

GONÇAL MAYOS SOLSONA

MARXA I SENTIT ESPECULATIUS  
DE LA HISTORIA

COMENTARI A HEGEL

UNIVERSITAS-40



PPU

Barcelona, 1993

## Introducció

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

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

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

Molts brillants comentadors han acceptat el repte de fonamentar la identitat entre real i racional en el sistema hegelian. Menys, però, han assumit el repte de mostrar en què es concreta la seva proposta, a què condueix la seva solució. Encara menys ho han fet sobre els textos, en una anàlisi i comentari fidels i estrictes, sense deixar-se endur fàcilment per la descualificació fàcil o la crítica externa. Pensem que per a judicar el paper de Hegel en la història de la filosofia o en la història del pensament humà calen moltes anàlisis pormenoritzades del tipus que proposem.

S'ha d'estudiar la força i abast de la proposta hegeliana en el moment d'examinar continguts positius i empírics. La filosofia hegeliana de la història és un d'aquest llocs -sinó el més adequat- per a "probar" la proposta hegeliana i constatar les seves debilitats com a mètode comprensiu i hermenèutic.

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

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

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

Partim de la nostra contemporaneïtat, de la convicció que, el camí fet pel pensament de Hegel i els gegants que

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

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

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

\*\*\*\*\*

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

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

(2) També n'és causa la reducció de la temàtica a alguns aspectes -pretesament més filosòfics o especulatiu- d'escrits, rics però relativament curts, com són el final de la *Filosofia del dret* o l'escrit *La raó en la història*, tot oblidant o relativitzant el gran cos de les *Lliçons sobre filosofia de la història* o els

continguts referents a la història en la resta de cursos de Berlín. Així hom ha sosllaiat gran part de la riquesa originària de la proposta hegeliana.

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

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

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

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

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

Tots ells són bons però solen mancar de l'anàlisi pormenoritzada i profunda del material que ens ha arribat de les lliçons de Hegel a Berlín. En general estan tant preocupats pel nucli especulatiu que obvien gran part de la riquesa -amb importants

conseqüències especulatives- de la filosofia de la història. Com veiem la bibliografia d'aquest tipus és relativament reduïda i ràpidament baixa de qualitat.

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

Entre aquests dos tipus de producció ens movem nosaltres. Hem procurat no caure en un o altre, sinó mirar d'agafar els avantatges de cada un d'ells i mirar de sosllaiar-ne els defectes. Hem intentat d'analitzar, estructurar i sintetitzar les *Lliçons*, atenent tant als continguts concrets que Hegel va desenvolupar com al nucli més especulatiu que s'hi pot trobar. Hem intentat mostrar com la marxa teleològica de la història és plenament coherent amb el teixit analític i descriptiu dels diversos moments o èpoques. Creiem que tots dos elements són absolutament indisociables, solidaris i complementaris. La lògica específica del discurs hegelianista només es pot copsar que a partir dels desenvolupaments concrets -empírics- que la vehiculen i aquests només mostren el seu logos a partir d'integrar-se i exterioritzar aquella lògica.

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

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

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

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

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

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

~\*\*~\*

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

En segon lloc, afrontem un repte difícil per la natura mateixa del text amb què ens acarem, ja que està elaborat des dels apunts presos per alumnes -de les seves classes orals en diversos anys. Evidentment això fa que hi hagi la problemàtica afegida de l'autenticitat i fidelitat al pensament de Hegel. Les possibilitats

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

de manipulació són, certament, múltiples. Els textos fragmentaris, recollits amb major o menor fidelitat en diversos cursos, són difícils de coordinar; harmonitzar. Llavors, la temptació del comentarista o editor és seleccionar entre els apunts en funció dels propis criteris, tot intentant recomposar un hipotètic llibre que Hegel mai no va escriure. Ja el primer editor -Eduard Gans- va deixar d'incloure gaire bé la meitat dels textos de què disposava -que eren molts menys dels que avui dia disposem per tal d'aconseguir el que ell destacava amb orgull: "fer de tot això un llibre".

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

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

La història universal escrita per Hegel inclou el desenvolupament conjunt i paral·lel de diversos temes -"elements o moments" en terminologia més hegeliana-. Tots ells són presentats i desenvolupats d'una manera solidària i íntimament

imbricats els uns amb els altres. Per tant, a part de parlar sobre cada un d'ells, hem d'exposar el lligam que els uneix. Els formen l'estructura bàsica i el teixit de la història, alhora que en ells es vehicula el desenvolupament teleològic de la història.

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

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

Aquests passos, a més a més, no poden ser exposats només en la seva vessant especulativa, lògica i essencial, sinó *necessàriament* a partir de la seva vessant empírica i existencial. No són, per tant, exposats amb la "puresa" en què podien haver-ho estat -almenys en la primera meitat- de la *Fenomenologia de l'esperit*. La filosofia de la història té com a principal repte exposar el *logos* especulatiu en l'empíria

intersubjectivament reconeguda en la seva època. Hegel, per tant, havia de fer l'esforç d'hipercodificar les dades històriques comunment acceptades; més ben dit, les havia d'interpretar en una forta aposta especulativa -n'havia de treure un *logos* compatible amb la seva filosofia. Nosaltres hem de seguir-lo en aquest complex repte de "cosir" empíria i lògica, d'explicar l'una des de l'altra i de justificar l'altra a partir de la primera, d'exposar la marxa de l'esperit coherentment a l'estructura complexa de la seva exteriorització.

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

La filosofia de la història, si bé no té l'autoritat d'una obra publicada pel mateix Hegel -en definitiva molt poques ho van ser- té, en canvi, alguns avantatges certs. Primer: podem estudiar-hi el pensament hegelian i el poder del seu nucli especulativo-dialèctic sense perdre de vista el referent -com s'esdevé tot sovint en la *Ciència de la lògica* o en l'*Enciclopèdia*. En la filosofia de la història els referents són normalment molt clars i fan referència a esdeveniments o consideracions teòriques i culturals reconegudes majoritàriament -malgrat que Hegel les tracti amb gran habilitat i creativitat des del seu nucli especulatiu. Aquestes *Lliçons* són, per tant, molt importants per veure funcionar el pensament dialèctic hegelian sobre materials altament intersubjectius. Segon: les *Lliçons* permeten veure el pensament hegelian més format, en correspondre, com hem dit, als darrers treballs de la seva vida -darrera per exemple de la publicació de la *Filosofia del dret* i les diverses versions de la *Enciclopèdia*.

En definitiva, aquest tipus de treball no és gens menystenible pel que fa al valor del document sobre el qual es basa. Però nosaltres li hem donat un valor especial perquè volem evitar

caure, en la temptació -bastant corrent d'altra banda- d'interpretar el pensament hegelian bàsicament a partir dels pròlegs i introduccions dels seus llibres que no pel contingut mateix d'aquests. Cosa que hom ha justificat dient -el que no deixa de ser cert, si bé absolutament tergiversador- que Hegel és un gran escriptor de pròlegs i introduccions alhora que excessivament complicat en el desenvolupament concret dels seus llibres.

Aquesta manera d'interpretar és més condemnable encara en el cas de la filosofia de la història que en el de qualsevol altra obra hegeliana i ha conduït foralment a un desconeixement considerable. Hom s'ha refiat massa -al nostre judici- de la llarga introducció -no tota escrita directament per Hegel- on, per exemple, proposa l'esquema tripartit de la història -que és al nostre judici una clara autofalsificació<sup>3</sup>. L'aparent claredat d'aquest esquema, esdevingut filosofema d'ús tòpic i acrític, i un cert menysteniment -sobretot en el s. XX- del contingut de la filosofia de la història, ha fet que el complex contingut de les lliçons hagi esdevingut, a poc a poc, una de les parts menys treballades de l'obra hegeliana. Hom ha resoldre el problema amb una petita ampliació de l'esquema donat per Hegel al final de la *Filosofia del dret* o en *La raó en la història*<sup>4</sup>.

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

<sup>3</sup>Veure el nostre article a la revista *Pensamiento* "La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano".

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

~~\*\*\*

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

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

Aquest treball és simplement un comentari acurat, però que no renuncia al suggeriment, sobre una part del pensament hegelian que sembla menystinguda: la filosofia de la història. Aquí ens trobem amb el Hegel més madur, que ha perdut potser gran part del dret.

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

de la vivesa del pensament juvenil, però que tampoc no és -com sovint es vol fer creure- un pensador tancat sobre si treballant en el seu sistema i allunyat de tot contacte amb la realitat, amb la qual només està lligat per una submissió apologetica a l'*status quo* prussià. Com veurem en el comentari no és un Hegel edificador de teranyines mentals sobre el buit, preocupat per fer una deducció abstracta de la realitat.

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



## 1.- CARACTERITZACIO DE LA HISTORIA SEGONS HEGEL

### 1.1.- Què és *Weltgeschichte*?

Començarem dient que per a Hegel el mot *Geschichte* fa referència alhora als esdeveniments reals i empírics que s'han esdevingut (*res gestae* o "història"<sup>5</sup>) i a la narració més o menys verosímil d'aquells esdeveniments (*studium [o historiam] rerum gestarum, Historie*<sup>6</sup> o "Història"). Hegel considera que aquesta duplicitat de sentits que es dona en l'alemany -però també en les llengües romàniques- no és merament "accidental" sinó que implica la identitat especulativa i profunda d'ambdós sentits. "Cal considerar -diu- que el relat històric apareix -en el mateix temps- amb els actes i esdeveniments històrics pròpiament dits; és un comú fonament intern el que els fa néixer junts".

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

Segons; la notació acceptada ja correntment.

6.V.G. 5111.

7.V. G. 164/207.

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

desvetllar el principi essencial de cada època i el desenvolupament lògic del tot.

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

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

(1) Un primer sentit és el de història universal, mundial, global, general o total, volent incloure la totalitat geogràfico-temporal ( tots els països y totes les èpoques) del passat humà<sup>10</sup>. Segons aquesta significació, seria una història universal que no es limitaria a una part de l'evolució humana sinó que la consideraria sencera tant pel que fa al temps com a l'espai. Cap

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

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

episodi humà històric no li seria alié<sup>11</sup>, perquè és l'àmbit dintre del qual s'inscriuen i prenen un ple sentit especulatiu tots els episodis o moments humans. Per això la *Weltgeschichte* és universal respecte a qualsevol esdeveniment o fragmentació històrica, els quals subsumeix, igual com el *Weltgericht* és el judici universal que dictamina sobre qualsevol poble o persona en la història i *Weltgeist* és l'esperit que engloba i es desenvolupa en tota realitat.

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

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

Aquest sentit -que ens sembla clar a partir del contingut que desenvoluparem de les *Lliçons*- ens permet comprendre fins a quin punt Hegel supera la definició majoritària a la seva època

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

de *Weltgeschichte* com a història política. Ja veurem que, malgrat que el començament d'aquesta va vinculat a l'aparició de l'estat, inclou també tots els moments i components de la filosofia de l'esperit hegeliana. Una vegada més, és un cas paral·lel al del *Weltgericht*, que és el judici inapel·lable per a tota exteriorització de l'esperit -sigui quin el nivell assolit-, i del *Weltgeist*, que totalitza tots els moments de l'esperit.

Història universal s'oposa segons aquesta significació a les diverses històries especials, que es limiten a un únic aspecte, per això té un sentit més global i omniabastador que la història política o, inclús, les històries de la filosofia, de l'art i de la religió (que "historitzen" específicament els moments del saber absolut). La *Weltgeschichte* les inclou en l'essencial i conjumina tots els gèneres d'història en un plantejament més abastador.

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

La història universal no és per tant una narració merament lògic-abstracta, no és una deducció des de premises no empíriques, sinó que és la narració del transcurs indistriablement lògic i empíric del desenvolupament de l'esperit universal. No és la història d'un més enllà, sinó la història dels diversos ara i aquí contemplats en un tot. La història universal és també una història del món en el sentit d'història mundana, d'un món també empíric. La filosofia hegeliana de la història parteix i necessita, per tant, de l'experiència i el record de les experiències humanes, en la mesura que aquestes representen moments (especulativament tan essencials com qualsevol altre) del desenvolupament i exteriorització de l'esperit universal. Així, *Weltgeschichte* és història del món com *Weltgericht* és també judici del món i judici mundà, i *Weltgeist* és l'esperit del món i esperit mundà.

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

#### *La història universal com a discurs específic i ontologia especial*

La filosofia hegeliana de la història és un tipus de discurs determinat. Manifesta una narrativitat o discursivitat peculiars. Les regles, a partir de les quals és produïda, són diverses a les d'altres discursos hegelians. Per exemple, és diferent al discurs de la *Ciència de la lògica*, sobretot per la seva implicació empírica. També és diferent de la filosofia sistemàtica de l'esperit, sobretot per la seva diacronicitat. S'assembla molt al tipus de discurs de la *Història de la Filosofia*, *l'Estètica* i la *Història de la filosofia de la religió*, si bé sembla abastar molt més i en certa mesura incloure-les. Curiosament, amb l'obra hegeliana que s'assembla més és la *Fenomenologia de l'Esperit*, sobretot pel que fa a la segona part -dedicada a les anomenades figures collectives de l'esperit. Es, per tant, un discurs amb regles específiques que no s'ha de confondre amb d'altres ni, sobretot, intentar comprendre traspasant-hi acriticament esquemes d'aquelles obres<sup>12</sup>.

12. Entre lògica i empíria. Caps. 7.2 fins 7.6.

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

En definitiva, la problemàtica que es tracta en les *Lliçons de filosofia de la història universal* és més aviat òntica o d'una ontologia especial que no d'ontologia general. No pretén d'estudiar la natura del ser en tant que ser o del ser en general en tant que necessàriament històric, sinó d'un tipus especial de ser o, millor, d'ens: l'ens històric. Amb d'altres paraules, no es tracta de la problemàtica de la historicitat del ser -que tal vegada es pot trobar insinuada en la *Ciència de la lògica* de Hegel i que després desenvoluparan autors com Dilthey o Heidegger. Molt al contrari, a les *Lliçons* Hegel es preocupa per historiar o narrar els avatars d'un tipus concret d'ens, l'ens que es dona en la història. En elles es tracta del tipus de característiques definitòries que té per a Hegel l'ens històric i s'història el seu desenvolupament.

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

### *Cap a una determinació de l'ens històric*

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

Llavors si volem determinar-lo, hem de determinar en quin sentit és racional o que comporta aquesta racionalitat. També hem de comprendre què significa la seva realitat i, alhora, perquè la seva realitat i racionalitat s'impliquen mútuament. No és el moment aquí d'aprofundir en una temàtica que demana per si sola un treball més llarg que el present, així com una documentació complexa i amplíssima. En aquest treball, només podem introduir breument el nostre comentari de les *Lliçons*. Es tracta tan sols de plantejar la nostra interpretació, el nostre punt de vista, sobre el problema<sup>13</sup>

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

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

D'altra banda, la participació en aquesta lògica és el que determina la realitat de l'ens històric. Es a dir, aquesta lògica es realitza en una "empíria", en una realitat fàctica, sensible i experimentable. La lògica històrica o de l'ens històric no es dóna en l'aire o en un món formal, sinó que es dóna en la realitat empírica dels fets històrics. No és transcendent, sinó immanent; constitueix i conforma els esdeveniments plenament reals.

Ara bé, hi ha circumstàncies que no participen plenament d'aquesta lògica, que resten merament com a un fet accidental i sense significat enmig de molts altres. Es tracta llavors d'un esdeveniment sense *logos*, que només té el tipus d'existència - que no se li nega mai<sup>14</sup>- qualificable de "mera empíria". Aquests esdeveniments, no són autèntics ens històrics -pensa Hegel-, no són plenament reals -*wirklich-*, tot i que van existir per un instant. Són circumstàncies merament empíriques *-reel* que no tenen cap transcendència ni autèntic significat -perquè manquen de *logos*, de lògica.

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

Així podem entendre que hi ha obres de Hegel *-Ciència de la lògica* on exposa el *logos universal* amb independència de la seva existència empírica. També podem valorar el residu no-integrat en el desenvolupament total -en les obres positives- com una empíria sense *logos*. Només a partir d'aquestes dues possibilitats

14. Això se sol oblidar o negar en sovint per molts intèrprets de Hegel.

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

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

La lògica històrica de Hegel, que constitueix l'ens històric i, per tant, el discurs de la filosofia de la història universal, no és un raonament formal i volgudament abstracte, sinó l'explicitació del *logos* racional que constitueix l'ens històric (i que aquest mostra si és analitzat racionalment especulativament). No és una deducció en els núvols i sense atendre a les dades empíriques, sinó el desvetllament de la racionalitat de les dades empíriques a partir d'elles mateixes. Aquesta és la voluntat de Hegel, aquest és el que ell considera com el seu "mètode"<sup>15</sup>, una altra cosa és que el repte assumit sigui avui dia criticable. Pensem que el comentari i l'anàlisi que presentem poden ajudar a valorar aquestes qüestions.

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

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

Com hem considerat en un altre lloc<sup>16</sup>, la filosofia hegeliana de la història exposa i es remet als continguts de la filosofia hegeliana de l'esperit. Així es pot veure si la comparem amb les diverses versions de la tercera part de la *Enzyklopädie*.

(1) En primer lloc, cal dir que la *Weltgeschichte* és una filosofia de la història i, per tant, una història filosòfica<sup>17</sup>. Per això intenta sobretot descobrir el *logos* especulatiu subjacent a la totalitat dels esdeveniments. No és la mera constatació d'uns fets i de l'ordre temporal en què es van esdevenir. La seva lògica i estructura és de tipus filosòfic-especulatiu i necessita que l'examine una ment educada. Aquesta ha de partir de la confiança en la racionalitat del món i ha de superar el punt de

16.0p. cit. Caps. 7.1 fins 7.6.

17. Ja en la *Pronoetik* apartats 201-2, pl. 222-3, havia distingit entre *historische Geschichte* (història històrica) i *philosophische Geschichte* (història filosòfica). La primera és la que duna a terme un historiador o un cronista sense pretensions de descobrir el fons més essencial i lògic dels esdeveniments. Es llimitaria a l'anàlisi exterior-empírica i a l'observació dels esdeveniments, de les causes immediates, de les circumstàncies atzaroses o de les particularitats accidentals. La "història filosòfica", en canvi, consideraria -també i sobretot- el principi i desenvolupament lògic total. Analitzaria des del punt de vista de l'èsser universal

vista representatiu -que sempre escindeix i no és capaç d'unificar".

(2) Hi ha una lògica dialèctica que expressa el desenvolupament mateix de la cosa<sup>19</sup>. Implica el pas per la negativitat (l'exterioritzar-se en l'altre) i la seva superació mitjançant un salt qualitatiu<sup>20</sup>.

(3) La lògica de la filosofia de la història es caracteritza per expressar-se immanentment a l'empíria. Està continguda i es pot abstenir dels esdeveniments empírics<sup>21</sup>. Brolla d'ella i en representa la significació cristal·litzada. La lògica de la història no és aliena, ans al contrari, a un compromís amb les dades empíriques acceptades comunment a la seva època.

(4) Per aquest motiu, és una lògica que s'expressa com un desenvolupament diacrònic -en oposició al sincrònic de l'esperit. És un procés lògic i alhora temporal, inscrit en el temps<sup>22</sup>.

(5) La lògica de la història és progressiva, implica un progrés, però d'un tipus determinat que és millor qualificar de "desenvolupament". És un canvi o perfeccionament qualitatiu (com el d'un organisme) i no quantitatiu; és espontani i projectat a la realització de les seves potencialitats<sup>23</sup>.

<sup>18</sup>id. Cap. 7.8.

<sup>19</sup>S'ha d'evitar caure en el simplisme de reduir la complexa dialèctica hegeliana a l'aplicació més o menys mecànica d'un esquema ternari i a partir d'apriorismes. No és una "clau esotèrica" que cal descobrir i, a partir d'aquest moment, aplicar com un decodificador universal. Pensem que qui es mou sota aquests paràmetres es perdrà en el laberint hegelian.

<sup>20</sup>No podem entrar ara en aquesta qüestió, remetem a la bibliografia hegeliana.

<sup>21</sup>id. Cap. 7.10.

<sup>22</sup>id. Caps. 7.3 i 7.4. <sup>23</sup>id. Cap. 7.14.

34

(6) Només des del conjunt del desenvolupament, des del tot i la visió totalitzadora és possible descobrir la lògica de la història. Aquesta no es fa evident si hom contempla aïllats els esdeveniments, sinó tan sols quan se'ls contempla en general i des de la totalitat<sup>24</sup>.

(7) El desenvolupament lògic total de la història és un procés en què l'esperit universal s'exterioritza -autorealització- per així poder conèixer-se -autoconeixement-. L'esperit universal se supera dialècticament mitjançant aquest procés d'autocreació i autoconeixement<sup>25</sup>.

(8) La lògica de la història filosòfica no és una idea nuclear, un contingut simple, sinó una constel·lació complexa de continguts. Aquestes idees són sovint centrals en gran part de l'obra hegeliana, però la matriu que formen en la filosofia de la història és completament específica i peculiar respecte a la que conformen en qualsevol altra obra.

(9) El desenvolupament lògic -però també empíric i real- de la història es projecta cap a l'assoliment del concepte hegelian de llibertat. Simplificant <sup>6</sup>: llibertat objectiva plasmada en les institucions i vida ètica dels pobles, a partir de l'assumpció voluntària i abnegada del marc ètic jurídic universal. És a dir: no negant la llibertat individual encara que, sovint, s'oposi als desitjos més particulars. Els diversos moments de la història universal són, per tant, expressió de les diverses etapes en el reconeixement humà d'aquesta natura de la veritable llibertat.

(10) La història política, sobretot pel que fa a les diverses constitucions i al tipus de relacions institucionalitzades entre individu i tot col·lectiu, entre particularitat i universalitat, són també una component essencial del *logos-telos* històric. El desenvolupament apunta a una monarquia constitucional amb divisió de poders i secundada per una eficaç i sòlida classe de

<sup>24</sup>id. Cap. 7.12.

<sup>25</sup>id. Cap. 7.13.

<sup>26</sup>id. Cap 2.

funcionaris. L'aparell de l'estat ha d'afavorir la llibertat de la societat civil -on els homes es relacionen com a persones privades que cerquen el seu interès privat-, però que alhora ha de saber defensar els interessos universals-col·lectius i facilitar l'assoliment del bé comú<sup>27</sup>.

(11) Les diverses religions, així com els tipus d'arts i la filosofia, representen la forma de presa de consciència més profunda de les societats del nivell del seu desenvolupament. Per això, en la religió, l'art i la filosofia (moments de l'esperit absolut) s'expressa amb la màxima profunditat l'estadi en què es troba l'esperit universal del seu autoconeixement. Són per tant, instàncies molt sòlides per analitzar el procés lògic de la història<sup>28</sup>.

(12) El desenvolupament lògic de la història mostra també el grau progressiu de dominació de l'esperit per damunt del que hi ha de natural i salvatge en el món humà. Mostra el camí necessari d'espiritualització, que acaba edificant un nou món completament espiritual com una segona natura<sup>29</sup>.

(13) El camí lògic i empíric de la història cap a l'autoconeixement i autocreació de l'esperit universal és realitza només per mitjà dels subjectes particulars: individus, herois, pobles concrets. Aquests subjectes particulars estan moguts bàsicament per particularitats (les seves passions, els seus interessos privats), però malgrat això acaben realitzant el que l'esperit universal ha disposat. S'acabarà realitzant per tant la raó, però per mitjà del que en principi és altre d'ella. L'astúcia de la raó és un element essencial a la lògica de la història i representa l'enllaç entre lògica i empíria<sup>30</sup>.

<sup>27</sup>id. Cap. 3.

<sup>28</sup>id. Cap. 4.

<sup>29</sup>id. cap. 5.

<sup>30</sup>id. cap. 6.

## 1.2.- Quan cal començar la història i amb què cal fer-ho?

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

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

Hegel considera com a essencial per a què hi hagi història l'existència d'una organització estatal. Pensa que sense estat no hi ha autèntics esdeveniments, perquè tots els esdeveniments són insignificants o cíclics, no tenen autèntic sentit espiritual, no contenen novetat ni significació històrica. Sense una organització estatal els esdeveniments només es produeixen, com en la natura, dintre de la repetició del mateix cercle i es confonen entre si dintre d'un mateix estat de coses invariable i natural. Per aquest motiu pensa Hegel que els esdeveniments reiterats de la vida familiar o tribal pre-estatal tenen un transcurs tan uniforme que no mereix ser objecte de la memòria.

Per a Hegel només apareix un fet autènticament històric, que obliga a fer un esforç per a datar-lo i recordar-lo, quan apareix l'estat: "només l'estat pot proporcionar un contingut que, a més

de merèixer la prosa de la història, contribueixi a produir-la<sup>31</sup>  
Només l'estat aporta la necessitat autèntica de la memòria fidel als fets i a llur cronologia, perquè l'estat necessita projectar-se cap a les generacions futures amb la memòria fidel de les seves institucions. La constitució de l'estat és, doncs, el primer fet autènticament històric: d'una banda, perquè trenca amb el "curs uniforme" de la vida "natural" de l'home pre-estatal (constitueix així el gran fet a historiar i a recordar per a les generacions futures, i inaugura ontològicament la història -la *gestae*) i, d'altra banda, l'estat necessita de la història per tenir consciència de si (amb la qual cosa inaugura epistemològicament la història-*historiam rerum gestarum*).

Hegel afirma que "una comunitat que es consolida i s'eleva a l'estat exigeix, en lloc d'ordres subjectives -que són suficients per a les necessitats del moment- manaments, lleis, determinacions generals i universalment vàlides. Produeix també com a necessitat vital, la d'exposició d'aquells actes i fets que són intel·ligibles, determinats en si i perdurables per a si mateixos en els seus resultats, els quals són el fi perpetu, la tasca sempre actual de formar i constituir l'estat el que condueix a Mnemosina a conferir-los la duració del record"<sup>32</sup>

En conclusió, només si hi ha estat apareixen uns nous tipus d'esdeveniments ontològicament diversos dels naturals. Aquests són els autèntics fets històrics, que són esdeveniments ètics<sup>33</sup> i per tant espirituals, i amb ells sorgeix la necessitat de guardar-ne la memòria. Els estats s'edifiquen en una projecció

<sup>31</sup>V.G. 164-207.

<sup>32</sup>V.G. 164/207.

<sup>33</sup>Per a Hegel, no qualsevol fet és històric, no qualsevol existència és històrica. Només ho és "l'existència ètica", l'existència humana dintre d'unes institucions mínimament estables i complexes, que poden merèixer el nom d'estat -"una convivència sota un principi universal que posseeix la sobirania"- WG. 267-8/215. Per això comença la història universal pels imperis orientals, que considera que són les primeres i més primitives institucionalitzacions estatals.

cap al futur i necessiten, per tant, guardar memòria d'aquest acte trencador i fundador -que no té, però, la natura d'un contracte dels termes constitucionals o jurídics que s'imposaran a partir d'ara com a determinacions universalment vàlides per a tots els individus actuals o futurs. Per a l'educació dels futurs ciutadans i com a record del seu ser institucional els estats necessiten del record i, així, inauguren la necessitat d'historiar. Hegel afirma que "tot i les seves lleis i costums racionals, l'existència exterior de l'estat és alhora una presència [*Gegenwart*] incompleta, i necessita, per a la comensió de la seva integració, de la consciència del passat" i aquesta consciència rigorosa del passat és, evidentment, la història.

Només amb l'estat es faria possible la història perquè també "només, en l'estat amb la consciència de les lleis, existeixen accions clares i amb elles la claredat d'una consciència que dona la capacitat i necessitat de conservar-les"<sup>35</sup>. L'estat inaugura el món de l'esperit per a si, el món on l'esperit es va fent conscient de si mateix. Així només entra en la història i és històric el poble que s'ha donat una estructura estatal. Es a dir, és històric en la mesura que "ha posat un principi universal en el seu element fonamental, en el seu fi fonamental; només en aquesta mesura, l'obra, que produeix un esperit tal, és una organització (*Organisation*) ètica i política"<sup>36</sup>. Només amb l'aparició de l'experiència plenament espiritual de reconèixer el substancial en unes institucions i lligams ètics, s'inaugura la història.

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

34V.G.164/208. 35V.

G.165/208. 36V.G.

176/222.



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

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

En la història hi ha un fi objectiu i substancial que els mateixos pobles cerquen: institucionalitzar-se i perpetuar-se com un estat. Aquest és l'interès que comparteixen els pobles que han fet la història i l'historiador. Per això "un poble sense organització estatal (una *nació* en tant que tal [merament en llur relació natural de consanguinitat o de proximitat de naixement]) no té pròpiament història, com no la van tenir els pobles que van existir abans de la formació dels estats i que encara avui existeixen com a nacions salvatges. El que li esdevé a un poble

<sup>37</sup>WG. 358/282.

<sup>38</sup>WG. 358/282.

i té lloc dintre d'ell té un significat essencial en relació amb l'estat; les meres particularitats dels individus<sup>39</sup> són el més allunyat d'aquell objecte pertanyent a la història .

Amb l'aparició de la institucionalització estatal els esdeveniments universals -que a tots concerneixen- adquireixen valor i interès per als individus i així apareixen les primeres narracions històriques. Amb l'estat s'imprimeix en els individus d'un poble l'esperit universal d'un poble o una època, llavors ja no expressen tant una particularitat subjectiva sinó l'universal "un temps, un poble o una cultura d'una manera vividament intuïtiva i breu". Aleshores l'historiador intel·ligent ha d'escollir el detall **que més** il·lumina l'època, l'universal d'un poble, i hom pot expressar allò substancial purificat de les existències extrínseques i contingents -l'empfria- que no fan sinó difuminar la veritat substancial -el *logos*-. Hegel, com Kant<sup>40</sup> quan cita Hume, creu que la història comença amb la primera plana escrita per un historiador.

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

<sup>39</sup>Enz. §549 n.

<sup>40</sup>Idea d'una història universal en sentit cosmopolita nota' 1, pl. 65. Kant pensa en Tucídides com el primer historiador a partir del qual es pot dir que ha fet aparició la història en el sentit fort de historiam rerum gestarum.

significats no ha de ser accidental. En treu la conseqüència que la història com a relat sorgeix al mateix temps que apunta un fet autènticament històric: "aquesta unió dels dos significats ha de ser considerada com quelcom més que una simple contingència externa. Cal pensar que el relat històric apareix al mateix temps que els actes i els esdeveniments històrics pròpiament dits, i és un comú fonament intem el que els fa sorgir junts"".

Hegel té tota una perspectiva molt radical del que és un esdeveniment autènticament històric i, com ja veurem en el capítol corresponent, no li interessa el que només té un valor empíric -de simple constatació-. El que li interessa és la significació del fet per a la totalitat, per al desenvolupament de la totalitat espiritual -és a dir, la lògica del fet. Considera també que per a què algun fet tingui un valor i un significat "lògic" i espiritual necessita revelar una certa autoconsciència, llavors el relat històric és signe d'aquesta autoconsciència que s'engendra conjuntament amb l'estat i la autèntica història com a "*res gestae*". Hegel afirma que "el temps -ens el podem imaginar com a segles i milens-, que ha trascorregut en els pobles abans de la història escrita, ha pogut estar ple de revolucions, de migracions, de les transformacions més virulentes; però va mancar no obstant d'història objectiva perquè no ha deixat cap història subjectiva, cap relat històric"<sup>42</sup>.

Hegel arriba a afirmar que, si l'esperit va ser incapaç de la mínima autoconsciència que la història implica, llavors no hi ha hagut desenvolupament espiritual ans només natural. Hegel bandeja amb contundència la hipòtesi que els documents d'una antiga història escrita es podien haver perdut, diu: "si ens manquen, és perquè no han pogut existir"<sup>43</sup>. Podem justificar l'exabrupte hegelianament, que per a ell l'esperit -que és l'esperit

universal totpoderós- per definició no pot retrocedir en la seva autoconsciència i, per tant, com diu respecte a una hipotètica saviesa hindú que s'ha perdut irremissiblement: si aquesta

<sup>41</sup>V.G. 164/207.

<sup>42</sup>VG. 164-5/208.

<sup>43</sup>id.

42

saviesa hagués existit i fos valuosa per a l'esperit no hauria desaparegut".

<sup>44</sup>Cal entendre això en el sentit més fort possible, en el sentit que l'esperit -la lògica de la història- no retrocedeix, no perd res pel camí, només es perd el que hi ha de merament empíric. Així, si alguna cosa s'ha perdut en la història, no era -per definició- essencial per a l'esperit; no formava part de la seva lògica interna i essencial sinó que li era bàsicament extern.

### 1.3.- Què és prehistòria?

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

(1) Totes les èpoques, pobles i cultures que s'expressen míticament. Les cultures primitives de pensament mitopoiètic no són doncs considerades en la història universal, ja que Hegel menysté la manera d'expressar-se míticament com menysté tot l'arracional. Hegel contraposa explícitament el mite a la història, per a ell el mite és una manera de narrar fantàstica i poètica però no una manera que sigui repetuosa amb la veritat. La història, en canvi, narra la realitat simplement, prosaicament (que vol dir tant en prosa com sense les llicències de la poesia o la fantasia). Hegel pensa que en els pobles on hom s'expressa mitjançant mites no hi ha "vida conscient de si mateixa".

(2) Hegel també rebutja introduir en la seva història universal una història cosmològica o natural a l'estil de la que Herder posa a l'inici del seu escrit *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. La raó és evident, ja hem remarcat l'oposició entre el món històric que és espiritual i el món merament natural<sup>45</sup>, - Hegel sempre se cenyeix al món pròpiament espiritual i, encara més, en tant que ha assolit un cert desenvolupament que ja fa possible l'estat. Una història natural o cosmològica és per a ell, per tant, una aberració en si mateixa.

<sup>45</sup>Veure el nostre capítol 3.5.

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

(4) També es nega a tractar o introduir en la seva història universal els treballs i especulacions -malgrat que demostra conèixer-les- sobre l'origen i evolució de les llengües, sobre el naixement antropològic i dispersar-se migratori dels diversos pobles, s. Hegel bandeja així de la seva història molts dels avenços -tant rellevants en el camp de les llengües comparades i els orígens antropològics- que a la seva època s'estaven realitzant i que conduïren, per exemple, a la teoria del tronc lingüístic i ètnic dels indoeuropeus. D'una banda, considera demostrat i com un "fet indiscutible": la migració dels pobles des de l'Àsia i el

<sup>46</sup>Hegel creu que a l'Índia no hi ha pròpiament història ni historiografia, la qual cosa no deixa de ser curiosa donada llur desqualificació dels pobles prehistòrics en virtut del mateix motiu. "Hom no ha de cercar entre els indis això que anomenem història, en el seu doble sentit... La història, en efecte, requereix intel·lecte, la força, per a deixar lliure l'objecte i concebir-lo en la seva relació intel·ligible. La història, com la prosa en general, són aptes només per a pobles que han arribat a posseir individus que es coneixen com existents per a si, amb consciència de si mateixos" WG. 356-7/280-1. També afirma que els indis no tenen tampoc el "sentit dels fets (*res gestae*): és a dir, no han arribat a constituir un veritable estat polític" Id.358-282, per la qual cosa a l'Índia només hi ha cronologies fantàstiques i mitologia, i els seus poemes són la gran i única font per a conèixer el seu passat.

parentiu en els orígens -ahora que un desenvolupament dispar"- entre els pobles indoeuropeus. Però, d'altra banda, critica molt els sofismes que sobre aquesta base certa hom ha edificat. Hegel, en afirmar que la seva història universal s'ha d'ocupar d'esdeveniments conscientment espirituals, no vol tractar de les migracions dels pobles, per ser un procés encara merament natural: "aquest procés, que sembla en si de tan gran abast, cau fora de la història"<sup>48</sup>.

Hegel que estava també força al dia respecte el lligam lingüístic del sànscrit amb Europa, també el considera un lligam merament natural i no pròpiament espiritual. L'India només comunica amb els pobles i principis posteriors per una difusió lingüística, que és encara natural i aliena a les consciències<sup>49</sup>. Si hi ha hagut

<sup>47</sup>V.G. 163-206.

<sup>48</sup>V.G. 163/207.

<sup>49</sup>V.G. 165/221. Hegel, fins i tot, fa constar que el contacte migratori en èpoques històriques i ben conegudes amb Europa com amb els Huns d'Àtil·la, no hi ha hagut pròpiament contacte històric en el sentit ple i espiritual del terme. No hi ha hagut desenvolupament de l'esperit, que és el que en realitat li sa, sinó només una facticitat natural.

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

una expansió, per tant, aquesta ha estat prehistòrica, ja que "nosaltres considerem com històric el que ha tingut lloc amb consciència, el que constitueix una fase de la història, una època en el desenvolupament educatiu. Aquella expansió no ha tingut realitat espiritual"<sup>50</sup>. I continua: "La difusió natural, per mitjà del llenguatge, manca d'esperit, manca de contingut. L'expansió de l'India és una expansió inert i muda, és a dir, sense cap acció política". No té rellevància pel desenvolupament de l'esperit, car s'ha inscrit totalment dintre de la natura sense passar al terreny de l'esperit, ni tampoc pel desenvolupament de la subjectivitat, ni de la religió, ni de l'estat.

(5) Hegel també rebutja la hipòtesi de l'estat de natura<sup>51</sup>. Kant a l'escript *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*

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

<sup>50</sup>WG. 348/275.

<sup>51</sup>Contràriament a la nostra opinió, Victor Goldschmidt a "Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel" argumenta a favor de la vinculació de Hegel amb la literatura tradicional pel que fa a la doctrina de l'estat de natura i el pas a estat civil.

considerava que la història, com el pròpiament humà, comença amb la primera negació del natural o animal. Hegel, sense apartar-se gaire del que diu Kant, remarca que els homes sempre han estat sers racionals almenys en potència o en si, i que, per tant, no hi ha mai un estadi de natura. Considera que l'home pot no tenir una consciència clara de si o de l'esperit, però que no per això deixarà de ser home.

El criteri discriminador entre el que és història i el que encara és prehistòria no és, llavors, el primer acte humà o racional, sinó el primer moment en què l'home ha reconegut el substancial per damunt de la seva particularitat. Aquest acte equival al primer reconeixement de l'esperit, l'home esdevé per primera vegada un ser espiritual. El primer acte històric és, doncs, el reconeixement i "la consciència d'un poder autònom i substancial, independent de l'arbitri"<sup>52</sup> que té una vessant mundana en l'estat i una vessant espiritual en la religió<sup>53</sup>. El món humà i històric s'inicia la primera vegada que els sers humans van tenir per objecte -i en un cert nivell, el coneixen- allò pel \_que són moguts (*Ver unbewegte Bewegung*"); el motor immòbil), en el qual reconeixen llur pròpia essència. Aquest motor immòbil és identificat en un sentit amb l'estat.

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

<sup>52</sup>WG. 268/216.

<sup>53</sup>Com ja veurem en el capítol 3.4.1, hi ha una interrelació estricta entre estat i religió. Però podem observar ja com Hegel tracta correlativament l'experiència religiosa i l'experiència política com a relacionades totes dues amb el reconeixement d'un poder substancial superior a l'individu.

<sup>54</sup>WG. 268/215.

i el pensament, que tenen com a característica l'haver-se d'educar, de desenvolupar al llarg del temps i amb molt esforç.

"L'esperit és aquest moviment infinit *energeia, entelejeia* (energia, activitat) que mai no es deté, que ha abandonat aquell estadi primer [*das Erste*] i es troba impulsat vers un altre de divers que ell prepara i troba en si [ja en ell mateix, com una potència seva] mitjançant el seu treball. És pel seu treball com l'esperit posa davant de si l'universal, el seu concepte, i es fa real. Aquest no és un estadi primer, sinó l'estat darrer [*das Letzte*]"<sup>55</sup>. En definitiva, Hegel postula que l'autoconeixement especulatiu no és una cosa del passat ni el punt de partida, sinó del punt d'arribada -fruit del treball de l'esperit i de la humanitat al llarg de la història-. Llavors afirma que el que hom troba d'especulatiu en les velles religions, institucions o símbols són més aviat els gèrmens encara no desenvolupats de les idees especulatives que avui tenim, més que no la seva formulació méi profunda.

De les hipòtesis d'un poble sacerdotal i d'una saviesa primigènia, en valora el fet que neguen la possibilitat que l'home hagi pogut partir d'un estat purament animal. L'home "no podia desenvolupar-se partint d'un estat animal; però sí d'un estat d'estupidesa humana [*Dumpheit*]<sup>56</sup>". Una humanitat animal és una cosa molt diferent de la pura animalitat. L'esperit fa el començament; però tot i que aquest estigui en un principi en si, tot i que sişui esperit natural, el caràcter de la humanitat ja hi és imprès"'. Hegel també rebutja aquestes hipòtesis -tan estimades pels romàntics- per la seva poca consistència i rigor, ja que totes aquestes doctrines pressuposen com a fet històric el que elles mateixes volen demostrar. Hegel considera totes aquestes representacions i ficcions sobre un estat de natura i un poble originari amb el veritable coneixement de Déu i de les

<sup>55</sup>V.G. 162/204.

<sup>56</sup> En el sentit de debilitat i barroeria de les facultats superiors i més pròpies de l'home, en el sentit del nostre concepte "d'animalitat".

<sup>57</sup>V.G. 161-204.

ciències, com una manera subjectiva de tractar la història-3. Critica els intents romàntics de Schelling i sobretot a F. von Schlegel *Sprache und Weisheit der Inder i Philosophie der Geschichte*<sup>59</sup>, mentre que valora per sobre de Schlegel, els francesos Jean-Pierre Abel Rémusat (1788-1832), Louis-Claude, marquès de Saint-Martin (1743-1803) i el Baró Ferdinand d'Eckstein (1790-1861) i critica la *Histoire de l'astronomie ancienne* 1775, de l'astrònom Bally recolzant-se en Lambert *kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus* 1761<sup>60</sup>.

(7) Finalment, Hegel també rebutjà tractar tots aquells pobles que només es mogueren al nivell de vida familiar o tribal i que, per tant, no van constituir un estat. Sense estat no hi pot haver història ja que no hi pot haver una consideració "prosaica" i nomíctica del passat. Segons Hegel, només quan hi ha lleis públiques reconegudes per tothom, quan hi ha dret i estat institucionalitzats, hom deixa de pensar mitopoièticament -com dinem avui- i pot fer una narració prosaica o no-poètica de la història<sup>61</sup>

Com ja hem dit: "prehistòric és el que precedeix a la vida de l'estat". Hegel defineix la prehistòria com l'època en què no hi havia estat i els homes tenien encara una consciència mítica. Per això, sempre avisa que "convé a la consideració filosòfica i és digne d'ella no començar l'estudi de la història sinó allí on la raó comença a penetrar en el món; no on és tan sols una possibilitat *en si* [l'estadi d'estupidesa humana o que hem anomenat nosaltres d'animalitat], sinó en l'estadi on apareix en

<sup>58</sup>Enz. §549 n.

<sup>59</sup>V.G. 159/201.

<sup>60</sup>V.G.159-60/202-3.

<sup>61</sup>En el cas de Xina, Hegel es preocupa per datar l'origen de la seva historiografia. Hegel juga encara amb la cronologia mosaica i així afirma: "La història neix, doncs, vers l'època del diluvi: tot allò anterior és mític". No volem entrar en la crítica de les fonts de Hegel, aquí només ens interessa la relació d'exclusió que estableix entre història i mite.

la consciència, en la voluntat i en l'acció<sup>62</sup>. L'estat on l'esperit és inconscient de la llibertat "és a dir, del bé i el mal, i per tant de les lleis", és un estadi que no és "ni tant sols objecte de la història", és la prehistòria de l'esperit.

Així com en la *Filosofia del dret* Hegel posa la família i la moralitat com un estadi previ a l'eticitat, aquí no considera aquells pobles, el grau màxim d'institucionalització dels quals només és la família. Hegel qualifica aquest estadi patriarcal - però en famílies més o menys extenses, no com a Xina- com el de "l'eticitat natural i, alhora, religiosa, és la devoció familiar<sup>63</sup>. En aquest estadi, diu, la unitat espiritual humana només es basa en el sentiment i l'afecte personal -cosa que els mateixos animals podrien tenir.

62V.G. 162/205.

<sup>63</sup>id.

#### 1.4.- Diferència entre "ser història" i "tenir història"

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

Xina i India són dos moments molt peculiars, ja que tot i ser ser història amb tots els ets i uts, no tenen història. Podríem dir que són en la història però no tenen història, són història però no històrics, pertanyen a la història però no tenen historicitat. Són fixos, estables, no es desenvolupen ni canvien i ni tan sols es comuniquen espiritualment amb la resta de moments o de pobles. Així, d'una banda, Hegel afirma que són només història "per a nosaltres i des del concepte", mentre que a partir de Pèrsia - les guerres mèdiques i el seu propi desenvolupament intern- hi ha història explícita i en contacte espiritual explícit amb els pobles posteriors -és a dir: hi ha trànsit empíric d'un poble i principi a un altre i no només trànsit lògic.

Això ens fa considerar el paper que juguen l'Imperi xinès i el poble hindú dintre de la lògica del desenvolupament de la història universal -que és el tema del nostre treball. Pensem que hom pot comparar el seu paper amb dos moments molt més coneguts i estudiats de Hegel. Ens estem referint al ser i al no-res de la primera dialèctica de la *Ciència de la lògica* hegeliana. No volem exagerar la comparació, però sí que podem dir que s'hi apliquen perfectament i molt adequadament les paraules de Hegel quan diu que, d'una banda, "el que constitueix el començament no pot ser un concret, no pot ser quelcom que contingui una relació *dintre de si* mateix. Perquè això pressuposa en el seu interior una mediació i un traspàs d'un

primer a un altre, el resultat del qual seria el concret convertit en simple. Però allò primer no ha de ser ell mateix un primer i un altre; el que en si mateix és ja un primer i un altre, conté ja un procés de progressió".

D'acord amb això, podem dir que tant el principi xinès com l'hindú no permetrien en el seu interior una mediació i alhora negarien la possibilitat d'una transició -almenys, empírica- entre si. No serien un concret, però alhora conjuntament conformarien un inici i farien possible la mediació, la primera mediació. Així resultaria que "el començament els conté, en conseqüència a tots dos: la unitat del ser i del no-res; és la unitat del ser i el no-res". Xina i India són els dos primers moments abstractes previs a l'esdevenir, en la història; com el ser i el no-res són els primers moments que no admeten, ni fora ni dintre seu, cap mediació<sup>65</sup> però que la fan possible. La possibilitat de mediació, però, comença només amb el primer moment de reconciliació, mentre que els dos primers moments només poden ser posats, pressuposats. Per aquesta mateixa raó, Xina i India exemplaritzen en certa mesura els dos pols en què es mourà tota la història universal, però són els dos pols posats com a immediats, ja que en ells no és possible la mediació, tot i que a partir d'ells aquesta comença a ser pensable.

Per aquest motiu, Hegel afirma que el lligam de Xina i India amb la resta de la història universal és només per a nosaltres,

"W.L. 37-8/69.

<sup>65</sup>La pretesa unilateralitat tant del principi xinès com de l'hindú no és del tot congruent amb el desenvolupament que en fa Hegel a les *Llicons*. Tant a l'imperi xinès (que té en el Lamaisme o Budisme una certa alternativa espiritual) com a Índia (on junt a l'acceptació immediata i natural de les castes hi ha la més gran fantasia o la més elevada i forta abstracció) hi ha una certa diversitat i una certa mediació interna.

<sup>66</sup>WG. 415/324. Per a Hegel, els mons xinès i hindú no poden entrar en el nexa de la història a no ser "en si mateixos i per a nosaltres", ja que no hi ha un lligam explícit espiritual que els lligui amb els pobles posteriors. No hi ha una tradició

car no hi ha un legat o una explícita tradició espiritual i no merament natural. Aquests dos moments estan lligats al conjunt de la història universal només per la lògica; així diu Hegel que "el principi indi és el segon del concepte"<sup>67</sup> i que el lligam del poble persa amb els moments anteriors no és una connexió aparent i externa, sinó una connexió del concepte<sup>68</sup>. Només és possible trobar el lligam d'aquests primers moments amb la història universal des del concepte i des de la fi de la història. En ells mateixos hi manca el lligam explícit i tota possibilitat de dinamicitat interna. En ells l'esperit no té encara una de les seves característiques definitòries: l'automediació, ja que aquesta només apareixerà a Pèrsia. Xina i India representen la màxima exteriorització de l'esperit, la seva màxima naturalització. Hegel diu d'ells que "són, en la idea, els primers i alhora els immòbils"<sup>69</sup>. A Xina, per exemple, res no ha causat la més mínima transformació -ni invasions, ni canvis de dinastia-, "en aquest sentit, Xina no té pròpiament història"<sup>70</sup>.

La connexió autènticament històrica, que implica una tradició i relació reconeguda explícitament, "una connexió històrica visible"<sup>71</sup>, comença amb el poble i principi persa. El món persa és pròpiament històric en els dos sentits: 1) que té una estructura estatal i 2) que enllaça amb els pobles posteriors en una tradició espiritual i empírica, i que canvia interiorment -és un poble i un

espiritual comuna o compartida entre ells. Així, Hegel afirma que "el trànsit que hem de verificar per a passar d'India a Pèrsia només existeix, per tant, en el concepte; no en la connexió històrica exterior". El lligam lògic de desenvolupament de l'esperit només és evident des de nosaltres i des de la consideració pensant i filosòfica de la història, mentre que escapava completament als seus habitants.

<sup>67</sup>WG. 343/271.

<sup>68</sup>WG. 414/323.

<sup>69</sup>WG. 275/221.

<sup>70</sup>WG. 278/223.

<sup>71</sup>WG. 414/323.

principi que neix, creix i arriba a morir i, en fer-ho, trasnet el **iu** principi a un altre poble que el supera.

El poble persa ja no viu la mera "existència natural i vegetativa" dels pobles xinès i indi, ans es desenvolupa interiorment i sofreix revolucions internes. També és el primer poble que tot i morir deixa el seu llegat espiritual al poble següent. Amb ell la història es manifesta com a espiritual, com a desenvolupament de l'esperit, i ja no com una mera coexistència natural i només espiritual en si. Els dos primers moments resten com dos moments immòbils i fixos, que només la lògica del desenvolupament total de la història mostra en llur connexió i existència necessària. Només pel suport empíric -sembla pensar Hegel- hom no diria que hi ha autèntica influència i contacte històric, serien com dos mons absolutament tancats sobre si i a part dels altres. En canvi amb el principi persa el lògic i intern a l'esperit sortiria de si mateix i esdevindria també empíric<sup>72</sup> -les guerres mèdiques en serien un exemple evident. Finalment la història apareix tant en la seva existència lògica i per al concepte com en la seva existència empírica i per als propis pobles històrics.

<sup>72</sup>WG. 414/323.