps i en l'espai. Quan l'esperit es realitza efectivament en l'espai i el temps i en l'àmbit de la realitat concreta i particular, ho fa com a història. La història té una base empírica sobre la qual i per mitjà de la qual es realitzarà l'esperit, però en forma d'una lògica immanent concreta -molt més complexa que no el nucli epistemològic, la realització del qual és-. El desenvolupament de l'esperit és doncs història, història empírica a més de lògica, realitzada en allò concret i exterior. És història amb una lògica pròpia, ja que és immanent a la realitat empírica en i per mitjà de la qual es realitza.

1. V.G. 28/45.

2. V.G. 182/229.

3. Hegel fa [Enz. §549] un joc semàntic difícilment traduïble entre "üusseriich allgen:einen" i "Weltgeist". L'esperit es fa universal exteriorment, és a dir es fa esperit del món -mundà, exterior- o esperit universal. Car hom pot traduir "Welgeisl" tant per esperit del món com esperit universal (de la mateixa manera que hom tradueix "Weltgesch/ue" o "Weligeric/u" per història universal i judici universal respectivament. Com podem veure Hegel juga amb les connotacions d'universalitat i d'exterioritat o mundanitat del mateix terme.

Del que acabem de dir, resulta del tot refutada la crítica que Schelling va dirigir a Hegel¹ en el sentit que només havia considerat tant la història com la natura com un procés purament lògic, oblidant-se del projecte comú de pensar-les com un procés real que és, alhora, lliure i necessari. Pensem que pel que portem dit és evident que Hegel intenta superar la tercera antinòmia kantiana no només en el pla lògic sinó en la comprensió de la realitat empírica -tant històrica com natural^e-.

7.4. El gènere especulatiu de la filosofia de la història dintre de l'obra hegeliana

Ens hem preguntat per l'especificitat de la filosofia de la història davant de les altres exposicions de la filosofia de l'esperit i hem afirmat que aquesta rau en el fet de ser un discurs de natura lògico-diacrònica i que aquesta lògica no és pura sinó que -explícitament- s'ha de cercar immanentment en la realitat empírica. Esbossarem una petita classificació de les obres de Hegel en virtut d'aquests paràmetres, per ubicar així entre elles el tipus de discurs o el gènere literario-filosòfic al què pertany la filosofia de la història hegeliana. Podem classificar les obres de Hegel en dos tipus: (1) d'una banda hi ha les obres que estan destinades i pensades com a part del sistema; (2) d'una altra, les obres disperses que, malgrat tenir una certa relació amb el sistema, tenen un altre tipus de redacció, de forma.

(1) Les primeres són obres que desenvolupen el sistema d'una manera necessària, integrada i lògica. És una deducció sincrònica en la qual s'inscriuen consideracions històriques però sempre al marge de l'ordre cronològic. Així doncs, manifesten una més gran preocupació per l'ordre sistemàtic i s'hi refereixen i subordinen més. Aquestes obres són bàsicament: els primers intents de sistema a Jena com, per exemple, l'anomenada *Filosofia real* (que és un intent de redacció de les dues parts no pures: filosofia de la natura i fi

1. Veure les pàgines 304-7 del llibre de Flint.

2. Glockner i Hyppolite [*Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel pl.15*], que el segueix, haurien d'haver tingut més en compte aquest fet quan plantejaven una distinció dintre del pensament hegelian, que aniria d'un pantragicisme -una visió tràgica del món que parteix d'una intuïció de la història- a un panlogicisme -que abocaria a una visió absolutament lògica del món i de la història-.

losòfia de l'esperit) o la *Propedèutica*; les diverses versions de l'*Enciclopèdia* -que és el sistema resumit-; la *Ciència de la lògica* (que és l'ampliació de la primera part del sistema); i la *Filosofia del dret* (que és l'ampliació de la part de l'esperit objectiu).

(2) Les segones són obres en certa mesura afillades: algunes redactades abans de tenir clara l'estructura del sistema (les que formen part dels seus *Escrips de joventut*); altres que se li van transformar en el moment de redactar-les -com en el cas de la *Fenomenologia*-; i unes terceres que se li van escapar de l'esquema del sistema -com els cursos de Berlín sobre l'art, la religió, la filosofia i la filosofia de la història. Totes aquestes obres solen tenir una gran preocupació per la història, no acostumen a ser tan sistemàtiques i s'hi remarca sobretot l'ordre lògico-diacrònic-històric.

Els escrits conservats de la joventut, com per exemple la *Vida de Jesús* o l'escrip *Positivitat de la religió cristiana*, ja mostraven una forta component històrica. La *Fenomenologia* pot ser llegida com un comentari, en una superposició de recorreguts diversos, de la història espiritual de la humanitat. Totes les lliçons pòstumes tenen una estructura històrica, on té més importància l'ordre històric i diacrònic que no pas el sistemàtic i sincrònic -malgrat que totes manifesten per igual una preocupació per la necessitat i la lògica del desenvolupament-. Tres de les publicacions pòstumes desenvolupen històricament les tres parts de l'esperit absolut, mentre que una quarta -la *Filosofia de la història universal*- exposa històricament la totalitat de la filosofia de l'esperit, tot i que com a part del sistema fa de transició entre l'esperit objectiu i l'absolut.

Hem de dir i pensem que ho demostrem -en el camp de la història filosòfica- que Hegel mai no confon els àmbits, els gèneres literaris o filosòfics que toca en les seves diverses obres. No imposa a cada àmbit una mateixa ordenació ni sempre la mateixa lògica concreta, encara que està convençut que exposa sempre una lògica homogènia i no radicalment contradictòria. Hegel pretén fer sempre una exposició lògica, ja sigui en clau sistemàtica o bé històrica; el que no fa és pretendre aplicar sempre' el mateix esquema Lògic. Per això no intentem identificar -per exemple- l'ordre o el desenvolupament

1. Malgrat que sovint se l'acusi del contrari.

lògic de la *Ciència de la lògica* -o de la filosofia de l'esperit sistemàticament exposada- ni cap altre amb l'ordre lògic de la història universal.

Ens trobem, per tant, davant d'una pluralitat d'ordres i de "lògiques" diverses que els engendren. Cada un dels ordres respon per igual a una estructuració lògica, si bé aquesta pot ser diversa en cada cas. Nosaltres no podem tractar aquí de l'ordre lògico-sistemàtic -la lògica del sistema hegeliano de la pluralitat que conté, ens hem de limitar a l'ordre lògico-històric: la lògica de la història universal.

El nostre treball és una mostra -si bé forçosament limitada a una part- de com Hegel distingeix perfectament entre els diversos àmbits o gèneres filosòfics que desenvolupa i, al contrari del què diu. Ja seva llegenda negra, no en confon les argumentacions ni les estructures. Hegel mateix afirma que posar un moment com a previ a un altre, segons l'ordre sincrònic-sistemàtic, no implica que també ho sigui en l'ordre diacrònic-històric. L'ordenació del sistema, que hem anomenat "sincrònic-sistemàtica", perquè considera els diversos elements en l'ordre que els correspon com a moments lògics del desenvolupament del sistema, no és idèntica a l'ordenació diacrònic-històrica. Per a Hegel, aquell primer ordre del sistema no és equivalent en principi a l'ordre -*també lògic*- del seu desenvolupament i aparició efectiva en la història.

També hem de dir que l'ordenació lògico-sincrònic-sistemàtica no presenta el mateix tipus de compromís amb l'existència empírica que l'ordenació lògico-diacrònic-històrica. Sabem, d'una banda, que la ciència de la lògica és l'exposició pura dels moments del concepte i, de l'altra, que tant la filosofia de la natura com la de l'esperit són una exposició dels moments -ja no purs- de la idea. És a dir, en aquests dos casos els moments tenen a veure alhora amb el concepte pur i amb la seva existència. La filosofia de la natura i la de l'esperit són l'exposició de la idea (la primera en la seva existència natural, exterior i inconscient, i la segona en la seva existència espiritual, interior i conscient)¹. Només en aquesta tercera part del sistema -i sobretot en

1. Hegel contraposa en el prefaci de la *Filosofia del dret* [pl. 15/151] la consideració filosòfica habitual de la natura i del món ètic o l'estat -que identifica amb "la raó tal i com es realitza en l'element de l'autoconsciència"-.

els seus estadis superiors- l'esperit assolirà l'autoconsciència i el coneixement ple i absolut de si.

És molt diferent, doncs, el desenvolupament lògic a la filosofia de la natura i a la filosofia de la història. La diferència és similar al tipus de moviment i canvi que hi ha en la natura i en la història. Hegel comenta que, així com a la natura el moviment es caracteritza pel cercle constant i la reiteració sempre idèntica del mateix, a la història -al regne propi de l'esperit- el canvi és autèntic ja que ho transforma profundament tot i en canvia el concepte mateix. En la natura el concepte no canvia pròpiament perquè hi ha etern retorn del mateix, mentre que en el regne de l'esperit no hi ha moviment circular sinó que hi ha història, desenvolupament lògic, lineal i progressiu.

En definitiva, hi ha en Hegel un desenvolupament lògic pur -que és la *Ciència de la lògica*-; un desenvolupament lògic-empíric en què no hi ha pròpiament un canvi del concepte -que és la filosofia de la natura-; i un desenvolupament lògic-empíric amb profunda transformació de tot, fins i tot del concepte -que és la filosofia de l'esperit-. Aquesta darrera es caracteritza perquè té història, és històrica' -cosa que no passa amb les dues primeres-.

Hegel, sense negar mai la historicitat de l'esperit, l'exposa de les dues maneres que hem dit: d'una banda, obviant la historicitat constitutiva i intrínseca, i només atenint-se a la lògica expositiva sistemàtica -la sincrònic-sistemàtica continguda per exemple a l'*Enciclopèdia*-; i, d'altra banda, a partir precisament de l'existència empíricament històrica -la diacrònic-històrica, que seria la *Filosofia de la història universal*-. Podem dir, així, que en la primera Hegel, tot i tractar moments amb existència empírica, n'obvia gran part -sobretot la seva aparició cronològica-, mentre que en la segona es compromet a exposar el regne complet de l'esperit respectant alhora l'ordre empíric-temporal i el lògic. Però ja hem dit que aquí només ens ocuparíem de la filosofia de la història universal, del món històric de l'esperit exposat de manera lògic-diacrònic.

1. En el sentit que pot caducar i morir per sempre.

Això darrer és pròpiament el nostre problema. És aquí on hi ha un compromís més estricte entre la lògica del discurs de Hegel i l'empíria històrica, ja que l'ordre d'aparició cronològic i històric és una component essencial de l'empíria -que és menystingut en el sistema-. En cap altre moment, doncs, Hegel es va trobar tan radicalment enfrontat amb el problema essencial del seu pensament: com fer-lo aterrar en la realitat intersubjectivament -i fàcilment determinable- compartida amb els seus coetanis. En la filosofia de la natura i en la filosofia de l'esperit sistemàtica també havia tingut aquest problema, però com hem vist no al mateix nivell de radicalitat. En la *Filosofia del dret*, d'altra banda, Hegel feia referència a l'estat i a fenòmens socials fàcilment determinables; però, els comentaristes s'han posat d'acord en assenyalar, que feia referència tant al que era en la seva època l'efectivament existent ja, com a un model del què -segons ell- havia de ser un estat racional o el que havia d'esdevenir més o menys immediatament'.

En aquests àmbits, Hegel no treballava amb el mateix grau de compromís amb l'existència empírica efectiva que quan ho feia en la filosofia de la història universal². Només en aquesta es va enfrontar radicalment i conjuntament amb el tipus d'estat, de família, de dret, de constitució, de religió, d'art, de consciència individual, de subjectivitat, de filosofia, etc que ell creia que hi havia efectivament i empíricament en un moment donat de la història. Com veurem, Hegel s'enfronta amb aquest problema armat amb totes les seves eines conceptuais i convençut que sota de l'empíria o *res gestae* hi ha una lògica que es pot descobrir i narrar. Hegel no podia fer altra cosa, ni aquí ni en cap altra obra, així és del tot evident; però l'important és que, en cap altre text com en aquest, Hegel no es compromet tant a cercar aquesta lògica sota, en i per mitjà de l'existència empírica.

1. Aquesta és una raó més en contra de l'acusació simplista de Hegel com a un mer justificador o legitimador de l'estat prussià -tesi de Haym, que ha estat reiteradament refutada, per exemple, per Rosenzweig, Ritter, Weil o Valls-.
2. Tampoc no es pot comparar la filosofia de la història universal amb la història de la filosofia. El que podem entendre per empíria és una cosa molt menys clara en aquesta darrera. Els pensaments filosòfics són una matèria molt més fàcilment estructurable i moldejable -sobretot per al pensament hegelian- que no les dades històriques. En la història de la filosofia, l'empíria és ja en un grau molt superior la mateixa lògica amb què és estudiada; no és, per tant, un àmbit comparable amb el de la filosofia de la història universal.

No cal dir que aquest fet fa que les lliçons de la filosofia de la història universal siguin essencials a l'hora de mostrar com Hegel pensava realitats intersubjectives i de destruir, per tant, moltes de les acusacions simplistes i anacròniques que se li han fet. Hegel no és, certament, un historiador comparable amb els actuals -seria una pretensió absurda i anacrònica-, tampoc no és simplement un més dels filòsofs que aborden el tema de la història a la seva època. Tot i tenir moltes de les mancances de la historiografia de començaments del segle XIX, hi ha una cosa que fa que destaquï per sobre dels altres filòsofs de la història: la complexitat del seu pensament sistemàtic aplicat amb tot el seu pes a l'intent de pensar especulativament la història humana.

La grandesa de Hegel com a filòsof de la història prové d'haver estudiat la història universal armat amb tota la saviesa acumulada en el seu treball sistèmic. Tot el que ha après en el llarg i constant treball dedicat a la filosofia de l'esperit, ho concentra -sota una forma nova- en la filosofia de la història universal. Tota la filosofia de l'esperit s'hi fa present i, amb ella, el més essencial del pensament hegelian¹.

En definitiva, l'especificitat de la filosofia de la història rau en exposar el contingut de la filosofia de l'esperit d'acord amb un fil lògico-diacrònic que ha de ser extret i trobat immanentment en l'existència empírica per una ment filosòfica. Per aquest motiu considerem del tot menystenibles les acusacions que sovint se li fan a Hegel de transposar tal qual esquemes o estructures dialèctiques des de deduccions pures de la Ciència de la lògica o del sistema a anàlisis concrets de realitats socials o històriques. Molt al contrari, pensem que cal rebutjar -per exemple- que la lògica immanent en la història sigui una mera aplicació de categories i desenvolupaments dialèctics de la doctrina de la lògica.

1. No hem d'oblidar que Hegel [V.G. 155/197] afirma que la "determinació més precisa d'aquests nivells [de la història universal] és lògica en la seva natura universal, però a exposar en la seva [natura] concreta en la filosofia de l'esperit". Així doncs, Hegel s'hi remet per fonamentar més el que ens va mostrant d'una manera lògico-diacrònic en la filosofia de la història universal.

7.5. La lògica de la història no és una transposició de la Ciència de la lògica

D'acord amb el que hem dit sobre l'especificitat de la lògica de la història en tant que diacrònic i en tant que immanent a l'empíria, és clar que hem de negar-nos de manera taxativa a confondre la lògica de la història amb la Lògica com a primera part del sistema. Ens dissuadirà d'aquesta intenció el fet que així com l'una és diacrònic i immanent a l'empíria, l'altra és sistemàtica i pura. És evident, d'altra banda, que hi ha entre elles una homonímia, que són harmòniques, que la seva estructura especulativa i dialèctica és la mateixa. Hegel ho considerava d'alguna manera així i, per això, hi remetia a aquells que no l'entenien o que negaven la necessitat de les seves argumentacions -que qüestionaven el seu mètode o manera de raonar-; els encoratjava a enfrontar-se amb la *Ciència de la lògica*, considerant aquesta d'alguna manera la matriu més exacta del nucli del seu pensament. Però això no implica, per a Hegel, que en la filosofia de la història hom pugui prescindir de l'estudi de l'empíria i els esdeveniments històrics en la recerca de la seva lògica, o que aquesta es pugui deduir a partir de la lògica sistemàtica¹.

La ciència de la lògica és, per definició, la lògica eterna dels conceptes purs², mentre que en la filosofia de la història hom treballa ja amb conceptes amb un contingut empíric. Naturalment, quan Hegel analitza la lògica de la història té present els desenvolupaments nuclears que havia dut a terme en la seva lògica. Sense cap dubte el significat -per exemple- de "fi", "desenvolupament", "realitat", "teleologia", etc, que són centrals a la filosofia de la història, està explicat en el sistema i aquest és el significat del qual parteix Hegel. No obstant, no tenen mai exactament el mateix significat o contingut³. En la

1. Kimmerle ha sostingut també aquesta tesi a "Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels" [pl. 310].

2. "La lògica és la ciència *de la idea pura*, això és, de la idea dintre de l'element abstracte del *pensar*" diu Hegel a [Enz. §19]; a la nota hi afegeix que és la "mateixa veritat pura". Tot i així, també és cert que el temps és ja una categoria de la Ciència de la lògica -és el concepte buit- i que la mateixa Ciència de la lògica ja defineix la forma de desenvolupament sota el qual Hegel voldrà comprendre la temporalitat i la historicitat.

3. La lògica de Hegel enfront de la lògica formal actual es caracteritza perquè mai no nega ni elideix el contingut, ni tan sols a la *Ciència de la lògica*. Però, encara menys, no es pot parlar en el cas de la filosofia de la història -o en el desenvolupament de la Fenomenologia o del sistema en general- de lògica formal -i entendre-ho així, és negar-se a penetrar en el pensament hegelian-. El màxim de formalitat, a que es podria pensar que arriba Hegel, és a la formulació de la idea absoluta, però Hegel afirma que aquest és també el moment de màxim contingut.

filosofia de la història, aquest s'enriqueix i concretitza tot realitzant-se efectivament i empíricament en i per mitjà d'una matèria -amb la qual estableix un compromís o dinàmica indestruïble-. Pel fet mateix de la seva realització, la lògica de la història deixa de ser igual que la lògica pura -tot i que tampoc no s'hi oposi- que la lògica pura¹. Només en i per mitjà de l'exteriorització empírica la filosofia de la història guanya la seva especificitat lògica.

És evident que la lògica de la història no pot ser la lògica pura i eterna de la ciència de la raó². És una lògica amb un contingut concret, inscrita i realitzada des del primer moment en una existència empírica. És una lògica dels esperits dels pobles, de l'esperit universal en tant que es realitza per mitjà d'aquests. Per desvetllar aquesta lògica no n'hi ha prou, per tant, amb la simple deducció des del concepte³ sinó que cal l'anàlisi dels principis dels diversos pobles, per retrotraure'ls com a moments del desenvolupament de l'esperit.

D'altra banda, és evident que Hegel no feia *tabula rasa* del seu treball en el sistema i en la ciència de la lògica quan es dirigia a considerar la història. Hegel es dirigeix a considerar la història universal armat de tota la seva caixa d'eines, que havia desenvolupat i exposat de la manera més explícita i profunda en la *Ciència de la lògica*. No obstant no hi va -i ho repeteix infinitat de vegades- carregat de "receptes" o "esquemes" a aplicar tal qual. Les eines que Hegel feia servir en la filosofia de la història eren molt més genèriques i conduïen a pensar d'una manera determinada el discurs filosòfic. Però la dialèc

1. En la *Ciència de la lògica* [p]. 21/47] Hegel afirma que "la lògica ha de ser concebuda com el sistema de la raó pura, com el regne del pensament pur. Aquest regne és la veritat en si i per a si sense embolcall. Per això pot afirmar-se que aquest contingut és la representació de déu, tal i com està en el seu ser etern, abans de la creació de la natura i d'un esperit finit". D'això se'n desprèn que la *Ciència de la lògica* prescindeix de tot "embolcall" empíric i vingui a ser el *logos* diví dels neoplatònics abans de la creació o el descens al món.
2. No obstant això, alguns estudiosos s'han preocupat o han centrat els seus esforços en interpretar la filosofia de la història hegeliana des de les categories de la *Ciència de la lògica*. Aquest és el cas, per exemple, de Burleigh Taylor Wilkins *Hegel's philosophy of history* i amb molt millors resultats, tot i que ja hem dit que nosaltres no confiem gaire en aquesta via, de Ramiro Flórez en "Lógica y racionalización de la historia en Hegel" i "Hegels Logik im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie".
3. A la *Filosofia del dret* [§3 obs.], per exemple, Hegel critica els que volen fer una deducció estricta i pura en el terreny del dret, també critica l'abús de "triparticions" en aquestes preteses deduccions.

tica concreta i la lògica del discurs de la història sorgia de l'aplicació flexible d'aquella manera de pensar sobre els esdeveniments i les dades empíriques que Hegel compartia amb els estudiosos de la seva època.

Hegel afirma moltes vegades, que l'únic prejudici amb què s'encamina a considerar la història és la "fe racional"¹ en què el món i la història són racionals i hom pot comprendre'ls -hom pot trobar-los-hi la seva lògica immanent-. El contingut d'aquesta fe és que "en la història hi ha *raó* és, en part, com a mínim una creència plausible, però, en part, és un coneixement de la filosofia"².

La fe racional que reclama Hegel comporta que el tribunal universal, que representa la història, no estigui regit per la mera casualitat o pel "destí cec". Hegel pensa que en la història hi ha tina teleologia, una teleologia racional i, així, el destí encarnat en la història universal "és en i per a si raó". La història universal és "pel sol concepte de la seva llibertat, el desenvolupament necessari dels moments de la raó i, per tant, de la seva autoconsciència i de la seva llibertat -el desplegament i la realització de l'esperit universal"- . Resulta, per tant, que la història universal només pel contingut mateix del seu concepte -dintre del conjunt del sistema especulatiu- és el desenvolupament i la realització necessària de l'esperit i la raó.

Com que Hegel considera la història universal una part del sistema i, per tant, dependent de la totalitat del sistema, pensa que si bé a partir de la totalitat del sistema hom no acceptaria pressupòsits -o axiomes- indemostrats, dintre de la història universal s'hauria de treballar a partir d'aquest axioma de racionalitat que només des del sistema estaria plenament justificat. Per això diu "que hi hagi en general *raó* en la història, ha de ser convingut per a si mateix filosòficament i, per tant, com en i per si necessari"³. Aquest pressupòsit, però, no pot ser -recalquem-ho una vegada més- un esquema o recepta conceptual sota els quals conformar les dades empíriques.

1. Analtzarem molt més aquesta qüestió en l'apartat que fa referència a la natura filosòfica de la filosofia de la història.

2. Enz. §549 nota.

3. Enz. §549 nota.

Com hem vist al capítol sobre l'astúcia de la raó, la lògica "pura" no pot realitzar-se directament en el món. Necessita d'un mitjà i aquest ha de ser de natura particular. Així com la raó només pot realitzar el seu designi per mitjà d'interposar un terme mig de natura particular i gràcies a la seva astúcia, que fa que del xoc de particulars es realitzi ella mateixa; de la mateixa manera la lògica sistemàtica -com a contingut pur i etern de la raó i l'esperit- només es pot realitzar mediatitzada per una empíria particular. Aquest moment de mediació en i per l'empíria no pot ser menystenyible -pensa Hegel- i, per això, no és possible deduir cap cosa concreta i existent només a partir del concepte pur. No és possible extrapolar sobre les dades empíriques de la història aquella lògica pura, la lògica o logos de la història només es pot obtenir a partir de la consideració especulativa de les dades empíriques. Només aquestes mostren "a uns ulls filosòfics" i especulatiu el seu logos profund, la seva lògica pròpia i específica.

Per mitjà d'aquesta argumentació es poden destruir moltes de les crítiques barroeres que se li han fet i encara se li fan -desgraciadament- a Hegel. Podem afirmar rotundament que en la història -com tampoc, segons ens sembla, en la filosofia de la natura o del dret- Hegel no dedueix "purament" res. Hegel té molt clar que tant la filosofia de l'esperit com de la natura són les parts "positives" del seu pensament. Tenen a veure amb problemes que no són purs o a priori sinó que expressen el desenvolupament i realització de la raó -la idea o l'esperit universal- en dos tipus diversos de realitat i d'existència: la natural i l'espiritual. La *Ciència de la lògica és* el desenvolupament pur del concepte, mentre que aquelles ho són de la idea -i la idea és definida sempre com a unió de concepte i existència-. La primera, per tant, pot ser una deducció dialèctica pura perquè només fa referència al concepte, però la filosofia de la natura i la de l'esperit fan referència *ahora* al concepte i a la seva existència -a la idea-. Per això el seu logos i la seva lògica no és extrínseca de l'existència empírica en què es dona i en què es realitza. Sense aquesta existència empírica, per tant, no hi ha una lògica positiva, una lògica de la natura o de la història. La lògica de les parts positives del sistema s'engendra i apareix només en i per mitjà de la seva realització en una existència empírica. Per tot això, l'argumentació hegeliana té en compte allò empíric, el moment de l'exteriorització en allò altre, i és des d'aquest que vol fer brollar la lògica immanent i absoluta.

Com hem dit, cal comprendre *l'especificitat* de cada un dels àmbits -sistemàtics o no- des del qual Hegel elabora en cada cas el seu discurs. I dintre dels diversos gèneres o àmbits desenvolupats per Hegel, la filosofia de la història és formulada -com a discurs positiu i no pur que és- des de la contemplació filosòfica -i amb tot el bagatge especulatiu del sistema- dels esdeveniments històrics passats i presents. Pensem que, la incapacitat d'alguns comentadors per reconèixer els diversos gèneres i formes discursives o filosòfiques concretes que els grans filòsofs han fet servir, esdevé una de les grans fonts de la seva incomprensió. Aquest tipus de comentadors volen veure un Hegel que treballi la filosofia de la història igual que ho fa a la *Ciència de la lògica*, no els importa gens que aquest ja es preocupés -explícitament i prolixament- de distingir curiosament els àmbits i, fins i tot, les finalitats. Armats amb una falsa noció de coherència s'obstinen -com sovint ha passat- en identificar completament la lògica pura del sistema amb la lògica de la història universal. Demanen que Hegel els ofereixi deduccions per a tot i com més abstractes millor. Penso que qui cerqui això en la filosofia de la història de Hegel es condemna a si mateix a no comprendre-la, ja que preocupat per cercar una "lògica" que només està en la seva ment i en el seu filosofema, restarà cec a la complexa lògica que Hegel va descobrir al llarg del seu discurs.

Només en un lloc^s, remet Hegel al conjunt del sistema pel que fa a aspectes concrets o a l'organització concreta en etapes de la història universal. Parla de consideració abstracta de la història universal perquè pensa que la seva determinació més precisa s'ha de donar a partir del sistema. Diu que aquesta és lògica "en la seva natura universal" i, per tant, hom la pot rastrejar *en general, però no en concret*, en la ciència de la lògica, ja que la seva concreció pertany a la filosofia de l'esperit².

Hegel està parlant de la història universal com la presentació de "les etapes del desenvolupament d'un principi el contingut del qual és la consciència de la llibertat", aquest procés és -segons diu- "la mediació en general, la mediació de l'esperit amb si mateix". Fa referència, doncs, al caràcter omnicom

1. V.G. 155/197.

2. Veiem el fragment: "Die nähere Bestimmung dieser Stufen ;si in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkretem aber in der Philosophie des Geistes anzugeben".

premsiu de la història universal, que agafa en general tota la mediació de l'esperit amb si mateix -que equival a tota la filosofia de l'esperit-. Hegel veu així que el que planteja fa referència a una part capital i molt gran del seu pensament, tan global que en la seva "natura universal" o en global sembla reproduir la lògica, si bé remarca que en concret la seva exposició paral·lela cal cercar-la en la filosofia de l'esperit¹.

D'acord amb tot el que diem, és clar que el nostre problema no és tant la ciència de la lògica com la lògica immanent sobre la qual Hegel edifica efectivament el seu discurs sobre la història universal. Volem mostrar com revela Hegel la lògica immanent a les dades empíriques, una lògica que respongui, confirmi i respecti globalment el seu nucli especulatiu més profund i, alhora, brolli dels esdeveniments mateixos. La preocupació hegeliana és per una lògica, si bé coherent amb el nucli de la seva especulació, que no se separi ni s'oposi -ans visqui i es reveli- en l'empíria de la història.

Aquest nucli especulatiu és, en darrer terme, la idea absoluta i està contingut bàsicament en l'esperit absolut. Però malgrat que la lògica de la història -així com la necessitat que la presideix- només és evident si hom la cerca des de l'esperit absolut, les determinacions lògiques concretes -que constitueixen el lligam immanent de la història universal- s'han de cercar només en el desenvolupament concret i explícit de la història universal². Pensem que la ciència de la lògica -o la idea absoluta- només ens dona la base

1. És simptomàtic que remeti al desenvolupament concret i, per tant, específic a la filosofia de l'esperit i no a la ciència de la lògica. Això és un argument més per a la nostra tesi que la història universal agrupa la pràctica totalitat de la filosofia de l'esperit, si bé no en una organització sincrònica-sistemàtica. Afortunadament hom no pretén cercar tal qual identitats lògiques concretes i de detall entre l'exposició sistemàtica de la filosofia de l'esperit i la seva exposició històrica, al contrari del que s'esdevé en el cas de la ciència de la lògica.
2. En la mateixa *Filosofia del dret* [§ 32] Hegel remarca que l'ordre lògic i sistemàtic dels moments del concepte no coincideix sempre amb l'ordre històric de l'aparició genètica i real en el temps. Posa com a exemple el cas de la família que en l'ordre sistemàtic i lògic ve precedit pel dret a la propietat, el contracte i la moralitat -que són determinacions inferiors que ella supera i integra-; mentre que, en l'ordre històric i empíric-temporal, és evident que la família ha existit molt abans que no les civilitzacions hagin arribat a codificar i institucionalitzar objectivament el dret a la propietat, la noció de contracte o la moralitat. Naturalment, la filosofia de la història ha de seguir bàsicament l'ordre històric i empíric-temporal, tot intentant descobrir -això sí- la racionalitat que hi ha en el fet que la família hagi aparegut històricament amb anterioritat a molts dels moments que semblen constituir-la i que en permeten la intel·lecció científica.

especulativa *per reconèixer* en la realitat empírica el lligam i la necessitat lògica i racional, però no el desenvolupament o les determinacions concretes de la història universal.

Així el que nosaltres anomenem "lògica" o "lligam i desenvolupament lògic" de la història universal, és en realitat la base racional, teleològica i necessària que Hegel creu descobrir sota el caos dels diversos esdeveniments empírics de la història universal. Pensa Hegel que, sota de tota la complexa realitat continguda en els diversos *Volksgeist*, hom pot descobrir -gràcies a disposar de la base especulativa del sistema- el desenvolupament més profund -"lògic"- de la història universal.

El moviment total -que reflecteix la història universal- és en essència "el camí d'alliberament de la substància espiritual" i alhora "l'acció per mitjà de la qual es du a terme el fi darrer i absolut del món"¹. Això, certament, es pot saber o deduir des del sistema i des de la Ciència de la lògica, però el moviment concret és, evidentment, molt més complex que aquesta determinació essencial i només en abstracte s'hi assimila, mentre que en concret ha de ser cercat en i per mitjà de l'empíria històrica.

7.6. Podem distingir també la filosofia de la història de la història de la filosofia i de la Fenomenologia de l'esperit

(1) Breument distingirem, a efectes del nostre fil central, el que Hegel pretén dur a terme en les *Lliçons de filosofia de la història universal* i en les *d'Història de la filosofia*. Una vegada més, la diferència rau bàsicament en la diversa referència a l'empíria: si bé la història de la filosofia es preocupa també per la història, el fil diacrònic i genètic de les diverses filosofies -com la història universal dels diversos esperits del poble-; la primera és limitada només "a l'element del pensament", que és "un element abstracte i l'activitat d'una consciència individual infinita" alhora que privilegiada -l'autèntic filòsof és també un heroi de la raó-².

1. Enz. §549.

2. G.Ph.52/37.

La filosofia de la història, com a realització efectiva de tots els moments i de tot el contingut de l'esperit, abasta "totes les vessants i modalitats" i "tota la riquesa de formes" de l'esperit universal -que és infinit i general-. D'això en resulta, que la història de la filosofia contempla un objecte més limitat i més "pur" que no pas la filosofia de la història, ja que només cerca aquella quintaessència de pensament especulatiu que un individu privilegiat -sense mai no escapar del tot a la seva època- ha explicitat rigorosament. La filosofia o la ciència és, com hem vist, el superior moment de l'autoconsciència de l'esperit i d'un poble; per tant, resumeix sota una forma plenament especulativa el nucli o principi de l'esperit d'aquell poble i del principi de l'esperit universal que representa. La història de la filosofia es limita¹, doncs, al saber i al pensament, i en la seva forma més universal i substancial. Per això, es limita a exposar i considerar el contingut dels sistemes filosòfics i no la seva història exterior³ o la resta de moments de l'esperit que els embolcalla.

Hi ha també una altra raó que allunya la història de la filosofia de la filosofia de la història: aquesta darrera, tot i que conté l'esperit absolut com un moment més de l'esperit del poble, l'estudia exclusivament en la seva historicitat; mentre que aquella ja el considera com la veritat en si i per a si eterna. La història de la filosofia, en tant que és l'estudi de la filosofia mateixa⁴ i ja que no es pot separar la filosofia de la seva història, presenta el "mateix desenvolupament" que la filosofia mateixa⁵. La història de la filosofia té ja un caràcter científic i, per tant, és essencialment la filosofia mateixa. D'aquesta manera la història de la filosofia supera la contradicció interna del seu nom, l'escissió entre filosofia -que coneix allò immutuable i etern- i història -que coneix allò temporal i que pot arribar a morir-⁷ ocupant-se bàsicament d'allò que "no envelleix", d'allò "actualment viu"⁸. La història de la filosofia és acumulativa -les noves filosofies contenen, desenvolupen i superen totes les an

1. G. Ph. 52/37.

2. Hegel avisa que en la història de la filosofia no tracta de manifestacions importantíssimes e l'esperit i que són obra del pensament. Cita com a exemple: la religió, la història política, la constitució dels estats, les arts i les ciències IG.Ph. 19/131.

3. E.G.N. 137/93.

4. E.G.Ph.35/249.

5. Enz. §14.

6. G.Ph. 18/13.

7. G.N. 20/14.

8. E.G.Ph.71/294.

teriors- i, per tant, no s'ocupa del passat sinó del què -com a producció de la raó i del pensament- ja és present i etern⁸. En el capítol sobre "la fi de la història", tractarem més d'aquesta tendència de la història de la filosofia i de tot l'esperit absolut en general per a projectar-se més enllà de la història i la historicitat.

(2) Passem a ocupar-nos ara de la distinció entre Filosofia de la història i *Fenomenologia de l'esperit*; en ella Hegel² ja havia plantejat i establert la diferència entre història i Fenomenologia (aleshores considerada encara com la primera part del sistema). Hi distingia entre "la forma de l'existència contingent" i "l'aspecte de la organització conceptual". La primera, en tant que existència empírica, era la història; la segona, en tant que organització conceptual i lògica, és la "*ciència del saber que es manifesta*" o fenomenologia.

És clar, que en aquest moment, Hegel pensa que el "record" del desenvolupament de l'esperit pot tenir aquests dos punts de vista -en tant que mera empíria o *res gestae*, i en tant que fenomenologia o saber conceptual i lògic-. Però tots sabem que no manté aquesta distinció ans, immediatament, ens recorda la seva unió en una única identitat: la història concebuda". Com veiem, Hegel parteix sempre d'aquesta identitat que implica una mediació interna entre lògica i empíria.

Evidentment, hi ha una similar dependència de l'empíria -si bé de manera diversa- tant en la *Fenomenologia* (la ciència del saber en tant que es manifesta) com en la *Filosofia de la història*; dependència que no és produïda, en canvi, en la *Ciència de la lògica*. Aquest fet fa que al nostre parer hi hagi més contacte i proximitat entre la Fenomenologia i la història universal que no entre aquesta i la Ciència de la lògica. La Fenomenologia, d'altra banda, comença amb figures de la consciència que, tot i tenir una perspectiva empírica, són difícilment determinables i identificables com a moments concrets de la història o com a circumstàncies empíriques concretes. Aquest és el cas, per exemple, de les figures contingudes dintre de l'apartat "Consciència" i, fins i tot, "Autoconsciència" -almenys fins la figura anomenada del "Senyor i

1. E.G.Ph. 71/293.

2. Phan.433-4/11322/473.

el serf¹-. Però això deixa de ser cert a partir de figures com "L'estoïcisme", "L'escepticisme" i "La consciència desgraciada" en endavant, fins -sobretot- les "figures col·lectives" com "La il·lustració", "L'ànima bella" o les diverses figures religioses. En tots aquests casos Hegel marca bastant bé el referent històric a què fa referència, tot i que l'exemplaritat de cada una d'aquestes figures transcendeix en molt la base històrica de què partien².

Resultaria molt interessant comparar estrictament i en detall el tractament que fa Hegel de les mateixes dades empíriques en dues obres tan llunyanes en el temps com són la *Fenomenologia* i la *Filosofia de la història*. Però, ara per ara, a nosaltres no ens toca sinó deixar per a un posterior treball aquesta línia d'investigació, que en aquest moment s'allunya del nostre objectiu.

La Fenomenologia s'aproxima a la filosofia de la història també, pel fet que el tipus de discurs és molt similar; seguint la distinció que hem establert és evident que s'estructura també bàsicament a partir d'un tipus de lògica diacrònica. Totes dues obres s'assemblen molt per la riquesa i imbrincació dels comentaris històrics però, mentre que la Fenomenologia superposaria cercles concèntrics ordenats com una successió alhora lògica i històrica³, la filosofia de la història seguiria un únic desenvolupament històric-lògic, que marcaria a cada moment el lligam que uneix les diverses parts de la filosofia

1. Evidentment, hi ha moltes situacions humanes que poden ser identificables a aquesta figura, però no obstant això també és cert que aquesta figura és una generalització modèlica tant global i universal que fa impossible tota determinació concreta o històrica. Així, és clar que hom no pot trobar cap època històrica o circumstància empírica que s'hi correspongui concretament i, ni de bon tros, que hom pugui pensar que fos on s'hagués basat Hegel. Pensem que l'estatus ontològic d'aquesta figura és similar a les diverses versions d'estats de natura (de Hobbes, Locke o Rousseau, per exemple); cap d'aquests autors va intentar que fos pres estrictament com una descripció d'una realitat existent i empírica.
2. Els comentaristes clàssics de la *Fenomenologia* -Kojève i Hyppolite- ja remarquen aquest fet. Recentment ha estudiat sobretot aquestes figures Seibold en el seu llibre *Pueblo y saber en la Fenomenologia del espíritu de Hegel*, que segueix i, en certa mesura, continua el llibre de Valls.
3. És possible interpretar-la com formada per quatre recorreguts diversos de la història humana -internament més o menys ordenats cronològicament-, que estan vinculats entre si d'una manera que recorda els moments de la filosofia de l'esperit del sistema.

de l'esperit¹. La Fenomenologia tindria, doncs, una ordenació híbrida en part històrica i correlacionada, com la filosofia de la història; i en part sistemàtica i separada, com l'Enciclopèdia².

Però, aquí s'acaben les similituds, perquè la llunyania temporal que ja hem remarcat comporta també un profund canvi en la intencionalitat i el contingut central. És de tots conegut, que Hegel va redactar la Fenomenologia amb la intenció -com va prometre en diverses cartes- que formés la primera part del sistema. Més tard, va anant canviant de parer a mesura que l'anava escrivint i el que escrivia no es corresponia -ans traspassava àmpliament- amb el que havia previst. Passà a considerar l'obra en gestació una introducció al sistema, per a més endavant ja ficat del tot en la redacció del sistema i de la Ciència de la lògica- "aboniinar" en certa mesura d'aquella obra.

D'aquesta evolució el que queda clar és que la Fenomenologia fou redactada en la seva totalitat amb vistes al sistema, tot i que no es correspongués finalment al que d'ella s'esperava. Però la intencionalitat era bàsicament epistemològica, dirigida a ser l'accés al sistema; d'una banda, havia de permetre la redacció del sistema i, de l'altra, la seva comprensió per part dels lectors³. La Fenomenologia no abdica mai d'aquesta funció certament "fonamentadora" del sistema i de la seva capacitat de comprensió⁴. El

1. D'Hondt *Hegel philosophe de l'histoire vivante- [pl.454]* opina que la distància que hi ha entre *Fenomenologia* i les *Lliçons de filosofia de la història universal* és deguda sobretot a les diverses circumstàncies històriques en què són redactades. Sota l'adoració de Napoleó i una revolució triomfant en el primer cas, i sota la restauració borbònica en el darrer. cas. Així resultaria que Hegel bàsicament retornaria als episodis ja examinats valorantlos d'una altra manera. Ja hem dit que quelcom d'això hi ha, sinó no s'estén l'evolució del pensament hegelian respecte de la Revolució Francesa, les reformes liberals, la Reforma, protestant o, fins i tot, l'ideal grec; però creiem que la diferència va molt més enllà i és molt més important.
2. Potser amb predomini de l'ordre històric-lògic per sobre del sistemàtic-lògic.
3. Kojève i Hyppolite remarquen aquest fet, també segueixo en tot aquest apartat sobretot la interpretació del llibre de R. Valls.
4. En el pròleg mateix [p]. 11/91 -escrit naturalment després que el llibre- Hegel afirma que vol "contribuir a què la filosofia s'aproximi a la forma de la ciència -a la meta en què pugui deixar-se s'anomenar *amor* al *saber* per arribar a ser *saber real*; això és el que em proposo". Aquesta és la intenció de Hegel mentre escriu la Fenomenologia i això és el que creu que ha aconseguit tot just en acabar-la: convertir la filosofia en saber real, en ciència. Una mica més enllà d'aquesta cita, Hegel compara la necessitat interna de la ciència amb la necessitat externa, que són el mateix però la segona sota la figura del temps.

saber absolut, amb què culmina, sempre va continuar sent -i Hegel mai no ho desmenteix- un dels possibles accesos al sistema -tot i que deixés de ser considerat l'únic o el més vàlid^s-. El sistema -com hem vist en la primera part- va acabar per tancar-se sobre si i, així, va ser com la Fenomenologia deixà de ser considerada per Hegel com la seva introducció.

En conclusió, la Fenomenologia ha de ser vista i interpretada com una etapa cap a la construcció del sistema hegelian -el fet que sigui potser fallida és una altra qüestió²-. La filosofia de la història s'origina en totes unes altres circumstàncies; com ja hem dit, és fruit dels cursos que Hegel va donar a Berlín sobre aquesta temàtica a partir de 1822. Aleshores el sistema sencer estava ja perfectament estructurat, desenvolupat i àdhuc redactat -en compendi- en *l'Enciclopèdia*, mentre que la *Ciència de la lògica i la Filosofia del dret* havien estat exposades més en extens. Totes les obres sistemàtiques de Hegel havien estat redactades i, fins i tot, en les diverses versions de *l'Enciclopèdia* i la *Filosofia del dret*, la història universal ocupava el seu lloc definitiu dintre del sistema. La filosofia de la història s'elabora, per tant, en la seva totalitat quan el sistema ja està completament desenvolupat; i, naturalment, el seu discurs parteix en general des del saber global del sistema.

L'especificitat del gènere filosofia de la història i el seu tipus concret de desenvolupament lògic no implica -com hem dit- la renúncia de Hegel a tota

Aquesta distinció entre filosofia sistemàtica i filosofia diacrònica o històrica és posada aquí per remarcar la intrinsicitat a la natura de la ciència de la necessitat de passar d'amor a saber real, intrinsicitat que fa que la Fenomenologia -en ser el pas d'un a l'altre- en formi part.

1. En la mateixa *Fenomenologia* [245/21-2] Hegel afirma que representa un camí "equivalentment" llarg que el de la història que ha calgut per arribar al moment present. Però la Fenomenologia és redactada per a l'individu que ha de refer aquest camí, però no sencer sinó en els seus passos essencials. No tant en les circumstàncies externes com en el seu significat per a la constitució d'una autoconsciència especulativa. En la filosofia de la història no es tractava, en canvi, d'abreujar res per a ningú, sinó d'exposar allò que efectivament i empíricament s'havia esdevingut en la història, tot remarcant la seva racionalitat i lògica immanent.
2. Hegel mateix a [Enz. 25, nota] afirma que va considerar la Fenomenologia com la primera part del sistema perquè recollia les actituds possibles respecte allò objectiu. La filosofia de la història és evidentment una altra cosa que no això i, si bé podem dir que Hegel es va basar en la història humana per definir aquelles actituds respecte allò objectiu, és clar també que no és una lectura des del mateix punt de vista.

l'experiència i saber que ha obtingut amb l'elaboració del sistema. Com veurem més endavant, el discurs de la filosofia de la història es du a terme des del saber total del sistema, si bé no només des d'ell. No hi ha -repetim- deducció o imposició d'esquemes, però sí que resulta evident que, a una ment no especulativa i no educada en el sistema, l'empíria històrica per si sola no li pot revelar la lògica immanent que Hegel pretenia descobrir. Hegel mai no nega això, ans al contrari; és conscient que només des de l'especulació plenament rigorosa del sistema pot dur a terme la tasca de la filosofia de la història -o de la filosofia de la religió i de l'art, o de la història de la filosofia-.

D'acord amb el que hem dit, no podem deixar de remarcar el fet que Hegel inauguri la seva gran producció amb la *Fenomenologia* i que la tanqui -redacció del manuscrit de la introducció- amb la *Filosofia de la història*. L'una és l'obra que, menystinguda al principi, esdevé el centre d'atenció dels estudiosos hegelians; mentre que l'altra fou sempre l'obra més divulgada; que més fàcilment la gent comprenia. A partir de la seva mort, Hegel va influir sobretot gràcies a les edicions pòstumes dels seus deixebles -deixant de banda una obra maleïdament mal interpretada: la *Filosofia del dret*-, però fou redescobert gràcies a la *Fenomenologia*. En tots dos casos el vehicle va ser la filosofia de l'esperit en la seva formulació diacrònic-lògica.

Com hem dit, no podem desenvolupar més la contraposició fenomenologia/filosofia de la història, que supera de molt el nostre objectiu actual. De fet, si li hem dedicat aquesta atenció mínima, ha estat perquè creiem que era necessari per a la comprensió de l'especificitat del discurs de la filosofia de la història -el qual en ser contraposat al d'altres obres, tot i que breument, és més fàcilment comprensible-. De totes maneres en el proper apartat direm encara alguna cosa que pot ser aclaridora.

7.7. La hipòtesi del camí del jo cap al "nosaltres"

Es podria pensar que la coneguda tesi de Ramon Valls sobre la *Fenomenologia de l'Esperit* és aplicable en gran mesura a la filosofia de la història de Hegel. Ens agradaria comentar la possible aplicació d'aquesta tesi a la filosofia de la història, ja que en un cert moment ens la vam plantejar com a hipòtesi per al nostre treball.

Cal tenir en compte que aquella tesi va ser formulada com a interpretació de la *Fenomenologia de l'esperit*, sobretot dels sis primers capítols¹, i que el seu autor no l'aplica explícitament a cap altre text hegelian i, per tant, tampoc no l'aplica a les *Lliçons sobre la filosofia de la història universal*. La tesi, com de fet la lectura de la Fenomenologia a què indueix, mostra la seva aplicació concreta a un problema més epistemològic que no pas autènticament polític malgrat les evidents i importants conseqüències per a aquest camp i l'existència de tota una sèrie de figures col·lectives de la consciència².

La Fenomenologia i, per tant, la tesi que pretén interpretar-la aborda el problema del naixement de la intersubjectivitat des de l'intent d'assolir i fonamentar el saber absolut que permet accedir a la ciència i al sistema hegelian pròpiament dit. Hegel concebia la Fenomenologia com la introducció al sistema i, per tant, partia d'una problemàtica essencialment epistemològica. Això no passa, en canvi, a les seves lliçons de maduresa, ja que aleshores no pretenia introduir ni fonamentar res, sinó exposar i desenvolupar les parts superiors de la filosofia de l'esperit (l'esperit absolut en les lliçons sobre art, religió i filosofia, i la totalitat de l'esperit en la filosofia de la història universal). Per tant, és comprensible que tinguin un desenvolupament molt diferent.

Si destaquem tant la diversitat que hi ha entre la Fenomenologia i la filosofia de la història, és per deixar ben clar que no volem polemitzar amb aquella tesi, ja que no va ser formulada explícitament per al camp que tractem. Però sí que volem donar resposta a una pregunta que inevitablement es deuen haver fet els estudiosos de Hegel -com a mínim els de l'àrea hispanoparlant: ¿és possible ampliar aquella tesi i aplicar-la a les altres obres del mateix autor? El nostre treball parteix del convenciment que això no solament és possible, sinó que és del tot rellevant i productiu.

Adaptarem, doncs, aquella tesi al nostre àmbit de treball per tal que esdevingui el màxim de fructífera -al cost evident i inevitable de desvirtuar-la en la mesura en què l'extrapolem-. A nosaltres ens interessa preguntar-nos si

en la història universal hegeliana hi ha un desenvolupament -paralel, sense entrar en el detall, al recollit per R. Valls- que va de les figures individuals a les col·lectives, dels individus aïllats a un "nosaltres" universal.

Aquesta pregunta la podríem formular -d'una manera en principi trivial, però força útil per a la nostra exposició- en termes de Rousseau o Hobbes. La concretaríem en la següent qüestió: ¿la història universal és el pas des d'un estadi -natural o no-, on els homes estan aïllats i enfrontats entre si - com àtoms que s'oposen o s'ignoren-, a un altre estadi on aquells àtoms s'han unit formant una societat civil, un estat-Leviatan o una comunitat d'homes lliures, és a dir: un "nosaltres"? Evidentment, si es planteja en aquests termes, la pregunta només pot tenir com a resposta la negació total. Hegel es nega a considerar l'estat de natura -com ja hem comentat àmpliament- i parteix en la seva història universal de l'aparició de l'estat i, per tant, del nosaltres.

Hem plantejat el problema en aquests termes per dues raons:

1) Hegel podia insinuar alguna cosa similar en el -tan criticat per nosaltres¹- esquema tripartit². En aquest esquema sembla que el procés de la història es limita a un augment o progrés quantitatiu des de la situació, on només un és lliure -Orient-, fins aquella, on tothom és lliure. La llibertat apareixeria, per tant, per a un sol individu -un jo- i posteriorment es generalitzaria. Ja hem criticat prou aquest esquema simplista, que el mateix Hegel es va donar com a resum i que no fa justícia a la riquesa de la seva història universal, ni tampoc a la seva concepció de la llibertat.

2) Potser algú podria desitjar veure aparèixer en el desenvolupament de les Lliçons moments clau de la Fenomenologia que semblarien necessaris dintre d'aquest esquema. Em refereixo concretament -i per citar-ne un de sol- a la lluita entre el senyor i el serf que podria ser una perfecta transició de l'estadi en el qual només un és lliure a l'estadi on alguns són lliures. Reme

1. L'autor considera que en l'apartat final del capítol "BB L'esperit", que se sol anomenar "el mal i el seu perdó", culmina aquesta dialèctica o camí cap al "nosaltres". La Fenomenologia tindria, doncs, en aquest punt la seva clau de volta.

2. Treballades després per Seibold.

1. Veure la nostra tesi doctoral, capítol 1.3 i 1.4, i el nostre article: "La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano".

2. Afirma que a Orient només un és lliure, a Grècia i Roma només *allauts* ho són, mentre que al món cristiano-germànic ho són *tots*. V.G. 62-3/85-7,155-01197 i 156-7/198-9.

tem a la segona part del nostre treball doctoral, per demostrar que a les Lliçons no hi ha res de tot això ni cap cosa que s'hi assembli.

Aquesta manera de plantejar el problema ens permet donar una resposta molt clara i contundent i, alhora, introduir el nostre raonament. Hegel no parteix en cap cas a les Lliçons d'un jo afillat o escindit. Parteix sempre d'un nosaltres. Encara més, el punt de partença és el "nosaltres", més contradictori amb l'existència o supervivència de "jo" autònoms.

Orient no és l'estadi del "jo", llevat que es consideri que aquest únic "jo" lliure és el tot social, l'estat natural i patriarcal. Orient és l'estadi del nosaltres immediat i natural, un nosaltres que no permet l'existència separada ni autònoma de l'individu o jo. Tal com exigeix la dialèctica hegeliana, el primer moment és el de la unitat immediata i indiferenciada, i això és l'Orient. És una unitat substancial i encara natural que no permet ni la diferenciació dels seus moments -família, moralitat, societat civil, eticitat, religió, etc.- ni, per tant, la dels seus individus. No els permet assolir una consciència de si, com a sers ells també substancials i autònoms. A això no s'hi arribarà fins molt més tard en la història. Contràriament, és a mesura que els estadis van sent més desenvolupats que trobem els individus com a moment diferenciat amb un sentit i paper propis. Fins a Roma no existeix l'individu diferenciat de l'eticitat. Encara més, podem considerar que només a l'edat moderna l'individualitat s'ha desenvolupat totalment i ha assolit una consciència plena de si.

En definitiva, a la filosofia de la història universal el desenvolupament de la individualitat -o de la subjectivitat- és paral·lel i correlatiu al desenvolupament de les formes ètiques i estatals -del nosaltres-. Això és així fins al punt que el "jo" -individualitat o subjectivitat- i el "nosaltres" -formes de vida comunitària i ètica o estat universal- són moments que s'impliquen mútuament i que es desenvolupen alhora. Només quan hi ha un "jo" autèntic, una individualitat reflexiva i conscient de si, una subjectivitat plenament desenvolupada, hi pot haver autèntica reconciliació entre els "jo" o subjectivitats. Només llavors hi pot haver llibertat i realització de la universalitat racional i un "nosaltres" o comunitat dels homes lliures¹.

1. Això ens du al tema de la llibertat (veure apartat 3.2), ja que el desenvolupament, conjunt i correlatiu entre la subjectivitat i la possibilitat d'una autèntica llibertat o reconciliació, és una manera molt interessant de mostrar com Hegel no contraposava radicalment - com una antinòmia irresoluble- la diferència i la unitat, la pluralitat i la identitat. Unicament així es pot entendre el concepte de "diferència absoluta".

Només mantenint la diversitat en tota la seva riquesa i radicalitat, es pot assolir la unitat autèntica que articula internament tota diversitat. Així podem comprendre la dialèctica històrica de les *Lliçons* com una successió de moments de l'esperit: un primer moment -d'unitat indiferenciada, monolítica i immediata- a Orient; un segon moment -en què la individualitat tot just naixent es posa encara immediatament al servei de la totalitat ètica- a Grècia; un tercer moment -en què la individualitat apareix plenament com a tal i s'oposa a la universalitat- a Roma (és un moment d'escissió, de diferenciació descontrolada, caòtica i sense cap referència interna d'unió); i un quart moment -en què la diferència o particularitat es troba reconciliada en una unitat universal, mediatitzada i enriquida per totes les diversitats que conté i supera- el món cristiano-germànic.

Així veiem com en certa mesura la tesi de R. Valls es veu exemplificada en un camp diferent d'aquell en què va ser formulada. Resulta que, també a la història universal, el "nosaltres" -la comunitat dels homes lliures- només s'edifica sobre la base del reconeixement de la "diversitat absoluta", la lliure autonomia plena i inqüestionable del jo. La reconciliació cercada per la filosofia de la història s'aproximaria al perdó mutu de la Fenomenologia. Finalment, la intersubjectivitat i la universalitat s'aconseguiria mitjançant la superació -que implica el pas pel moment d'escissió- d'aquesta diversitat inevitable i enriquidora cap a la unitat universal -que articula les particularitats.

Hi ha, doncs, una possible aplicació d'aquella tesi a la filosofia de la història -com també en la resta de les obres de Hegel- en el benentès que no s'ha de simplificar el problema. El desenvolupament concret és molt divers a la Fenomenologia i a les Lliçons -potser en un altre treball les intentarem contraposar.

Segons Hegel, la filosofia de la història comença, i no pot fer-ho d'altra manera, amb l'aparició del primer estadi -encara natural- de l'estat i, per tant, amb la primera i més pobra existència del nosaltres: el món oriental. És un nosaltres en si, immediat, natural i inconscient, implícit i en potència. No és evidentment el nosaltres resultat del desenvolupament, un nosaltres en i per a si, en acte, explícit i realitzat efectivament.

Així doncs, podem afirmar -imitant el text bíblic- que al principi fou el nosaltres, en el sentit de la institucionalització ètica i política de l'home, l'es

tat¹. La història hegeliana va, doncs, d'un nosaltres a un altre nosaltres, com un cercle. Hegel segueix el model de la seva dialèctica: així com aquesta ha de començar per la unitat i no pot acabar per cap altra cosa que no sigui un nou tipus d'unitat, la història humana també ha de començar i acabar per la unitat -el nosaltres, una identificació entre particularitat i universalitat, entre individu i estat-.

Naturalment -com a la dialèctica- la primera unitat no és la mateixa ni és del mateix tipus que la segona, aquí hi intervé la progressivitat hegeliana. La primera unitat és una unitat "natural", "immediata" -en el sentit de "primera" i en el sentit que "no conté en si la mediació"-, "substancial", abstracta i amorfa, mancada de la majoria de les determinacions que li són possibles i que només més tard es desenvoluparan. No és una unitat articulada internament, ja que no té el gruix de tota una capa de determinacions o moments subordinats, sinó la identitat més monolítica, abstracta; simple que es pugui pensar.

Així comença sempre Hegel. Aquest és l'únic tipus de començament que la seva dialèctica i filosofia permet. Per Hegel el primer moment és sempre el de l'afirmació universal, que no pot ser sinó una determinació única, que no ve a qualificar res en concret que no fa sinó posar una determinació abstracta, mancada de forma interna, de concretització. Aquest moment és ja la totalitat -el "nosaltres"- però d'una manera mancada i indiferenciada; en ell el tot pot ser considerat un sol individu, un jo² o un nosaltres natural i abs tracte.

El segon moment de la història és correlatiu també al segon moment de la dialèctica hegeliana. Grècia és, com ja hem comentat, l'època que menys encaixa en l'estructura dialèctica tripartida normal de Hegel. Grècia és encara en totes les seves principals característiques molt propera a Orient. És encara un món natural, tot i que Hegel diu que en ella ja som al regne de l'esperit. Perd l'home continua vinculat d'una manera natural i immediata al regne de l'esperit. No obstant això, Grècia no arriba a trencar amb la naturalitat de l'esperit i la relació immediata entre universalitat i particularitat.

1. Hem de recordar que Hegel considera que la història no comença fins que apareix l'estat.
2. Potser així és com hem d'interpretar l'afirmació hegeliana, que a Orient només un és lliure.

Grècia, vista des del punt de vista de la dialèctica, correspondria a un moment de transició entre l'afirmació immediata i universal i el moment de l'escissió. A Grècia ja hi ha distinció entre universalitat i particularitat, però aquesta tot just acaba d'aparèixer i no ho fa amb prou força com per provocar l'escissió radical i inevitable. Per això Grècia correspon al moment d'equilibri afortunat que fascina Hegel perquè sembla contenir la reconciliació entre universal i particular *avant la lettre*.

Deixarem de banda ara el problema de la peculiar posició de Grècia en la història universal, problema que d'altra banda ja hem tractat. Només direm que Grècia representa el moment -segon ja respecte a Orient- en què apareix una distància respecte a la natura i on la identitat substancial s'esquinça, tot i que no es trenca. Grècia és, per tot això, el moment afortunat en què hi ha un equilibri tan bell com inestable, on ha aparegut la individualitat, però una individualitat que encara no s'ha tancat sobre si i no s'ha oposat a l'eticitat universal. Així, aquest estadi és encara el d'un nosaltres i no està escindit, tot i que ha aparegut la diferència i la particularitat. És un nosaltres harmònic i que encara no ha explotat en els àtoms individuals. Grècia correspon a l'inestable equilibri, en el qual l'aparició de la diferència i la particularitat encara no ha conduït al trencament i negació de l'eticitat col·lectiva. La fi de Grècia és precisament aquest trencament, quan l'individu es descobreix a si mateix com a separat del tot ètic, quan se sap com a interioritat, com a consciència moral, com a subjectivitat, com a jo. La fi de Grècia és, doncs, també la fi momentània del "nosaltres" a mans de la multiplicitat de jo-àtoms.

Roma és el prototipus del segon moment de la dialèctica hegeliana. És el moment del pas per la negativitat, de l'exteriorització en un altre de l'esperit, de l'alienació, de l'esquinçament de la unitat en dos pols. És també el moment que correspon a la doctrina de l'essència. La unitat s'ha perdut, el tot sembla inexistent, res no sembla poder representar-lo ja que cada cosa es representa només a si mateixa. Fins i tot l'emperador -que per la força sembla conservar el principi de l'estat i de la universalitat- no és res més que un individu que ha usurpat en benefici propi el lloc i l'estament de la universalitat.

Roma és el trencament d'aquella primera unitat, però ara total i absolut. És la negació tant de la identitat substancial i abstracta d'Orient com de

l'afortunat equilibri inestable de Grècia. És el moment en què apareix la mediació que nega aquella unitat primera i on sorgeixen la diferència, la diversitat i la pluralitat. La particularitat s'escindeix totalment de la universalitat substancial i reclama el seu propi dret.

Hem dit que Roma és el prototipus del moment de la negació de la dialèctica hegeliana no només perquè nega aquella primera identitat sinó també perquè és el moment en què el món i la naixent individualitat són sotmesos a la més terrible prova: la prova molt fenomenològica de la negació de si i de la no substancialitat del propi ser. La individualitat tancada sobre si pateix el dolor de la seva negació. Però, com hem dit abans, aquesta negació de la individualitat o subjectivitat no porta a la seva desaparició sinó al seu enriquiment. Mitjançant el pas per la negativitat, el jo o la subjectivitat assoleixen un millor coneixement de si, que no els nega radicalment però que els relativitza. La subjectivitat se sap ara com a moment de la universalitat i no com a una particularitat abstracta i escindida del tot, sinó com a una part del tot al qual, en definitiva, acaba servint. Així torna a aparèixer el nosaltres, la unió, que s'havia perdut. Però ara no com una unió monolítica, abstracta, unilateral, sense gruix o profunditat, sinó com una reconciliació que manté la vigència -al seu nivell- de les particularitats.

El jo té ara el seu camp d'acció propi, que no és contradictori amb altres esferes superiors. En aquestes els seus interessos es relativitzen i hi predomina legítimament la universalitat. La nova reconciliació o unió és, doncs, un nosaltres articulat a diversos nivells que deixa sobreviure i desenvolupar-se a cada un dels jo que l'integren. Aquest nosaltres retrobat, però ja mediatitzat per la consciència i la subjectivitat, esdevé un nosaltres capaç de reconciliar-se amb la seva obra. Es reconcilia amb les institucions que s'ha donat, amb el món que ha fet. Aquest nosaltres -que no ofega cap dels seus jo, sinó que els potencia i els fa esdevenir el que en essència són: esperit- és llavors la totalitat concreta representada per un món ètic i per l'estat.

D'aquí el cant de Hegel a l'estat. Per ell era l'obra primordial de l'esperit, que aquest s'ha donat per habitar-hi i autoconèixer-se. D'alguna manera el desenvolupament espiritual global que és la història només pot començar quan neix l'estat. L'estat és l'esperit objectiu i només en ell l'esperit s'autoconeix i esdevé esperit absolut. Esperit objectiu i esperit absolut s'interrelacionen inseparablement, igual que l'estat i la religió.

Així és com s'ha de veure el nosaltres que evoluciona i es desenvolupa en la història: exterioritzant-se d'una manera objectiva en lleis, de manera que l'emboïllament jurídic i objectiu que es dona no és altra cosa que la llibertat efectivament existent, la comunitat existent i efectiva dels homes lliures. I també s'ha de veure prenent autoconsciència absoluta de si per mitjà d'aquell mateix desenvolupament històric.

7.8. *La filosofia de la història és una història filosòfica*

Una vegada hem definit l'especificitat del discurs hegelian en la història universal, ens hem de preguntar pel sentit que té, que sigui una filosofia de la història o una història filosòfica i no, simplement, una història'. Evidentment, la filosofia de la història és una disciplina o gènere pertanyent a la filosofia, mentre que la història és una ciència independent. Hegel mai no renuncia a "estatus filosòfic de la seva història universal; per a ell, la filosofia de la història és filosofia, un tipus especial o una part de la filosofia; això és inqüestionable des del moment que ocupa un lloc determinat a dintre del seu sistema filosòfic.

Hegel defineix la filosofia exposada en *l'Enciclopèdia* com un tot format de diverses ciències particulars² també filosòfiques. Aquestes ciències positives tindrien un fonament racional -que les faria pertanyer en general a la filosofia- i un aspecte positiu que les hi donaria l'especificitat. La història seria una d'aquestes ciències que, partint d'una base filosòfica, cerquen l'universal en la singularitat empírica i en la realitat efectiva; llavors, tenen la idea com a la seva essència però els seus fenòmens cauen dintre del món contingent.

1 Ramiro Flórez ha tractat aquest tema en el seu article "Dialéctica e historia en Hegel" alhora que dona una visió global des del sistema. L'asson *-Hegel als Geselzichtsphilosophien* treballat molt bé la natura filosòfica del discurs hegelian de la filosofia de la història. George Dennis O'Brien *Hegel on Reason and History. A Coitzen:porany Interpretation* tracta també aquesta qüestió, si bé es limita a considerar la introducció a les *Lliçons de filosofia de la història universal* -cosa molt corrent d'altra banda i en la que no cauen ni Lasson ni Flórez-. O'Brien, d'altra banda, se n'ha adonat de l'especificitat de la filosofia de la història i la seva independència del discurs de la *Ciència de la lògica*.

2. Enz. § 16.

Ens hem esforçat per distingir entre la filosofia sistemàtica i la filosofia de la història -entre el tipus de discurs i de lògica que cada una mostra-, ara ens interessa també distingir entre filosofia de la història i "mera història" (la història que és considerada com una ciència particular independent de la filosofia). Ja en la *Fenomenologia de l'esperit*¹, Hegel definia la història -mera història- com el record del calvari de l'esperit vist des de l'existència lliure i manifestat sota la forma de la contingència; mentre que la "història concebuda" seria la unió d'aquesta amb la seva organització conceptual. Evidentment, la història concebuda és i forma part de la filosofia, ja que inclou la "ciència del saber que es manifesta" o fenomenologia. Ara bé, donat que també conté quelcom més, que no pertany de ple dret a la filosofia, i que té a veure amb el que nosaltres anomenem empíria històrica, la història filosòfica té -com hem vist- una certa autonomia, tant de la filosofia com de la història en sentit estricte.

En el pròleg a la *Fenomenologia*, Hegel va distingir entre coneixement històric, matemàtic i filosòfic². Deixant de banda el matemàtic, cal dir que el coneixement històric -"purament històric"- feia referència només a l'existència singular i tot ho considerava exclusivament des de l'angle de la contingència i de l'arbitrarietat de la seva aparició; en definitiva, es preocupava de les "determinacions no necessàries" al contingut. El coneixement filosòfic, al contrari del matemàtic que és només de l'essència, "conté" alhora l'esdevenir segons l'existència i segons l'essència; encara més: la filosofia unifica aquests dos moviments. Evidentment, en aquest moment Hegel està pensant sobretot en la part "positiva" de la filosofia i es preocupa per afirmar que la filosofia s'ocupa d'allò "real" -en sentit fort-. La filosofia de la història encaixa perfectament, doncs, amb aquesta noció i es distancia de la mera erudició sense cap vincle lògic i de necessitat.

Molt més tard i en la *Filosofia del dret*^a, Hegel remet a Montesquieu⁴ per assegurar que "ha sostingut la veritable perspectiva històrica, l'autèntic punt de vista filosòfic" en no voler considerar d'una manera aïllada i abstracta -representativa, en definitiva- la legislació; i que en canvi ha cercat definir una

1. Phàn.434/473.

2. Phàn. Pròleg, 31-4/28-31-

3. Ph.R. 3 obs.

4. Que per a molts és el pare de la moderna filosofia de la història.

totalitat que connexiona totes les determinacions. Per a Hegel, Montesquieu rebutjava així, la "preocupació *purament històrica*" que no és una consideració filosòfica. Hegel està aquí distingint el dret històric de la filosofia del dret, distinció que és paral·lela de la d'història i filosofia de la història. Per això, podem aplicar-nos al nostre assumpte les afirmacions de la no "confusió" i la relativa "indiferència" entre aquells àmbits i la certesa que, si bé la saviesa de les lleis és, certament, una apreciació històrica, la perspectiva filosòfica la reconeix més profundament. La filosofia de la història és també relativament indiferent de la mera història i no s'hi confon, alhora que també està més capacitada que aquella per reconèixer la racionalitat i la saviesa dels esdeveniments¹.

Hegel va dedicar unes lliçons dels seus cursos sobre filosofia de la història a distingir entre els diversos tipus d'història², el darrer dels quals -el que ell es proposava desenvolupar- era la "història universal filosòfica". Considerem ara breument la descripció de la resta de tipus d'història que, lamentablement, Hegel descriu molt més àmpliament que no la història filosòfica -que és la que planteja autèntics problemes de definició³-. Hegel distingeix entre:

(1) *Història immediata*: en la qual l'historiador és alhora l'actor -sovint com a polític o militar- de la història. Es correspon a la crònica dels fets elaborada per observadors directes o immediats d'aquells fets, per tant l'obra històrica esdevé un document més per als futurs historiadors. Hegel remarca -com a mancances d'aquest tipus d'història- la brevetat necessària dels períodes narrats, la manca de reflexió general -ja que responen a la intuïció del

1. La filosofia del dret o la filosofia de la història tenen la possibilitat d'una disciplina paral·lela estrictament positiva i externa, que resta reduïda a la constatació de la mera empíria. També la història de la filosofia (i podem pensar que la filosofia de l'art, de la religió, etc.) té una mera història externa, que només s'ocupa de la seqüència contingent i de la mera disparitat de principis i realitzacions de les diverses filosofies particulars [Enz. §13].
2. D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, és l'autor que més importància ha donat a aquesta classificació i n'ha fet el fil conductor de la seva interpretació del treball històric de Hegel i de la filosofia de la història.
3. En aquest manuscrit [V.G. 3-22/19-37], Hegel el que ve a fer és una espècie de definició negativa de la història universal filosòfica (*pbilosophische Weltgeschichte*), en base a definir el que *no* és aquesta història filosòfica. Hegel determina bastant acuradament la resta de tipus d'història que considera i acaba, tot solventant en un moment, la definició més conflictiva.

moment- i la no "neutralitat" del narrador ja que pertany al mateix esperit-. Hegel cita com exemples: Herodot, Tucídides, Xenofont, Cèsar, Guicciardini, el Cardenal de Retz i Frederic el gran.

(2) *Història reflexiva*: que ja trascendeix la mera narració del present i no fa referència al temps personal de l'autor, sinó a tota una època o a tot un poble-el seu esperit en general-. Es pot subdividir en:

(a) *Història general*: és una sinopsi o compilació a partir d'altres relats. Aquí l'historiador ja no es confon amb el que narra, si no que, al contrari, intenta una exposició neutral i abstracta de la història. Hegel en remarca el defecte que l'historiador no pot adequar la seva narració al canvi històric, ja que no hi pertany. Cita en aquest apartat a Livi, Diodor de Sicília, Joan von Müller, Polibi i Tschudi.

(b) *Història pragmàtica*: vol fer presents i actuals els esdeveniments tractant d'agafar el nexu universal i el nucli de l'esperit interior a aquells fets - que és més perdurable-, i així fan aparèixer la universalitat. Naturalment, aquest tipus d'història exigeix molt més de la capacitat de l'historiador, que no s'ha de limitar a resumir o recopilar, sinó que ha d'interpretar. Això fa que aquest tipus d'història sigui molt relativa a l'historiador que l'elabora i interpreta, ja que autors diversos poden interpretar els mateixos materials o dades empíriques d'acord a concepcions diferents. Hegel ens posa Montesquieu com exemple d'aquest tipus d'història.

(c) *Història crítica*: no és pròpiament història estricta sinó historiografia de la història. L'autor analitza el crèdit que mereixen les informacions i interpretacions que sobre un determinat objecte o època s'han donat. L'exemple seria Niebuhr.

(d) *Història especial*: destaca un punt de vista universal del conjunt de la vida del poble, a partir del qual analitza el seu objecte; és el cas de la història de l'art, de la religió, de la ciència, de la constitució, del dret a la propietat, de la navegació. Segons Hegel, la història universal filosòfica parteix també d'un punt de vista universal, però no el tracta com a separat i abstracte sinó concretament i com a desenvolupament total de l'esperit. Hegel posa com a exemples les històries del dret del baró d'Hugo -dret romà- i de Eichhorn -dret germànic-.

(3) *La història filosòfica* engloba en certa mesura les característiques dels diversos tipus d'història reflexiva: l'abast general, la recerca dels nexes universals i de l'esperit, l'avaluació de les fonts i interpretacions -si bé no com a únic fi- i el punt de vista universal. La història especial se centra en un punt de vista general, que destaca de la vida total del poble en projectar-se cap a la universalitat. La història filosòfica entronca amb l'especial en la mesura que el seu punt de vista general és el més abastador i profund: el principi essencial de l'esperit del poble. Aquest punt de vista universal és cercat en l'empíria mateixa - immanentment a ella-, revelant així el fil lògic interior i autèntic que anima i dirigeix els esdeveniments mateixos. Aquesta història filosòfica és, per això, concreta i no abstracta, ja que el seu punt de vista universal no és abstracte sinó el més concret: l'esperit universal. Com hem vist la peculiar relació entre lògica i empíria que centra el nostre treball és ja la característica definitiva de la filosofia de la història universal, la qual busca immanentment en l'empíria el seu fil lògic, que no és altre que l'esperit realitzant-se.

Hem distingit entre la filosofia de la història -que és, alhora, lògica i empírica- i la mera història empírica; ara és el moment d'analitzar algunes de les raons que fan que la història universal sigui filosofia de la història o història filosòfica:

(1) En primer lloc, perquè és considerada especulativament i per una ment especulativa; la història universal només revela el seu secret filosòfic a una ment preparada per a l'especulació i educada en ella.

(a) Segons Hegel, aquesta ment especulativa ha de partir de la "fe racional" en què hi ha un logos i una racionalitat en la història. Així, per a què la història sigui racional, cal veure-la com una successió de fenòmens basats en la raó, ja que el fet de pensar que la causalitat mai no pot governar les coses humanes suposa un tipus de fe racional^s. Evidentment, aquesta fe pot ser fomentada i autofomentada des de l'esforç especulatiu del sistema, però és en la filosofia de la història la condició primera². Per a Hegel, la filosofia

1. V.G. 30-47 i G.Ph. 50/35.

2. En G.Ph. 13/5, afirma que "la fe en el poder de l'esperit és la primera condició de la filosofia" mateixa.

aporta un únic axioma indemostrat o pressupòsit -que ja no un pressupòsit, dintre del conjunt de la filosofia- a la història universal, és el "simple pensament" que "la raó governa el món" i que aquest, per tant, s'ha desenvolupat racionalment¹. En la filosofia també es demostra -i d'alguna manera està inclòs en aquell "simple" pensament- que la raó és la substància, el poder infinit, la matèria i el contingut infinit, la forma infinita i la realització del seu propi contingut. Hem de dir que, certament, si hom no parteix d'aquesta presuposició primera, molt difícilment pot comprendre el pensament i la filosofia hegelians -sobretot pel que fa al que podríem dir la seva "arrogància" racional-.

Hegel, com és habitual en la seva època, es queixa de les reticències que hom tenia de vegades per pensar racionalment el món ètic, el món de l'esperit. La comparació amb la natura era en aquest aspecte humiliant i tràgica, ja que tothom després de la revolució científica -dels Galileu, Kepler, Newton- acceptava sense cap mena de dubtes la racionalitat i comprensibilitat del món natural, el qual semblava haver revelat plenament els seus secrets més recòndits i haver confirmat que en ell hi ha un logos racional. En canvi pel que fa al món espiritual -el més propi de l'home, segons pensen-, el món ètic i polític, la història universal, semblaven trobar-se encara en el caos i l'atzar, en la més absoluta irracionalitat i incomprensió.

Hegel en el Prefaci a la *Filosofia del dret* es fa ressó d'aquesta problemàtica² i l'expressa de la següent manera³: "respecte de la natura, es concedeix que la filosofia ha de conèixer-la tal com és, que la pedra filosofal està ama

gada en algun lloc però en la natura mateixa, la qual seria en [in sich] si racional; el saber, per tant, ha d'investigar i de comprendre aquesta raó real present en ella, com la seva essència i llei immanent, [és a dir] no les formes i contingències superficials, sinó la seva harmonia eterna. El món ètic, l'estat, la raó tal com es realitza en l'element de l'autoconsciència, no gaudirien en canvi de la fortuna que fos la raó la que -en realitat- s'elevi en aquest element a la força i poder, s'hi afirmi i hi habiti. L'univers espiritual estaria, al contrari, abandonat a la contingència i a l'arbitrarietat, abandonat de déu"¹. La història universal forma part d'aquest món aparentment abandonat de déu i de la raó que, de totes totes, ha de ser comprès i descobert com ell també racional. Alhora, la seva racionalitat ha de ser interna i immanent a ell -ha de brollar de l'empíria mateixa-, i no un préstec manllevat de quelcom transcendent.

De totes maneres, Hegel s'esforça per remarcar i demostrar que aquesta presunció -que gairebé ho decideix tot en filosofia de la història- no és quelcom que resta finalment indemostrat. El cercle filosòfic representat pel sistema, en tancar-se sobre si, demostra el concepte o idea que li serveix de punt de partença. En certa mesura, tot el conjunt de la filosofia de la història i, sobretot, el fil lògic que Hegel afirma descobrir immanentment a l'empíria, representen també una demostració de la bondat o veritat d'aquell punt de partença en forma de "fe" o de simple pensament.

b) En segon lloc, aquesta ment ha de superar el punt de vista representatiu de l'enteniment separador per assolir el punt de vista de la raó especulativa, ja que només "qui mira racionalment [especulativament] el món el veu racional, totes dues coses es determinen mútuament"². Hegel acusa l'enteniment representatiu de partir i moure's només entre categories aïllades, escindides, separades entre si³ i abstractes⁴. Categories mortes, que manquen concretament en Fries, però la seva crítica abastava la major part dels romàntics -el seu amic Hblderlin el primer-.

1. Ph.R. 15-6/15.

2. V.G.31/48.

3. En el primer paràgraf de la Filosofia del dre⁴ Hegel qualifica els conceptes de l'enteniment -els "mers conceptes"- d'unilaterals, de manca de veritat i de partir d'una determinació abstracta. La filosofia especulativa, en canvi, tracta sobretot amb idees, que és la unitat del concepte i de la seva existència, un concepte que "posseeix veritat precisament perquè se la dona a si mateix".

4. _ Per a Hegel, la idea és allò essencialment concret, ja que és sempre la unió de diverses determinacions. De manera que el pensament especulatiu es distingeix de l'intel.lectiu, en què el primer mostra que la veritat o la idea no són meres generalitats sinó quelcom

1. V.G.28/45.

2. Aquest pressupòsit era compartit universalment en la filosofia de la història de la seva època. Herder i Kant remarquen anguniosament la necessitat racional de demostrar que la història es pot comprendre racionalment, no fos que precisament el que és més genuïnament humà -la història- fora l'únic àmbit on no hi hauria ni ordre ni raó. Hom creu que en la natura s'hi ha descobert el seu ordre més essencial a partir de Newton. L'argument és aquest: en el que és més exterior a l'home -el món natural- hom ha descobert l'ordre racional, mentre que en el que és més pròpiament humà -la història- només hi trobem que caos i desgràcies incomprendibles. Ara que es podia "comprendre" racionalment el món físic, resultava encara més terrible no poder comprendre el món espiritual. Kant reclamava el Kepler que fos capaç de comprendre la història i Herder exclamava que hom no podia acceptar que déu hagués donat un ordre racional al món natural i el negués -en canvi- al món humà: la història. Hem de recordar que ja *Vico* havia reivindicat per a la història -el que han fet els homes- un plus de racionalitat en comparació amb el que no han fet els homes -la natura i el món físic-.

3. Hegel dirigeix aquí les crítiques en contra d'aquells que volien fer descansar el món ètic sobre el sentiment, el cor o l'entusiasme més que no sobre la raó. Estava pensant

de la vida interna que les fa desenvolupar-se i, així, transitar a altres. Llavors l'enteniment tot just arriba a la contradicció, no la pot superar i en resta presoner. L'enteniment és incapaç de superar les antinòmies que contínuament rodegen el pensament humà -el qual, d'altra banda, fecunden. Per a l'enteniment representatiu les antinòmies -certes i nombroses- resten com insuperables -com li esdevenia, en certa mesura a Kant-, en lloc de reconciliar-se en un nivell superior. L'enteniment acaba, doncs, pensant-ho tot només en funció de dualitats, d'escissions i contradiccions; i llavors veu -com inevitablement se'n desprèn- la realitat com a dual, escindida i contradictòria.

Hegel pensa que és per aquest motiu que els historiadors representatius acaben negant la racionalitat de la història, ja que la veuen també antinòmica i contradictòria. Acaben pensant la realitat i la història com a oposada a la raó; oposen i enfrenten així allò real i allò racional, allò empíric i allò lògic, el que s'esdevé del que hauria d'esdevenir-se, el ser de l'haver de ser^s. Com un exemple paradigmàtic del que acabem de dir, Hegel pensa que aquest historiadors o filòsofs representatius parteixen d'un principi ideal i merament abstracte ², el qual consideren d'impossible realització efectiva en la realitat. Llavors llur comprensió de la història està escindida entre aquest ideal abstracte i la crua realitat, que es nega a ser compresa per aquell ideal o a adequar-s'hi. Aquests historiadors no troben, com és lògic, la "connexió interna" de la realitat i la història³ i neguen a la història la possibilitat de tenir judicis universals i de necessitat. La història filosòfica de Hegel es basa precisament en aquests judicis universals i de necessitat formulats des del desenvolupament de l'esperit universal (que és l'autèntic i superior objecte de filosofia de la història⁴) i que revelen la seva "connexió" interna i racional,

universal determinat i també particular. Hegel diu: "quan la veritat és abstracta no és tal veritat: la filosofia fuig d'allò abstracte com del seu gran enemic [G. Ph. 43/291].

1. Hom podria llegir la totalitat del pensament i de l'obra hegeliana com a un intent de fonamentar el que s'ha anomenat la "falàcia naturalista". Hegel tractaria de demostrar que no hi ha tal falàcia, sinó l'única comprensió -que mereixi aquest nom- de la totalitat de la canviant i rica realitat.
2. Ph.R. §10 obs. "L'enteniment permanence en el mer *ser en si*" i, així, confon el que és una mera possibilitat o una potència amb la realitat efectiva. L'enteniment cau en la finitud en posar un en si o concepte que és diferent i s'oposa al per a si o fenomen.
3. V.G. 1211154-5.
4. Hegel ja a la *Propedèutica* distingia entre la "història històrica" (*historisclre Geschichte*) i la "història filosòfica" (*philosopische Geschichte*) [201-2], aquella romania en el que anomenarem "mera empíria" ja que se centrava en "la percepció dels esdeveniments i de les

la qual s'escapa als historiadors "tout court" que només van armats de l'enteniment separador.

La raó especulativa deixa desenvolupar la vida mateixa de les categories i les contempla passant a la seva contrària, mostrant així la limitació comuna que uneix els dos pols d'una contradicció. Finalment, se superarà dialècticament aquesta limitació i s'arribarà a una nova categoria superior, que engloba i manté subordinades com a moments seus -però no eliminades- aquelles altres categories que l'han engendrat. La raó especulativa es mou dialècticament, doncs, i deixa que el seu objecte es mogui i es mostri per si mateix -llavors afirma Hegel que s'identifica el desenvolupament dialèctic de la raó i el desenvolupament dialèctic del seu objecte-. La raó especulativa, és, per tant, el que permet superar l'escissió entre lògica i empíria de la història i trobar -així- l'una en l'altra, la raó en la creu de la història^l.

(2) En segon lloc, cal tenir en compte que la història universal és una història filosòfica per altres raons, que Hegel no explicita i que la fan deutora del conjunt del seu pensament -en un grau superior al que Hegel està disposat a acceptar explícitament-. Per això, no ens hem de limitar a les afirmacions explícites de Hegel, ja que basant-nos només en aquestes determinacions la filosofia de la història universal resulta incomprendible i injustificable. A nosaltres, homes de finals del segle XX, la filosofia de la història hegeliana només ens és comprensible a partir del context històric i intel·lectual de la seva època i del conjunt del pensament hegelian. Centrar-nos eri aquest darrer, és evident que la filosofia de la història hegeliana és el re

causes immediates, tal i com semblen estar en els caràcters individuals i les circumstàncies accidentals", mentre que la segona se centrava en l'esperit universal (*allgemeinen Weltgeist*) com recurrent "els diversos estadis de la seva formació en una dependència interna [que podem qualificar de lògica] per mitjà de la història de les nacions aparegudes [l'empíria]". Hegel no fa, doncs, com aquells historiadors, sinó que exerceix de filòsof de la història arma[de la raó especulativa, cercant-ne la dependència interna -el desenvolupament de la totalitat i de l'esperit universal- però *per mitjà* de la seva existència empírica en els pobles.

-- No s'ha de pensar que Hegel consideri que l'especulació contempla coses diverses que la representació, ans al contrari, el problema és de percepció; pensa que considerar racionalment el món i veure'l racional són dues coses que s'impliquen mútuament. L'especulació és, bàsicament, una diferència de forma. Al respecte veure Enz §198 nota, §187, i W.L. Pròleg a la 1 edició i §§ 20-79-80-81.

sultat del compromís i confluència, d'una banda, del pensament madur de Hegel -carregat de contingut i d'unes maneres de fer- desenvolupat bàsicament en el sistema i, d'altra banda, del conjunt de dades empíriques intersubjectivament acceptades en la seva època. També en aquest aspecte la filosofia de la història hegeliana és fruit de la confluència i compromís d'una lògica i una empíria.

En definitiva i per a dir-ho clar: aquell no educat en el sistema i en el pensament hegelian, seria incapaç de reproduir -i fins i tot de comprendre profundament- la filosofia de la història hegeliana. Hegel posa en joc en la història universal tota la seva experiència teòrica i pràctica, sense que això vulgui dir que hi transposa esquemes injustificats, demostracions extrínseques o legitimacions arbitràries. La injustificació, l'extrinsicitat o l'arbitrarietat desapareix -ens atrevim a afirmar rotundament- en el moment en què s'analitza a fons el seu pensament. Això tampoc no vol dir, però, que no hi hagi en la filosofia de la història hegeliana -i en el conjunt del seu pensament- esquemes, demostracions i legitimacions. És més, com que Hegel no fou precisament un filòsof modest ans, al contrari, és un clar exemple d'esperit faústic: vol esquematitzar estrictament al màxim el seu pensament, vol demostrar amb rotunditat absoluta i amb un abast difícilment superables i vol legitimar, el que ell pensa que és real i racional alhora, amb una confiança i rotunditat que sovint fa por.

Hegel considera la història universal *des del* pensament global -podem dir, des del seu sistema- però no per trasposar-lo sense més, sinó per confrontar-lo *en i amb* l'empíria històrica de què disposava la seva època. La seva filosofia de la història universal és també una història filosòfica, perquè Hegel -només des del conjunt de la seva filosofia- és capaç de descobrir entre les dades càdiques el significat racional que hi cerca.

7.9. El perquè de la distinció entre lògica i empíria

Fins ara ens hem preocupat molt de remarcar la immanència entre lògica i empíria, ja que volíem emfatitzar que no hi ha, d'una banda, una lògica i, de l'altra, una empíria. Tampoc no hi ha una lògica, manllevada al sistema o a la ciència de la lògica, i una empíria, que seria l'aportació de la història i que caldria elevar pel mitjà d'aquella a filosofia de la història. Hegel considera

aquest pensament com a propi de l'enteniment separador i representatiu, que escindeix tot pensament en dues determinacions oposades i incomunicables¹. En canvi, la raó especulativa supera aquesta escissió o antinòmia -que resta només com a un moment subordinat- i hi posa una reconciliació o unitat superior². Així, cal entendre que lògica i empíria formen part d'una identitat especulativa i, per tant, formen una unitat mediada internament -unitat que supera però no elimina la distinció-.

Per a Hegel, la distinció entre lògica i empíria³ no pot caure mai en el representativisme mancat i escindidor, el qual afirmaria que en la història material -entesa com a *res gestae*- se li afegeix una lògica del pensament de la història -en el sentit de *studium rerum gestarum*-. No hi ha, doncs, una lògica de la narrativitat històrica que s'afegeix a la materialitat dels esdeveniments històrics empírics per poder comprendre'ls. No hi ha, doncs, una distinció entre la cosa i el coneixement de la cosa, entre la història i el coneixement d'aquesta.

La realitat històrica efectiva -aquella que marca autènticament la història com a totalitat universal- no està tampoc escindida entre una part lògica i una part empírica. No hi ha mai en Hegel una existència lògica independent d'una existència empírica⁴, com tampoc no hi ha una essència en el món que no sigui ja en una existència⁵. Per aquest motiu, hom no pot estudiar la lògica o logos de la història amb independència dels esdeveniments empírics i la

1. [Ph.R. 24/22] Hegel remarca que l'autèntica filosofia "per ser la investigació d'allò racional, és la captació d'allò present i real, i no l'erigir d'un més enllà [*Jenseitigen*] que sap déu on deu estar, o potser hom en realitat pot saber on és: en l'error d'un raonament buit i unilateral [*einseitigen*]". Aquest error és el resultat típic de l'enteniment representatiu.
2. Denis L. Rosenfield a "Entendement et raison chez Hegel" ha treballat la relació entre enteniment i raó en el moment de conèixer la realitat efectiva i, per tant, empírica.
3. Henry Dumery a "Logique et phénoménologie de l'histoire" s'aproxima a la nostra distinció entre lògica i empíria, ja que vol distingir entre allò lògic i allò fenomenològic -en el sentit de fenomen del numen o de la idea-. Considera que la història és el fenomen de la lògica, en el sentit de l'esdevenir-se de la idea. Ha comprès que la fe racional no implica deducció a priori dels esdeveniments i ha valorat la tasca empírica -que Hegel sempre afirma com a necessària- en el moment de comprendre la història. Dumery té molt clar que per a Hegel la història no revela la seva lògica si no és a posteriori. 41.
4. Malgrat que sí que hi ha -tot i ser marginal per al discurs hegelian- una existència empírica mancada de lògica universal i merament particular; aquesta no té sentit universal ans s'esgota en si mateixa i desapareix totalment amb el pas del temps. Aquest tipus d'existència desapareix literalment de la història sense deixar rastre, ja que és mera empíria.
5. Aquesta és la conclusió de la doctrina de l'essència en la *Ciència de la lògica*.

materialitat històrica, i és diferent la lògica de la història de la lògica com a primera part del sistema. Són dos tipus diferents de *logos*, que guarden entre si una certa harmonia però que no poden ser identificables², perquè un es realitza només en l'existència empírica de la història i l'altre ve a ser el *logos* diví abans de la creació³.

En la filosofia de la història ens trobem sempre una lògica que viu i vitalitza immanentment la materialitat empírica de la història. Hegel sempre remarca que, l'empíria o els esdeveniments concrets que marquen la història, no són altra cosa que l'exteriorització del desenvolupament de l'esperit i de la seva lògica. Són sempre la idea existent que ja en si és la suma i identitat de concepte i realitat. No hi ha, doncs, una lògica transcendent de l'empíria ni tampoc aquesta no és transcendent a la primera, sinó que totes dues s'impliquen i poden ser considerades com a moments de la idea⁴.

Hom podria preguntar-se perquè establim la distinció si immediatament postulem la seva identitat? També hom es podria preguntar si aquesta distinció violenta d'alguna manera el pensament hegelian? Contestant primer a la segona pregunta, direm rotundament que no violenta de cap manera el pen

1. Veure l'article de Lothar Hertzfeld "Zum Verhältnis von Historischem und Logischem bei Hegel und Marx".

2. És el moment, tal vegada, de comentar una mica una tesi de Vanni, que malgrat la seva formulació excessivament dependent d'un esquema conceptual aliè a Hegel pot ser interessant. Aquesta autora afirma [pl. 28] que així com les categories kantianes van néixer de la ciència, les hegelianes van néixer de la història; de tal manera que la *Fenomenologia* eleva a moment metafísic el que era en origen històric. No entrarem en la primera part de l'afirmació que malgrat que és suggerent pensem que no fa justícia ni a Kant ni a Hegel. El que sí que és cert és que les categories hegelianes tenen una dinamicitat que manca en el cas de Kant. La deducció transcendent de les categories de Kant -en les diverses versions- manca de dinamicitat, mentre que Hegel les encavalca les unes a les altres en un mateix desenvolupament dialèctic basat, en certa mesura, en un model diacrònic (tot i que, com hem dit, en la lògica no hi ha història i és el concepte diví etern). Les categories hegelianes però tenen també un gruix que manca a les kantianes, car sempre contenen les altres categories com a "moments" -un terme d'origen temporal i són elles mateixes un moment de les categories superiors.

La segona part de l'afirmació de Vanni ens interessa molt més. Ens ve a dir que la *Fenomenologia* no és per a Hegel, genèticament, tant una diacronització de la metafísica o de moments metafísics, com una metafisització de moments històrics. Podem dir, en els nostres termes, que és més una logicització de l'empíria històrica que no una exposició en clau empírica de continguts metafísics previs.

3. Idea que els pares de l'església van agafar del neoplatonisme.

4. [Enz. §213] Hegel afirma que la idea és la unitat absoluta del concepte i de l'objectivitat, i que és la veritat en la mesura que és l'objectivitat que es correspon al concepte.

sament hegelian, ja que aquest -explícitament- no ho vol confondre tot en la nit de les vaques negres, sinó que vol trobar la unitat -que enriquida per les diversitats que ha superat- permeti comprendre la realitat que no queda presonera mai de la contradicció -que hi subjeu- ans mostra el seu *logos*, la seva racionalitat, la seva lògica.

Contestant a la primera pregunta, hem de dir que Hegel mateix fa servir aquesta distinció si bé no sempre amb els mots de lògica i empíria. En la *Filosofia del dret*¹, per exemple, afirma que és possible distingir i nombrar diversament dues coses que, pròpiament, no es poden donar separades: "el concepte i la seva existència són dos costats separats i units com ànima i carn. El cos és la mateixa vida que l'ànima i, no obstant, se'ls pot nombrar com si estiguessin l'un separat de l'altre". De la mateixa manera, Hegel distingeix determinacions que especulativament estan unides i reconciliades en un nivell superior -i finalment en la idea absoluta-. Podem dir, que en certa mesura qualsevol oposició representativa és negada per Hegel en un nivell superior. Però la dialèctica i la superació mai no implica la negació de la distinció, tot i que sigui somorta dins d'una unitat superior.

Hegel fa servir, doncs, moltes denominacions diferents que representen diversos noms -sovint, per a àmbits un xic diversos- de la distinció entre lògica i empíria. Així, sol fer servir per la primera les denominacions raó, racionalitat, ordre, concepte, esperit, essència, realitat efectiva, existència universal, universalitat, objectiu, substancial, etc. i, per la segona, existència immediata, natural o abstracta, fenomen, existència geogràfico-antropològica, particularitat, subjectiu i, fins i tot, atzar, contingència, accident, aparença, caducitat, inessencial, ideal, irracional, etc. No és ara aquí el moment d'establir les complexes diferències entre tots els possibles pars categorials que podem definir amb aquestes llistes; el que ens interessa és mostrar com hi ha en Hegel una distinció d'ús entre les denominacions de les dues llistes. De fet la darrera llista està dividida en dues més; malgrat que mantenen una certa oposició amb la primera llista, hi ha dos tipus molt clars i confrontats de categories, ja que no s'ha de confondre el que podríem qualificar d'"empíria que té *logos*" i la "mera empíria" que manca de tota racionalitat.

1. §1, Zusatz.

Aquest fet que pot xocar perquè, donada la identitat especulativa i la seva mútua immanència, la distinció entre lògica i empíria no ens és necessària -a nosaltres o a Hegel- tant per distingir la lògica -podríem dir que "pura" o "a priori"- de la història i l'empíria -a posteriori-; com per distingir l'empíria racional; amb logos de l'empíria totalment mancada de logos -la "mera empíria"- . Aquesta distinció ens és útil, sobretot i especialment, per remarcar els esdeveniments que tenen valor i sentit per al tot, d'aquells que manquen d'aquest valor i romanen com un accident atzarós. Serveix, doncs, per distingir la realitat efectiva i la mera existència atzarosa, entre la *Wirklichkeit* i la contingència [*Zufälligkeit*]. Hegel distingeix, així, l'autèntica realitat -que és la racional- d'aquella que no mereix aquest nom ans al contrari és "ideal", ja que caduca en si mateixa, no té transcendència més allà de si mateixa i la seva existència particular no té cap significat ni rellevància per al tot espiritual. La nostra distinció és valuosa, en definitiva, per discriminar entre la realitat que està feta sota el model de la idea -unitat de concepte i d'existència, de logos i d'empíria- i la aparença més nímia i menyspreable'.

Com es pot veure, la distinció entre lògica i empíria ens és útil sobretot per comprendre la famosa frase -que a tanta gent ha escandalitzat- que tot allò real és racional i tot allò racional és real. Podem reformular la frase segons la nostra terminologia de la següent manera: tot allò lògic és empíric i tot allò empíric és lògic. Per a nosaltres és clar que Hegel volia amb aquesta fórmula rebutjar de la consideració filosòfica tot el que fos només real o només racional, el que fos només lògic o només empíric. Com veurem Hegel volia remarcar que el que li interessava o havia d'interessar el saber especulatiu és la realitat prenyada de *logos* o *el logos* realitzat empíricament.

Aquest era un fi essencial de la filosofia especulativa i, així, Hegel diu que la reflexió filosòfica no té "cap altre fi que eliminar l'atzar" i la contingència², i que per comprendre el que és essencial en la història cal començar "per eliminar allò no-essencial"³. Hegel no estava dient amb això que en la filosofia s'havia d'eliminar allò existent o empíric⁴, només s'havia d'eliminar

1. En definitiva, entre allò racional i allò irracional.

2. V.G.33/59.

3. V.G. 33/59.

4. [Enz. §6] Hom pot "veure com el fi darrer i més elevat de la ciència produir, per mitjà del coneixement de tal conformitat [amb la realitat i l'experiència], la reconciliació de la raó autoconscient amb la raó *existent*, amb la realitat [*Wirklichkeit*]". Hegel mai no va oblidar

alguna cosa o una part de l'empíria. Hegel considerava que la filosofia havia de rebutjar *necessàriament* una part de l'existència empírica però no total; havia d'eliminar l'empíria no-racional, la mera empíria, però no l'empíria que era una transparent fenomenització i d'una essència racional².

En la consideració filosòfica Hegel no rebutjava, doncs, l'existència empírica sinó aquella existència aberrant als ulls de la raó, l'existència completament atzarosa, accidental, inessencial, arbitrària, particular i contingent. Però en canvi afirmava que tota autèntica realitat és una existència empírica plena de logos i de racionalitat³. D'aquesta manera arribava Hegel a aquella famosa formulació que ha de ser interpretada de la següent manera: si alguna cosa és real llavors ha de ser racional i, a l'inrevés, si és racional llavors ha de ser real⁴. Aquell aforisme podria ser formulat també en lògica formal, aleshores seria una definició o una doble implicació: és real si i només si és racional. Llavors la correlativa és sempre certa i només cal llegir al revés: és racional si i només si és real.

Doncs bé, i per afirmar-ho rotundament, a dintre d'aquesta equació hegeliana tant allò racional com allò real impliquen la unitat especulativa i immanent de lògica i empíria, ja que només allò lògic i existent empíricament

-com ja hem dit, d'altra banda- la voluntat comprendre la realitat existent efectivament i empírica.

1. Tot i que aquesta formulació és molt poc especulativa a [Enz. §6 i després de recordar l'aforisme que tot allò real és ...] Hegel afirma que en filosofia és necessari saber "des del punt de vista formal, que la simple existència [*Dasein*] és en part *fenomen* i només en part realitat efectiva".
2. Hegel [Enz. §6] no té cap problema en afirmar rotundament, per exemple, que "una consideració significativa del món distingeix ja allò que en l'ampli camp de l'existència interior i exterior és només *fenomen*, el que és efímer i insignificant, i el que en si mateix mereix veritablement el nom de *realitat*".
3. Valls en els seus cursos sobre la *Ciència de la lògica* ha remarcat molt la diferència entre *Dasein* i *Existenz* -totes dues traduïbles per "existència"-, que són dues categories que Hegel introdueix, respectivament, a la doctrina del ser i de l'essència. Així *Existenz* seria aquella existència que ve ja fonamentada per una essència -que té una essència, que és exteriorització d'una essència-. Dintre del nostre discurs recordem aquesta distinció en el sentit que *Dasein* pot representar la categoria "existència" anterior a la distinció especulativa entre "existència essencial" -*Existenz*- i el que anomenem "mera empíria", que no és exteriorització de cap essència. Evidentment, aquí només podem fer que apuntar aquesta hipòtesi que va més enllà de l'objectiu del nostre treball.
4. Potser matisada, com hem dit, en el sentit del verb *werden*.

pot merèixer el nom de racional o de real⁸. D'aquesta identitat especulativa entre real -en sentit d'unitat de lògica i empíria- i racional no s'ha de voler treure la conclusió que tot allò empíric és per això real efectiu o racional en Hegel. Com molt bé diu Findlay² "el que la realitat dugui amb si la immediata concreció sensible no és recíproc, no tot el que és palpable i accessible [empíric] és per això realitat efectiva"; evidentment, hi ha en l'existència empírica un residu irracional i no racionalitzable que és el que anomenem "mera empíria".

Pel que hem dit és clar, que la història universal de Hegel no es comprèn si no és a partir de la dialèctica entre lògica i empíria, i que, fins i tot, aquesta distinció és essencial per comprendre tot el seu pensament. Hegel nega tant que hagi una lògica -o *logos*- extrínseca a la matèria històrica (sinó que és el seu suport interior més essencial) com que les autèntiques idees siguin extrínseques a la realitat i que hi hagi una autèntica realitat en sentit fort -i per tant amb existència empírica- carent de *logos*.

7.10. La lògica és immanent a l'empíria

Aquest problema ens continua remetent a la famosa i denostada tesi de la *Filosofia del dret*: el que és real és racional i el que és racional és real. Hegel vol demostrar -tant en la filosofia del dret com en la filosofia de la història- la identitat entre allò efectivament real i allò racional; i, en definitiva, que totes dues coses s'impliquen mútuament. Vol demostrar que subjacent a l'empíria històrica hi ha una lògica racional, de manera que si algun esdeveniment empíric cau fora d'aquesta lògica teleològica i racional mostra immediatament la seva manca d'autèntica realitat³. Així afirma inequívocament

1. En la *Ciència de la lògica* 1369/4671 en el moment de definir la realitat efectiva Hegel distingeix dos tipus de contingència -que per un igual no arriben a esdevenir realitat efectiva- l'essència sense configuració", el subsistir abstracte sense determinar-se, i l'aparença inconsistent", que també qualifica d'íestable multiplicitat".
2. Reexamen. de Hegel, pl. 212.
3. Hom pot comprendre així la famosa metàfora de l'òliba de Minerva. La filosofia va sempre darrera de la vida perquè intenta distingir en la vida el que és mera empíria accidental d'una empíria que conté *logos* -és a dir, una autèntica realitat-.

que "la raó es troba immanent en la realitat històrica i es realitza en i per aquesta"¹ (els subratllats són de Hegel), que, d'altra banda, era una determinació essencial del mètode especulatiu².

Cal dir també que Hegel no nega -com algú ha dit o podria pensar³- la realitat immediata i empírica dels esdeveniments que no s'amotllen al que ell considera la lògica de la història⁴. Aquests esdeveniments tenen un cert grau de realitat, però no és el grau de realitat [*Wirklichkeit*⁵] que ha de caracteritzar els esdeveniments centrals i significatius de la història. La seva realitat és mancada i el seu sentit -component essencial per a Hegel de la realitat no va més enllà d'ells i, per tant, ha d'acabar desapareixent per si sola. No col·laboren a donar sentit a la resta d'esdeveniments i al tot de la història, ans romanen com un accident atzarós; llavors el seu valor per a la comprensió de la història universal és pràcticament nul. Són una existència arbitrària que distorsiona mentre perviu però que, afortunadament, aviat desapareix i amb ella desapareix també la distorsió que provocava.

Si l'existència merament empírica -accidental i atzarosa- mentre era una existència entre altres ja no mereixia especial atenció, quan desapareix ho fa

1. V.G. 87/115.

2. H. H. Flóter en la seva obra *Die Begündung der Geschichtigkeit (von Herder bis Hegel)* planteja dels diversos subjectes de la història que s'han proposat en la filosofia de la història alemanya al voltant de Hegel. Així tracta de la humanitat en Herder, el gènere humà en Kant, la vida de la idea en Fichte i l'esperit com a progrés en la consciència de la llibertat en Hegel. Deixant de banda que no estem gaire d'acord amb molt del que diu l'autor sobre aquests pretesos subjectes o mitjans concrets de realització de la història, sí que valorem l'esforç en plantejar les condicions empíriques que tenen a veure amb la història (malauradament roman a nivell general i no aprofundeix prou en Hegel).

3. No s'esdevindria en Hegel la confiança dels idealistes anglesos Bradley i McTaggart que postulaven la absoluta i il·limitada coherència entre racionalitat i món. Segons aquests tota realitat empírica i existent seria plenament i completament racional (sense cap límit). Aquí sí que seria legítim en certa mesura, doncs, el repte de demostrar fins els més petits i anecdòtics detalls de la realitat -però no en Hegel mateix, com veiem-.

4. A [Enz. §6 nota] recorda que en la *Ciència de la lògica* ha distingit entre realitat -*Wirklichkeit*- i contingència -*Zufälligen*-, apostrofant referint-se a aquesta darrera: "que també té certament existència [*Existenz*]".

5 Per a Hegel, la realitat o *Wirklichkeit* és "la unitat immediatament esdevinguda de l'essència i l'existència" [Enz. §1421].

totalment i sense deixar cap record⁸. Era un mer atzar accidental que mostra el seu caràcter d'accident i no té valor per a allò essencial o lògic². Hegel comenta que la reflexió filosòfica "no té cap altre propòsit que eliminar allò fortuït. Contingència és el mateix que la necessitat exterior, és a dir., una necessitat que remet a causes que són elles mateixes només circumstàncies externes"³ (el subratllat és de Hegel). La filosofia de la història universal té, doncs, per sobre de les altres maneres de contemplar la història, la tasca de valorar els esdeveniments empírics sota el criteri de la raó, de la seva racionalitat. És en aquest context que Hegel fa la famosa afirmació que "l'únic pensament que la filosofia aporta és el molt senzill de la raó; el pensament que la raó governa el món",⁴. Aquest pensament du en si el criteri de valorar sota el tribunal de la raó cada un dels esdeveniments empírics. D'aquesta valoració n'ha de sortir la lògica concreta i amb contingut que governa immanentment aquella empíria.

Hegel parteix del pressupòsit, cedit pel sistema i la filosofia sistemàtica, que la realitat històrica -*res gestae*- està ontològicament determinada per la raó, que la raó la constitueix. En el moment de comprendre aquesta realitat postulada com a racional, Hegel afirma que el seu coneixement -*studium rerum gestarum*- ha de ser consegüentment racional: el que nosaltres anomenem una lògica. Aquesta lògica però no és deduïda a partir d'aquella pressuposició, sinó que gràcies a aquella pressuposició podem extreure de la consideració dels esdeveniments empírics -l'empíria històrica- una lògica amb contingut real, *amb contingut també empíric*.

1. En la *Fenomenologia* [470/390], Hegel afirmava que les ferides de l'esperit curaven sense deixar cap senyal, ja que l'esperit retornava finalment a si i allò "singular" desapareixia totalment. D'alguna manera, també en la història tot allò merament empíric desapareix sense no deixar rastre en el desenvolupament real i racional de l'esperit. Per aquest motiu, se'ns pot estalviar la major part del temps i els esdeveniments de la història, quan volem esdevenir homes de la nostra època; només cal refer per un mateix l'essencial i lògic del desenvolupament anterior de l'esperit.

2. Igual com allò mancat de *logos* desapareix de la història sense deixar record i s'esgota en si mateix, també quan una realitat empírica perd el *logos* que l'animava i sustentava es descomposa i desapareix. Hegel ho exposa [Ph.R. §21 Zusatz] sota l'exemple de l'home mort que a l'esdevenir "una existència sense concepte" o un cos sense ànima es "descomposa".

3. V.G.29146.

4. V.G.28/45.

No hi ha, doncs, una lògica de la història independent de l'empíria històrica: totes dues es transparenten mútuament, en el sentit que l'una conté i deixa veure l'altra i, a l'inrevés. Són una, única i la mateixa cosa, si bé les podem distingir conceptualment, però sempre amb la determinació que són dues cares de la mateixa moneda. La història és alhora lògica i empírica; una determinació no nega, sinó que afirma, l'altra. Són alguns pretesos historiadors que, segons Hegel, es mouen dintre de l'enteniment separador i representatiu, els que cerquen afillar i oposar el que no és sinó una única realitat especulativa. Per a Hegel, l'empíria pot contenir un reste no racional o no lògic, i hi ha, per tant, una empíria simplement atzarosa i accidental, contingent i inestable, que no sigui susceptible d'incriure's en la lògica de la totalitat històrica; però això no vol dir que hi hagi una oposició total entre lògica i empíria. Per a ell, l'oposició entre el ser empíric i existent immediatament està superada i reconciliada amb el seu ser lògic -sorgit de la seva llibertat i necessitat racional-¹. En la història se supera l'escissió entre particular i universal, entre espiritualitat i animalitat, per això diu que "el nostre objectiu" en la filosofia de la història és mostrar que l'oposició entre ser natural i llibertat i necessitat del concepte es troba en si i per a si resolta en la història universal⁸.

En la història universal no hi ha una escissió entre lògica i empíria, perquè són dues determinacions d'una mateixa i única realitat, deixant de banda un residu -que Hegel no nega i al qual concedeix un cert tipus de realitat-. L'autèntica realitat és doncs, la unió de lògica i empíria, a l'igual com la idea és la unió del concepte i la seva existència.

Hem desfet dos prejudicis contra Hegel: d'una banda, la lògica de la història no és una mera deducció a partir del pressupòsit que la raó regeix el món i la història, d'altra banda, tampoc no hi ha oposició entre lògica i empíric, malgrat que romangui un "reste" d'aquesta darrera no absorbible per aquella. De fet, la racionalitat pressuposada és el criteri per distingir entre

1. No només allò real està determinat per ser existent i racional sinó que, paral·lelament, allò racional està també determinat per l'afirmació especulativa de l'existència. Així [Ph.R. §241, Hegel afirma que "l'universal existent en i per a si és el que generalment es denomina *racional*, que només pot ser aprehès d'aquest mode especulatiu".

2. V.G. 26-7/43.

L'empíria harmònica amb la lògica racional de la història -que és el que Hegel anomena *Wirklichkeit*- i la mera empíria atzarosa, accidental i contingent¹. Per això, la filosofia de la història no necessita de la filosofia cap contingut concret ni cap esquema presuposat. La lògica de la història brolla immanentment de la mateixa empíria històrica i és el criteri per distingir l'autèntica realitat del mer atzar exterior.

7.11. La lògica és el criteri avaluatiu de l'empíria

Aquest ha estat un dels motius de mala comprensió de Hegel. Hom ha interpretat les desqualificacions o magnificacions hegelianes d'esdeveniments en funció de motius ideològics o d'esquemes pressuposats. Hegel no acceptaria aquesta acusació, tot i que és evident que en la filosofia de la història universal dóna la prioritat de l'explicació a la lògica i no a l'empíria. Els esdeveniments -que tant diu respectar- no són valorats per ells mateixos sinó en relació amb el tot, en funció de la lògica global de la història². Nosaltres podem entendre que és a dintre d'aquesta visió global on més fàcilment hi penetren els prejudicis o els esquemes prejudicats i pot ser cert, però en un cert grau aquesta circumstància és del tot inevitable -fet que reconeixent la majoria dels autors actuals-. En definitiva, la comprensió de realitats tan complexes com la història humana només és possible en funció de generalitzacions que, tot i respectar els fets que han d'explicar, els superin.

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

1. Ned S. Garvin en "McTaggart and Findlay on Hegel: The Problem on Contingency" contraposa la interpretació hegeliana de McTaggart i de Findlay respecte de l'existència d'un residu no contingent i la relació de l'absolut amb una tal contingència.

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

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

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

Hegel justifica la relativització -sovint espectacular per a nosaltres, quan a la seva època eren coses del tot normals- d'èpoques, pobles i continents sencers, en funció de la distinció entre lògica i empíria, entre autèntica realitat espiritual i mera existència empírica¹. No és que tot el món xinès -tant l'actual com el de fa tres mil anys- siguin empíricament el mateix. Hegel pot acceptar amb facilitat que hi ha una gran quantitat de canvis, però sosté que aquests no són rellevants per a la història universal i, per això, afirma que el món xinès només ha jugat un paper en la història universal i ja no en jugarà cap altre. Només va protagonitzar aquell primer moment a l'inici de la història, després -malgrat que perviu empíricament- no juga ja un paper autèntic, lògic, sinó que roman com una mera existència empírica, sense cap sentit lògic per al tot.

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

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

Hegel parteix d'aquesta base i aquest és per a ell un pressupòsit imprescindible en la filosofia de la història; però aquest pressupòsit no questiona la "imparcialitat o neutralitat" de l'historiador, sinó que ve a ser el marc que fa possible que hi hagi coneixement -parcial o no-. Hegel qualifica de "xerrameca insulsa i presumida" tota la reivindicació d'imparcialitat de l'historiador, quan aquesta va dirigida a negar, fins i tot, el simple principi de la racionalitat del seu objecte i de la seva ciència. Hom afirma llavors, pensa Hegel, que "no s'ha d'aportar cap fi determinat ni cap visió segons els quals ell [l'historiador] elegeix, estableix i judica els esdeveniments, sinó que ha de narrar-los de la manera contingent com els troba en la seva particularitat carent de relacions i de pensament"². Hegel es nega a reduir la filosofia de la història a una narració històrica erudita i merament descriptiva, ja que llavors predomina la consideració de l'empíria per damunt de la consideració lògica -la qual cosa és també representativisme separador-.

Cal remarcar la contundència amb què Hegel critica plantejaments positivistes o empiristes a ultrança -com per exemple els de Ranke-. Afirma que ja en escollir un objecte del tipus "Roma, el seu destí o la caiguda de l'imperi

romà" s'introdueix un fi pressuposat, i conclou que: "una història sense un fi i sense judicis d'aquesta classe seria solament un desfogament imbècil de la representació, no assoliria ni tan sols la categoria de conte infantil ja que, fins i tot, els nens exigeixen un interès en la narració, és a dir, un fi establert que hom pugui almenys pressentir, i la relació dels esdeveniments i accions amb aquell fi"¹. Llavors l'historiador intel·ligent ha d'escollir el detall que més il·lumina l'època, allò universal d'un poble i d'un moment de la història. Hom pot expressar allò substancial purificat de les existències extrínseques i contingents que no fan sinó difuminar la veritat substancial. D'aquesta manera s'assoleix el coneixement de l'autèntica realitat històrica -que és la unitat de lògica i empíria-.

Hegel critica, sobretot, els que neguen que en la història hi hagi cap veritat substancial i que redueixen la veritat a una mera opinió, ja que d'aquesta manera no admeten "cap judici de necessitat ni del concepte"². Hegel es decanta per aquests tipus de judici, perquè són els únics capaços de revelar un lligam lògic dintre de la història universal. En la història universal, quan els judicis d'aquest darrer tipus constitueixen "un objecte efectivament real i veritable així com el fi al que es refereixen els fenòmens i d'acord amb els quals cal judicar-los"³, "l'esperit universal, la seva consciència i essència es converteixen en un objecte efectivament real, un contingut i fi, al que tota la resta de fenòmens serveixen en i per a si, de tal manera que aquests fenòmens solament tenen valor i, fins i tot, existència, en virtut de la relació amb aquell objecte, és a dir: per mitjà del judici en que estan subsumits sota d'ell i ell es fa inherent als fenòmens".

Hegel, efectivament, oblida esdeveniments que semblen tenir una gran repercussió en la història pel fet que no encaixen dintre de la seva concepció del que és real i racional. Sense anar més lluny i com un exemple, esmenta

1. Enz. §549 nota.

2. [Enz. §§ 172 i 1781 Tant els judicis d'existència -que posen el "subjecte sota d'una universalitat"- com els judicis qualitius del tipus "la rosa és roja", només poden ser correctes o incorrectes en funció del cercle limitat de la percepció. Ara bé, la veritat depèn només de la forma (el concepte i la realitat que li correspon) però aquesta veritat no està present en el judici qualitatiu. Sí, en canvi, en el judici del concepte, que té per contingut el concepte, la totalitat en forma simple i allò universal amb la seva determinació concreta. Aquest i només aquest és, segons Hegel, el judici que vulgarment hom té per tal, mentre que els judicis d'existència del tipus "aquesta rosa és roja" no són els que permeten esbrinar si hom té un bon judici o no.

3. En,... §549.

1. Ph.R. §347.

2. Enz. §549 nota.

rem el cas de la gran pesta negra de finals de l'edat mitjana, les diverses onades de la qual van marcar l'evolució històrica durant mig segle. Hegel ni tan sols l'esmenta en les *Lliçons de filosofia de la història universal*. Fàcilment se'ns acudeixen les raons d'aquests *simptomàtic oblit*: d'una banda, el rebuig hegelian de tots els esdeveniments purament naturals -que, segons ell, no tenen transcendència per a l'esperit-. Hegel menystindria, doncs; les successives pestes pel mateix motiu^s que menysprea les migracions dels pobles indoeuropeus cap a Europa i els lligams lingüístics d'aquests pobles -dels quals ja en tenia notícia-. La gran pesta esdevé el prototipus de l'esdeveniment -per a Hegel- incompreensible i, per tant, irracional, accidental i atzarós. Aquest gran trencament, aparentment injustificat en el desenvolupament de l'esperit, se li apareix com incompreensible i, per tant, no el considera dintre de la seva filosofia de la història. Podríem dir que en no ser racional o racionalitzable resta devaluat a mera empíria o una realitat "ideal". Quan Hegel es va plantejar en general el problema de les regressions en la història -la gran pesta en podia ser una- no va tenir cap problema per afirmar que cal considerar-les "com contingències exteriors"². És a dir, cal considerar-les com una mera empíria exterior al logos de la història.

Una vegada més, hem vist com lògica i empíria van indistricablement unides; altra cosa és, però, que la lògica sigui submissa vers l'empíria o que l'empíria determini totalment la lògica. Hegel, parteix sempre de la base que és la lògica la que determina l'empíria, ja que és ella la que la vitalitza des de l'interior i la que l'escindeix en una empíria racional -que és l'autèntica realitat històrica- i una empíria merament accidental.

7.12. La lògica és el punt de vista del tot

Hegel afirma que el principi espiritual de la història filosòfica "és la totalitat de tots els seus punts de vista"³. Més endavant explica un xic més el que vol dir: "la història filosòfica té davant seu l'objecte més concret, que reuneix en si tots els diversos aspectes de l'existència; el seu individu és l'esperit universal"⁴. En definitiva, la història filosòfica considera l'objecte més con-

1. Veure la primera part de la nostra tesi doctoral.
2. V.G. 152-3/193.
3. V.G.32/49.
4. V.G.33/50.

cret i complet possible i, així, s'engendra des de la consideració omnicompreensiva, des del punt de vista del tot'. Només des del tot del desenvolupament de l'esperit universal -en tant que l'objecte més concret- hom pot construir la filosofia de la història².

Per a Hegel, cal considerar cada esdeveniment individual des del tot, per poder descobrir sota la seva existència immediata la lògica que li dona sentit i el lliga al tot. Per a Hegel, qualsevol esdeveniment només té validesa o logos quan ocupa un lloc en el sistema lògic del pensar; validesa que conserva encara que en el desenvolupament progressiu posterior resti reduït a la forma de moment subordinat. Així, gràcies a la contemplació i consideració des del tot, l'esdeveniment particular és elevat a exemple universal i, el que semblava ser tan sols mera empíria³, es revela com autèntica realitat amb logos. Com diu Hegel⁴, en el seu caràcter lògic i en la seva manera de ser com universal, els esdeveniments històrics perden -si bé conservada a un nivell superior- la seva particularitat i, llavors, assoleixen el caràcter d'actes de l'esperit universal, realitzacions de la seva llibertat.

Cal tenir en compte que per a Hegel, la possibilitat del coneixement -en l'ordre de la ciència i no en el fenomenològic- va des de la totalitat i universalitat a la particularitat, ja que es tracta de mostrar com allò universal es concreta i realitza en allò individual i immediat^s. Només a partir de conèixer

1. S'esdevé quelcom molt similar a l'*Ètica* d'Espinoza o a la consideració en global, a partir de la qual Kant deia descobrir regularitats en la història. 2. V.G. 28734/45-51.
3. El esdeveniments històrics que manquen de logos resten aïllats del tot i caduquen en la pròpia particularitat. Són mera existència contingent i accidental, no integrada en el tot i, per tant, cadòtica, atzarosa, incompreensible i inefable. En tant que mancats d'integració lògica, resten inconsistents, no-persestant i escadussers. No deixen senyal ni rastre, ni tan sols record; són una existència fantasmal i sense significat. Són una anècdota sense cap valor exemplar i, per això, resten com una bogeria privada i particular d'un sol home -encara que aquest sigui un poderós rei-.
4. WL2371726.
5. Aquesta és una constant del pensament hegelian: en el sistema un contingut només té justificació quan és considerat com un moment del tot [Enz. §14], de la mateixa manera en la història universal o en la història de la filosofia "els esdeveniments històrics només tenen un relleu, una significació, quan se'ls posa en relació amb quelcom universal i per mitjà del seu entroncament amb ell" [G.Ph.18/I2]. Només l'universal dona sentit al particular, i no a l'inrevés; d'altra banda, la universalitat darrera no és altra, per a Hegel, que la totalitat.

la idea absoluta es pot reconstruir el sistema, igualment en la història només coneixent l'esperit universal -la idea absoluta que expressa la seva essència en el món com a *Weltgeist*- hom pot arribar a conèixer els diversos esperits del poble i, a partir d'aquests, els aspectes concrets de cada poble. Hegel pensa que només així s'assoleix el coneixement lògic dels esdeveniments particulars, ja que si es parteix només dels esdeveniments particulars es resta al nivell de la mera empíria mancada de *logos*.

D'aquesta manera i només des de la consideració total, l'empíria ja no té la forma d'una particularitat entre altres, sinó que s'ha elevat a la forma lògica, la "forma absoluta de la veritat"¹. Però, què vol dir tenir aquesta forma lògica o estar d'acord amb el concepte? Vol dir que l'empíria històrica pot ser vista com provenint de la llibertat de l'esperit (que és alhora la seva necessitat interna). L'empíria històrica mostra el seu desenvolupar-se cap a la idea de la "formació progressiva de la llibertat"². Contemplar l'empíria sota el telos racional del desenvolupament i realització de la llibertat és alhora, contemplar com en l'empíria històrica es va manifestant la idea de la realització progressiva de la llibertat o la consciència de la llibertat. Així, la realització de la llibertat de l'esperit és correlativa a l'aparició de consciències progressivament més desenvolupades de la llibertat.

Hegel en la *Ciència de la lògica* afirma que la forma lògica és el que ell anomena "mètode": "és el moviment que es determina i realitza a si mateix"³, això i no cap altra cosa és la llibertat. El mètode o la forma lògica és el moviment de la idea que, com ànima i força interna, es realitza a si mateixa⁴. La forma lògica del tot vé donada per l'esquelet que Hegel sintetitza en la idea absoluta: el tot com a subjecte es determina a si mateix alhora que s'autoconeix i s'autoconeix alhora que es realitza. Aquesta és la forma lògica del tot i, per tant, ha de ser també d'alguna manera la forma lògica de la història -en tant que és un record que totalitza el desenvolupament de l'esperit-.

1. Enz. §19.

2. V.G. 168/212.

3. W.L.2371727.

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

Cóm és llegida aquesta forma lògica a dintre de la història universal? Cóm s'explicita més concretament en aquest àmbit? Aquest contingut des del qual l'empíria ha de ser avaluada és -com hem dit- la realització de la llibertat. La història ha de ser contemplada i els esdeveniments empírics analitzats des de les determinacions emanades de la pròpia natura de la llibertat, que va fent-se autoconscient¹. Ha de ser contemplada com a realització de la llibertat de l'esperit que, alhora, es fa autoconscient per mitjà del concepte de llibertat històricament assolit.

Si hom contempla la història des d'aquest punt de vista, hom la trobarà racional -afirma Hegel-, hom en comprendrà el *logos*, la teleologia, la lògica; mentre que si hom rebutja aquest punt de vista hom en perdrà el sentit total. Per això, l'atendre's exclusivament a les passions -que com hem vist són el mitjà pel qual governa la raó- és limitar-se a considerar l'empíric oblidant la lògica². El filòsof de la història ha de mostrar com certs fets empírics tenen un significat superior com a moments del desenvolupament lògic de l'esperit. Tots els esdeveniments empírics han de ser considerats des del nucli lògic, han de convergir en un únic fil comú lògic com a eix vertebrador de la història. El filòsof de la història ha de reconèixer -com tot filòsof especulatiu- "la raó com la rosa en la creu del present i així gaudir-ne"³. Ha de reconciliar-se amb la realitat, reconeixent-ne la rosa del *logos* en la creu de l'empíria.

7.13. Autoconeixement i autocreació

Hi ha, certament, un moment en què la consideració filosòfica de la història es projecta plenament a dintre del nucli més especulatiu i més intrínsec del pensament hegelian. És un moment en què Hegel deixa ja de banda el problema de l'empíria històrica i el seu significat especulatiu, per a embarcar-se només en les troballes quintaessencials del seu pensament. En aquest moment podem dir que Hegel perd de vista l'empíria històrica per centrar-se exclusivament no ja en la lògica de la història sinó en la lògica d'aquesta lògica

1. V.G.1671211.

2. V.G. 83/110-1.

3. Ph.R.26-7/25.

ca. Per això aquesta qüestió s'aparta cada vegada més del nostre treball; no obstant hem de dir algunes coses -breus però pensem que clares- al respecte, per a què aquells que cerquen el fons darrer -metafísic o especulatiu, segons el punt de vista- de la "lògica" de la filosofia de la història (i del pensament sencer de Hegel) puguin tenir una guia de com s'acara el problema des de la filosofia de la història.

Si bé sembla que ens anem allunyant de l'empíria, això no implica, per a Hegel, caure en l'abstracció o en la mera forma; aquest ascendir al nucli especulatiu no implica pèrdua de contacte amb la realitat, ja que és la consideració superior de *tota* la realitat. D'una banda, el punt de vista del saber filosòfic és "el més ple de contingut i el més concret"¹ tot i plantejar-se per sobre de la "mera empíria". D'altra banda, la idea absoluta o l'esperit absolut -que serien la síntesi o superació darrera- no cauen en l'abstracció i la manca de concreció, ja que són el resultat i el germen de tota la ciència de la lògica, de tot el sistema i, en definitiva, de tota la realitat racionalment compresa. Són allò més ric, més concret, perquè ha estat el resultat mediatitzat de totes les determinacions i, alhora, el germen des del qual aquelles determinacions assoleixen un més autèntic sentit. La circularitat del pensament hegelian rau en això i la història universal -que a l'època de Hegel no podia ser sinó un fil lineal progressiu, sense retorn ni possible recaiguda- és també engendrada i compresa profundament per Hegel a partir del cercle que presideix el seu pensament.

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

1. Enz. §25 nota.

tat es dóna la seva determinació i en aquesta es dóna la igualtat amb si mateix, que -per tant- és el desenvolupament immanent del concepte, és el mètode absolut del coneixement i -alhora- l'ànima immanent del contingut mateix"¹.

Així en la *Ciència de la lògica*, el mètode és ja "*el concepte que té com a objecte -tant subjectiu com objectiu- com l'absolut, com l'autoconeixer-se*"². I la idea absoluta -que culmina aquesta ciència- "no té un contingut concret" però tampoc no és abstracta; és la "forma infinita" i "absolutament universal" que és el seu únic contingut ³, ja que ho agafa i ho conté tot -sense excepció d'aquest- cercle en esdevenir que inclou tot contingut i tota realitat. La idea absoluta, en ser-ho tot, no és res de particular, en això coincideix amb el ser; però Hegel vol remarcar la distància entre els dos extrems -que es toquende la Lògica. El ser mancava de mediació, de moviment intern, de determinació; mentre que la idea absoluta és l'universal en tota mediació, en el moviment intern de desenvolupament, en tot el procés de determinació. Tampoc no és res de particular, és només el que es pot dir de més concret i de més ple de contingut sobre la mediació i la determinació, sense fer referència a cap mediació o determinació particular. En definitiva, la idea absoluta conté en si i per a si la forma universal del cercle complet -i, per tant, el contingut absolut-. La idea absoluta pot ser comparada també amb el *noesi noeseos* aristotèlic i neoplatònic, en contraposició a la mera afirmació del ser de Parmènides. La distància entre el ser i la idea absoluta de Hegel és del mateix tipus.

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

1. W.L. 8/29.

2. W.L.238/727.

3. W.L.236-7/725-6

4. W.L. 236/725.

particularització"¹ i, ahora, "existeix només en aquesta autodeterminació *de conèixer-se*"². És el germen i el record resultant del cercle que ella exemplaritzava i que tot ho agafa.

Igual com la *Ciència de la lògica* i el sistema formen un cercle, també en la filosofia de la història hi ha un cercle, però no s'ha de cercar cap circularitat en l'empíria històrica, sinó només en les necessitats especulatives que fan comprensible la totalitat de l'empíria -en la seva lògica més profunda-. El cercle no és en la història universal mai un fenomen observable; és només una necessitat lògica -que ja trascendeix, ara sí, l'empíria- de la filosofia especulativa. Però, en la filosofia de la història, *Hegel* l'afirma de la següent manera: tota la història és el camí del què ja era en si per a esdevenir per a si. És el camí de l'esperit per passar i esdevenir per a ell mateix; el pas d'una existència immediata i natural -recordar el capítol sobre "esperit versus natura"- a una existència i reconeixement plenament espiritual. També en la història, l'esperit està sol amb si mateix³ i tot el seu desenvolupament és un anar des d'ell a ell mateix. La distinció entre un i altre moment ve marcada per la mediació interna que ha sofert una mediació que és ahora autocreació, autorealització o autoexteriorització i autoconeixement o autoconsciència.

També en la història l'esperit és "allò u", allò "infinit igual a si mateix" i la "identitat pura"⁴ que només se separa de si com allò altre per retornar d'aquesta manera a si. L'esperit en la història és un "sortir de si" i "produir-se en el que és divers", però no per perdre's en això altre de si, sinó per "posarlo com a no-divers [com el seu mateix en si] i així recollir-se en si"⁵. Només així, l'esperit és l'absolut en la història, ja que l'absolut és el que es determina i realitza a si mateix, el que és *causa sui* i que només està en referència a si⁶.

1.id.

2. W.L.2371560.

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

4. WG. 734/553.

5.G. 721-2/544. 6. W.L. 2,36-7/725-7.

Per a Hegel, l'esperit universal és "essencialment el resultat de la seva pròpia activitat: la seva activitat és en superar la immediatesa, negar-la i retornar a si"¹. La història de l'esperit és la seva acció, però aquesta acció reflexiva sobre si de l'esperit té dues vessants correlatives i, mútuament, immanents. Hegel mai no les separa i sempre en fa referència conjuntament, són el que nosaltres anomenarem com el procés paral·lel i conjunt *d'auto-creació i d'autoconeixement*. L'acció que l'esperit exerceix sobre si mateix va en direcció ahora ontològica i epistemològica; ambdós aspectes són correlatius i inseparables ja que l'acció de l'esperit "és fer-se, en tant que esperit, objecte de la seva consciència, aprehendre's a si mateix explicitant-se"². Hegel barreja sempre els verbs del ser amb els del conèixer. El fer-se remet a prendre's com a objecte i l'aprehendre's remet a l'explicitar-se -ahora en la realitat i en el saber d'aquesta, ahora empíricament i lògicament-. Per això, diu tot seguit: "aquest aprehendre's és el seu ser [*Sein*] i el seu principi, i la *consumació* d'un aprehendre's és al mateix temps la seva exteriorització [*Ente usserung*] i el seu traspàs"³. El ser és el conèixer-se i el conèixer-se és l'exterioritzar-se; els verbs i els àmbits que l'enteniment tant curiosament distingeix es tornen a confondre en l'especulació hegeliana (llavors, la comprensió de l'aparent galimatias resultant és l'única possibilitat de comprendre Hegel).

Evidentment, aquest procés és dialèctic i cada una de les superacions condueix a un nivell superior i a una nova escissió. Però ara ens interessa mostrar com aquest procés únic conjumina ahora indistriablement el procés d'autoconsciència o de coneixement lògic i el procés d'autoexteriorització o de realització en l'existència empírica, ja que també aquí està batallant amb aquesta distinció. Hegel interpreta l'aforisme dèlfic i socràtic -"coneix-te a tu mateix"- no només en la vessant del saber sinó també en la vessant de la realitat, de l'existència, perquè "en concebre el que *ell és*, [l'esperit] es dona una forma [una existència, un acte] més elevada que la que constituïa el seu ser'. En definitiva, l'esperit en autoconeixer-se s'estava donat un nou ser, d'estava autoentregant el ser i l'existència, s'estava autorealitzant. "L'esperit

1. V.G. 72-3/9¹).

2. Ph.R. §343.

3.id.

4. Ph.R. §343 nota.

universal persegueix en la història universal realitzar la seva essència" perd la seva "acció és saber-se [*wissen*] i conèixer-se [*erkennen*]"¹. La seva acció, doncs, ve donada pel seu autoconeixement, la seva obra no és res més que ell mateix, el seu ser, i la fa alhora que s'autoconeix. La història és llavors aquest procés, que com tot procés no és immediat o instantani, que és com la *Fenomenologia* un llarg via crucis alhora tràgic i alliberador. L'obra de l'esperit sobre si mateix "no es realitza de cop, sinó gradualment, per etapes"² i els esdeveniments concrets, particulars i empírics de la història són l'exteriorització i realització d'aquest nucli lògic, el fenomen d'aquesta essència.

Com hem dit, també en la història l'esperit està sol amb si mateix i, per tant, no té cap altre objecte que si mateix; no el té ni el podria tenir, perquè per a ell només ell és important. Si alguna cosa en certa mesura se li escapa - com la mera empíria- manca totalment de valor per a ell -que és qui atorga valors a les coses-. Hegel afirma que no hi ha res més alt que l'esperit i que, per tant, res no podria ser digne d'ell; havia de convertir-se, doncs, en el seu propi objecte. Llavors, no pot "trobar la pau" sinó després d'haver-se conegut, per això la meta de la història és conèixer-se i "objectivar aquest saber, transformar-lo en un món existent, produir-se objectivament". Només en l'empíria té consciència de la seva pròpia felicitat i llibertat, perquè allí és on l'objectivitat es correspon a l'"exigència interior"³.

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

Podem dir que l'esperit s'autocrea i s'autoconeix en la història en un únic i indèstriable procés en què, alhora que s'autocrea, s'autoconeix i que, alhora

que s'exterioritza empíricament, és realitza també lògicament. Només per mitjà de la seva exteriorització en una empíria pot l'esperit revelar-se a si mateix la seva lògica -el seu ser essencial-. Però aquest ser essencial té les seves característiques pròpies segons el mitjà empíric en què es realitza i d'aquí brolla -com hem vist- l'especificitat de la filosofia de la història. Per això, esdevé un lloc privilegiat on l'esperit s'autorealitza de la manera més completa i -s'autoconeix -també- de la manera més completa. Així, els dos processos coincideixen indèstriablement en la història universal, ja que ella és el record de l'autorealització total de l'esperit i -com afirma Hegel en la *Fenomenologia*- només de la totalitat del record del seu esdevenir brolla el saber absolut -l'autoconeixement-. La filosofia de la història permet accedir doncs a l'autoconeixement suprem ja que és l'autoconeixement de la realització empírica i efectiva de l'esperit. No és, per tant, el coneixement pur i *avant la lettre* de la lògica, sinó l'autoconsciència plena del contingut i de la riquesa de tota la seva existència. No és el record d'una lògica irrealitzada com tampoc no n'hi ha d'una empíria sense logos; aquesta darrera no deixa rastre en el concepte, mentre que la primera no deixa rastre en la realitat. La història és el record de la idea -unitat de concepte i d'existència empírica, de lògica i d'empíria- i és el record, per tant, de l'esperit del món -no de l'esperit pur-.

Hem pogut veure, doncs, que tant autoconeixement com autocreació són moments tant correlatius i immanents l'un de l'altre com la nostra distinció entre lògica i empíria. L'autoconeixement lògic implica l'autorealització empírica, per poder-se considerar així com a objecte, però paral·lelament l'autorealització implica un autoconeixement, perquè l'esperit -a diferència de la natura- té consciència de si i aquest és el seu ser a desenvolupar. L'esperit és logos, logos de i sobre si; si és empíria és perquè necessita un mirall material on mirar-se. La nostra distinció enllaça, doncs, plenament amb el nucli més especulatiu de la filosofia de la història hegeliana; però no podíem acontentar-nos "només" amb ell, perquè aquest nucli no expressa -com el mateix Hegel reconeix implícitament en la definició d'idea absoluta, per exemple- la totalitat de la riquesa i la complexitat que s'amaga en la filosofia de l'esperit o de la història universal.

1. V.G. 73/99.
- 2.id.
3. V.G.74/100.

7.14. Progrés i desenvolupament

Hegel, com tothom a la seva època, fa servir el terme *Fortschritt* (que traduirem per "progrés"). També usa els termes *Vorgang*, *Gang*, o *Fortgang* i, sobretot, el terme *Entwicklung* (que traduirem per "desenvolupament"¹). El primer i el darrer són molt importants perquè, si bé Hegel participa del gran fetitx de la modernitat que és la idea de progrés², interioritza aquesta noció, li dóna un significat més específic i li fa jugar un paper molt peculiar en el seu pensament. Pensem que el seu significat i paper és molt revelador de la manera com Hegel pensa la filosofia de la història.

Hem de dir que Hegel no rebutja el terme *Fortschritt* (difícilment hom en podia prescindir a la seva època), però el matisa notablement i usa més sovint el terme *Entwicklung*. La concepció que del progrés té Hegel és deutora de la seva concepció de desenvolupament, ja que els matisos que hi introdueix tendeixen a assimilar-los, de manera que "*Fortschritt*" és traduïble -en la pràctica totalitat dels casos- per "*Entwicklung*" i aquest conté sempre la noció de perfectibilitat. D'altra banda, hom ha estat d'acord que, per a Hegel i els seus coetanis alemanys, el model de desenvolupament o progrés espiritual i històric estava basat en el creixement orgànic d'un ser viu -des de la llavor o germen fins l'organisme adult-. En el cas de Hegel, el concepte de desenvolupament o progrés orgànic-espiritual es barreja molt aviat amb la seva concepció lògica; responen, per tant, al model de moviment lògic que Hegel exposa de la manera més completa en la seva *Ciència de la lògica*.

Nosaltres ens limitarem aquí a comentar l'ús que en fa en la filosofia de la història. Evidentment, Hegel s'ha de plantejar el problema de la idea de

1. Rebutgem totalment la traducció "evolució" -malgrat que tant José Gaos com César Armando Gómez, traductors de la filosofia de la història ho facin així sistemàticament- perquè considerem que és fruit d'un anacronisme que vol convertir el pensament de Hegel en postdarwinista. Al nostre judici, el terme evolució no trasmet la connotació de "teleologia immanent i racional" que és essencial en el terme hegelista de *Entwicklung*. Aquest és plantejat sempre com un pas del que és en si o en potència a per a si o en acte, per una necessitat interna i racional i no per atzars exteriors. El terme evolució trasmet precisament, al nostre parer, aquestes connotacions d'atzarositat, de causalitat externa, de *telos* débil i no clar, de manca de direcció.
2. Manfred Riedel ha estudiat molt bé la idea del progrés en el context hegelista -amb referències a pràcticament tota l'edat moderna- en el seu article "Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie".

progrés i ho fa directa comparació amb la de desenvolupament. Cal dir que es decanta per la segona, si bé no renuncia a fer-lo servir, però quan l'usa ho fa a partir del model i significat del terme desenvolupament. Pensem que malgrat que tots dos termes són fets servir amb un significat tecnicat, el que es manté més proper a l'ús quotidià i a les connotacions generalment acceptades és el terme *Entwicklung*. Hegel afirma' que la idea de progrés està basada en la idea de perfectibilitat -*Perfectibilität*-, la qual -així com totes les nocions trivials de progrés- estan basades només en un canvi quantitatiu². Per a Hegel, hom tendia a afirmar el progrés cap a millor -com Kant- com un mer afegir-se acumulativament a dintre d'un mateix ordre de coses³; era, per tant, un progrés merament quantitatiu de suma d'unitats homogènies.

A aquest error calia afegir que el mer perfeccionament o perfectibilitat quantitativa és una idea tan indeterminada⁴; poc concreta que el seu significat resta reduït al de mera mutabilitat (*Veränderlichkeit*). És a dir, com l'afirmació d'una mera capacitat de canviar, ja que aquesta noció de progrés valora només el canvi i ho fa exclusivament a nivell empíric. Afirma només la transformació de l'empíria sense tenir en compte un autèntic canvi alhora lògic i empíric. Postula que la mera realitat empírica canvia dintre de la més absoluta indeterminació i, per tant, sense *telos* o *logos*. No té pròpiament un fi intern, intrínsec i lògic, que actuï de telos de la transformació i, per això, aquesta sembla mancar de lògica. Segons Hegel, la idea de perfectibilitat quantitativa no té una meta que es desprengui de la seva essència, que li sigui consubstancial, sinó que allò millor, superior o més perfecte és "totalment indeterminat". Com a prova de la indeterminació d'aquest tipus de progrés, Hegel es pregunta què és això més perfecte o millor? Constata que ningú no s'atreveix a donar-ne una resposta o definició, alhora que qui ho fa es basa només en la seva opinió contingent i particular -és a dir, no dóna cap essència universal autèntica-.

1. V.G. 149-155/189-97.

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

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

4. V.G. 149-50/190.

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

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

1. V.G.150/191.

El terme *Entwicklung*, en canvi, ja és una altra cosa i per a Hegel "el principi del desenvolupament" té un sentit més precís¹, ja que implica que en la seva base "hi ha una determinació interna, una pressuposició existent *en si*, que es realitza en l'existència". La idea de desenvolupament pressuposa ja que hi ha un lligam lògic i teleològic entre tots els moments successius, que hi ha quelcom que es desenvolupa: una base, germen o subjecte del desenvolupament. Aquesta base ja preexistent està unida a la seva total realització o efectuació per una lògica i un *telos*. Pressuposa, doncs, un *en si* que ha d'esdevenir per a si, però que ja és -i sempre ha estat en potència- el mateix que després serà per a si. Hi ha, per tant, una identitat profundament especulativa entre la base i el resultat, i aquella primera no és menystinguda davant el resultat final. Tots dos moments són necessaris i formen part de la mateixa unitat que és la totalitat del desenvolupament.

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

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

1. V.G.151/19].

Hegel no s'està de proclamar l'analogia del canvi històric i espiritual amb el dels organismes vius: "el desenvolupament convé també [ahora que a l'esperit] als objectes naturals orgànics"¹. Però hem de recordar que, per a Hegel, en el canvi del món espiritual hi ha una transformació qualitativa encara més profunda. Hi ha un pas més intens en la negativitat, l'esperit ha de fer un treball més dur i més esforçat sobre si mateix i contra si mateix. S'ha de superar tenint-se per obstacle, perquè la lògica espiritual es realitza només a base de destruir i canviar la seva forma empírica immediata i, fins i tot, canviar el propi concepte. Molt al contrari, en el cas dels organismes naturals el desenvolupament es fa d'una "manera més directa", sense cap resistència radical i sense canvi en el concepte. La llavor de mostassa no ha de superar cap obstacle intern per tal d'arribar a ser arbre, l'esperit sí.

Com ja hem comentat àmpliament, en el cas de l'esperit el pas de la seva determinació potencial i en si a la seva realització plena es fa mitjançant la consciència i la voluntat (que estan presoneres en un principi de l'animalitat)². I és que el desenvolupament espiritual no és, com en el cas dels organismes naturals, un sorgir passiu, sinó que és un treball actiu en contra de si mateix. És una transformació interna que canvia el propi ser en dura lluita en contra si mateix.

Precisament perquè el desenvolupament espiritual és un progrés del propi en si vers el propi per a si, l'esperit és definit per Hegel com un retorn a si mateix i no un avanç etern o indefinit³, com era en el cas de la idea de la perfectibilitat. L'esperit té com la seva essència el cercar-se a si mateix, fer del seu en si el seu per a si. D'aquesta manera el desenvolupament o el progrés ja no és un joc exterior de contingències, no és una perfectibilitat deixada a l'atzar de les circumstàncies, sinó un impuls intern que té la seva lògica i racionalitat universal. Emanava d'un principi intern invariable al llarg del procés, una identitat especulativa i lògica, un germen espiritual. L'esperit és ja en si aquest principi intern invariable i esdevé, per tant, el factor determinant absolut de si mateix i, ahora, és el principi intern absolutament poderós de la història i el seu progrés essencial. L'esperit com a factor determinant

nega i domina les contingències empíriques i les usa per als seus fins lògics - astúcia de la raó-.

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

7.15. La fi de la història o una història arriba al seu fi

En aquest apartat comprovarem breument com la distinció entre lògica i empíria, que hem proposat per interpretar la filosofia de la història de Hegel, ens permet exposar i comprendre molt eficaçment un problema molt debatut: si Hegel afirma o no la fi de la història en la seva època¹.

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

1. V.G. 1511191.
2. V.G.151-2/192.
3. V.G.181/228.

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

de la història el descobrir la racionalitat -la lògica- del present i del passat -mai no del futur-. El seu problema és comprendre la rosa en la creu del present i evitar imaginar-se un futur idilic, davant del qual tant present com passat esdevenen moments mancats.

El màxim a què s'atreveix Hegel és a parlar del futur immediat que ja veia implícit o en procés de realització essencial en el present. Només s'atreveix a la mínima projecció del que ell ja veia expressat implícitament en la racionalitat o lògica del present. Per això, en la *Filosofia del dret* no acaba de distingir del tot l'estat existent efectivament en el seu temps i l'estat que -segons ell- ja hi era implícit. També així es pot comprendre l'afirmació que diu que allò racional esdevé real; aquí la identitat està plantejada sobre la base que, el que és autènticament racional en el present, conté en si la necessitat de la realització empírica i efectiva en un temps immediat¹. Però no s'ha de pretendre cercar mai en Hegel ni l'equivalent a la postulació marxista d'una societat futura plenament comunista, ni l'afirmació de Kant -per a un temps molt llunyà- d'una societat plenament il·lustrada, que eren en tots dos casos un desideratum més que no una autèntica previsió racional.

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

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

reconciliar-se amb el present cal -per a Hegel- la comprensió i reconciliació amb el que d'absolut, de racional i de lògic hi ha hagut en el passat.

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

Pensa Hegel que en la història hi ha moments privilegiats i que en ells hi ha una reconciliació efectivament existent. Són uns breus instants feliços o afortunats, en els quals s'ha assolit la súperació i reconciliació de l'escissió passada i encara no s'ha presentat la nova escissió. Aquests moments límit li fan pensar en la fi de la història, perquè efectivament "una història" ha acabat i encara no n'ha començat cap altra. En les *Lliçons d'història de la filosofia*, per exemple, diu: "però aquest és el punt de vista de l'època present i la sèrie de les formacions espirituals conclou per ara en això. Per tant *aquesta* història de la filosofia ha *conclòs*". Evidentment, Hegel pensa que amb ell alguna cosa ha arribat a la seva fi en la història de la filosofia, d'alguna manera *una* -"aquesta", diu- història de la filosofia s'ha acabat; però la formulació mateixa deixa oberta la porta a una altre desenvolupament.

Tampoc, no s'ha d'interpretar aquesta aparent fi com si Hegel pensés que deixen d'esdevenir-se coses, de passar coses'. En aquests breus moments afortunats continuen "passant" moltes coses, però com diu Hegel: aquestes èpoques felices són planes en blanc per a l'esperit universal². Per a usar la nostra terminologia: passen coses empíriques però hi manquen autèntics esdeveniments amb sentit lògic per al tot. Són moments en què els esdeveniments s'esgoten en el seu significat particular i empíric, i no trascendeixen més enllà amb sentit universal.

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

2. V.G.92/121.

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

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

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

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

1. V.G.161/204.

fet, Hegel no afirma mai que la superació d'una escissió impideixi que n'aparegui una de nova; fans i tot, l'estructura de la dialèctica està basada en què el tercer moment d'una dialèctica pot constituir el primer moment d'una de superior. El pensament hegelian -tal i com l'exposa en la major part de les seves obres- es caracteritza per un successió de reconciliacions i escissions; si bé sempre acaba proposant una culminació absoluta¹, també fa referència sempre a la circularitat del discurs -que implica un no poder-se deturar en un moment definitiu sinó que immediatament obliga a tornar a començar-.

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

En la filosofia de la història universal una cosa ha canviat: la circularitat deixa de ser tant evident. Hegel pensa dintre de la idea del progrés del seu temps -tot i que la reinterpreta- i no pot acceptar l'etern retorn del mateix - que és el tipus de moviment de la natura-. La història és progressiva i no s'hi de pensar que, arribat el seu fi, torni a començar pel seu inici. Malgrat això és cert que la història només és comprensible des de la seva consideració to* tal -com ja hem mostrat-, llavors s'esdevé que només des de *la fi de la història*

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

es fa plenament comprensible. D'altra banda, aquest procés de coneixement de la història s'ha produït infinites vegades, cada època ha totalitzat la seva història, tot el passat fins a ella. Per això, s'ha de dir que cada època s'ha vist i s'ha comprès com la fi de la història i des d'ella ha totalitzat el record del passat.

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

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

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

En la *Fenomenologia de l'esperit* la consciència que fa l'experiència fenomenològica creu sempre haver arribat a la fi de la seva vida però, més tard,

se n'adona que només era la fi d'una vida inferior i mancada, que així accedia a una vida i a una consciència superior. Cada època i cada poble en la història estan abocats a la mateixa experiència, viuen la seva decadència com la seva mort; però els savis, els que contempen la història des del tot, veuen la decadència dels pobles com un dictamen més del tribunal de la història, però no la seva fi. Així, malgrat que els subjectes particulars puguin creure que amb la resolució de la seva escissió particular s'acaba la història, en realitat només s'acaba la *seva història*. Per a ells, ja no restarà efectivament sinó la permanència purament empírica sense sentit lògic universal, però en un altre lloc i per a un altre subjecte històric continuarà el desenvolupament lògic de l'esperit universal.

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

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

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

morir efectivament, no s'està de remarcar que en la major cas dels casos perviuen empíricament en forma d'una particularitat buida de *logos*¹.

Hegel sent tentacions evidents de postular la fi del desenvolupament lògic de l'esperit en la seva filosofia i època. Evidentment, cau en la mateixa il·lusió de cada un dels moments històrics, és a punt de creure que tot culminarà i s'acabarà *-lògicament que no empírica-* en el seu temps. No obstant això, Hegel supera aquesta temptació -que ell mateix havia teoritzat- en insinuar (no podia fer altra cosa donat el seu rebuig a parlar del futur) una possible perllongació de la història en els pobles eslaus o en les terres americanes².

Aquestes afirmacions haurien de ser una prova concloent de la *sospita* -car altra cosa no n'hi ha, perquè les certeses filosòfiques són per definició *post festum*- d'un desenvolupament posterior de l'esperit en els pobles eslaus o a Amèrica. Hegel també comprenia que les conseqüències de la Revolució Francesa no havien acabat del tot amb el seu fracàs i amb la restauració; paral·lelament en el seu escrit sobre la reforma del Bill anglès afirma que el problema de l'estabilitat política -ell creia que podia conduir a una revolució- era "aquesta col·lisió, aquest nus, aquest problema roman en la història i és el que en els temps futurs s'ha de resoldre"³. És evident, que Hegel pensava que no havien acabat els intents de reformes lliberals -amb la qual cosa d'alguna manera preveu els intents revolucionaris de 1830 (dels quals tal vegada en pogué arribar a tenir notícia) i els de 1848-.

La història, per tant, no acaba mai, però no perquè hi hagi encara esdeveniments empírics -ja que podria haver acabat com a desenvolupament lògic (que és l'essencial)- sinó perquè el desenvolupament del *telos* lògic històric no acaba mai -malgrat que assolida una reconciliació, hnm no en pugui concebir la continuació-. Tot i que ningú no pugui esguardar per damunt del propi temps, per damunt del propi estadi de desenvolupament universal, la història continua. Cap indicatiu no fa pensar que la dialèctica històrica no conti

1. La possibilitat de pervivència empírica és tan clara com en el cas xinès o indi, que afirma explícitament que perviuen sempre idèntics.
2. Hi ha l'article de Ansgar Klein "Die Neue Welt in Hegels Geschichtsphilosophie und die Dialektik der Ungleichzeitigkeit".
3. WG. 933/697 i Ritter *Hegel und die französisc/u Revolution*, 17.

nuarà o s'aturarà. Al contrari, la manera de desenvolupar-se la dialèctica hegeliana fa pensar que continuarà indefinidament per successius passos d'escissió i de reconciliació. La fi d'un *telos* en nosaltres¹ no ha d'implicar -i Hegel n'és conscient- necessàriament la impossibilitat de la perllongació de la dialèctica en un *telos* renovat, que abasti -aquesta és la condició que sempre posa Hegel- el nostre com un moment interior seu.

D'altra banda, estem d'acord amb Kimmerle que el discurs de la fi de la història té a veure sobretot amb la història de la filosofia i no amb la història o la filosofia de la història². Sense anar més lluny és en la història de la filosofia on podem trobar afirmacions com aquesta: "podria pensar-se que aquest procés [dialèctic en la història de la filosofia] es desenvolupa fins a l'infinit, però no és així; ja que també ell té una meta absoluta; que més en davant sabrem quina és"³. Evidentment, aquesta meta absoluta és la pròpia

¹ Valorem positivament l'article de Paul Janssen "Ganzheit und Abgeschlossenheit der Geschichte bei Hegel? Einige Überlegungen zu den 'Voraussetzungen' des Hegelschen Geschichtsdenkens" que vol fer valer la tesi que, per a Hegel, la seva concreta definició de la història és realitzada efectivament i plenament en la seva època, i que els que critiquen aquesta confiança hegeliana senzillament parteixen d'una definició diferent d'història. Janssen té raó en remarcar que tot el pensament hegelianista va dirigit a reconciliar-se amb el propi temps i que, per tant, en aquest temps s'acomplien els pressupòsits essencials d'aquest pensament. Això és cert, ja hem dit que Hegel es nega a parlar del futur, en part perquè no vol -no s'hi considera capacitat- i en part perquè el que ell volia comprendre i resoldre estava en el present i no en un hipotètic futur. Aleshores, una vegada comprès el present, el *logos* hegelianista s'ha d'accontentar forçosament amb si mateix i no ha de deixar res per a un futur hipotètic. Això és veritat repetim, però no nega que Hegel albiri tot sovint possibilitats que no acaben d'acomplir-se en el seu temps i en el seu pensament, i que com un pressupòsit metodològic -potser no gaire pràctic, abstracte i no concret (ja que el concret és el que ara i aquí és real efectiu i racional)- pogué acceptar, coherentment amb una part essencial del seu pensament, l'obertura de nous desenvolupaments lògics en la història posteriors a ell.

² També sosté aquesta afirmació Remo Bodei que, en els seus articles "La civetta e la talpa. Struttura sistematica e processo storico in Hegel" i "System und Geschichte in Hegels Denken", sosté que la qüestió de la fi de la història és una il·lusió òptica, ja que en realitat no significa tant la fi de la història com la fi de la filosofia -el sistema filosòfic hegelianista-. Hegel amb aquesta qüestió no afrontaria tant el problema -en part absurd- de la fi de la història humana com la consciència de la limitació de la pròpia filosofia. El *telos* del *logos* hegelianista estaria limitat i seria incapaç -com tots, d'altra banda- de perpetuar-se més enllà de si mateix. Així, aquest problema seria una modulació de la consciència hegeliana que cap home -ni cap filosofia- pot anar més enllà del seu temps. Aleshores podem dir, que no s'esdevindria tant que Hegel considerés que la seva filosofia clausurava la història de la humanitat, com que el seu temps -la pròpia època- clausurava la pròpia filosofia en si mateixa.

³ G.Ph.54138.

filosofia de Hegel, és en ella on Hegel pensava -segons el que hem citat anteriorment- que conclouïa "aquesta història de la filosofia"; perquè certament la història de la filosofia hegeliana culmina i només pot culminar amb la pròpia filosofia de Hegel.

Marcuse¹, pensant aquest problema, afirma que la historicitat es negada precisament en el moment en què "en la història mateixa *es presenta l'absolut*, que ja és sempre en si, i que és el principi i la fi de l'esdevenir". Certament, la fi de la història -entesa com la fi de la història de la filosofia- apareix en el moment en què Hegel afirma que la història de la filosofia o la filosofia -l'esperit absolut- s'ocupa "del que no envelleix, del que és present i viu"² i del que és etern. Entès el procés històric com el pas de l'en si potencial al per a si actual resulta del tot clar que hi ha un moment en què aquest pas ha de ser total i definitiu -sobretot si tenim en compte que Hegel no era home com Kant de postular aproximacions assintòtiques-.

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

1. Ontología de Hegel y teoría de la historicidad pl. 302

2. G.Ph. 58/42.