

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

El món oriental en conjunt és qualificat i valorat per Hegel com un sol estadi que representa el primer moment dialèctic de la identitat o universalitat immediata. Però, com hem mostrat en el cas de l'esquema tripartit, la realitat del seu desenvolupament supera també en riquesa la simplicitat del plantejament. Podem dir que el món oriental és ja un microcosmos de la història universal<sup>73</sup>. Conté ja les primeres superacions i dialèctiques que -com sempre en Hegel- poden ser superposades a les posteriors.

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

<sup>73</sup>Potser per això Hegel dedica tanta atenció al món oriental -molta més en proporció que a la resta de moments-.

Fenícia i Israel". Pèrsia com l'esdevenir és la unitat mediada que harmonitza, sense aniquilar-los, els seus moments interiors.

### 2.1.- *Els dos extrems immediats i ahistòrics: Xina i Índia*

#### *Xina, el món de la universalitat indiferenciada*

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

En l'esperit xinès el substancial s'imposa monolíticament i immediata a tota particularitat o individu. Xina és, doncs, el món de la submissió i indiferenciació, en el qual l'universal s'imposa immediatament i absoluta sense cap oposició. Aquesta universalitat indiferenciada i ofegadora de tota particularitat es pot veure aparèixer a diversos nivells, perquè tots ells participen del mateix principi.

En primer lloc (1), veurem com la universalitat s'imposa com una segona natura, romanent així el poble en una submissió molt semblant a la natural. En segon lloc (2), veurem com l'estat esdevé així l'universal i substancial que nega tota diferència o esfera autònoma. S'edificarà sobre formes encara naturals: submissió a un individu natural i domini de les relacions

<sup>74</sup> Cal valorar l'ambigüitat de la situació del món egipci que, d'una banda, podria ser un altre moment contingut en el món persa i, d'altra banda, és un moment independent que apunta ja més cap a Grècia que no pas cap a Orient.

patriarcal. En tercer lloc (3), mostrarem, com donada aquesta preponderància de l'universal, no hi ha cap probabilitat de desenvolupament autònom de la subjectivitat o interioritat. Finalment (4), comprovarem com per tot el que hem dit, l'autèntica llibertat és del tot impossible -fins i tot per a l'emperador- i tant la ciència com la religió se sotmeten al predomini de l'estat i el serveixen alhora que el legitimen.

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

La submissió automàtica de l'individu és aquí màxima, l'estat -i l'emperador que l'encarna- és alhora el déu i el pare de tots els seus súbdits. Aquesta situació es dona per igual en els dos aspectes que Hegel considera aquí: inclou i descriu per igual l'Imperi xinès pròpiament dit com el despotisme religiós del Dalai Lama <sup>75</sup>. Hegel compara la relació entre aquest dos imperis com la que es produirà després entre imperi i Papat. L'un és un imperi temporal i l'altre espiritual<sup>76</sup>, però tots dos estan estretament units i tenen en comú que hi ha un mateix

<sup>75</sup>Lasson agrupa en un apartat independent i a manera d'apèndix el que ve a ser un complement de l'estudi de les diverses religions xineses. Hegel hi parla tant de la religió de Fo i Buda com del Lamisme, i en fa una distinció en relació a la diversa valoració que li mereixen. W.G. 332-42/263-70.

<sup>76</sup>WG. 273/221.

patriarcalisme, si bé de diversa índole mundana o religiosa. En els dos casos un home natural ocupa el cim suprem i tot es refereix a ell, un home és adorat com a un déu<sup>77</sup>. Això és potser el que va fer dir a Hegel que a Orient només un és lliure. Si bé cal recordar que ni l'emperador ni el Dalai Lama no tenen tampoc consciència de si o subjectivitat, ni tampoc són lliures -en conseqüència-.

Com ja hem dit a Xina l'emperador és alhora el patriarca, el cap polític i el déu. Hi ha el despotisme del cap, ja que la "representació del substancial és autocràtica". Ell és -com en el anomenats imperis hidràulics<sup>79</sup> i en les seves cosmogonies<sup>80</sup> el que sosté i cohesiona tot el mecanisme i, en certa mesura per tant, tot l'univers. Aquí la llei de l'estat esdevé immediatament la llei ètica de la societat i la llei moral dels individus. La llei de l'estat està deixada directament a la inspiració i control de l'emperador. Ell és el que ha de fixar fins els més petits detalls per al bon funcionament de la societat.

Diu Hegel que l'esperit xinès té com a principi: "la unitat immediata de l'esperit substancial amb l'individual, que és l'esperit de la família i que s'ha extès sobre el país més poblat"<sup>81</sup>. Igual com en la família no hi ha una distinció entre teu i meu, i el benefici de la família en conjunt és el benefici de cada un dels seus membres -i a l'inrevés-, aquest mateix principi domina en la vida política i social xinesa. Hegel pensa que

<sup>77</sup>WG. 338/267. <sup>78</sup>WG. 275/221.

<sup>79</sup>WG. 286/229. Hegel senyala en un moment donat: "La seva regulació [dels rius] és un dels assumptes més importants del govern". Respecte a aquest tipus d'imperis ens remetem al llibre de Karl. A. Wittfogel Oriental despotism, a comparative study of total power. Yale U.P., 1963.

<sup>80</sup>Pensem en l'article de Francis M. Cornford "Una base ritual per a 'La Teogonía' de Hesíodo" publicat a La filosofía no e ' otros ensayos, traduït al castellà i publicat per Ariel, Barcelona, 1.974.

<sup>81</sup>WG. 288/231.

dintre de la família els diversos membres no són "persones [ individus amb "personalitat" per ells mateixos, reconeixement jurídic i, per tant, afiliats], ja que la unitat substancial en què es troben dintre d'ella és la de la unitat de la sang i de la natura"<sup>82</sup>. Similarment li passa a l'estat xinès, com en la família, hom no pot separar-se del conjunt ni tampoc no pot escollir el paper que li pertoca dintre del tot, paper que ve adjudicat de manera natural -pel naixement i l'edat-. L'emperador ho és per naixement i com a tal és naturalment el "patriarca" suprem de tots els seus súbdits -que mantenen amb ell, diu Hegel, una relació filial-.

Hegel pensa que l'estat xinès està edificat sobre el model de la família i que en ell "la moralitat, l'essència familiar [*Familienwesen*], s'ha convertit en l'enorme tot d'un estat"<sup>83</sup>. Podem dir que si bé el primer estat de la història universal és l'estat xinès, aquest no ha desenvolupat encara completament els seus moments. Així tot l'estat i el conjunt de la vida ètica s'ha desenvolupat sobre el model de la família i de la moralitat; és a dir: l'eticitat xinesa s'ha edificat sobre el model de la moralitat -que Hegel en la *Filosofia del dret* posa com un moment previ a l'eticitat- i pel moment més baix d'aquesta darrera -la família-. Així en l'imperi i estat xinès no hi ha cap tipus d'independència de les classes productives -de la societat civil- i l'administració estatal es redueix a ser una administració patriarcal.

És interessant veure com en aquests primers moments de la història universal les organitzacions estatals estan dominades per moments previs i inferiors al de l'estat racional -segons la *Filosofia del dret*-. En l'Imperi xinès predominen els moments inferiors de la moralitat i la família; més endavant comentarem com la Índia representa un moment en què tota l'organització estatal està dominada i presidida per l'esclerosi de la societat civil: les castes. Cal pensar, doncs, que en aquests dos moments

<sup>82</sup>WG. 289/231.

<sup>83</sup> Hi ha, per tant, una confusió entre l'esfera de la societat civil i de l'estat amb l'esfera de la moralitat i la família. WG. 278/223.

. l'estat no s'ha desenvolupat encara amb totes les seves determinacions racionals.

La conseqüència que podem treure de tot això és la constatació de la naturalitat de l'estat i l'eticitat xinesa i oriental en general. Centrant-nos en el cas xinès, veiem com la primera aparició d'un ordre espiritual i ètic està encara presonera de vincles naturals de parentiu i consanguinitat. També veiem com aquest recent descobert ordre espiritual ofega totes les altres determinacions, de manera que l'home ha passat de l'estat d'estupidesa i barroeria -l'estadi d'humanitat només en si- a un estadi en què se li imposa immediatament i com un instint indefugible el món ètic, tot just nascut.

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

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

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

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

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

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

S'esdevé que a Orient tot l'intern està convertit en quelcom extern i no existeix com a intern, així l'home està alienat<sup>85</sup> per l'exterior a ell. Hegel afirma que "l'home no percep en la llei la seva pròpia voluntat sinó una voluntat del tot estrangera completament a ell". Això no vol dir que llavors no l'obeeixi, ans exactament el contrari: llavors l'obediència és automàtica, indefugible i total. L'obediència és, per tant, del tot similar a la de l'estadi de natura, en el qual hom obeeix els instints naturals

<sup>84</sup>WG. 267/215.

<sup>85</sup> Cal relativitzar totes les connotacions negatives del terme, que a partir de Marx s'hi han introduït. Aquí l'hem posat per significar que l'individu pren immediatament com a manament interior, sense cap reflexió, el que els costums fixen i l'estat mana.

amb completa automatització. Una cosa però ha canviat: ara l'home, la consciència, l'esperit en si -en definitiva- no té només davant seu les lleis de la natura i els instints sinó quelcom propi, ja humà, ja espiritual: una llei, una substància ètica.

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

El substancial, l'estat i l'emperador, existeix com a un ser immediat i natural, "el sobirà temporal és déu i déu és el sobirà temporal"<sup>86</sup>. La base de la unitat xinesa "no és una relació espiritual sinó una relació sense esperit [una relació immediata i natural]. La religió xinesa és una religió de dependència, on l'esperit no es troba en lliure relació amb l'esperit, sinó en una relació essencialment de dependència, en tant que el totpoderós, el que existeix en si i per a si, és per a l'esperit, un principi natural"<sup>87</sup>. Com podem veure hi ha correlació estricta entre els diversos elements (el mateix principi es realitza en tots els diversos àmbits i el que és vàlid per a l'estat ho és també per a la religió i per a l'esperit del poble en general). En el cas del principi xinès i també tot el món oriental, tots els diversos elements manifesten encara la rèmora d'una excessiva immediatesa i naturalitat. Així és evident que l'home no obeeix lliurement -reconeixent interiorment la llei- sinó que obeeix com un serf que no pot ni qüestionar-se les ordres. Hegel ho expressa dient: "aquí la llei ètica es troba imposada a l'home; no és el seu propi saber". En definitiva, l'home oriental ni tan sols sap perquè obeeix.

<sup>86</sup>WG. 269/217.

<sup>87</sup>WG. 332-3/263.

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

Aquí, d'altra banda, no es tracta d'una cultura de la culpa, l'individu quan se'n surt del que els costums o la llei fixen, no sent cap tipus de culpabilitat, ja que no havia interioritzat el manament. No hi ha, doncs, cap dramatisme en l'acció. La major part de les vegades l'individu fa simplement el que li manen; quan no ho fa -més per omissió, que no per mala fe-, no sent culpabilitat però tampoc no accepta el càstig com a injust. Som en el que podríem qualificar -seguint Dodds<sup>89</sup>- de "cultura de la vergonya". L'individu actua sempre amb l'acceptació de la pròpia natura, sense revelar-s'hi en cap cas i accepta sobre si l'estigma de l'obediència o el càstig. A Xina, alhora que l'estat ha pres com a model la família, aquesta i la seva esfera desapareix sota la legislació. L'honor esdevé una determinació jurídica i ocupa a dintre del món xinès el lloc suprem. Per això, no hi ha res més sagrat que l'honor i el respecte degut<sup>90</sup>

Tenint en compte que l'estat xinès està basat en una relació patriarcal, l'obediència vers el pare o l'estat és el manament màxim. Però Hegel considera que "no es tracta d'un govern paternal com el dels caps de clans, sinó d'un govern polític

<sup>88</sup>WG. 288/231.

<sup>89</sup> Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza Editorial.

<sup>90</sup>WG. 307-8/244-5.

perfeccionat<sup>91</sup> [*Durchgebildete*]; però de tal natura que l'emperador té els drets d'un pare, tot i que no els exerceix a la manera d'un pare, moralment, sinó governativament."<sup>92</sup>. L'emperador té en les seves mans tot el poder i les lleis no són sinó el resultat de la seva voluntat. L'emperador és el cap de la religió, de l'estat, del saber. Tot impuls o espontaneïtat -i no sols en el camp polític- parteix íntegrament d'ell. Però alhora els emperadors mantenen un respecte pels súbdits com si fossin fills seus i eduquen els seus hereus en la més estricta moralitat per tal que es mantingui aquesta relació d'amor filial vers els súbdits. Com hem dit, el model de l'estat és la família i els valors de la moralitat -responsabilitat, bona intenció, una certa consciència moral-.

Hegel remarca que l'emperador té també com a moderadors de les seves decisions personals tota l'estructura de l'imperi, sobretot la tradició de les màximes imperials. En definitiva, l'emperador no és sinó un servidor més -el suprem- de l'estat, del substancial. Hegel reconeix però, que algunes vegades tot aquest "perfeccionat" esquema es trastoca i llavors l'imperi esdevé el regne de la violència i l'arbitrarietat. L'emperador i els seus ministres han oblidat, llavors, la relació paterno-filial que

n

constitueix el seu poder. Mentre l'emperador -que és el cim absolut de tot l'estat- controla la jerarquia funcional, aquell perill del caos i la violència és evitat. Per això, tot estriba i depèn de la qualitat moral i personalitat de l'emperador<sup>93</sup>, que controla i censura per mitjà dels delegats tota la piràmide. "L'emperador és doncs, el centre al voltant del qual tot gira i al qual tot retorna"<sup>94</sup>. L'emperador és, doncs, imprescindible i necessari, perquè l'estat no pot basar-se simplement en la consciència dels funcionaris. Aquests necessiten de la presència i atenció constant de l'emperador per mantenir-se en la gestió correcta.

La constitució xinesa funciona només per la tutela i els manaments de l'emperador, no hi ha autonomia -ni tant sols mínima- de les classes socials o dels individus per tal de vigilar els seus interessos. La constitució xinesa només consagra una diferència entre l'emperador i els súbdits. A part de l'emperador tothom és un súbdit entre altres. "Excepte l'emperador, no hi ha cap classe privilegiada"<sup>95</sup>, ja que no hi ha una aristocràcia de sang o un altre tipus d'oligarquia. Excepte l'emperador tothom és igual. Hegel afirma que en aquesta circumstància -de no autonomia de les classes i individus- hom no pot parlar de constitució sinó només d'administració. Per això a Xina regna la igualtat i no la llibertat<sup>96</sup>. Si hi ha alguna diferència, ve donada per la mateixa administració pública, que en darrer terme és una cessió de l'emperador en favor d'algú que ha manifestat uns mèrits.

(4) Hegel remarca la deficiència del principi xinès de no separar el que és moral del que és jurídic<sup>97</sup>. Així com l'estat s'edifica sobre moralitat i família, el jurídic i l'administració devoren el moral. No es pot produir, doncs, el desmarcament -típicament liberal i tant important per a Hegel- entre moralitat i eticitat.

<sup>93</sup>WG. 293-4/234-5.

<sup>94</sup>WG. 2,98/238.

<sup>95</sup>. WG. 299/238.

<sup>96</sup>. WG. 299/239.

<sup>97</sup>. WG. 300/239.

Hom no pot doncs, deixar la primera en mans dels individus i reservar la segona a l'estat. No hi ha, per tant, l'àmbit que realitza objectivament la llibertat, ni tampoc l'àmbit de la pròpia intenció i interès. A Xina el que s'ha esdevingut<sup>98</sup> és que l'estat ha fet del moral el seu contingut i així ha convertit en llei i determinació administrativa la moralitat. Així, la moralitat està regulada en els seus preceptes més minsos, fins i tot, el sentiment -base de la família- és substituït per les lleis exteriors.

Hegel pensa que la ciència xinesa es caracteritza per esdevenir un fi més de l'estat; la raó no és altra que la manca mateixa de llibertat interna i la submissió total al substancial representat per l'emperador. Les ciències entren a dintre de l'administració i només tenen valor en tant que l'estat les patrocina<sup>99</sup>. El saber com a tal no té valor, ni la veritat tampoc, només en té el que és útil a l'estat. Un exemple clar del que acabem de dir és el calendari (com se sol esdevenir en tots els despotismes hidràulics), molt aviat desenvolupat i patrocinat des de l'estat mateix com una de les seves eines de control. Hegel conclou que, degut a aquest control estricte per part de l'estat, les ciències xineses s'han mantingut només en el seu aspecte pràctic i empíric<sup>100</sup>, no s'han elevat a construccions teòriques complexes a la recerca de la veritat. Un altre signe d'aquesta consideració de la ciència al servei de l'estat el veu en el despreci vers la ciència estrangera i europea. L'estat va posar sempre els màxims impediments a l'entrada de tota novetat científica o tècnica.

Hegel, com hem vist, acusa les ciències i l'art xinesos de manca d'esperit i de submissió a l'estat, la mateixa acusació farà a la religió xinesa. És una religió de l'estat i no el que nosaltres anomenem religió, ja que li manca religiositat interna". La religió, que és esperit absolut, hauria de permetre l'individu d'emancipar-se o sobreposar-se a l'estat, tot refugiant-se en la

<sup>98</sup>WG. 300-1/239-40.

<sup>99</sup>WG. 311-2/247-8.

<sup>100</sup> Així valora Hegel els avenços xinesos en geometria, medicina i tècniques d'impremta. 'O'WG 320/253.

interioritat. Això, és el que fa l'esperit absolut superior al mer esperit objectiu; si el primer es reconcilia amb el segon és ja sobre la seva pròpia base. Però a Xina no hi ha distinció -una vegada més Xina és el principi de la indistinció (com correspon sempre al primer moment d'una dialèctica)- entre la religió i l'estat; encara més, la primera està al servei del segon.

La religió no serveix, doncs, als individus de consol o d'element de reconciliació. "La veritable fe només és possible allí on els individus existeixen en si i per a si mateixos, independentment d'un poder [Gewalt] impulsor extern". L'individu no pot tenir a Xina un valor infinit ni pot sostreure's a l'estat, en conseqüència no pot accedir a una autèntica religió. Podríem dir que a Xina hom no pot sostreure's a l'esperit objectiu i, per tant, tota component profunda de l'esperit absolut li és negada. La religió xinesa és "la vella i senzilla religió amb la qual l'home honra Déu com a senyor de tot, com a simple, etern, bondados, just, com el que premia la bondat i la virtut i castiga el mal i el crim" °3 Tot això resta com abstracte o és interpretat en termes útils per a l'estat, així el més important aquí són les màximes ètico-polítiques que indiquen, alhora, els deures vers Déu i l'estat.

El principi de la religiositat xinesa és la dependència de l'home respecte d'un poder superior<sup>104</sup> i això superior és representat d'una manera natural (Tien, el cel o natura en general). Com que l'emperador és el cap visible d'aquesta religió natural, el respecte vers l'absolut es volca sobre ell. Hegel remarca que, fins; i tot, hom creu que els diversos genis positius estan sotmesos a l'emperador <sup>105</sup>. No obstant, de tot el que acabem de dir, Hegel distingeix la religió Lamaista, que en si és una religió superior; desinteressada, íntima i espiritual. Una altra cosa són també, per a ell, les sectes com la de Lao-tse, que

102. WG. 320/

253. 103 id.

104. WG. 322/

254. 105WG.325/257.

segons creu és una autèntica filosofia i que compara amb la secta Pitagòrica".

La conclusió i veredictes hegelians sobre l'esperit xinès remarca llur manca d'esperit i l'absència de tot sentiment de si. Hegel està d'acord, en general, amb les primeres notícies dels europeus <sup>107</sup> que afirmaven rotundament que el més miserable camperol europeu, manifesta "un sentiment de si [Selbstgefühl] que no té el xinès<sup>108</sup>. Per a Hegel és clar que tothom -sense excepció, ni tan sols de l'emperador- estava sotmès a les limitacions del propi esperit del poble i el principi que l'esperit universal li ha atorgat. Com dirà: ningú no pot estar per sobre del propi temps, el progrés de la història s'endú amb ell tots els individus, els instruïts i el poble baix<sup>109</sup>.

India, el món de la diferència i la particularitat

El segon moment de la història universal correspon al moment dialèctic de l'escissió, de la particularitat sense cap universalitat. És el moment "de la diferència [Unterschied] en general, el de la diferència determinada i fixa" ° Si el moment xinès és el moment de l'ordre, l'índi és el moment del caos. És el contrari del moment anterior, és el moment de la negació. En la Ciència de la lògica es correspondria amb el no-res. Però igual com en

106. WG. 330/260.

107. Sobre les descripcions dels quals, sovint plenes de prejudicis, basa Hegel moltes de les seves apreciacions. °8WG. 331/261.

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

110. WG 343/271.

el principi xinès, aquí hi ha la permanència del natural i, com a esperit encara natural, l'esperit hindú també condueix a un món petrificat; en definitiva, la mateixa solidesa de l'ordre xinès la té aquí el caos indi.

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

La religió canonitza, també, aquest estat de coses tan absolutament natural com l'estat xinès. Podem dir que així com l'Imperi xinès s'ha edificat sobre el model de la família i de la moralitat, el món hindú sembla edificat sobre el model de la societat civil. No és res més que la fossilització de les diverses classes productives, esdevenint una imposició per naixement -per tant, natural-. Així, la primera classe és la dedicada a Déu, al diví i universal -són els bramans-. La segona és la dels guerrers. La tercera, la dedicada a la satisfacció de les necessitats per l'agricultura, la indústria i el comerç. La quarta és la classe dels serfs i la cinquena la dels pàries, els innobles i menystinguts<sup>12</sup>. Aquestes castes són compartiments estancs, hom no pot passar fàcilment d'una a altra. Fins i tot, els matrimonis mixtes són normalment prohibits.

<sup>111</sup>. WG. 376/295.

<sup>112</sup>. WG.375/292.

Degut a aquesta circumstància de la fossilització de la pluralitat de les classes de la societat civil, juntament a l'absència en aquestes classes de cap voluntat universal -cosa coherent amb la natura de la societat civil-, l'Índia es caracteritza per la manca d'un poder central fort -al contrari que a Xina. Hegel qualifica el seu tipus de govern de <sup>feudal</sup>. Hegel denigra aquest estadi -com tots aquells on hi predomina la particularitat- i l'anomena "despotisme de l'aristocràcia teocràtica"<sup>113</sup>. En ell no hi havia un autèntic poder i hom governava mitjançant la violència, per això Hegel qualifica la situació "d'estat de manca de dret [*Zustand der Rechtlosigkeit*]"<sup>114</sup>

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

La religió hindú consagra aquest estat de coses. La religió podria ser l'element que mitigués l'arbitrarietat d'aquesta divisió en castes, però precisament és ella la que les consagra. Aquí els drets de cada una de les castes és un dret absolut consagrat per la religió. I els diversos drets arriben als més mínims detalls, que hom compleix escrupolosament però sense esperit ni consciència. Cal comprendre que la religió ha de ser plenament

<sup>113</sup>. WG. 363/285.

<sup>114</sup>. WG. 271/218.

<sup>115</sup>. WG. 364/286.

<sup>116</sup>. WG 369/290.



homogènia amb el seu principi i esperit. Per tant la religió hindú no podia ser superior a l'esperit hindú. Si a Xina hi havia una religió primitiva al servei d'un estat encara primitiu, aquí no hi ha cap religió que sigui superior a la natura ètica del poble hindú. Etcitat i estat van estretament units -com veurem en la tercera part- amb la religió.

El resultat de l'esperit indi és, doncs, la divinització arbitrària de tot el sensible: la religió bramànica; o la concentració de tot l'universal o diví en un únic punt també sensible: Budisme (i també el Lamaisme). No obstant això la primarietat d'aquestes religions, Hegel veu en elles el començament d'una elevació de l'esperit. En el cas de la religió hindú l'u -típic de la unitat indivisa xinesa- s'escindeix en moltes diferències, apareix així la distinció del particular-. La limitació però, rau en què el particular només és determinat que d'una manera natural: la classe universal -els bramans- ve determinada per la contingència purament natural del naixement i així en la resta. D'aquesta manera l'universal té el caràcter de l'arbitrarietat. L'hindú només es pot representar o elevar-se a l'u per mitjà de la fantasia. "Entre els indis trobem, doncs, també aquesta consciència de la idea suprema, però barrejada amb les més capricioses imatges nebuloses" <sup>ii</sup>. L'esperit hindú és el resultat de la barreja de la consciència immediata de la substancialitat amb la fantasia sensible i manca de pensament, de la particularitat.

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

Segons el que hem dit sobre l'esperit hindú ja podem concloure que aquest-no ha accedit ni a la subjectivitat ni a la llibertat. Malgrat que els membres particulars de la societat tinguin

<sup>117</sup>WG 353/278.

<sup>118</sup>WG. 399/311.

absoluta independència, els individus no són més lliures o tenen més consciència de si, que en el primer moment xinès. Pel que fa a aquest fet, la situació és molt similar a la xinesa; l'única diferència és que hem passat de la unitat indivisa a la multiplicitat, de manera que ens aproximem a una primera reconciliació dialèctica.

A l'Índia hi ha l'absoluta negació de la unitat orgànica de l'estat xinès. Aquí tot està deslligat, aïllat, tot és caòtic, tot es mou per si mateix sense cap centre ni ordre. Els membres de l'organisme que hauria de ser l'estat estan escindits, només es mouen per a si mateixos. Cada una d'aquestes classes o d'aquests membres del tot resta com absolutament fix, tancat sobre si. Les seves diferències són considerades com a naturals i inamovibles. La religió canonitza aquest estat de coses tan absolutament natural com el de l'estat xinès. L'absoluta independència dels membres particulars no vol dir que aquests siguin més lliures o tinguin més consciència de si. La diferència només rau en què el poder substancial omnipresent no apareix com un tot organitzat sinó com moltes particularitats naturals i solidificades.

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

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

<sup>119</sup>WG. 351/277.

no es pot donar la situació de consciència desgraciada; ni la subjectivitat ni l'universal estan suficientment desenvolupats.

A l'Índia hi ha un panteisme sensible i representatiu -que Hegel distingeix de l'espiritualisme- que simplement projecta tota matèria en l'universal. No hi ha, doncs, un particular escindit de l'universal -hi ha un nosaltres- però mancat de tota racionalitat i saber. Pel que hem dit és clar que els hindús fàcilment confonen la superstició o les més baixes formulacions amb el diví. Hegel afirma que a l'Índia hi ha un trastocament de tot: el particular és confós amb l'universal, hom pren el finit per infinit. La extravagància domina doncs a l'Índia. Hom convertirà la unitat de l'individual i universal en una paròdia fantasiosa. La llibertat és, per tant, també una mera paròdia fantasiosa, l'aparent llibertat de les particularitats no és per a Hegel sinó arbitrariedad.

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

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

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

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

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

Podem dir que, si amb l'esdevenir entra ja la vida -interna i dinàmica- i el moviment en les categories, amb el principi de la llum -que és la gran troballa de la religió persa- s'obre pas el principi de la dinamicitat i de la vida en la història universal. El principi persa conté dintre de si ja la dualitat i l'oposició -Ormuz i Ariman-. Precisament per això és un principi i un poble en moviment i desenvolupament que permet el trànsit espiritual, la qual cosa fa afirmar a Hegel que "la tradició de la història universal, en tant que moviment, successió [*Fortgang*], comença essencialment amb l'Imperi persa" <sup>120</sup>. És per això, que en un cert sentit -com ja hem comentat anteriorment- la història comença més pròpiament a Pèrsia: "el principi del desenvolupament [*Entwicklung*] s'inicia amb la història de Pèrsia i, per això, aquesta història constitueix el veritable començament de la història universal" <sup>121</sup>

(2) Hem entrat efectivament, doncs, en i per a si, en el regne de l'esperit i de la història. Hegel saluda Pèrsia com un pas decisiu en el camí cap a l'esperit. Aquí hi troba per primera vegada una idea, una consciència, que ja té els elements bàsics de l'esperit, tot i que encara se'l representa naturalment. Es tracta del principi de la llum en la religió del Zen-anvesta i zoroastriana. Aquesta és la gran aportació persa, que estructura d'altra banda tot el contingut de l'apartat.

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

La llum conté en el seu concepte la referència a l'altre de si. Té com a moment -podem dir- l'exteriorització. La llum es projecta des del seu centre vers l'alteritat, objecte o natura. La natura

<sup>120</sup>WG. 273/219.

<sup>121</sup>WG. 416/324.

només té referència a si mateixa -per això és fixa, sense dinamicitat. L'esperit, en canvi, comprèn en el seu concepte, dintre de si, l'alteritat. Només l'esperit té l'antítesi en el seu interior. La llum és ja esperit perquè projecta els seus raigs -ella mateixa- fora del seu centre, de l'u d'on sorgeix, i tot té valor només en tant que és un raig d'ella, de la divinitat<sup>122</sup>. D'aquesta manera supera aquella alteritat sense sortir de si i sap de si, del seu poder suprem sobre la pretesa alteritat i sap de la pròpia llibertat

La reconciliació es realitza, doncs, en ella i des d'ella mateixa. Però no per això anul·la totalment allò on es projecta, sinó que ho manté com una particularitat o sat independent "com la llum que només manifesta el que els objectes, són per si". Així la llum té com a antítesi les tenebres o el mal -si s'interpreta la llum (com ho va fer Plató) com el bé-. Si la llum s'interpreta com l'infinit, el seu contrari és el finit. Doncs bé, la llum -com l'esperit- tot i fer possible la unitat, al mateix temps no elimina allò en què s'exterioritza, ans al contrari ho il·lumina, ho fa més manifest. Hegel diu que fa valer més la particularitat que ja no s'oposa a la universalitat. L'objecte il·luminat no s'oposa a la llum, sinó que permet que la llum es manifesti pel seu mitjà i així es realitzi.

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

Malgrat tots els elogis que Hegel li fa, la religió zoroastriana no acaba de superar el nivell representatiu. La idea de la llum posa

<sup>122</sup>WG.415/324.

<sup>123</sup>WG.424/330.

encara a un mateix nivell -o molt equivalent- el seu contrari: les tenebres. Encara que hom afirmi el triomf final d'Ormuz, no deixa de valorar la independència d'Ariman. Hegel és molt conscient que els perses romanen encara en un cert dualisme intel·lectiu i, per això, la reconciliació de què parlàvem no era perfecta. La unitat no acaba per reasumir completament l'escissió.

A la Xina i l'Índia hom identificava el substancial i universal amb el natural: un home o la circumstància del naixement. Aquí el substancial, l'u o unitat, comença a destacar-se del natural. La llum és una metàfora o representació natural, però el seu contingut -el bé, allò pur de l'esperit<sup>125</sup>- és ja espiritual. Però a Hegel l'interessava principalment no tant mostrar els límits de la religiositat i del principi sencer persa, sinó mostrar com en la idea de la llum, ja s'hi conté la distinció entre universal i particular, entre infinit i finit. Hom supera així la relació purament immediata amb el substancial. A partir d'ara aquesta relació serà molt més complexa, serà ja bàsicament espiritual. El particular ja es distingeix de la llum -de l'u- i se sap com a un moment seu. Així comença la seva distinció. Hom dona d'aquesta manera un gran pas vers la subjectivitat i la llibertat: "l'home es condueix, respecte de la llum, del bé, com respecte de quelcom objectiu, que és conegut, venerat i realitzat per la seva voluntat."<sup>126</sup> A més a més, el principi de la llum no distingeix entre les diverses classes, il·lumina per igual a tothom. D'aquesta manera potencia també la individualitat, que sabrà el seu valor tot remittent-se a l'u: "el principi proporciona a cadascú un valor per a si mateix, pel fet de participar tots en ell"<sup>127</sup> D'aquesta manera es va desenvolupant a poc a poc la subjectivitat humana, l'home es va reconeixent a si mateix,

<sup>124</sup>Hegel l'anomena tot sovint com "l'essència natural simple".

<sup>125</sup>WG. 417/325.

<sup>126</sup>id.

<sup>127</sup>id.

ahora que es distingeix del substancial. L'home té a Pèrsia una relació positiva amb l'universal, s'hi sent subsumit<sup>128</sup>.

(3) El mateix principi que presideix la idea de la llum, presideix també la constitució política. Els mateixos avenços espirituals que Hegel destaca en la religió, en la subjectivitat o en la llibertat, els remarca en la constitució de l'Imperi persa. Així Hegel el saluda com el primer veritable imperi, ja que comprenent en si elements absolutament heterogenis en respecta la individualitat<sup>129</sup>. Brolla així aquella distinció entre dos àmbits: l'un deixat a la dinàmica de les particularitats i l'altre monopolitzat per l'universal. No es produeix doncs, l'absorció de l'un per l'altre -com a Xina i Índia-. També en això és l'Imperi persa un moment de reconciliació, ja que a Pèrsia no hi ha castes sinó classes. Però Hegel considera que és també un moment de reconciliació, perquè té una constitució "monàrquica teocràtica" que conjumina la voluntat individual d'un sobirà en el cim -com a l'Imperi xinès- amb un cert desenvolupament autònom de la particularitat -com a l'Índia-.

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

Segons Hegel, l'Imperi persa sap harmonitzar la universalitat amb la particularitat. Remarca sempre l'autonomia que els perses deixaren als pobles per ells dominats<sup>130</sup> Els perses no van veure cap problema en deixar i, fins i tot, protegir, les

<sup>128</sup>WG. 424/330.

<sup>129</sup>WG. 417-8/326.

<sup>130</sup>WG. 439-40/341-2.

particularitats dels pobles sotmesos o les particularitats pròpies d'un estat orgànic. De tal manera que Hegel afirma que l'Imperi persa venia a ser una "confederació de pobles". Els jueus i els altres pobles es beneficiarien d'aquesta virtut persa. L'Imperi persa es caracteritzà per llur tolerància -que Hegel exagera fins al punt d'incloure-hi els impostos-.

Aquest imperi tan virtuós era però especialment dèbil, afirma Hegel. Primer interiorment, car la noblesa amb els vençuts duraria poc, perquè -segons Hegel- el caràcter persa no aconsegueix resistir l'impuls sempre llicencios dels asiàtics. Segon exteriorment, perquè així no van constituir un imperi plenament integrat, que tingués una forta unió i un poderós centre. Segons Hegel és per això que els grecs -fortament units per l'esperit- van poder resistir les masses inconnexes en què s'havia convertit l'exèrcit persa. L'Imperi, doncs, fracassa exteriorment i interiorment pel mateix motiu: "la dominació persa no va adquirir cap veritable i íntima legitimitat entre aquests pobles [dominats], ja que no els va organitzar. Van romandre els senyors abstractes i això va du necessàriament a la violència, la injustícia i l'opressió. Això va produir la debilitació del poder persa, que va sucumbir finalment amb el conflicte amb els grecs" <sup>13</sup>. Hegel pensa aquí tant en les guerres mèdiques com en la conquesta de Alexandre, quan l'Imperi estava ja ferit de mort.

Hegel omple d'elogis el moment persa perquè en ell -com en tota autèntica monarquia- hi ha un principi universal, que s'expressa en les lleis, que regeix tant pel monarca com pels súbdits. L'Imperi persa significa un moment de reconciliació entre el despotisme patriarcal i teocràtic xinès i l'aristocràcia teocràtica hindú, però es tracta encara d'una reconciliació mancada, no plena. Hegel afegeix a les mancances de l'esperit persa (la naturalitat de la representació de l'esperit i la dualitat del principi) la debilitat de la seva reconciliació i del seu imperi (en primer lloc, no es van imposar com a tirans despòtics, en segon lloc, no foren capaços de superar la fragmentació política i, finalment, la naixent subjectivitat dels individus no s'iden

tificava fortament i immediatament amb l'universal -com passava en canvi en els grecs-).

<sup>131</sup> WG. 446/346.

### **2.3.- Fenícia i Israel, com a moments diferenciats dintre del món persa**

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

#### ***Fenícia, el domini de l'esperit sobre la natura***

Dintre de la seva filosofia de la història, Hegel remarca dels fenicis la seva capacitat per a la vida pràctica, per al treball, la indústria i el comerç. Això és també un signe de progrés de l'esperit. L'home descobriria ara el valor de la seva activitat, l'home adquiriria confiança en si i iniciaria el seu domini de la natura. Així es produiria paral·lelament un desenvolupament en la subjectivitat i una ampliació del domini de l'esperit sobre la natura. Hom la sotmet i, per tant, passa de senyora de l'home - com al començament de la història- a ser la serva de l'esperit humà. L'home s'emancipa de la natura per mitjà del seu treball i troba en si, en la seva activitat i audàcia, el suprem.

Com fa sempre en la seva filosofia de la història, Hegel remarca que la religió dels fenicis expressa el principi del seu esperit del poble i que, per tant, harmonitza amb el que acabem de dir. Hi ha, en definitiva, una harmonia i un estret lligam entre el moment de la subjectivitat i el de la religió. Tots dos elements

<sup>132</sup>Lasson ha distingit un apartat dedicat a la "religió síria" - els cultes d'Hèrcules i d'Adonis-. Tenint en compte que el mateix Hegel remet el primer a la ciutat fenícia de Tiro i el segon a la de Biblos, així com a la proximitat de continguts, concloem que no representen un estadi diferenciats del principi fenici -al contrari són la plasmació en la religió d'aquest principi-.

es correlacionen profundament. Així, Hegel recorda primer l'adoració d'Hèrcules, com l'home que s'ha elevat a déu per mitjà de si mateix, del seu valor i les seves qualitats, que esdevé per això el símbol de la humanitat activa i creadora.

Hegel ressalta també, com un altre aspecte divers però complementari, l'adoració d'Adonis. Hegel enfatitza el pensament -important cara el Cristianisme- que déu pot morir i resucitar. També en reivindica el valor que té per al desenvolupament de la subjectivitat el dolor que l'home sent davant d'aquesta mort del déu, ja que així hom descobreix la pura negativitat<sup>33</sup> Hegel veu en aquesta existència concreta de Déu en el món, on morirà per a després resucitar, "l'entrada d'allò concret en la consciència", ja que no hem d'oblidar que el Cristianisme ampliarà aquest pensament, segons el qual Déu es fa concret i home.

#### ***Israel, vers l'espiritualització de Déu***

A dintre mateix dels elements continguts en l'Imperi persa, Hegel hi inclou el poble israelita. Oposa el seu principi al principi fenici, en la mesura que aquest no té una visió de l'esperit tan purificada. A Israel "l'element espiritual es troba totalment purificat i el contingut del pensament, el ser pur que es pensa a si mateix, el Déu u, arriba a la consciència com el Déu pur i un"<sup>135</sup> Els israelites han purificat la intuïció de l'espiritual que és la llum; ara ja no es tracta d'una representació natural, sinó que només té la forma del pensament. Hegel considera que aquest és el moment en què es produeix el trànsit espiritual d'Orient a Occident: "el judaisme és el punt on es verifica la ruptura entre Orient i Occident, i on l'esperit

133. WG. 452/351.

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

135. WG. 453/351.

aprofundeix dintre de si mateix, s'aprehèn en la seva profunditat, assolint el fonament abstracte i espiritual del que és

veritable" 136La raó d'aquesta ruptura és que la valoració de la " natura com el primer" típica dels orientals és substituïda per la constatació absoluta que l'esperit és el primer. Aquí ja no hem de cercar el contingut espiritual que hi ha a sota d'una representació natural - com en la llum- sinó que tan el contingut com la forma són aquí absolutament espirituals: "la divinitat està despallada de tot el natural, que trobem esquitxant encara els grecs" <sup>137</sup>. Ara hom ja no divinitza cap part de la natura i tota ella és vista com a finita, separada i sotmesa a l'infinit i espiritual. Ara apareix clara la distinció i oposició entre el natural -el que és sensible i immediat- i l'espiritual. Així, mentre que el darrer és elevat, el primer és degradat a mera exterioritat. Es supera, doncs, aquella primera conciliació en la llum zoroastriana, en la qual l'esperit estava confós encara amb la natura.

Ara, al contrari, la natura es degrada fins a la seva posició subordinada i merament exterior. L'interior esdevindrà exclusivament el lloc de l'esperit, la natura ja no tindrà a partir d'ara cap reivindicació sobre l'essència de l'home. Romandrà com un afegit exterior, una mera exteriorització del que primer i en si és interior. Manca encara a tot això la superació que mostrarà l'exterior com un moment de l'interior. No obstant s'està iniciant l'època de l'escissió, que comença quan la natura es foragitada de l'interior essencial. Hom té clar ja -el relat del Gènesi- que la natura és una criatura -és creada- i que el creador -i realitat absoluta- és Déu<sup>138</sup>

Hegel remarca que, precisament en la mesura que Déu és un ser que existeix per al pensament de l'home, aquest esdevé un ser moral per a qui hi ha uns deures. Hom posa ja com a principis dels seus actes el pensament, l'universal. També es produeix la

136. WG 455/353.

137. WG 453/352.

<sup>138</sup>WG. 454/352.

distinció entre Déu i les seves criatures -els homes primordialment- ja iniciada amb el principi persa. La universalitat es distingeix ja de la particularitat. Hi ha doncs, dos processos paral·lels: la separació de l'esperit de la natura -amb la submissió d'aquesta- i la separació del diví (l'universal i infinit) del que és particular -o concretament existent. L'home, alhora que descobreix que l'essència -l'interior- és l'esperit, es descobreix a si mateix com a divers -una particularització finita- del diví o universal.

Així, hom coneix l'espiritual com a absolut i es comença -correlativament- a conèixer-se a si mateix. Però la limitació de l'esperit israelita parteix del fet que la relació entre l'home i la unitat, que s'expressa en la religió<sup>139</sup>, és exclusivament. El déu jueu és un déu abstracte i nacional. No és un déu u i tri -diu Hegel-, no és un déu de tots els cristians i per a tots els homes. És un pensament parcial, localitzat, no és el pensament universal i lliure. Té encara el pes d'una determinació natural: el lligam a un sol poble. Esdevé, doncs, un principi particular que s'oposa a altres principis en lloc d'integrar-los i superar-los dintre de si. Fruit també d'aquest particularisme en la concepció de déu jueu, es produeix la submissió del subjecte concret, de l'home. Els individus tenen respecte aquell déu nacional i pare castigador dels seus fills, una relació d'obediència també encara patriarcal i no mediada per la consciència.

Hegel afirma que en el poble jueu "el subjecte no existeix en i per a si", "el subjecte no arriba mai a la consciència de la seva autonomia"<sup>140</sup> En l'Antic Testament manca la creença de la immortalitat, senyal que el subjecte no té valor i es substituït en la seva relació amb déu per la família -afirma Hegel-. L'organització que hom pot trobar doncs, en el poble jueu no és altra que la patriarcal i l'estat és en ells un element estrany. El poble jueu és una gran família i no un estat constituït<sup>141</sup> Hi manca,

139. WG 455/353.

140. WG. 457/354.

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

doncs, una autèntica constitució política. El seu déu és un déu familiar i patriarcal, la seva organització no pot ser altra, doncs (per la correlació religió-estat que ja comentarem), que una família que té per patriarca privat a Yavhé. Els jueus foren la major part de la seva història un poble dominat, només assoliren una independència i una organització estatal per un breu espai de temps amb els reis electes -la qual cosa demostra per a Hegel que la monarquia de David i Salomó no estava plenament constituïda.

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

Cal assenyalar com fa Vanni<sup>142</sup> la diversa valoració que fa Hegel de la religió judaica aquí i a l'escrit juvenil *L'esperit del Cristianisme i el seu destí*. El judici hegelian és en aquest escrit molt més negativa, perquè estava molt més influït per l'ortodòxia protestant i perquè tenia tendència a comparar Israel amb Grècia (el seu ideal d'aleshores). A les *Vorlesungen* en canvi, Hegel relativitza molt més la seva opinió en favor de la comparació amb els moments orientals anteriors. Hegel no pot aquí sinó valorar positivament els elements espirituals que introdueix la religió hebrea.

convivència en general."

<sup>142</sup>Pl. 170.

#### 2.4.- *Egipte, el moment que fa de contraposició amb Grècia*

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

(1) L'esperit egipci ha d'assumir el repte de la reconciliació dels elements antagònics que el món persa va deixar sobreviure. "Aquest és el problema -diu Hegel-; i com a problema [ *Aufgabe* ] el trobem a Egipte" <sup>143</sup> No obstant, l'única conciliació possible en el món oriental era la persa, una reconciliació superior és per a Orient un enigma. Aquesta és la situació del món egipci. És capaç de plantejar-se el problema -la tasca a dur a terme- però no de donar-li la solució o realitzar-la. Per això, Hegel diu que Egipte és el país de l'enigma.

És un país escindit, projectat meitat vers Orient, meitat vers Occident -a qui educa per mitjà de Grècia-. El seu principi és meitat natural i meitat espiritual. Per això, segons Hegel, el símbol d'Egipte és l'esfinx -un ser meitat animal o natural, meitat home i esperit-: "és l'espiritual que comença a despendre's de l'animal, de la natura, i a esguardar enfora; però encara no està lliure del tot, sinó que roman presoner en la contradicció"<sup>144</sup>.

143. WG. 460/357

144 id.



Egipte només podia tenir la forma espiritual de l'enigma "la forma egípcia significa precisament el plantejament del problema en la història universal i el fracàs en llur resolució" <sup>45</sup>. Això va dur també a què no poguessin elevar-se a la comprensió de si mateixos en un llibre nacional; Hegel constata com a un fet molt revelador que no tinguessin l'equivalent de l'Antic Testament, el Ramayana o l'obra d'Homer. El seu llenguatge jeroglífic indica també la seva dependència encara del natural, sensible i immediat. En definitiva "el seu esperit era per a ells mateixos un enigma [Rätsel]"<sup>46</sup>.

(2) Egipte és considerat per Hegel en referència a Grècia més que no a Orient. Egipte és la transició lògica entre Orient i Occident: "si Pèrsia constitueix el trànsit extem, l'intern el subministra *Egiptei* <sup>147</sup>. En definitiva, Egipte és un món de transició, escindit entre Orient i Occident, i incapaç de resoldre l'un ni d'anticipar l'altre. Així com els perses van ser el poble que es va enfrontar exteriorment i directament als grecs (Hegel inclou per igual Troia que les guerres Mèdiques), el poble egipci és el que en l'ordre del concepte precedeix directament Grècia. Podem dir que la transició empírica a Occident la va realitzar l'Imperi persa, mentre que Egipte va realitzar la transició lògica.

Hegel pensa que la transició espiritual va d'Egipte a Grècia més que no de Pèrsia a Grècia. Els egipcis van tenir tot un contacte espiritual amb Grècia -que Herodot (la base inspiradora de Hegel) remarca molt-. Egipte va cedir molts dels elements culturals i religiosos que després els grecs desenvoluparen. Però sobretot, Egipte és el poble on es planteja el problema a què arriba el món oriental i que resoldrà i superarà Grècia. Hegel parteix de la base i sosté la tesi de l'imbrincació de la cultura grega amb l'oriental per mitjà d'Egipte. Aquest fet és essencial per valorar el lloc i paper que Hegel adjudica a Egipte dintre de la història universal. Malgrat que podria posar-lo com a equiva

145. WG. 461/358.

146. WG. 462/359.

147. WG. 273/230.

lent -políticament- a l'Imperi xinès -pel paper del faraó, etc- o com la síntesi oriental i equiparar-lo al paper que fa l'Imperi persa. La historiografia grega -Herodot bàsicament- en la qual Hegel troba la seva inspiració, l'obliguen a posar-lo en relació amb Grècia, tancant per tant el món oriental.

Hegel menysté així l'antiguetat empírica -que mai no nega però- que hom imputa sempre a Egipte i, d'acord amb aquest fet, el posa lògicament com el principi previ i immediat a Grècia. No obstant això, vol marcar molt bé la diferència entre l'esperit grec i l'egipci. Si hi ha contactes -que ell creu constatar- això no vol dir que els grecs tan sols imitaren o seguiren Egipte. Els grecs, molt al contrari, transformaren totalment pel propi esperit tot el que reberen; i així, conclou Hegel que "és ridícula l'afirmació que els filòsofs grecs haurien pres d'Egipte llur saviesa. *Pitàgores* hi va viatjar, però no sabem el que en va poder treure". Considera que la venerable cultura d'Egipte va representar, si bé només en un primer moment, un material que els grecs van elaborar fins a contituir llur bella cultura. Així remarca relacions entre les divinitats -aspecte que, com sempre, és decisiu-. Però, a més a més, la contraposició juga a nivell més radical. Egipte és el país de l'enigma, que amaga el més profund i espiritual, Grècia és el país de la bellesa que mostra l'espiritual. Egipte plantejaria la síntesi cultural i espiritual d'Orient, però no podria resoldre-la. Podria plantejar tan sols l'enigma, Grècia el resoldria. Grècia és l'espiritualitat bella que aconsegueix expressar-se per mitjà del sensible; Egipte -al contrari- seria una espiritualitat monstruosa que, volent expressar l'espiritualitat sorgint de la natura, no fa sinó dibuixar un cos d'animal amb tors humà.

(3) Els egipcis han representat en llurs divinitats "les potències naturals i espirituals en íntim enllaç, però no de manera que en ressalti la significació espiritual, sinó enllaçant els poders i unint-los en llur contradicció suprema" <sup>149</sup>. Els egipcis s'eleven

148. WG .491/379.

149. WG .475/368.

doncs, al nivell del símbol<sup>150</sup> Els seus déus són una referència simbòlica que remet més enllà de la seva forma o de si mateixos. Tot es converteix, doncs, en "símbol del símbol". Això també es correspon amb la natura "enigmàtica" del principi egipci. A Egipte tot amaga alguna cosa i el més important és l'amagat. Com veurem, Hegel està contraposant els déus i la manera de representar-los dels egipcis, amb els déus i l'art grec. Així com els primers amaguen el seu propi ser, els déus grecs es mostren en llur forma bella. El símbol egipci amaga, mentre que el símbol bell i artístic dels grecs mostra. El símbol egipci calla, és un enigma; el símbol grec parla, és esperit manifestat artísticament i bellament.

Els egipcis en tenir com a problema l'enigma, l'han representat per mitjà dels animals. Així els seus déus solen tenir figures animals. L'animal és l'enigmàtic, mentre que -segons Hegel- en la figura humana dels déus grecs desapareix tot enigma per deixar lloc a la bellesa que mostra l'interior. Per això a Egipte quan fan servir la figura humana pels seus déus la complementen posant-li un rostre animal. Ossiris és alhora una representació natural (significa el sol, el Nil i el ritme regular de tots dos) i una representació espiritual. És el déu dels morts i en ell es conté la idea que l'home és immortal. Ossiris és també el déu dels morts. Hegel afirma que és un descobriment egipci el de la immortalitat de l'ànima humana<sup>151</sup> i fa notar, immediatament, la seva importància per al desenvolupament de la subjectivitat humana i pel camí de separació de l'esperit de la natura<sup>152</sup>. No obstant, a Egipte era encara necessària per a la supervivència de l'ànima en el més enllà, la conservació del cos en aquest món. Però poc a poc, la idea de la immortalitat s'alliberarà d'aquest llastre natural i serà clar que l'esperit és l'immortal i etem mentre que la natura és l'efímer i perible.

<sup>150</sup>. WG476/369.

<sup>151</sup>. WG. 485/375.

<sup>152</sup>. WG. 493/381. "La immortalitat de l'ànima vol dir que és quelcom divers de la natura, que l'esperit és autònom per a si".

(4) Hegel valora també l'enigma que presideix l'esperit egipci com a un primer moment de la consciència subjectiva -que comença a sortir del natural- i que no pot fer-se una representació clara de l'esperit. Aquest és per a ella un problema, un enigma. Caldrà encara un nou pas cap enfora de la natura -que es produirà a Grècia- perquè l'esperit deixi de ser un enigma i esdevingui representació artística bella. Per això l'art representa una necessitat, tant pels egipcis<sup>153</sup> com pels grecs. L'art serà la manera que trobaran per expressar el contingut de l'esperit. Però, perquè hi hagi art cal que hi hagi la "facultat d'adquirir consciència de l'esperit", malgrat que l'art no dóna la forma de l'espiritual mateix "sinó que la seva representació comença sent produïda d'una manera exterior" 155

L'art, doncs, "cau en el centre del procés espiritual", ja que on l'espiritual és informe, un objecte indeterminat i purament abstracte (com entre els jueus i els musulmans) l'art és insuficient i fins i tot pecaminós. Perd, en canvi, on l'esperit es pot representar espiritualment a si mateix (en el protestantisme, especialment), l'art religiós ja no pot ser tant valorat i esdevindrà en certa mesura "superflu"<sup>154</sup>. És clar que ara l'art ocupa el seu lloc com a esperit absolut al costat de la religió, en la tasca històrica de revelar als pobles l'absolut i substancial.

Així -deixant de banda l'art purament natural dels hindús- l'art és la forma de l'esperit absolut que es desenvolupa en segon lloc en la història. Primer ho fa la religió -que es manté fins a pràcticament la fi- i finalment ho farà la filosofia. Desenvoluparem tot això en la tercera part, però ara podem recordar el més antic programa de l'idealisme, on en reivindicar una religió sensible i una mitologia de la raó (de manera que les idees es tornin estètiques) els tres de Tübinguen ja tenien molt clar que l'art juga un paper molt important per guiar el poble.

<sup>153</sup>WG. 498/384.

<sup>154</sup>. id.

<sup>155</sup>. WG. 499/385.

<sup>156</sup> id.

Hegel després remarcà sobretot el paper de la filosofia i -en un nivell inferior- de la religió. Però mai no deixà -i així es demostra en la història universal i en aquest treball- de valorar la importància, política i per a l'alliberament de la humanitat, de l'art. En definitiva, Hegel sempre va considerar com els tres moments de l'esperit absolut -per aquest ordre- l'art, la religió i la filosofia, malgrat que la valoració canviés al llarg de la seva vida. També és evident que sempre considerà el gran moment de l'art a Grècia i que aquí destaca el paper que l'art representa en el desenvolupament de l'esperit egipci i grec.

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

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

Els egipcis han aportat el problema, ja l'han plantejat -tot i que la seva solució fos encara enigmàtica-. Han mostrat que ja era del tot impossible romandre en la naturalitat, en la unitat amb el

157.WG. 499/385.

natural, i només plantejant el problema ja donen la guia de la seva solució -tot i que ells no poden trobar-la<sup>158</sup>-. La solució no serà altra que l'esperit lliure, la forma de la universalitat i de l'esperit grec mateix.

Arribat aquest punt, Hegel fa un bonic joc metafòric: la deessa egípcia Neith té l'aforisme: "jo sóc el que existeix, el que va existir i existirà. Cap mortal no ha aixecat mai el meu vel". L'interior, el que hi ha sota del vel -l'esperit per a Hegel- continua tapat, en l'enigma. Els grecs -Hegel menciona curiosament Procle- considerarien que Hèlios és el fill d'aquesta deessa. Voldrien significar així que l'ocult i enigmàtic engendra "el que per a si mateix és clar, el sol espiritual" <sup>159</sup> Una alta vegada, ens tomem a trobar la metàfora de la llum per a referir-se a l'esperit, perquè l'esperit és precisament això: tornar-se clar a si mateix, autoconeixer-se. Aquest és exactament l'aforisme d'Apolo -déu, alhora, del sol i de la saviesa-, és el coneix-te a tu mateix. Aquesta metàfora o paràbola és el que defineix el pas del món oriental -en especial Egipte- al món grec. És el pas de la natura que amaga l'esperit, a l'esperit que es manifesta a si mateix. Aquest manament d'autoconeixer-se no va dirigit -diu Hegel- a l'home particular, sinó a l'home universal. Li diu a l'home: coneix-te com a universal, coneix la teva essència universal, la teva universalitat; a aquesta tasca està destinat l'esperit grec.

Hegel també utilitza com exemplarització la llegenda d'Edip. L'esfinx -el símbol egipci per antonomàsia- li planteja precisament a l'home grec un enigma que té per resposta: l'home mateix -per a Hegel seria millor dir: l'esperit, "la consciència de la seva peculiar essència"<sup>160</sup>-. No hem d'oblidar que serà precisament la ignorància sobre si mateix el que causarà la desgràcia posterior d'Edip.

158WG. 509/392.

159WG. 509/392.

160WG. 510/393.

Amb això Hegel vol expressar que el pas íntem -en la lògica del concepte i per a nosaltres-, el pas de la consciència espiritual, es fa per mitjà d'Egipte; mentre que històricament -empíricament- farà per mitjà de Pèrsia<sup>161</sup>. Però Egipte i Pèrsia no s'oposaven, ja que no en va el primer era aleshores una província persa. En conseqüència, l'esquema resta salvaguardat i el seu tercer moment conté conciliada tota una altra dialèctica menor.

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

Pèrsia ha pogut caure i tenir història -per tant-, precisament perquè no era ja del tot natura, en l'Imperi persa "existia [ja] l'esperit lliure front al natural, el principi de la independència de l'esperit"<sup>162</sup>. A partir d'ara l'esperit no farà sinó desenvolupar-se i progressar, no podrà detenir-se; els pobles i imperis no podran etemitzar-se en l'usufructe del poder que l'esperit els confereix ni, tan sols, en una pervivència sempre idèntica -com en el cas xinès i hindú-. La història empírica anirà ara paral·lela a la lògica del desenvolupament de l'esperit; hi haurà un lligam explícit alhora que el conceptual; i també els pobles sofriran ben clarament i empíricament el judici universal i absolut de la història.

161.WG. 511/394.

162.WG. 512/394.