



Universitat de Barcelona

Diferències en les filosofies de la història de Hegel i Benjamin

Alumne: Alejandro Clarà Planas

Tutor: Salvi Turró Tomàs

Treball de fi de màster 2022-2023

Màster en Pensament Contemporani i Tradició Clàssica

Universitat de Barcelona

Índex de continguts

Introducció	3
Part 1: La filosofia de la història hegeliana	5
<i>De l'Estat a la Història</i>	5
<i>De la Filosofia a l'Estat</i>	9
<i>De la Filosofia a la Història</i>	15
Part 2: Sobre el concepte d'història benjaminiana	18
<i>Particularitats de l'obra</i>	18
<i>Crítica al progrés</i>	20
<i>El subjecte de coneixement històric</i>	26
<i>Moment de cognoscibilitat històric</i>	30
Part 3: Contraposició dels dos autors	33
<i>Arbitrarietat i explotació</i>	33
<i>Finalitat i Jetztzeit</i>	38
<i>Necessitat sobre la investigació de la causa del moviment històric</i>	42
<i>Aproximació individual a l'universal</i>	43
<i>Aproximació dels pobles a l'universal</i>	47
<i>Resultat sobre la investigació de les causes del moviment històric per Hegel i la possibilitat del progrés. Aportacions de Benjamin a L'autor com a productor</i>	50
<i>Filosofia de la història i redempció</i>	56
Conclusions	67
Bibliografia	70

Introducció

Aquest treball és el resultat d'un any d'investigacions entorn les filosofies de la història de Benjamin i de Hegel. Aquí es pren el concepte de filosofia de la història de forma genèrica, és a dir, com una sèrie de reflexions sobre la història. Però, justament, els objectius d'aquest treball són estudiar els possibles sentits en els què es pot entendre aquesta filosofia i presentar les tensions que s'hi troben en ella a través de dos dels seus grans exponents.

Per tant, aquest treball conduirà al lector a tractar diverses qüestions. En primer lloc, la naturalesa del progrés en la història, si aquest és possible, necessari, etc. En segon lloc, els elements catalitzadors d'aquest progrés, quins són i a través de quins medis es serveixen per realitzar-lo. En tercer lloc, la forma en la qual es produeix el coneixement històric, la importància de referir-lo a un universal, la relació entre la història universal i el fet particular.

La hipòtesi del treball és que Hegel planteja amb exactitud el sentit en el qual es pot pensar una història universal però Benjamin, mantenint aquest concepte, el separa d'una necessària idea de progrés. Per contrastar aquesta hipòtesi, s'ha seguit una metodologia d'anàlisi dels textos més propers a aquesta disciplina en ambdós autors. D'entre tots aquests textos, convé destacar-ne dos en la introducció: *Sobre el concepte d'història*, de Walter Benjamin, en la exhaustiva i gran traducció de Flâneur, i *La razón en la historia*, de Hegel, en una gran traducció per l'edició Hora H. L'autor d'aquest treball és conscient de que existeix també una traducció al català d'aquesta obra per edicions 62. Però tenint en propietat la traducció al castellà i sent un text que ha requerit tantes lectures, l'accessibilitat l'ha decantat per treballar el text en castellà. Això, però, no treu que totes les cites de l'obra es facin en l'edició catalana. L'autor només ha traduït del castellà aquelles obres de les què encara manca una traducció oficial al català.

Un altre aspecte a destacar de les fonts bibliogràfiques és que no s'ha pogut accedir directament a les edicions crítiques en alemany de les obres tractades, així que les referències es faran directament a les traduccions. Sense dubte, és un fet lamentable, però que amb el temps pot ser fixat. Dilucidar les complexes concepcions de la història que guarden els dos autors ha estat, aquest cop, la primera de les necessitats. De fet, la sobrietat d'aquesta introducció només es deu també a aquesta necessitat.

També convé aclarir la metodologia seguida per la citació de les obres. Com es veurà, les obres, en la seva primera citació, apareixeran amb la referència completa a l'edició, l'any, ciutat, etc. A partir d'aquesta primera citació, ja només apareixeran amb el nom de l'autor, el títol de l'obra i la pàgina. Així les referències ocuparan menys volum, i es podrà veure amb facilitat l'autor del què s'està parlant en cada moment, el qual serà de gran utilitat quan se'ls faci entrar en diàleg.

La justificació d'aquest treball es deu a la necessitat d'esclarir els conceptes de les filosofies de Hegel i Benjamin i a la gran idea del tutor del treball, el doctor Salvi Turró, d'esclarir-los conjuntament. Sense cap mena de dubte, ha resultat la decisió més encertada. Posar les seves filosofies a la llum l'una de l'altre ha derivat en una veracitat que desenlluernava a l'escriptor a cada pas. Aquest camí ha estat de gran utilitat per determinar la seva trajectòria filosòfica.

Passant ja a l'estructura del treball, aquest consta de tres grans blocs. Els dos primers responen a la simple necessitat de dilucidar les filosofies de la història dels dos autors per separat. A continuació, segueix la tercera part, on es tracta de contraposar les seves filosofies per veure, primer, els punts en comú i, segon, els punts que s'oposen. És sorprenent la quantitat de punts en comú que comparteixen a la vista de la gran oposició dels seus resultats. Mostrar com aquestes tensions avancen conjuntament i després es separen és l'objectiu de la tercera part del treball.

Part 1: La filosofia de la història hegeliana

De l'Estat a la Història

Potser la millor forma de començar a explicar la filosofia de la història de Hegel és situant-la adequadament dins el sistema de les ciències filosòfiques. Si es fa d'aquesta manera, el primer sobre el que s'ha de reflexionar és el fet que la filosofia de la història hegeliana entra en escena com l'últim capítol de la Filosofia del Dret¹. Aquesta posició no té res d'arbitrària, sinó que es troba allà com a culminació de l'obra. De fet, no només és la culminació de l'obra, sinó que la filosofia de la història hegeliana representa, en un altre sentit que ara es veurà, la culminació de la història mateixa.

Hegel resol la Filosofia del Dret dient que l'Estat és la culminació de tots els interessos humans, és a dir, creu haver demostrat que l'element natural dels interessos humans es plega a la racionalitat estatal: «L'Estat és la realitat efectiva de la llibertat concreta²». Un cop ha fet això, Hegel tomba la mirada enrere per veure -prendre consciència- del camí que ha seguit la història per assolir aquesta fita. Per tant, en aquest primer sentit, Hegel representa el moment filosòfic -el moment de contemplació del camí recorregut quan ja es troba al seu cim. Però en un altre sentit, pel fet d'haver demostrat que la Raó és la culminació de la naturalesa³ -i la prova d'això està en l'existència de l'Estat com a garant d'aquesta reconciliació-, s'arriba a una altra conclusió: que aquesta fita era l'única a la qual es podia arribar; era una fita necessària⁴, ja que la naturalesa porta la Idea, és a dir, el principi racional dins seu. En aquest sentit, doncs, és la història mateixa la que s'està culminant en la filosofia de la història hegeliana, i és la història la que està mirant enrere i prenent consciència d'aquelles fites per les quals ha estat necessari passar per tal de produir un món a l'alçada de l'Esperit, això és, de la Raó que va exposant-se com l'essència del món.

¹ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005, Traducció per Juan Luis Vernal, §341-360.

² *Ibidem*, § 260.

³ “La matèria està composta de parts i cerca la seva unitat; així que intenta superar-se i cerca el seu contrari. [...] “En canvi, l'esperit consisteix precisament a tenir en ell mateix el centre; també tendeix al centre, però el centre és ell en ell mateix” (Hegel, G. W. F., *La raó en la història*, edicions 62, Puigcerdà, 1998, Traducció per Gabriel Amengual i Coll, pg. 111).

⁴ “La història universal [...] és el desenvolupament necessari, a partir del sol *concepte* de la seva llibertat, dels *moments* de la raó” (Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, §342).

Convé aturar-se, doncs, en aquesta fita de l'Estat, per comprendre bé la seva doble dimensió. La determinació de l'Estat és ser la veritable culminació de l'Esperit objectiu. Aquest darrer concepte, molt important en la filosofia hegeliana, mereix una primera aproximació abans de desenvolupar-lo. Si la llibertat és l'essència de l'Esperit, en l'Esperit objectiu la llibertat s'expressa de la següent forma:

La llibertat, configurada com a realitat efectiva d'un món, rep aquella *forma de necessitat* que, en la seva interconnexió substancial, és el sistema de les determinacions de la llibertat, i la interconnexió fenomènica com a *poder* és el *ser-reconegut* [d'aquelles determinacions], o sigui, el seu [fer-se] valer en la consciència.⁵

Per tant, la llibertat apareix en la forma de necessitat, és a dir, expressada com a llei que ha d'exercir el seu poder per garantir el reconeixement i el Dret, i fer-los valer en la consciència. En conseqüència, per expressar el reconeixement de la llibertat a través del *poder* i de la *llei* que en ell s'hi troben en una imatge fixa i no dialèctica, podria assimilar-se a la Politeia, és a dir, del conjunt de les formes de govern.

No obstant això, la raó per la qual ha de tenir aquest nom (d'Esperit objectiu) és perquè en la filosofia hegeliana res substancial ha de *comprendre's* com quelcom donat, sinó més bé com quelcom que es dona la Raó a ella mateixa. Això mereix una petita explicació, ja que l'ús habitual del concepte de comprensió sovint implica aprendre coses externes, que no tenen res a veure amb l'observador i, per tant, sembla que aquell contingut que s'ha comprès restava "allà enfora", abans que el subjecte el conegués, esperant a ser conegut. Vegis amb un exemple que servirà per a la noció que es tracta.

Molts cops es parla del desig com quelcom que a hom li "passa", és a dir, una afecció produïda al marge de la consciència, un impuls que si bé pot admetre una oposició frontal per part de la raó, prové d'una facultat que existeix de forma separada, i és incontrolable. Així, es genera la representació de que l'ésser humà té dos pols: un de la consciència i la voluntat, i l'altre de la inconsciència i del desig. El subjecte, pròpiament, habitaria en el primer, però la seva carnalitat seria responsable del segon. Es diria que, encara que el desig és intern a la persona, sorgeix de forma involuntària i, per tant, prové d'un cert "enfora".

⁵ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, Traducció per Ramón Valls Plana, §484.

Aquesta contradicció, per Hegel, és una abstracció de la raó que sorgeix d'oposicions determinades i concretes, ja que en el fons, ell considera que la plena satisfacció del desig és indèstria de la plena realització de la raó, perquè un desig que necessita oposar-se a la raó per satisfer-se, en el fons, està tan sols oposant-se a si mateix. I és que en el fons, el desig només apunta d'una forma molt més vaga i simple a una mateixa cosa que la raó, és a dir, al subjecte mateix: ambdós són dues formes d'expressió del retorn del subjecte a ell mateix, però un s'oposa més que l'altre a la seva pròpia naturalesa racional. Comprendrà aleshores que la raó no es donava en oposició al desig sinó tot el contrari, que la plena satisfacció del desig només es feia possible quan aquest podia satisfer-se oposant-se a si mateix el mínim. La raó, doncs, ja no fa una funció d'opositora del desig, sinó de conductora d'aquest; ja no és, doncs, la seva negació total sinó la seva negació determinada⁶. Alhora, desapareix el dualisme, ja que la raó es troba en l'interior del desig com la seva màxima aspiració. Aquesta idea de que la raó es fa valer des de l'interior de tots els apetits humans és una de les més notables aportacions de Hegel a la filosofia, i és una primera prova de que la natura es plega a l'Esperit.

El desenvolupament d'aquesta oposició només és un exemple de tantes altres oposicions plantejades per Hegel, com la que es troba entre objecte i subjecte, o entre llibertat i necessitat. És en aquest sentit que Hegel diu que la Raó es té a si mateixa per objecte, ja que produeix les seves pròpies determinacions⁷. Per aquesta investigació, interessa precisament l'oposició que ja s'ha desenvolupat, perquè en la Filosofia del Dret es tracta de veure com es resol la contradicció entre la multiplicitat d'interessos humans amb una organització que permeti realitzar-los socialment. Exposat en els termes de la Fenomenologia de l'Esperit, l'Esperit objectiu són les parts B i BB, és a dir, el pont que hi ha entre la "lluita a mort" i l'Estat de Dret⁸. Per això, reduir l'Esperit objectiu als sistemes polítics donaria una idea equivocada d'aquesta sèrie dialèctica, que més aviat tracta de les formes en les quals la raó genera històricament estructures estatals en les quals el subjecte és lliure quan s'ordena cap aquestes.

⁶ "En l'home hi és l'instint, abans o sense que el satisfaci; frenant els seus instints o deixant-los córrer l'home actua segons fins, es determina segons l'universal. Ha de determinar quin fi ha de fer valer; pot posar com el seu fi el totalment universal mateix" (Hegel, *La raó en la història*, pg. 114).

⁷ "Si el pensar ha de ser capaç de demostrar alguna cosa, si la lògica ha d'exigir que es donin proves i vol ensenyar a demostrar, ha de ser capaç, abans de res, a demostrar el seu contingut més propi i comprendre la necessitat d'aquest" (Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §44 (Obs)).

⁸ Hegel, G. W. F., *Fenomenologia del espíritu*, Abada Editores, Madrid, 2010, Traducció per Antonio Gómez Ramos.pàgs. 245 i s., i 521 i s.

Aquest control sobre les passions, que no és altra cosa que la raó segons la qual es poden reconciliar, és essencial per a l'existència i l'exigència de la llibertat. Si la llibertat fos llegada a una pura consciència que està en contradicció eterna amb la materialitat, només serviria com un ideal que no tindria cabuda en la realitat efectiva i, per tant, es perdrien tots els matisos a l'hora de les transformacions històriques. En canvi, la possibilitat de que la Raó governi l'interès permet, en darrer terme, modificar substancialment el món conforme els fins de la Raó. Però vegem com ho expressa Hegel:

D'aquesta forma, l'universal no es compleix ni té validesa sense l'interès, el saber i voler particular, ni l'individu viu merament per a aquest com una persona privada, sense voler al mateix temps l'universal i tenir una activitat conscient d'aquesta finalitat. El principi dels Estats moderns té l'enorme força i profunditat de deixar que el principi de la subjectivitat es consumeixi fins a arribar a *l'extrem independent* de la particularitat personal, per al mateix temps *retrotreure-ho a la seva unitat substancial*, conservant així a aquest en aquell mateix principi.⁹

Així doncs, en termes de la realitat efectiva, l'Estat és el punt de reconciliació de tots els interessos individuals i concrets. Ara bé, aquesta formulació sincrònica del concepte d'Estat que es fa des del present pot veure's, al mateix temps, com el resultat de la coincidència de tota la seqüència de subjectivitats diacròniques que han anat conformant els seus interessos a la Raó històricament. És a dir, els interessos que històricament han permès reconciliacions determinades amb la Raó i han construït el món conforme a aquesta no són altres que els que imperen ara i es reconcilien constantment en el present dins l'Estat. Per tant, l'Estat, en la mesura que reconcilia tots els interessos del present, reconcilia tots els interessos del passat i la seva existència és sempre la culminació de tota història. Així, la vida en l'Estat és una que constantment porta dins seu i repeteix tota la història efectiva, és a dir, tota aquella història que s'ha conduït cap a ell; la història efectiva viu i es repeteix a l'Estat en cada instant. En paraules del mateix Hegel: «la història és la configuració de l'Esperit en la forma de l'esdeveniment¹⁰», és a dir, no és més que l'expressió diacrònica de la mateixa cosa: l'Esperit.

Evidentment, cada element particular d'aquesta història efectiva, pres en el seu moment, és molt inferior a l'existència de l'Estat. Primer, per la seva particularitat i, segon, perquè

⁹ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, §260.

¹⁰ *Ibidem*, §346.

es presenta amb molts elements encara no reconciliats. Per exemple, la llibertat d'un ciutadà de l'Atenes democràtica no entra en contradicció amb que aquest sigui propietari de persones, encara que la seva existència és elemental per a la constitució de l'Estat si l'entendem respecte a les altres civilitzacions antigues. Segons Hegel, aquest seria l'Esperit que viu la festivitat de l'eternitat, però encara no s'ha reconciliat amb la necessitat, la qual queda tota acumulada en la figura de l'esclau, que se n'ha de fer càrrec¹¹.

Però precisament perquè en el passat encara hi havia contradiccions en l'Esperit, es fa més intuïtiva la idea de que l'Estat és la reconciliació del present si i només si és la reconciliació del passat, és a dir, culminació de la història; i de cap manera estaria sent culminació dels interessos en el present si no estigués sent constantment la culminació de tots els pobles del passat. La conducció dels interessos *en* l'Estat no és altra que la conducció dels pobles *fins a* l'Estat; l'Esperit és l'Hermes que porta a terme una i la mateixa *ψυχαγωγία*: «aquest universal és l'infinitament concret que ho comprèn tot en ell, que està present per tot, perquè l'esperit és eternament prop de si, per al qual no hi ha cap passat, que roman sempre el mateix en la seva força i poder»¹².

De la Filosofia a l'Estat

Fins ara s'ha vist perquè l'Estat és la culminació racional de la història, i en ell es pleguen tots els interessos humans, i s'ordenen conforme a fins universals. Ara cal veure una segona aproximació a l'Estat, però no des de la història, sinó des de la filosofia. A través d'aquesta s'ha d'obtenir una determinació de l'Estat en el seu propi *concepte*, és a dir, en la determinació de la Idea. Per tant, cal desplegar l'element especulatiu de la filosofia per tal de veure com l'Estat apareix com la manifestació objectiva del concepte de llibertat.

Hegel considera que la millor expressió de la veritat d'una època s'expressa en la seva filosofia, ja que és precisament l'Esperit de la època tornant sobre si en forma de saber. Això vol dir que tots aquells principis que marcaren l'època, totes aquelles determinacions que li donaren els seus trets notables, només són enteses quan aquesta època pot girar-se sobre si mateixa i veure'ls plenament desenvolupats, en tot el seu vigor, és a dir, un cop l'època ha superat el seu cim i, per tant, començava l'inevitable camí de

¹¹ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, §356.

¹² Hegel, *La raó en la història*, pg. 84.

descens que és la seva pròpia decadència. Així és com els conceptes de virtut, de pedagogia, de justícia i ciutadania, que han estat presents en tota la història de la Grècia antiga adquireixen la plenitud de la seva dimensió i dignitat quan són expressats filosòficament per Plató i Aristòtil, poc abans de l'inici de la decadència d'aquests mateixos principis. Per dir-ho d'una altra forma, el cim de l'època ja s'havia assolit extrínsecament -podria pensar-se aquí en la victòria grega sobre els perses en les guerres mèdiques, el període de Pèricles, o fins i tot les campanyes d'Alexandre-, però ara calia assolir-lo des de la intimitat i la interioritat, des de la llibertat de l'elaboració conceptual.

L'art i la religió també són testimonis d'aquesta veritat "depurada" de cada època, és a dir, del moment en el qual l'Esperit retorna sobre si mateix per a expressar-se tal com és. Ja no es cerca fent un món intersubjectiu a la seva manera, sinó que tracta de conèixer-se directament en la seva llibertat d'expressió. Malgrat això, segons Hegel, en l'art i en la religió aquesta llibertat d'expressió sempre es dona parcialment.

En primer lloc, es troba l'art, el qual sempre depèn d'un cos físic en el qual representar-se¹³. Hamlet fa aparèixer davant del Rei el seu crim en forma de representació teatral com un mirall en el qual aquest pot veure's reflectit en la seva autèntica naturalesa d'assassí. El Rei retorna a si mateix, sí, però ho fa a través d'una instància exterior, la representació teatral, que posant-se davant seu posa al Rei en el seu autèntic lloc.

En segon lloc, es troba la religió, que ja no depèn d'aquesta existència externa per poder tornar a si mateixa, sinó que expressa la veritat directament des de la interioritat dels subjectes. Aquesta veritat, però, s'expressa sempre a través de l'emoció, que ve donada per la representació. La veritat apareix a través de la vinculació afectiva de la comunitat en l'interior de cada individu que hi participa. Manifestant-se a través de la unió d'individus, la veritat queda fixada en la seva existència intersubjectiva, però al mateix temps se la limita a ella mateixa a la seva vivència personal¹⁴. En la litúrgia, tothom és conscient al mateix temps que tots formen part d'una mateixa cosa, que la veritat es fa possible gràcies als llaços entre la comunitat, i que la comunitat existeix gràcies al paper que hi fa cadascú en ella. Per tant, la veritat mateixa queda suspesa en el ritu, i abans de

¹³ "La figura d'aquest saber en quant *immediata* (o sigui, el moment de la finitud de l'art) és per una part disgregar-se en una obra [feta] d'existència exterior comú [...]" (Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §556).

¹⁴ "La religió es realitza en la interioritat del subjecte, en el seu mode de representació i inclús en el seu ànim" (Hegel, G. W. F., *Lecciones de estética*, Edicions 62, Puigcerdà, 1989, Traducció per Raúl Gabás, pàg. 56).

ser ella mateixa l'objecte de la comunitat, ho està sent el ritual a través del qual s'eleva en ella. Per tant, la veritat no està encara apareixent com el punt efectiu en què es dona la unió de cada vincle, sinó com un sentiment llegat a l'individu quan aquest participa en la comunitat. En altres paraules, el que apareix no és la veritat sinó el ritu.

Tenim, finalment, la filosofia:

En aquest tercer mode estan ambdues unificades: l'objectivitat de l'art, encara que no la sensible sinó la del pensament, i la subjectivitat de la religió, encara que no la del cor, sinó la del pensar. Aquí el contingut diví està en la seva suprema forma vertadera, el pensament, l'arrel de l'esperit, està en l'element del pensament¹⁵.

En la filosofia la veritat ja no es dona representada en un objecte exterior, sinó que es desplega des de la interioritat, però ara, en comptes de replegar-se en el mut sentiment, es desplega lliurement a través del concepte. Per tant, prové directament de la interioritat, però ara apareix, i podem expressar-nos en ella mateixa. L'Esperit, aquí, pot expressar-se en els seus propis termes, els termes del pensament, i, per tant, la seva essència és tot l'expressable. D'aquesta manera es fa lliure. Com també en l'art i la religió, l'Esperit en la filosofia sap de la veritat. Però ara, a més, sap que el perquè d'aquesta veritat es troba en el concepte i pot expressar-lo, cosa que el permet posar-se a si mateix com la veritat, com la Raó que es dona a si mateixa la raó de cada cosa.

Segons aquesta forma d'exposició, la filosofia es presenta parcialment diferent de com habitualment se la representa. La noció comuna de filosofia consisteix en aquella recerca de les veritats fonamentals, per les quals el filòsof ha de fer un camí que sempre l'apropa però que mai hi arriba; que el va modificant interiorment, fent-lo una persona més sabia i prudent. Per Hegel, aquestes representacions no serien del tot inexactes, però ometrien l'aspecte essencial de la filosofia i la raó de la seva superioritat: no es tracta només d'accedir a uns conceptes espirituals, sinó de poder expressar tota la realitat mitjançant l'ús del concepte. Per sobre de tot, el que dota d'interès a la filosofia és la seva exposició conceptual. Per dir-ho d'una altra forma, la filosofia és la millor expressió de la veritat d'una època, no per les conclusions concretes a les què arribi aquesta època, sinó perquè és el millor element en el qual aquesta queda fixada, ja que només en el llenguatge del concepte adquireix aquesta la seva millor forma d'expressió, pot expressar-se amb més

¹⁵ Hegel, *Lecciones de Estética*, pàg. 57.

llibertat. És a dir, que encara que les conclusions a les quals una època pugui arribar siguin totalment falses, l'expressió d'aquestes conclusions no vindrà donada en cap lloc millor que en les seves obres filosòfiques i, per tant, aquestes seran el medi privilegiat a través dels quals el present podrà conèixer la veritat d'aquesta època.

Sembla ser, doncs, que no existeix un contingut limitat que sigui “la veritat mateixa”, sinó que l'únic contingut veritable és el que s'expressa en el concepte, ja que troba en aquest l'universal. Per tant, no pot tenir interès cap filosofia en particular com a tal, ni les particularitats de cap filosofia, sinó que, més aviat, el que té interès és que, progressivament, la filosofia ha anat assumint el concepte en la seva dignitat, en la qualitat de poder reduir la realitat a si mateix. Això es veu clarament quan considerem les crítiques que en la lògica farà Hegel als que segurament considera que són els dos filòsofs més importants de la història: Aristòtil i Kant. I quina és la crítica, si no és que ambdós expressen el concepte en una forma en la qual encara es troba limitat, *donat* passivament en el món o en la consciència, encara no reconciliat amb la negativitat, ni expressat com autoproduït, ni produint la natura conforme els seus fins, sinó reduint-la, encara que sigui formalment, a una abstracció (la *cosa en si*, la *matèria*)?¹⁶

Per tant, Hegel no té interès per una veritat a la qual la filosofia s'aproxima des de totes les llars de la història, ja que cada època té la seva veritat, i l'únic que realment els uneix és el caràcter universal de la filosofia, la seva exposició en conceptes, veritat de la qual anem prenent consciència al llarg de la història de la filosofia¹⁷. Aquí, des de la filosofia contemporània, criticarien a Hegel que ni tan sols el concepte pot reduir-se en cada època a la mateixa cosa, és a dir, que cada època té un concepte diferent de concepte i, per tant, que no podem establir aquesta connexió amb la història, aquest punt d'unitat. *Però Hegel contestaria que és plenament conscient de que el concepte de concepte és diferent en cada època, ja que si no, no es podria anar prenent consciència de la seva totalitat a partir de la seva capacitat d'exposar la negativitat com un moment interior, i fent que aquesta potència es faci valer en la història, conduint a tota filosofia, independentment del seu grau de consciència, a la consciència de que el concepte pot assumir qualsevol*

¹⁶ “Aquesta filosofia [la kantiana] al tractar del mètode o de la lògica, deuria haver tingut l'eficàcia, almenys, de que les determinacions del pensament o el material lògic *usual* [...] ja no fossin solament presos de l'observació, i compresos així de forma merament empírica, sinó que fossin deduïts del pensament mateix” (Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §44).

¹⁷ “Aquest és precisament el seu únic fi, la seva única activitat i meta, assolir el concepte del seu concepte i aconseguir així el retorn a si mateixa i la seva satisfacció” (Ibidem, §17).

negativitat, i doncs, que res és exterior a ell. Hegel criticaria als seus crítics que es fixen massa en la intenció, en la percepció subjectiva de cadascú, és a dir, en la seva correlació intencional amb el concepte, com si el concepte no pogués fer valer la seva dignitat per sobre de les consciències individuals dels pobles i els individus. Sense aquesta dignitat, no podríem parlar del moviment del concepte, no podríem parlar en absolut; ja que és el concepte el que constantment es redefineix i s'oposa cada contingut per poder determinar-lo alhora que es determina a ell mateix en la seva vertadera categoria. En el concepte s'exigeix la idea de la seva pròpia superació, de la seva producció d'ell mateix.

Que el concepte està per sobre de qualsevol negativitat vol dir que no hi ha res que s'aparegui com una exterioritat en vers aquest. El concepte supera (aufheben) la negativitat, però al mateix temps la conserva com un moment essencial dins seu. En el món de les passions humanes, la seva darrera superació és l'Estat, però aquest conserva en si mateix l'element de les passions, només que ho fa havent-les reconciliat. El valor que té l'Estat és, doncs, el de ser el principi universal i objectiu de la llibertat concreta. De la mateixa manera que el concepte és el principi universal i objectiu de la filosofia, tot fent que les seves filosofies particulars es tornin vehicles en l'assoliment total de l'efectivitat del concepte, l'Estat és el principi universal de totes les passions i interessos humans, tot fent que la negativitat d'aquests interessos vehiculin l'Estat que ha nascut de dintre seu. Però el fet que sigui negatiu no vol dir que s'hagi d'eliminar, com veurem més endavant, ja que les passions són una negativitat necessària, és a dir, no resulten cap exterioritat a l'Estat. El que mostra la filosofia i l'Estat al mateix temps és que la negativitat no implica exterioritat respecte ells mateixos. Si ho fos, la veritat seria un ideal sense cap efecte en el món. La veritat ha de sorgir necessàriament d'una reconciliació de tota la negativitat, o no ha de sorgir.

Això porta a afirmar amb Hegel que la negativitat és una categoria; és quelcom que està intern en la racionalitat i, per tant, és quelcom que està intern en la realitat efectiva. És una categoria ontològica. D'entrada no es té aital concepció d'aquesta, sinó més aviat la idea de que la negativitat és extrínseca a cada cosa, que és una afecció que ocorre a tot des de fora, com una mena d'element extrínsec en el qual tot s'hi troba com una excepció¹⁸. Això és així precisament perquè tota idea d'eternitat i d'espiritualitat ve

¹⁸ Per veure com s'exemplifica això, consideris, per exemple, la naturalesa, com allò que més exterior resulta: "En la seva acció l'ésser humà es comporta amb la natura com quelcom immediat i exterior, i ell mateix com un individu immediatament exterior i, per tant, sensible, que, malgrat això, es pren a si mateix,

generada com el retorn de l'Esperit cap a si mateix. Però primer ha hagut d'anar-hi i, inconscient de la seva realitat, trobar-se abandonat en un món hostil, sotmès al jou de la intempèrie, i tenint com a única certesa l'excepció de la seva existència. Heidegger, de fet, és molt sensible a aquesta condició crítica en la filosofia quan parla de que el *Dasein* és un ésser llençat vers l'existència, o que la condició de la filosofia, la seva pregunta fonamental, és la de *¿per què quelcom i no, no res?* L'ésser, en aquesta pregunta, es planteja de forma immediata com a excepció, ja que la possibilitat mateixa de que es faci aquesta pregunta ja denota que la raó de l'existència no se li dona immediatament junt amb l'existència, no se li dona en la normalitat o la quotidianitat mundana sinó que aquesta raó és excepcional i que, per tant, el *Dasein* es troba en la excepcional situació de plantejar-se això.

Per Hegel, aquesta condició del *Dasein* es veuria superada quan l'Esperit, fugint d'aquest caos, retorna a si mateix, tot descobrint la seva pròpia raó i, posteriorment, es reconcilia amb l'exterioritat, és a dir, amb la negativitat en veure que aquesta no ha estat més que un moment en el seu propi desplegament, o un moment necessari de la seva racionalitat per esdevenir absoluta i absolutament concreta. Es desprèn, així, d'una idea d'ésser genèrica, com a principi de tot el que és, però que no diu absolutament res sobre el que és, per trobar-ne una de nova que és igual d'universal perquè les abasta totes, però que és absolutament concreta perquè explica en quin moment relatiu respecte el tot es troba cada cosa. D'aquesta manera, la negativitat passa de ser pura exterioritat a la categoria lògic-ontològica que vincula i manté unida tota la realitat. Passa a esdevenir pensament: «el temps és el negatiu en el sensible; el pensament és la mateixa negativitat, però és la forma més interior, infinita, en la qual, per tant, es dissol tot en general [...]»¹⁹.

amb raó, com un *fi* davant dels objectes de la naturalesa" (Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §245).

¹⁹ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 253.

De la Filosofia a la Història

Un cop la negativitat esdevé un element constitutiu de la realitat, oposició ja no significa exclusió, i la realitat ja no apareix com una disgregació d'elements que només comparteixen la seva exterioritat, sinó com el resultat de la reconciliació de totes les oposicions: «L'Esperit és només en tant que el seu resultat²⁰». Per dir-ho d'una altra forma, el seu concepte d'ésser és, autènticament, una vara de mesura perfecta, ja que, a diferència de qualsevol altra vara, aquesta no requereix una agència externa que delimiti el patró de mesura de la vara, sinó que Hegel aconseguix que la vara, per si mateixa, determini cadascun dels seus moments des de l'interior. El que està aquí en joc és, doncs, la idea d'una objectivitat total: es pot acceptar que existeix l'objectivitat si s'accepta primer que la realitat es dona a ella mateixa aquesta objectivitat, és a dir, que la realitat és subjecte, i que allò més objectiu és aquesta subjectivitat. Una veritat absoluta i objectiva només és possible en una realitat que s'ha fet a si mateixa d'aquesta forma, sense dependre de res exterior; però per tal que la realitat es pugui donar quelcom a si mateixa, que pugui retornar sobre si, ha de ser subjecte, Esperit.

La potència que té aquesta explicació que ha unit ésser i negativitat és enorme. Aplicada en l'àmbit de la història, dirà Hegel que «*la història del món és el progrés en la consciència de la llibertat -un progrés, que hem de conèixer en la seva necessitat²¹*». És a dir, és el procés pel qual aquest comença pensant-se com a pura excepció i exterioritat, i passa a saber-se com a ànima del món i rectora de l'univers. En aquest camí, va concretant-se mitjançant l'Esperit de cada poble (el *Volkgeist*) en la mesura en què aquest poble pren consciència de la llibertat i reconcilia tota exterioritat en si mateix²².

Per aquest motiu diu Hegel a la Filosofia del Dret que la història universal és el tribunal universal de l'Esperit²³. Com en tot tribunal, aquí es tractarà de determinar quins són els personatges i els pobles de la història que han estat còmplices en aquesta realització. Aquí, el caràcter de complicitat és molt oportú, ja que en cap moment aquests pobles “escollits” han estat els protagonistes, en sentit estricte, de la història. Això és així, ja que en el fons, el protagonista sempre ha estat l'Esperit, i només en la mesura en què els pobles s'han

²⁰ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 115.

²¹ Ibidem, pàg. 121.

²² “L'esperit del poble és, per tant, l'esperit universal en una figura particular, sobre la qual s'aixeca, però que la té en tant que existeix: amb l'existència s'introdueix la particularitat” (Ibidem, pg. 118).

²³ Hegel, *Principios de la Filosofia del Derecho*, §341.

posat de part seva, encara que fos inconscientment, aquests pobles han tingut rellevància per a la història. En paraules del mateix Hegel:

En l'obra de l'esperit universal, els Estats, pobles i individus s'erigeixen sobre un *determinat principi particular*, que té la seva realitat i desplegament en la seva *constitució* i en tota l'extensió de la seva *situació real*, i del qual en són conscients i per l'interès del qual treballen. Però al mateix temps són membres i instruments inconscients d'aquell treball interior en el qual aquelles configuracions desapareixen mentre l'esperit en i per si prepara i elabora el passatge al seu proper estadi superior²⁴.

Això, al mateix temps, vol dir que la rellevància de cada poble només era tal en la mesura en la qual participaven en la trama oculta de l'Esperit, construint un món a l'alçada de l'exigència de la llibertat. Ara bé, d'aquí se'n deriva que en el moment en el qual un poble ha fet tot el que podia fer en la seva particular concreció de l'Esperit, la seva superioritat respecte a la resta de pobles desapareix, i passar a posar-se al servei, d'una forma o altra, del següent poble capaç d'obrar un món per a l'Esperit²⁵.

El moviment de la història, doncs, consisteix en el pas de l'Esperit universal d'un poble a un altre. Seria erroni pensar que allò que fa que l'Esperit mudi de pell sigui el pas del temps, tal com es presenta als eixos cronològics. El temps és sempre el mateix, com a tal, no avança. El moviment de la història no és un moviment temporal, sinó espacial. El que separa el present de la vida de les coves no és temps, ja que perfectament demà podria tornar-s'hi a elles si es deixés un món en ruïnes. El que separa al present de les coves, i de totes les civilitzacions del passat, és una relació espacial: s'hi viu *a sobre*. Aquí es troba precisament l'element de negativitat que és la història: que cada nou poble escollit per l'Esperit universal per dur-se a terme, s'erigeix sobre les runes de l'anterior²⁶.

La representació habitual de la història com un eix cronològic falseja la realitat al presentar el passat com allò que ha quedat enrere, com allò que ja no existeix, que s'ha esvaït en l'aire. Però el passat no se n'ha anat enlloc i encara existeix: està sota els peus. *Si la història és la negativitat respecte de l'Esperit, i la major de les negativitats, ja que és cadascun dels moments en els quals l'Esperit encara no ha assolit l'absolut, però la negativitat no és quelcom extern a l'Esperit que desapareix al quedar negat, sinó que*

²⁴ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, §344.

²⁵ *Ibidem*, §347.

²⁶ Hegel, *La raó en la història*, pg. 86.

precisament es conserva, ja que l'Esperit ha de reconciliar-se amb l'efectivitat de la negativitat, aleshores la negativitat és allò amb què s'ha construït el que actualment s'afirma, és el material de la positivitat: la història és el revestiment de les parets del món present.

Aquesta és una de les idees claus de la filosofia de la història hegeliana: que cal reconciliar-se amb aquesta gran pèrdua, aquest gran mal, i ser conscients de que allò pel qual s'han perdut tantes vides i s'han derrocat tants pobles no ha estat en va, sinó tot el contrari:

Aquesta conciliació pot ésser assolida només pel coneixement de l'afirmatiu, en el qual allò negatiu desapareix com a quelcom de subordinat i superat. Aquesta conciliació és assolida per la consciència, en part, d'allò que en veritat és el fi últim del món, i en part, del fet que aquest fi s'ha realitzat en el món, i no el mal de manera comparable devora ell ni s'ha fet valer igual tant com ell²⁷.

No pot donar-se l'esquena a tota la negativitat i tot el mal de la història sense donar l'esquena a la història mateixa. La negativitat és essencial a l'Esperit, i una història que pretén veure's com un camí de roses s'allunya totalment de la història real, on les roses queden trepitjades a les voreres del camí.

²⁷ Hegel, *La raó en la història*, pg. 102.

Part 2: Sobre el concepte d'història benjaminiana

Particularitats de l'obra

Walter Benjamin, tot fugint de la persecució jueva portada a terme durant el nazisme, va condensar en una obra molt breu una sèrie de conclusions fruit de tota la seva investigació que integren un saber sobre la situació que estava vivint Europa en aquell moment, un saber sobre la història general humana, un saber sobre la metodologia historiadora materialista i un altre sobre l'historicisme. Al llarg d'una sèrie de divuit breus tesis presenta, en concisió crítica, el desplegament de tots aquests saber, sent així que presenten una perfecta unitat conceptual al mateix temps que un desplegament totalment harmònic. Aquesta escriptura crítica queda explicada, d'una banda, des de les pròpies tesis ja que, segons aquestes, la història mateixa exigeix assumir una sèrie d'experiències a l'hora de ser explicada per tal que aquesta sigui realista. D'altra banda, podria especular-se que el nombre finit d'aquestes tesis no sigui necessàriament el que hauria escollit Benjamin, doncs en altres obres seves presenta textos que coincideixen amb la metodologia proposada; com ja s'ha dit, aquesta metodologia no es casual ni es vol pas vague, sinó que correspon, segons s'ha de veure, a exigències objectives. Potser, doncs, aquesta finitud no correspongui a res més que a allò que ens va poder llegar en el temps de vida que va tenir, ja que aquestes tesis, escrites entre els anys 39 i 40 del segle passat en la fugida de la Gestapo, van seguir un camí més enllà del seu autor, tot creuant l'oceà vers els Estats Units d'Amèrica de la mà de diversos confidents, mentre el seu autor, trasbalsat pels efectes de la persecució i havent estat descobert, es treu la vida el 26 de setembre del 1940 a Portbou.

En cert sentit, aquestes tesis són una mena d'axiomes del materialisme històric, és a dir, una mena de filosofia primera (teologia). Tanmateix, són una aplicació de la metodologia proposada en vers la pràctica historiadora en general, és a dir, no pretenen ser uns principis "separats" sinó que es corresponen amb la història mateixa. Per això té tant valor parar-se a comparar Benjamin amb Hegel, ja que ambdós tenen una pretensió d'universalitat i d'objectivitat molt propera: el *Jetztzeit* presenta una estructura similar a la de l'universal concret hegelianà, tot i que es separarà respecte d'aquest en allò relatiu al moviment del concepte i la seva superació. Però abans de passar a això, convé centrar-se en arribar a una comprensió clara del Temps-Ara de Benjamin.

Benjamin va comunicar a Gretel Adorno el maig de 1940 la raó per la qual no volia publicar les tesis: «No cal que et digui que no tinc en absolut la intenció de publicar aquestes notes (i molts menys en la forma en què les tens al davant). Aquesta publicació obriria de bat a bat les portes al malentès entusiasta²⁸». Per tant, es té constància de que Benjamin era conscient de l'impacte que podien produir les seves tesis, específicament per la forma en la qual estaven escrites. I, certament, si hom va als textos que Benjamin dedica a estudiar les transformacions produïdes a París durant el segle XIX, observarà un estil molt més clar i diàfan que el de les tesis, però amb les mateixes pretensions materialistes. Per entendre el sentit de les *Tesis*, podria trobar-se un anàleg en les *Tesis sobre Feuerbach* de Marx i Engels. Clarament les primeres són fruit de major maduresa filosòfica, però en ambdós casos, aquestes tesis no foren pensades per la seva publicació sinó més aviat com uns eixos de treball sobre els quals assentar la pròpia pràctica. De fet, en ambdós casos les tesis foren publicades pòstumament pels seus marmessors, Engels i Adorno. Ara bé, totes dues responen a una intenció d'expressar en molt poques paraules una realitat molt complexa i, en això resulten ser, agafades amb les correctes pinces, d'una versatilitat enorme.

Malgrat això, les tesis s'han tendit a incloure dins l'anomenat "pensament poètic" de l'autor, com si hi hagués una pretensió estètic-mística en elles, o bé per la transcendència del tema que tracta o per la impossibilitat d'un mètode en la reflexió històrica. Aquestes visions poden ser útils per il·luminar alguns aspectes de l'obra de Benjamin, però les tesis són inseparables d'una proposta profundament metòdica i materialista.

El que, més aviat, resulta difícil d'acceptar en les *Tesis* és la duresa amb la que estan escrites, tan estricta a vegades que el lector ha de fugir a un sentit més abstracte per rebaixar-les. Potser s'ha de tenir en compte els temps que vivia l'autor quan foren escrites per entendre el to d'emergència que té el seu text. I si bé en un principi les tesis comencen sent més aviat "fosques", poc a poc el lector anirà entenent a què s'està referint amb les seves analogies.

Per això és molt recomanable llegir el text d'un cantó a l'altre i no desordenadament i, si pot ser, recolzar-se en les diverses versions d'aquest, ja que hi ha algunes diferències molt clarificadores entre els diferents manuscrits que va llegir. L'experiència hermenèutica del

²⁸ Benjamin, Walter, *Sobre el concepte d'història*, Flâneur, Barcelona, 2019, Traduccions per Marc Jiménez Buzzi i Arnau Pons, pàg. 7.

text reflecteix com es va penetrant cada cop més en la mateixa idea, com es va concretant cada cop més aquesta filosofia que aspira a estar a l'alçada del món del que parla.

En el text el que s'hi troba és una de les crítiques més fortes de la història cap a la ideologia del progrés i la concepció del temps en la qual reposa. Aquesta crítica té un receptor, els polítics d'esquerres que van acomodar-se en la seva confiança en el progrés, i no van ser capaços de veure venir l'amenaça feixista. Per poder combatre aquesta ideologia, Benjamin tracta d'aproximar la imatge d'història en la que reposa la idea de progrés, i per això dirigeix la seva crítica vers l'historicisme i la seva concepció del passat com una batalla guanyada, com un seguici triomfal que segueix als vencedors del present. En el desenvolupament d'un nou concepte d'història que no trepitgi el temps sobre el que vol investigar, Benjamin ha d'establir un nou subjecte de coneixement històric que es distanciï de l'espectacle dels vencedors.

Per abordar aquest text, el qual demana una interpretació molt concreta, es tractarà de fer a partir de tres temes transversals que es poden apreciar en algunes tesis, però que entre els tres recorren principalment tot el contingut de l'obra. El primer és la crítica al progrés, el segon, el subjecte de coneixement històric, el tercer, el moment de cognoscibilitat històrica. L'ordre en el qual es presenten aquests temes, encara que no és l'ordre en el que es presenten en el text, pretén tenir un sentit lògic.

Per l'edició utilitzada convé tenir en compte que quan en les cites es llegeixi *ara o temps-ara*, el que està escrivint Benjamin és, en alemany, *Jetztzeit*, un concepte de la seva creació i amb un significat més concret i filosòfic que *ara* entès en un sentit quotidià. Per aquest motiu es fa aquesta aclariment. L'explicació d'aquest concepte apareixerà en el curs de les properes pàgines.

Crítica al progrés

La crítica del progrés ja es deixa veure amb la primera imatge que presenta l'autor: és la del ninot turc, dotat d'un mecanisme amagat sota un taulell d'escacs, i gràcies al qual hi guanya totes les partides. Aquest ninot és el materialisme històric, que té un truc pel que sempre guanya. Ara bé, quina és l'argúcia que amaga aquest ninot? Quina és la seva essència? Doncs res més que un nan geperut que, sota el taulell, opera la maquinaria amb

la qual el ninot mou la mà amb els escacs. Aquesta essència, ens diu Benjamin, és la teologia, que encara que pot fer front a qualsevol, no s'ha de deixar veure²⁹.

Amb aquest tret de sortida, Benjamin està apuntant directament al nucli de la seva pròpia filosofia. No vol anar amb preàmbuls sinó atacar directament el centre de la qüestió: què vol dir realment aplicar el mètode del materialisme històric? Quins són els principis d'aquesta filosofia? La resposta ja se'ns dona a la primera plana: la teologia. Desvetllar de quina teologia s'està parlant o, més aviat, desvetllar l'essència de la teologia, aquest és el propòsit del text. Cal fer sortir a l'essència, treure a la llum la teologia que s'amaga dins el discurs materialista.

Quan hom llegeix això el més natural és pensar qualsevol cosa abans que pensar que Benjamin no s'està referint a cap altre cosa que a la vertadera teologia. Per això a la introducció advertia que el text és tant directe que pot desconcertar, tendint a buscar alternatives on "hipostasiar" el seu pensament. Això té sentit perquè ¿qui pot no estranyar-se al sentir que la teologia és l'essència del materialisme filosòfic? Justament és allò que cap materialista voldria acceptar i que, al mateix temps, tot detractor d'aquesta filosofia tractaria de demostrar. Això és així perquè aquesta idea ràpidament xoca contra l'esquema habitual amb el qual el materialista es compren a si mateix, és a dir, com defensor d'una filosofia que pretén comprendre la realitat a partir de fets amb la finalitat de transformar-la per arribar a una societat sense classes, i no a través de la ciència que tracta de Déu.

Potser aquí ajuda pensar aquella idea de Hegel al definir la Lògica com el pensament de Déu a l'hora de crear el món. Prenent aquesta inseparabilitat entre Déu y el món que anticipa Hegel, el que s'està presentant amb les *Tesis* és la relació que tindrà aquest pensament de Déu a l'hora de salvar el món o, encara més, la capacitat que es té d'assolir aquesta comprensió divina del món, entesa com la visió perfecta, completa, en repòs, unificada (això serà, evidentment, el *Zeitzeit*) i la clau messiànica que aporta aquesta visió a l'hora de salvar-lo. Per tant, el que les tesis desplegaran serà el vincle que hi haurà entre la teoria pura (els continguts de la ciència de Déu) i la revolució. Afirmacions d'aquest estil són les que fan pensar que Benjamin s'allunya del marxisme cap a quelcom menys materialista. Cal veure si això és veritat.

²⁹ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi I.

La seva clau està en assumir allò que el materialisme que ha passat pel filtre de la il·lustració volia deixar fora d'una forma més o menys progressista i científista, que és el sentit redemptor d'aquesta filosofia, és a dir, la pretensió de fer efectiva la redempció humana a la terra. Com es deia a la introducció, Benjamin està escrivint aquest text en un context de gran convulsió, i on el comunisme és vist com l'oposat al que avui en dia es veu. El comunisme no només havia arribat a moltes esferes de la societat, i ocupava gran part dels debats intel·lectuals i polítics de l'època, sinó que comencen a haver països que ja han fet la revolució socialista, altres en els quals el socialisme és un pensament majoritari dins les seves democràcies, etc. I és també en aquest moment en el qual comença a difondre's amb gran ímpetu la idea de que la societat sense classes es realitzarà, que ja s'ha guanyat la partida, i que només cal veure com totes les esferes de la societat es transformen a elles mateixes. Aquesta confiança en aquell present històric va ser el verí de la societat sense classes i de tota intel·ligència; el que demostra no és la incapacitat de la realitat objectiva per transformar-se en una societat sense classes, sinó el caràcter autodestructiu de la supèrbia humana que la va donar per acabada. Aquesta supèrbia tant característica de l'intel·lectual no va tenir res a fer contra la força esclafant i destructora del feixisme.

Així, una conclusió a la que arriba aviat Benjamin és que prevenir-se contra el món és prevenir-se contra un mateix, com els temes que la regla monàstica destinava a la meditació³⁰. Ningú va preveure el perill que s'amagava en la ferma convicció de que la societat sense classes ja estava realitzada en essència, i que l'existència només havia d'acabar de desplegar-se segons el que ja estava previst en aquella intel·ligència que ja estava plenament descoberta.

La nostra consideració parteix de la idea que l'obstinada fe en el progrés d'aquells polítics, la confiança que tenien en la seva «base de masses» i, finalment, la seva subordinació servil a un aparell incontrolable eren tres aspectes d'una mateixa cosa³¹.

En la derrota contra el feixisme, cal mostrar «com de *cara* resulta a la nostra forma habitual de pensar una concepció de la història que eviti tota complicitat amb aquella a la

³⁰ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi X.

³¹ *Ibidem*, Tesi VII.

qual aquest polítics continuen aferrant-se³²». Cal construir, doncs, una concepció del progrés que pugui mantenir-se dempeus davant del feixisme, ja que la confiança en aquella forma de progrés socialdemòcrata es va quedar totalment paralyzada quan el feixisme ja s'havia convertit en una amenaça real.

Aquesta paràlisi correspon al desajust que es va produir en aquella intel·ligència quan va veure caure cada pilar en el qual havia dipositat la seva confiança en el progrés. El problema no és, només, que el feixisme aparegués, sinó que aquest no fos comprès en la seva amenaça potencial, que fos comprès des de l'estranyament:

Les possibilitats d'èxit del feixisme depenen, en bona mesura, del fet que els seus adversaris s'hi enfrontin en nom del progrés com a norma històrica. Estranyar-se del fet que les coses que vivim en el segle XX «encara» siguin possibles no té *res* de filosòfic. Aquesta sorpresa no preludeja cap coneixement, si no és el fet que la idea d'història en què es basa és insostenible³³.

La confiança en el progrés ha impedit fer front al feixisme perquè no ha vist en el feixisme l'encarnació d'una violència que es pretén sagrada i que ha estat present durant tota la història. La mirada segura cap al futur no ha vist venir del passat aquesta violència o, més aviat, ha volgut identificar la violència amb una realitat passada. Ha dipositat tota la seva confiança en el present, com si el pas del temps fos l'agent de la maduresa moral, i els seus conceptes han quedat completament buits i estèrils d'historicitat.

Aquests aires d'actualitat, per sobre de tot, han negat la tradició dels oprimits, ja que és la única que «ens ensenya que l'«estat d'excepció» en què vivim és la regla³⁴». És l'única capaç de veure el sentit en el qual el passat encara és present, que no s'està fent servir un concepte adequat de passat, perquè s'està llegint el passat, no com allò que té vigència en el present, sinó com allò que ha perdut la seva força davant la força del present.

En el fet de que la idea del progrés socialdemòcrata negava la tradició dels oprimits no només està la incapacitat d'articular una resposta vers el feixisme, sinó l'anihilació de la força que conté en ella mateixa la classe oprimida. Aquesta força no era cap altra que la de la venjança i l'odi, que s'alimentaven per les experiències viscudes, l'opressió rebuda en ells i els seus avantpassats. Si a l'ésser humà se li nega la seva força, aquest

³² Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi VII.

³³ *Ibidem*, Tesi VIII.

³⁴ *Idem*.

s'hi rebotava. Però l'ésser humà pot oblidar la seva força quan creu que l'oposició que la requeria, en essència, està resolta. Amb la visió del progrés, doncs, la socialdemocràcia «li tallava la seva millor força³⁵»; li tallava, d'una banda, el sentiment, i d'altra, la capacitat d'articular-lo conceptualment, perdent de vista el sistema general de l'opressió, un sistema que, per estendre's sobre la realitat, necessita cobrir amb un mantell la història.

És comprensible perquè Benjamin considera traïció a la causa pròpia³⁶ aquesta visió que «li plagué d'assignar a la classe obrera el paper d'alliberadora de les generacions futures³⁷». Així, la superació de l'oposició que vivia la realitat quedava superada, no en l'ara, sinó en la *propera vida*. Està clar que tots els pares acceptarien el sacrifici en benefici dels seus fills. El que no van veure és que podrien aprofitar-se del sacrifici dels pares, i sabien que depositarien les seves millors armes, per després trair-los a ells i esclavitzar també a les generacions futures..

Però la destrucció de la consciència històrica que sostenia la força de la classe obrera només era un mitjà per destruir la capacitat que tenien de produir la seva pròpia alliberació. És desitjable la seva capacitat productiva, però alienada de la capacitat de produir les condicions del seu alliberament. Per això calia convertir l'alliberament en una meta abstracta, dissoldre la seva oposició amb la realitat; qualsevol conflicte havia de ésser explicat en termes d'aquesta meta, especialment el conflicte que coronava la qüestió: el dels mitjans de producció. L'oposició real amb la forma de producció de la vida en el capitalisme havia de ser elevada a una carrera interminable de la humanitat cap a la seva salvació:

No hi ha res que hagi corromput tant la classe treballadora alemanya com el fet de creure que nedava a favor del corrent. Per a ella, el desenvolupament tècnic era la inclinació del corrent en què creia que nedava. D'aquí, hi havia només un pas fins a la il·lusió segons la qual el treball industrial que és fruit del progrés tècnic representa una conquesta política³⁸.

³⁵ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XII.

³⁶ Ibidem, Tesi XI.

³⁷ Ibidem, Tesi XII.

³⁸ Ibidem, Tesi XI.

Així és com Josef Dietzgen promulga el treball, com el salvador de la època moderna³⁹. Però, en quina mesura l'ésser humà produeix la seva pròpia vida, si no pot determinar la forma en la qual produeix?

En la mesura en què l'oposició de l'ésser humà amb la seva pròpia vida, realitzada a través del treball, ha de ser resolta idealment per tal de ser posposada realment, es realitza una transferència, en la qual no s'hi va directe a la salvació, sinó a través d'un ninot turc que fa de *boc expiatori*. L'oposició real queda destituïda a una oposició abstracta contra una esfera més dèbil de l'existència, una en la qual poder exercir la violència generada per l'oposició real, com una violència simbòlica. Així, l'oposició és traslladada, per exemple, contra la natura: «el treball, tal com s'entén a partir d'ara, condueix a l'explotació de la natura, una explotació que, amb una satisfacció ingènua, és oposada a l'explotació del proletariat⁴⁰».

La fe en el progrés ha aconseguit suspendre els conflictes que es troben en la producció de la vida humana. L'ésser humà no pot produir la seva existència si no pot disposar del producte de la seva feina ja que aquest producte forma part de la seva existència. En canvi, la seva vida consisteix en treballar i oblidar aquest fet per convertir-se en l'obra d'un altre, doncs resulta que ara és la seva vida la que passa a ser produïda a través d'un salari, i no a través del seu treball. L'ésser humà, alienat de la seva existència, avança per un temps homogeni i buit: «la noció del progrés del gènere humà en la història és inseparable de la noció del seu avenç per un temps homogeni i buit⁴¹». El passat és inefectiu i anecdòtic, el futur no està en les nostres mans, només queda passar.

Cal remarcar en aquesta que és, potser, la més famosa frase de Benjamin un contingut antitètic profund. Efectivament, la noció de progrés, que es planteja com el futur providencial del gènere humà, l'arribada de les tecnologies més punteres per facilitar la vida de totes les persones, l'increment en la intel·ligència dels líders, que cada cop seran capaços d'administrar millor els problemes humans, la fi de la pobresa, de la injustícia, etc., es contraposa en aquesta frase amb la idea del avenç de l'ésser humà per un temps homogeni i buit, és a dir, un temps desert, on no hi ha forma d'orientar-se i no s'hi pot

³⁹ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XI.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XIII.

construir res, on hom cau en el més absolut nihilisme ja que la seva vida no pot valorar-la amb menys indiferència, on vaga en l'existència fins que s'esgota...

Anem al present i, amb temps, el temps entra. Aquesta nihilisme ja no necessita amagar-se en la idea del progrés, ja que ara ja és, fins i tot, massa esperançadora. Ja pocs pensen que la humanitat vagi a millor, o que es faci més intel·ligent. Ara, de fet, el progrés consisteix en abandonar la humanitat com a forma, posant-hi en ella el problema. Per això, avui dia és inevitable veure els que encara creuen en la salvació per tècnica com la nova mena de nostàlgics.

El subjecte de coneixement històric

La crítica a la idea de progrés que Benjamin dirigeix a la socialdemocràcia es podria traduir en el fet que la socialdemocràcia no té un subjecte real capaç de realitzar aquest progrés. Ja que, precisament, en la idea de que el progrés està ja realitzat espiritualment, que les contradiccions de la vida humana es resoldran en les generacions futures, que ja res tant greu com el feixisme pot ser real, està implícita la idea de que no cal ningú que s'apropriï de la necessitat de realitzar aquestes tasques. Atès que només aquells que es troben frontalment amb el conflicte real són els que poden treure a la llum aquest conflicte. Per això, la condició de l'ideal del progrés socialdemòcrata és que ningú sigui un subjecte determinant en aquest progrés. Més aviat, el subjecte és la idea progrés mateix, ja que aquesta és la corrent en la qual els individus, més aviat, s'hi llencen confiats en el seu destí. Però no hi ha cap subjecte que pugui decidir el curs d'aquest riu, ningú determina el corrent. Per tant, no existeixen subjectes de coneixement històric. En aquesta idea de progrés, el materialista no és sinó un ninot al servei de la seva pròpia teologia.

Només en la confrontació amb la situació real pot fer-se néixer un subjecte de coneixement històric. Quina és aquesta situació? Que el progrés no té perquè realitzar-se, que el feixisme no té perquè ser cosa del passat, que els fills de les futures generacions no seran més lliures que els d'ara. Al cap i a la fi, l'acceptació del fet que el progrés no és un procés mecànic que es pugui identificar amb el progrés tècnic, que el progrés tècnic és incapaç, per si sol, de sostenir el progrés històric. Qui pot reconèixer aquesta situació? El mateix que diu que «l'estat d'excepció en què vivim és la regla⁴²» i, al mateix temps,

⁴² Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi VIII.

reconeix que en la capacitat de fer una història d'acord amb aquest principi, les possibilitats de lluita contra el feixisme milloraran. O qui pot dir que «aquest enemic no ha parat de vèncer⁴³», i és conscient de que ni tant sols els morts estaran segurs mentre això sigui així. El subjecte de coneixement històric ha de ser algú que no cregui cegament en el progrés per tal de no quedar-se paralitzat amb les desavinences del seu present històric.

Un subjecte de coneixement històric és algú que té per objecte el temps històric. Això no vol dir que es dirigeixi cap a la història, cap el passat, com si això fos quelcom que ha quedat enrere, que ha quedat superat per la victòria dels vencedors del present, i on el present hi pot fer les seves incursions sobre el terreny guanyat. Aquesta manera de concebre el passat només el veu des de la superioritat del seu present, té implícita en ell una idea de progrés per la qual el present es troba uns esglaons per sobre del passat. Aquesta consciència no és pas la que prové de la tradició dels oprimits, sinó tot el contrari:

El caràcter d'aquesta tristesa es fa més evident si ens preguntem amb qui s'identifica realment l'historiador de l'historicisme. La resposta és inevitablement aquesta: amb el vencedor. Ara bé, els dominadors de cada moment són els hereus de tots els que han vençut anteriorment. La identificació amb el vencedor, per tant, beneficia sempre als dominadors de cada moment⁴⁴.

L'historicista penetra la història amb la partida guanyada, és a dir, en condició de vencedor del seu moment històric, per a qui el passat es plega als seus peus i li ofereix els seus dons. L'historicista s'apropa a una història que reflecteix la victòria del present, que afirma la superioritat del seu present gràcies a la idea de progrés. Però el present no és cap victòria; tant sols és una gran derrota sobre la que marxa un «seguici triomfal que condueix els dominadors d'avui per d'amunt d'aquells que avui jeuen per terra. En el seguici triomfal [...] s'exhibeix el botí, que rep el nom de bens culturals⁴⁵». Per tant, aquesta forma de fer història només serveix per reafirmar l'estat de dominació en el qual s'hi troba la realitat; la història esdevé una sèrie de figures buides que carreguen els dominadors cada cop que necessiten trepitjar amb més força el terra de la seva victòria. Resulta clar que, amb una concepció de la història com aquesta, allà i on ja no calgui esclafar massa la terra del present perquè ja estigui prou allisada, la història, que només

⁴³ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi VI.

⁴⁴ *Ibidem*, Tesi VII.

⁴⁵ *Idem*.

rebia un fi instrumental, perdrà tot el seu sentit de ser, igual que succeeix amb la idea de progrés actualment. Es demostra així la buida idea d'història, de progrés o de temps que opera en aquells discursos.

El materialista històric té per objecte el temps històric. El té per objecte precisament perquè «parteix en dos la imatge de la història de l'historicisme»⁴⁶. Com ja s'ha vist, l'historicisme, que té una pretensió dogmàtica⁴⁷ sobre el progrés, es posa a l'ordre dels amos del dia; paradoxalment, justifica la seva perspectiva dominadora en el fet de ser esclaus del seu temps. En el fons, la imatge moderna i més actual del dominador és la de qui s'ha aconseguit vendre millor com un producte del seu temps. El materialista històric, d'entrada, es nega a estar al servei del seu temps perquè *rebutja qualsevol idea donada de temps*, qualsevol idea que estigui ja escrita sense ell. D'aquí prové el fet que sigui considerat com pertanyent a una classe revolucionària: «la consciència de fer esclatar el continuïum de la història és característica de les classes revolucionàries en l'instant en què entren en acció»⁴⁸. *En tot cas, pot considerar-se revolucionari en la mesura en què no estigui al servei de la teologia, és a dir, en la mesura en què no es consideri realitzador de cap missió històrica*. El perill d'una revolució lligada al progrés, que convindria investigar fins a quin punt era pròpia de Marx -però que sense dubte va provocar que certs sectors del marxisme rebutgessin les idees de Benjamin-, és que, novament, accepta una visió donada del seu temps en la qual resulta impossible no acomodar-s'hi, com li passa a l'historicisme, què, juntament amb la socialdemocràcia, «culmina en bona llei en la història universal»⁴⁹.

El materialista històric no està disposat a acceptar un present que li nega les seves possibilitats. En aquest sentit, el temps se li apareix en oposició, com el lloc on dur a terme la seva obra: «la historiografia materialista, en canvi, es basa en un principi constructiu». Només accedeix a la història des del seu present històric. Precisament per això, s'allunya de presentar el temps com allò que queda constantment superat, sinó que és capaç de preservar la tensió que s'hi troba en aquest i de manifestar-la al mateix temps en una unitat estàtica. Actua d'acord amb la idea de que la capacitat de generar noves

⁴⁶ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi V.

⁴⁷ Ibidem, Tesi XIII.

⁴⁸ Ibidem, Tesi XV.

⁴⁹ Ibidem, Tesi XVII.

possibilitats històriques mai provindrà d'un temps que per si sol es supera sinó d'un que, en la seva estàtica presència, ja genera un conflicte.

El materialista històric no pot renunciar al concepte d'un present que no és transició, sinó un present en què el temps queda en equilibri i s'atura. Perquè aquest concepte defineix justament *el* present en què ell personalment escriu la història⁵⁰.

Així, mentre l'historiador dogmàtic «procura omplir el buit d'aquest recipient format pel temps homogeni mobilitzant la munió innumerable de coses que s'han esdevingut»⁵¹, l'historiador materialista afirma que «la història es l'objecte d'una construcció el lloc de la qual no el constitueix el temps homogeni i buit, sinó un altre que és ple d'*ara*⁵²». En la mesura en què el temps ha aparegut en la seva tensió, el veu com una unitat que interpel·la al present, i no com una disgregació de ruïnes que ningú recorda. Se li apareix, ara sí, com un temps històric.

Finalment, en la mesura en què nega qualsevol concepció *donada* de temps, és a dir, nega qualsevol naturalització del temps històric, s'oposa també als que naturalitzen el temps segons les seves pretensions de dominació, que són els que pretesament s'autodefinexen com esclaus del seu temps, com marionetes d'un procés històric superior. En aquesta oposició a la identificació amb la marioneta, es constitueix el subjecte de coneixement històric, ja que així com tot dogmatisme necessita un titella, tota obra necessita un autor. Aquest autor fa del temps la seva obra i no es deixa dominar per un ideal de temps. Per això, «el subjecte del coneixement històric no és altre que la classe oprimida en lluita⁵³», és a dir, la classe que està en lluita contra qualsevol forma donada del temps que se li imposi, contra els temps de la dominació.

Amb això, s'ha identificat ja la concepció del progrés i s'ha situat un subjecte real de coneixement històric. Ara cal investigar en què consisteix el moment de cognoscibilitat històrica.

⁵⁰ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XVI.

⁵¹ *Ibidem*, Tesi XVII (versió francesa).

⁵² *Ibidem*, Tesi XIV.

⁵³ *Ibidem*, Tesi XII.

Moment de cognoscibilitat històric

«En el materialista històric hi trobaran un observador distanciat⁵⁴». Distanciat de què? Del seguici triomfal que fan els vencedors amb els bens culturals, prenent instaurar la seva idea de progrés. És a dir, la idea de que gràcies la seva forma de producció, la humanitat progressa. I aquest progrés justifica aquella forma de producció (per si mateix, es preocupant que una forma de producció s'hagi de justificar per el futur i no per el present; dona compte del seu rang d'especulació). El materialista es distància d'aquest progrés, s'oposa a la idea de que un futur hipotètic sigui prou per justificar la situació general del present. En eliminar aquesta idea de futur determinat, apareix el present, però no un present buit, sinó un que no és transició. En aquest temps, que no és altre que el temps històric, la història esdevé la ciència que només investiga el passat a partir d'aquesta tensió del present⁵⁵. Present i passat esdevenen una unitat indissoluble que es presenta com un temps «que és ple d'*ara*⁵⁶».

Per tant, aquesta ciència apareix des del moment en què es rebutja a acceptar qualsevol idea de progrés dogmàtica, és a dir, es nega a donar a les idees un fi instrumental. Així, resulta l'única ciència interessada en donar les eines adequades en la lluita contra l'opressió, l'única ciència lliure. Gràcies a això pot descobrir en el passat la seva vigència, una vigència subtil que actua en el present:

¿O no ens frega un alè de l'aire que envolta els qui van viure abans que nosaltres?

¿O no hi ha, en les veus que escoltem, un eco de les que avui ja han emmudit?

[...] Si això és així, és que hi ha una cita secreta entre les generacions passades i la nostra. I és que se'ns esperava a la terra⁵⁷.

Llegint aquesta darrera frase resulta inevitable la idea de que el present resulta d'una sèrie de moviments que es transmeten des del passat; el present és el fruit preparat pel passat. I, per aquest motiu, «el passat té dret a reclamar⁵⁸» la seva vigència en el present, una vigència que revela la verdadera naturalesa del temps i destrueix la concepció ideal del progrés. Així, cada present té un deute amb el passat, un deute que consisteix en portar a

⁵⁴ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi VII.

⁵⁵ *Ibidem*, Tesi XVII.

⁵⁶ *Ibidem*, Tesi XIV.

⁵⁷ *Ibidem*, Tesi II.

⁵⁸ *Idem*.

la realitat aquella dèbil força messiànica que té gràcies a la «cita secreta entre les generacions passades i la nostra⁵⁹». A través d'aquesta cita, que no és altre que la del judici final, «la humanitat redimida pot citar el seu passat en cada un dels seus moments⁶⁰». Té sentit parlar en aquests termes d'humanitat redimida perquè, segons aquesta ciència, la capacitat de citar cada moment del passat implica que la humanitat té el coneixement exacte del moviment del present, és a dir, ha posat fi a l'alienació.

Gràcies a aquest coneixement de l'efectivitat del passat en el present, el materialista històric realitza «salt del tigre al passat⁶¹», això és, la capacitat de rescatar un contingut del passat, per remot que sembli, en una circumstància determinada del present. Per aquest motiu, diu Benjamin que «la consciència de fer esclatar el contínuum de la història és característica de les classes revolucionaries en l'instant en què entren en acció⁶²». Aquest instant d'entrar en acció de les classes revolucionaries és la versió macroscòpica l'instant de perill en el qual el materialista històric s'hi troba per escriure la història.

La consciència d'aquest instant de perill és clau en la producció de coneixement històric. Aquest perill, com ja s'ha vist, és el de «prestar-se com a instrument de la classe dominant⁶³», i amenaça tant a la tradició, transformant-la en una idea de progrés, com als seus destinataris, transformant-los en dominats. Per això, per fer saltar pels aires aquesta clausura cal «apoderar-se d'un record tal com llampegueja en l'instant d'un perill⁶⁴».

Aquest moment de cognoscibilitat històrica no prové d'una mirada més o menys persistent en la direcció del passat, perquè el passat, per si sol, no mostra res. Benjamin incideix amb força contra aquesta idea de que el passat està de portes obertes a la gent del present perquè aquest hi vagi a buscar el que desitgi. Per això defineix l'historicisme com un bordell, en el qual l'historiador s'esgota amb la puta «hi havia una vegada⁶⁵», perquè aquest manté una relació liberal amb el passat, d'accés lliure, al qual acudir quan li plau. Ell hi busca una relació molt diferent. Aquest, ja d'entrada, no s'hi llença sobre un passat vençut i trepitjat sinó sobre un present que és ple de tensions. I és en aquest present on el pensament s'atura i s'hi llença produint una mònada, que Benjamin defineix com una

⁵⁹ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi II.

⁶⁰ Ibidem, Tesi III.

⁶¹ Ibidem, Tesi XIV.

⁶² Ibidem, Tesi XV.

⁶³ Ibidem, Tesi VI.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XVI.

«immobilització messiànica dels esdeveniments⁶⁶» o «una oportunitat revolucionària en la lluita pel passat oprimint⁶⁷».

Aquesta mònada té la particularitat de què, en la seva unitat, és capaç de conservar la tensió sense resoldre-la. És una imatge fixa i alhora inestable, és una imatge dialèctica. Gràcies a aquesta mònada fa saltar el transcurs de la història, trencant els lligams que ofegaven la història en una idea de culminació del progrés i establint uns altres lligams que preserven les tensions i els conflictes del passat sense eliminar-los. Atès que el materialista no necessita reconciliar la història en una bella norma històrica, Benjamin utilitza una expressió que és plena de sentit: «és l'amo de les seves forces: prou home per fer esclatar el contínuum de la història⁶⁸».

⁶⁶ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XVII.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XVI.

Part 3: Contraposició dels dos autors

Arbitrarietat i explotació

Hegel i Benjamin tenen ambdós una singular concepció de la història que dista de la seva representació habitual. Abans de concretar aquestes diferències, una primera aproximació a aquesta representació comú de la història seria aquella que es considera a ella mateixa com una sèrie d'esdeveniments aïllables que es succeeixen. 'Aïllables' remet a que la comprensió d'aquests esdeveniments millora en la mesura en què l'aïllem i l'estudiem per separat a la resta, tot fent una mena d'immersió en el passat, com l'arqueòleg que cava a la terra per desenterrar les ruïnes. Per saber de la Grècia antiga no cal estudiar als templers. Així, s'entén per història l'exposició sistemàtica d'aquests esdeveniments, com el museu, que mostra una rere altre les peces que s'han pogut extreure dels avantpassats. Aquest mètode històric té en paral·lel una filosofia de la història o, si més no, una certa concepció de la història, ja que potser 'filosofia' és un terme molt connotat per les representacions que tenen de la seva ciència. Aquesta concepció consisteix, essencialment, en acceptar el fet històric com l'element de veracitat històrica. D'aquí se segueixen dues coses: com més fets s'arreguin i més a fons s'investigui un fet, més propers a la veritat hi seran; al cap i a la fi, la veritat històrica no està en cap altre lloc que allà, enterrada, esperant a ser trobada. És clar que aquesta concepció de la història no és casual, sinó que encaixa perfectament amb la concepció general de la ciència en el món modern, aquella que posa en el fet l'element de veritat i, per tant, consagra la seva tasca a la progressiva examinació del fet, amb la seguretat de que cada nova dada la col·loca en una situació privilegiada respecte l'anterior.

Només en forma de parèntesi i per veure quan dista aquesta concepció del punt que espera a mig camí d'aquest treball, és a dir Hegel, pensis en la seva famosa idea de que la veritat està en el tot, una idea en la qual el fet és una parcialitat que no es pot entendre si no és des d'una totalitat i, per tant, des d'una visió que vagi més enllà de la pura col·lecció de fets.

Però abans d'avançar aquestes determinacions més profundes, en les quals ja s'hi troben els contrastos dels autors que aquí es tracten, s'exposaran les crítiques que ambdós comparteixen a la representació habitual de la història, a la qual els dos caracteritzen per la seva ceguera. Com s'afirmava anteriorment, la concepció que l'habitual forma de

representar la història té del fet històric com el substrat de la seva veritat coincideix amb la concepció de la natura que s'estén a la modernitat com allò que està allà de forma gratuïta per servir-se. Així és com Benjamin troba el constant paral·lelisme que hi ha entre els plantejaments historicistes i la concepció del treball que la socialdemocràcia va difondre. Per tant, abans d'abordar la concepció de la veritat de l'historicisme, un tema més subtil i esmunyedís, serà més fàcil exposar la concepció messiànica del treball segons els plantejaments de la socialdemocràcia.

Aquesta va diluir la crítica del treball dins la forma de producció capitalista en la dolça idea de que la naturalesa estava disposada gratuïtament⁶⁹. Amb ímpetu messiànic es difonia la Bonanova de que la naturalesa estava regalada, formant en el proletariat la idea de que la salvació se'ls hi havia donat. I així tots ells van mossegar la poma, ja que la idea de poder disposar incondicionalment de la natura comportava, alhora, d'haver de disposar incondicionalment el seu treball: «el treball, tal com s'entén a partir d'ara, condueix a l'explotació de la natura, una explotació que, amb una satisfacció ingènua, és oposada a l'explotació del proletariat»⁷⁰.

El terme de salvació pel treball que es manegava entre els teòrics de la socialdemocràcia i que «ja mostra els trets tecnocràtics que més tard trobarem en el feixisme⁷¹», avui en dia ha caigut en desús per tenir connotacions massa religioses. Però el concepte messiànic amb el qual operen mai ha deixat d'estar present en el si de tots els discursos polítics en la forma d'ideal al qual mai s'acaba d'arribar ja que, com ja s'ha dit, està sotmès a una concepció incondicional del treball. El treball, doncs, no pot tenir fi i, per tant, la salvació, el fi, el moment de retorn, només es representable com un ideal inassolible que anima a seguir treballant. La teologia, com diu Benjamin, que avui en dia és petita i lletja, està tancada dins una caixa de canvis, condemnada a guanyar partides sense fi, fins i tot en la capsa d'aquells que diuen haver-se aixecat contra l'ordre capitalista⁷².

En l'àmbit del coneixement succeeix el mateix ja que no és un àmbit que estigui exclòs del treball, i la concepció incondicional del treball no afecta només al proletari, sinó també a l'acadèmic. Afecta al treball en abstracte. L'objecte del treball físic és la natura; l'objecte del treball intel·lectual, la veritat. Les mateixes condicions es donen en les dues:

⁶⁹ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesis XI.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesis XI.

⁷² Ibidem, Tesis I.

la idea de que s'hi pot disposar d'elles gratuïtament i incondicional, amb la seva contrapart, que mai s'hi pot deixar de treballar-les. *La veritat de les nacions* consisteix en la suma dels treballs que cada intel·lectual consagra en la seva parcel·la. Però el problema d'això no té res a veure amb el grau de sociabilitat dels acadèmics, com vulgarment es considera.

La confiança en la salvació per mitjà del treball és tan cega com la confiança de que sota aquesta parcel·la s'hi troba la seva veritat, i això és el que Benjamin critica amb virulència als historicistes, que treballin amb la confiança de que «la veritat no se'ns escaparà» perquè aquesta ja ha estat parcel·lada⁷³. Per contra, l'autor berlinès afirma que la veritat d'un fet històric pot trobar-se a segles de distància⁷⁴. Benjamin s'hi troba en les antípodes d'un plantejament que es proposi anar per anar al fet històric. La seva idea és la contrària. No té sentit anar per anar al passat cercant la veritat perquè és la veritat del passat la que ve a cercar al subjecte de coneixement històric per mostrar-li on ha de picar. Però convé posposar aquestes consideracions perquè, per entendre la veritat com un retorn del tot al subjecte i criticar les postures que defensen la parcel·lació del coneixement no hi ha cap filòsof com Hegel.

Per l'interès d'aquest treball, es veurà com s'apliquen les seves idees en l'àmbit de la filosofia de la història. Ara bé, s'ha de tenir en compte que la seva crítica va dirigida a *totes les formes de saber*. Per aquest motiu, per la història filosòfica, “el seu punt de vista és universal, però no sobre una cosa particular, extreta abstractament, prescindint dels altres punts de vista⁷⁵”. Per tant, cal entendre que la finalitat d'aquesta història, la qual aporta aquesta visió de conjunt, és el fet de ser filosòfica.

En l'àmbit de la filosofia de la història, el que critica als altres filòsofs i historiadors és la seva incapacitat de sostenir els seus principis lògics fins el final, no sent conscients del que comporta l'existència de la lògica que ells mateixos fan servir. El seu problema està en què només acudeixen al concepte universal quan els hi interessa, per fer algunes generalitzacions sobre fets de l'experiència. Així, pressuposen que l'experiència pot ser presa pel coneixement i, per tant, eventualment admeten la primàcia del concepte vers

⁷³ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesis V.

⁷⁴ Ibidem, Tesis XV (Manuscrit Hannah Arendt).

⁷⁵ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 72.

l'experiència, però la falta de consistència per decidir de quin cantó està la veritat fomenta la col·laboració d'una matèria i forma heterogènies⁷⁶. En paraules de Hegel:

Un tal agermanament, tal com es fa en la història pragmàtica, no és suficient per al concepte en la filosofia; aquest pren la seva matèria i la seva forma essencialment d'ell mateix⁷⁷.

Aquesta pretensió de que el concepte extregui de si mateix no només la forma sinó també el contingut podria semblar dogmàtica. No seran pocs els que criticaran aquest dogmatisme mentre amaguen tot el ventall de principis que sostenen. Abans s'han vist ja diversos casos en els quals el treball s'incentiva a partir d'una meta abstracta. No és això també un *a priori*? Les filosofies que segueixen aquests tipus de discurs s'eternitzen críticant l'existència de *a priori*s en els discursos com si haguessin descobert els seus propis plenament. La trencadora idea de Hegel i de Benjamin és, doncs, deixar de d'ignorar allò que precisament és la condició de possibilitat de tot discurs, i afirmar frontalment la teologia com el centre del saber: «la filosofia va també certament amb apriorismes al treball, pressuposant la idea. Però aquesta existeix certament; aquesta és la convicció de la raó⁷⁸».

Una història escrita amb categories teològiques pot fer-se, certament, mantenint la separació entre la veritat històrica i la veritat teologia, però remetent la primera a la segona o viceversa. Per exemple, això succeeix sempre que el fet històric remet al fet teològic a través d'un discurs, com quan es parla de la salvació a través del treball. O quan es diu que no s'ha de donar importància als fets perquè la salvació està troba en un plànol superior. No és aquest el sentit en què Hegel i Benjamin entenen la història teològica. Per ambdós, el vincle que s'estableix entre la història i la teologia és real i concret, s'ha de desprendre l'una de l'altra objectivament. En altres paraules, la història no és un lloc on accidentalment apareix la teologia, sinó que la teologia s'expressa necessàriament en la història. Sempre resultarà un *a priori* en la concepció de la història que s'emprin termes escatològics i, per tant, religiosos. Així com en la vida individual es desitja la felicitat, en la història es desitja la salvació. I és en termes d'aquesta salvació que la història té valor.

Malauradament, mentre l'historicista no trobi què dona valor als fets històrics, mai podrà veure el grau d'implicació que té l'ésser humà en la història. Per aquest motiu, la seva

⁷⁶ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 76.

⁷⁷ *Ibidem*, pàg. 76.

⁷⁸ *Ibidem*, pàg. 84.

història és una marxa cega. El centre entorn el qual gira tota la història, allò que es fa valer per sobre de tot, mai coincidirà amb el centre que l'historicista posi per ordenar els seus fets, que sempre estarà travessat per l'arbitrarietat. Això es veu clarament quan, en un llibre de història, s'estudia el complex entramat en el qual consistia la democràcia atenesa, amb totes les seves subdivisions i comitès, i la història s'acaba quan s'acaben els fets. Però ha comprès la democràcia atenesa com quelcom més que una arbitrarietat, que una cosa amb les seves característiques particulars? Però si diu que equival a un moment en la recerca humana de la llibertat, convindrà explicar en quina mesura les seves estructures reflecteixen aquesta recerca i, sobretot, què vol dir que l'ésser humà estigui cercant la llibertat, què vol dir llibertat, i com aquests conceptes, un cop estan ben definits, permeten explicar la resta de la història i es poden portar fins el present:

Per aconseguir-ho cal *conèixer* l'essencial; i, quan es tracta de la història considerada en conjunt, l'essencial és, ja s'ha dit, la consciència de la llibertat, d'igual manera que, en la seva evolució, són les determinacions concretes d'aquesta consciència les que constitueixen l'essencial⁷⁹.

Hegel la manca d'un principi essencial té altres conseqüències, a part de l'arbitrarietat del coneixement històric. Implica també el que li succeeix al formalisme *ahistòric*. Aquest consisteix en explicar la història a partir d'una sèrie de principis morals, passions, elements de l'Esperit subjectiu, que estan presents al llarg de tota l'existència humana, «sota totes les constitucions i totes les condicions polítiques, i que d'això hi ha infinits exemples⁸⁰». Però precisament perquè aquestes figures subjectives de consciència es troben en tots els éssers humans i en tota la història d'igual manera, no es té en compte la concreció d'aquests ideals en la realitat i en estructures objectives: «si d'aquí s'infereix que, amb relació a aquestes qualitats universalment testimoniabls, la diferència entre els graus de consciència de si de la llibertat ha de ser tinguda per inessencial e insignificant»⁸¹, aleshores s'està limitant a una representació de la història a partir de «l'universal totalment abstracte⁸²». D'aquesta manera, s'està ignorant la dependència que tenen aquestes figures subjectives d'estructures objectives espirituals, com si la constitució dels pobles o els principis religiosos fossin meres existències naturals que no

⁷⁹ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 143.

⁸⁰ Ibidem, pàg. 248.

⁸¹ Ibidem, pàg. 248.

⁸² Ibidem, pàg. 254.

tinguessin res a veure amb la consciència de si del propi poble i de la seva llibertat. Captar un sentiment que en un poble és una excepció i en un altre la regla i posar-los en la mateixa alçada per voler fer girar la història entorn d'aquest sentiment és, precisament, ignorar el que es fa valer en aquest sentiment.

Mancat d'un principi, aquesta historiografia es genera de la simple unió de conceptes relatius a la realitat subjectiva de l'historiador i de fonts historiogràfiques. Així, ha de fer servir la seva pròpia subjectivitat com el principi entorn del qual gira la història. Benjamin serà molt crític amb la pretensió d'aproximació empàtica a la història. Segons aquest mètode, convé oblidar tot el que sap de la història posterior i operar a través de la identificació afectiva⁸³. És a dir, el que demana aquesta forma d'interpretar la història és que l'escriptor ignori tots els vincles que pugui establir entre el passat i el present, renunciant ja d'entrada a la seva capacitat d'universalitzar veritats històriques. Però això ja amaga el pressupòsit de que el present ja ha adquirit la perspectiva des de la qual la història s'obre i mostra tota la seva veritat. I com el present ja està resolt, el passat també ho està, només cal anar-lo desenterrant. La manca de principis conscients per escriure aquesta història il·lumina la quantitat de principis inconscients en aquesta forma d'escriure.

Finalitat i Jetztzeit

Aquesta visió de superioritat del present construeix la història a través d'un procediment additiu. Benjamin defineix aquest mètode a través de dos conceptes. En primer lloc, la idea de que aquesta historiografia ofereix un passat que està sempre en transició, és a dir, en el passat dona la impressió de que sempre estan passant coses noves. Això és així perquè manca un concepte dialèctic que permeti unificar les tensions d'un moment històric, o descobrir una finalitat oculta en determinats processos. A través d'aquest mètode, la concepció del temps «queda en equilibri i s'atura⁸⁴», ja que s'està mirant al que mou sense moure's. La historiografia dialèctica passa per donar una imatge de la història en la qual el moviment té un fi que dona sentit a tot el moviment. Així ho expressa Hegel:

⁸³ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesis VII.

⁸⁴ *Ibidem*, Tesis XVI.

L'universal al qual apunta la història filosòfica no ha de ser entès com un aspecte molt important de la vida històrica, junt al qual podrien trobar-se altres determinacions. Aquest universal és l'infinitament concret, que conté tot i està present a totes parts, perquè l'esperit està eternament amb ell mateix; l'infinitament concret, per a qui el passat no existeix, ja que roman sempre inalterable en força i potència⁸⁵.

Aquesta és la veritat estàtica que genera tot moviment, el punt fix que arreplega tota la realitat en la unitat del concepte, la meta on s'elimina l'escissió entre el món i la llibertat: «perquè allà on l'objectivitat correspon a "l'exigència interior", allà resideix la llibertat⁸⁶». Per tant, perquè aquest fi consisteix en la realització exterior d'una exigència interior de llibertat, afirma Hegel que «la progressió històrica deixa de significar un simple creixement quantitatiu⁸⁷», perquè progressar no significa anar a més sinó anar a l'interior i extreure el contingut espiritual, és a dir, «fer un món adequat a si⁸⁸». En aquest sentit, doncs, no es pot definir el progrés en termes quantitius ja que, en el sentit en què l'esperit ha estat sempre coneixent-se a si mateix, no hi ha hagut canvi. Per tant, sempre està en ell mateix, perquè «és essencialment el resultat de la seva pròpia activitat, la qual consisteix en superar la immediatesa, la negació d'aquesta i el retorn a si⁸⁹». Ara bé, ja que «l'Esperit roman sempre en el seu element⁹⁰», des de la perspectiva de l'esperit, no hi ha moviment, no hi ha història, *no hi ha passat*. L'esperit, en la mesura en què es coneix a ell mateix, es fa lliure, però en ell mateix, ja és lliure, lliure de conèixer-se a si mateix i de només tenir-se a ell mateix per objecte⁹¹.

Si s'observa el segon concepte amb el qual Benjamin critica l'historicisme, es veurà la proximitat de les determinacions dels dos autors. Aquest segon concepte és el de donar «una "imatge" eterna del passat»⁹². Aquesta imatge, d'una banda, correspon a aquella manera d'entendre el passat com un objecte de domini del qual es disposa gratuïtament, com un pou sense fons del qual hom s'hi pot servir indefinidament. L'explotació del passat genera una imatge quantitativa d'aquest, ja que queda reduït a una imatge

⁸⁵ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 135.

⁸⁶ *Ibidem*, pàg. 134.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 99.

⁹⁰ *Ibidem*, pàg. 76.

⁹¹ *Idem*.

⁹² Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesis XVI.

homogènia i buida⁹³. Al fer això, tracta el passat com una naturalesa morta, és a dir, els morts esdevenen meres xifres prestades «com a instrument de la classe dominant⁹⁴» per realitzar les seves pintures històriques, esdevenen els colors amb els quals l'historicista fa un mural. En la qualitat d'instrument en què esdevenen, «ni tan sols els morts no estaran segurs davant l'enemic, si venç⁹⁵». Per aquesta relació d'explotació amb el passat, el qual no té altre remei que deixar-se fer -perquè està morint constantment-, compara Benjamin l'historicisme amb un bordell on aquests historiadors s'hi esgoten⁹⁶.

L'historiador materialista, segons Benjamin, no va al passat a buscar res, sinó que és el passat qui ve a buscar-lo per assistir-lo en la seva lluita pel present⁹⁷. Segons Benjamin, en la lluita és on es pren consciència de la unitat que hi ha entre el present i el passat. Això és així perquè en la lluita s'hi dona lloc a l'element tensional que està present en la història sencera. Per això, el temps històric real es restaura en una comunitat històrica situada en l'ara (*Jetztzeit*) que trenca amb el contínuum temporal⁹⁸. Aquesta és la tasca del materialista històric:

[...] fer esclatar el transcurs homogeni de la història i extreure'n una època determinada; així extreu de l'època una vida determinada, així extreu d'una vida una obra concreta [...]. El fruit nutritiu d'allò que s'ha comprès històricament conté en el seu *interior* el temps [...]⁹⁹.

La veritat sobre el temps apareix en la comprensió de la història com una tot en la qual cada determinació es desprèn de la següent i no hi ha cap exterioritat, sinó que tot queda reunit en una imatge única¹⁰⁰.

S'arriba, així, al punt de màxima proximitat entre Hegel i Benjamin. Com es comentava anteriorment, des del punt de vista de l'Esperit no existeix el passat perquè sempre roman en el mateix moviment de retorn sobre si mateix, expressant tota exterioritat en la seva determinació respecte d'ell mateix. En aquest sentit, *és com si la veritat històrica de Benjamin, aquesta unitat en tensió, prengués vida pròpia i esdevingués Esperit*, tractant

⁹³ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XIII.

⁹⁴ Ibidem, Tesi VI.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XVI.

⁹⁷ Ibidem, Tesi II.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XVII.

¹⁰⁰ Ibidem, Tesi XVI.

sempre de conèixer-se a si mateixa i crear un món a la seva alçada. Per això, en el sentit en què Hegel diu que l'Esperit viu en una realitat sempre present, afirma:

Allò que és ver és etern en si i per a si, no d'ahir ni de demà, sinó absolutament actual, «ara» en el sentit d'absoluta actualitat. Allò que sembla passat, es troba conservat en la idea eternament. La idea és present, l'esperit immortal; no hi ha temps en què no hagi estat o no hagi de ser present; no pertany al passat ni al futur, sinó que és absolutament ara¹⁰¹.

I més endavant:

La filosofia té a veure amb el present, l'efectiu. Els moments que sembla que l'esperit ha deixat ja endarrere, els té sempre en la seva pregonesa actual. Igual que en el passat ha hagut de recórrer els seus moments en la història, també els ha de fer recórrer en el present, en el concepte de si¹⁰².

La idea de que la veritat del temps històric s'entén des d'un «ara» que, reunint i donant sentit a totes les determinacions, trenca amb la continuïtat quantitativa de la història mostrant l'actualitat del passat i el moment de fixació del moviment històric, o sigui, l'essència del temps subjectada a la redempció, aquesta forma d'entendre el temps històric, és comuna als dos autors. En aquest sentit, la història no és un continu infinit de presents sinó un sol present amb una exigència constant de dur a la realitat la seva exigència interior de redempció. És des d'aquest present des del qual la història es mostra en la seva veritable forma, i manté tota la seva força i vitalitat per saltar d'un punt a l'altre i donar fe d'aquesta veritat. L'historiador és el *testimoni* de la veritat històrica cada dia del judici final. Un present que no està al dia amb la seva pròpia exigència perquè confia en el progrés, esmicola el seu temps com si volgués tornar a convertir el pa en blat fregant-lo amb una roca. Només l'*ara* sobre a la salvació; la fe en el progrés, en canvi, esmicola totes les esperances dipositades en ell.

¹⁰¹ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 263-264.

¹⁰² *Ibidem*, pàg. 231.

Necessitat sobre la investigació de la causa del moviment històric

Fins aquí s'han seguit els camins dels dos autors, i s'han trobat una sèrie de claus que permeten comprendre la íntima connexió que hi ha en el seu pensament. Amb això ja s'enfila la part final del treball, en la qual s'ha de veure de quina forma, tot partint d'aquesta proximitat tant arrelada a la gènesi de les seves filosofies, Hegel i Benjamin prenen camins diferents; aquesta diferència mostra la magnitud teòrica dels dos autors, que orbitant entorn un nucli teòric tan atractiu com similar, tenen la força per marcar la trajectòria de dues filosofies que, metodològicament, es troben en les antípodes. La trajectòria de Hegel representa, en l'actualitat, la comprensió més exhaustiva d'allò que s'anomena coneixement, i la seva crítica a la pretensió de fonamentar coneixement és de gran ajuda per tota nova tasca filosòfica; la seva filosofia vol ser un far per les desavinences de l'esperit subjectiu. Benjamin presenta una trajectòria enfocada a gravar la veritat en ell mateix per després oferir la imatge d'aquesta gravació. Per això, les seves imatges són molt pures, no tenen masses mediacions, i requereixen una reconstrucció de la seva *tridimensionalitat*, per no caure en interpretacions planes. Normalment la imatge de Hegel està lligada a la seva confiança en el progrés espiritual i, en canvi, es lliga la de Benjamin a l'*avis d'incendi* i a una gran desconfiança en el canvi. A aquestes representacions, però, encara són limitades. I és que, vistos globalment, Benjamin és més optimista del que sembla i Hegel és més pessimista del que sembla.

El que fins ara s'ha vist és la consciència que tenen els dos autors de què la salvació és l'únic punt des d'on es pot comprendre la història, i això és així perquè és el moment d'unitat on la veritat històrica s'hi troba en el seu element. Es tracta d'aquest replegament sobre si que uneix tot allò que fins ara semblava una mera exterioritat o negativitat, ja sigui la natura, el passat, etc. Ara bé, quina és la naturalesa d'aquest replegament? Es dona amb necessitat? Aquesta és la pregunta que dividirà als dos autors, ja que és aquesta pregunta la que permet anar al nucli del present i veure si aquest s'encamina necessàriament al progrés. Per respondre-la, cal penetrar en el seu pensament cercant quin és el principi del moviment; «El que ha de ser conegut és, en paraules d'Aristòtil, el motor immòbil que posa en moviment als individus¹⁰³». A continuació segueix un intent

¹⁰³ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 143.

d'aproximació al motor immòbil que proposarà Hegel pel moviment històric. Benjamin el seguirà després.

Per Hegel, el subjecte de consciència històric és l'Esperit: «l'Esperit és pensant; és un pensament que pren per objecte el que ell és i ho pensa tal com és¹⁰⁴». La tasca que fa l'historiador filosòfic és ser testimoni de la tasca que està fent l'Esperit:

Per una part, en la història veiem ingredients, condicions naturals, que estan lluny del concepte, arbitrarietat humana diversa, necessitat externa. Per altra part, hi contraposem de seguida el pensament d'una necessitat superior, d'una justícia i un amor eterns, l'absolut fi últim, que és la veritat en ella i per ella. [...] El nostre objectiu és mostrar aquesta contraposició com en si i per a si resolta en la història del món¹⁰⁵.

L'Esperit construeix un món que estigui d'acord amb la seva exigència interna. Per tant, el seu moment de consciència i reconciliació no és exactament el moment de consciència d'un individu, sinó que la consciència es dona en les institucions socials, jurídiques, religioses, que produeixen pobles sencers¹⁰⁶. Per aquest motiu, la seva consciència considera elements que s'estenen en tot l'espai, en el passat i el futur, infinitament; des d'aquí prepara la seva obra. Lògicament, aquesta mena de consciència escapa a la consciència humana, la qual és limitada. Per tant, per atendre a l'essència del moviment històric per trobar en ell les seves causes, cal investigar el desplegament de l'universal en l'individu i en els pobles per separat.

Aproximació individual a l'universal

L'ésser humà és l'únic ésser viu dotat de pensament, és a dir, l'únic ésser que té la mateixa capacitat de l'esperit de retornar sobre si mateix:

Pensar-se com a jo constitueix l'arrel de la naturalesa de l'home. L'home, en tant que esperit, no és quelcom d'immediat, sinó essencialment retornat a si. [...] la seva activitat és anar enllà de la seva immediatesa, negar-la i així retorna a ella;

¹⁰⁴ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 110.

¹⁰⁵ Ibidem, pàg. 77.

¹⁰⁶ Ibidem, pàg. 117.

és, per tant, allò que ell es constitueix per la seva activitat. [...] L'esperit és només en tant que el seu resultat¹⁰⁷.

L'Esperit ha d'entendre's com el resultat, com la presa de consciència. Però això implica també és la producció de consciència ja que, com s'ha dit, l'Esperit és la seva pròpia obra. L'Esperit és allò que l'home realitza quan pren consciència de la seva llibertat, és a dir, el fet de tenir-se per objecte. L'ésser humà no neix amb la plena consciència de la seva llibertat realitzada, sinó que ha de produir la seva pròpia consciència. Així com l'esperit de cada poble ha de descobrir més profundament el significat de la llibertat. Per la seva naturalesa pensant, l'ésser humà no pot evitar sentir la limitació de l'activitat que consagra a la particularitat; el seu retorn a si mateix sempre respon a la limitació de l'exterior.

L'ésser humà troba en tota acció, a part dels seus interessos particulars, l'universal. L'exemple que posa Hegel és il·lustrador: una persona crema una casa per venjança, però el foc s'estén i crema tot el barri. L'important no és només extreure que una acció té uns resultats més profunds dels que s'espera, sinó que s'imposi l'exigència de jutjar l'acció i els seus resultats: «la substància de l'acció es torna contra qui la realitza¹⁰⁸». Així es fa efectiu el Dret¹⁰⁹. Si aquest judici s'imposa és perquè s'imposa l'exigència de l'universal, prendre consciència dels actes propis, crear una dimensió superior de consciència. Ara bé, com s'acaba de veure, l'exigència de l'universal no apareix al costat l'acció humana, sinó que apareix en contra seva. D'entrada, la Idea és allò contra el qual el jo s'ha d'afirmar: «és el jo que, en quant que àtom i punt extrem de la oposició, s'aixeca contra tota plenitud, contra la plenitud de la Idea»¹¹⁰.

Així, l'individu ha de desenvolupar la seva pròpia particularitat per poder reconèixer-se a ell mateix a tot arreu, ser ell mateix en la seva particularitat, desdoblar-se al realitzar la seva finitud¹¹¹. Però per poder satisfer la seva passió sense límits, com ja s'ha dit, ha d'enfrontar-se constantment a l'universal, que és allò que determina tots els límits, cosa que l'allunya i el diferencia del món de les particularitats, el fa retornar sobre si i l'independitza. Però, al mateix temps, en aquesta independència reconeix en l'universal com el vehicle de la seva autonomia i de la seva llibertat. Descobreix en la seva pròpia

¹⁰⁷ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 115.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 141.

¹¹⁰ Ibidem, pàg. 154.

¹¹¹ Ibidem, pàg. 155.

activitat l'exigència de l'universal, i deixa d'afirmar-se contra ella per afirmar-la a ella absolutament. D'aquesta manera assoleix la superació de la seva particularitat i de l'escissió entre ell i l'universal. Al llarg d'aquest procés, s'arriba a que «el deure que l'incumbeix és el de referir-lo tot a l'universal, el de treballar a fi de que la voluntat absoluta se sàpiga i es realitzi. Aquesta tendència infinita a la unitat, a la supressió de la escissió, és l'altre cara de l'escissió¹¹²».

Per tant, ni la llibertat individual ni la seva resolució en l'Estat són resultat d'una mera contraposició d'interessos individuals que necessiten d'un clima comú de tolerància liberal. Tampoc resulta d'un refinament de les passions per mitjà del xoc mecànic entre elles, com si els individus fossin pedres a les quals la corrent del riu, amb el pas del temps, va llimant les seves asprors, convertint-los en bells còdols. I de la mateixa forma en què això no succeeix amb els individus, tampoc succeeix amb les lleis, que tampoc es van llimant, eliminant les seves arbitrietats i tornant-se més essencial amb el pur pas del temps: «però, precisament quan es tracta de progrés, el quantitatiu manca de sentit. La fi a assolir ha de ser coneguda. L'Esperit en la seva activitat general està fet de tal forma que les seves produccions i metamorfosis han de ser considerades i conegudes com canvis qualitatius¹¹³».

La forma quantitativa d'apreciar l'aparició de la llibertat correspon purament al primer moment de l'escissió, que és aquell en el qual l'individu troba la seva afirmació en oposició al tot. Aquest moviment té una efectivitat en la història, no és irreal, però tampoc és absolut. En la història, apareix com un procés que comença amb la ruptura de la unitat substancial de Grècia, a partir de la qual l'individu es va diferenciant fins la Revolució Francesa, en la qual tracta de crear un Estat en el qual només val aquesta llibertat negativa i abstracta de l'individu, i la condueix fins tal punt en què tota forma de lligam cap a la particularitat es veu com una forma de rebuig cap a la llibertat negativa, cap a la individualitat pura, que ha de ser tallada¹¹⁴. En paraules de Hegel:

Aquest és l'etern malentès: saber només de la llibertat en sentit formal, subjectiu, fent abstracció d'aquells objectes i fins seus, absolutament essencials; així se pren com a llibertat l'instint, l'apetència, la passió, que constitueixen un contingut que només pertanyen a un individu particular com a tal, l'arbitri i les opinions, i la

¹¹² Hegel, *La raó en la història*, pàg. 156.

¹¹³ *Ibidem*, pàg. 125.

¹¹⁴ Aquest moviment és desplegat per Hegel al capítol de "l'Esperit" a la *Fenomenologia de l'Esperit*, pàg. 521-777.

seva limitació es pren com una limitació de la llibertat. Una tal limitació és, més aviat, en absolut la condició de la qual prové l'alliberament. I la societat i l'Estat són, més aviat, aquests estats en els quals la llibertat es fa efectiva¹¹⁵.

La naturalesa de l'Estat no roman purament en el fet de que cadascú pugui vetllar pels seus interessos, és a dir, un lloc on «la voluntat general sigui un mitjà que la voluntat subjectiva dels particulars utilitza per assolir fins i el goig d'ella mateixa¹¹⁶». No es tracta, doncs, de que l'element positiu de l'Estat sigui que cadascú pugui realitzar els seus propis interessos i, l'element negatiu, que hagi d'assumir una sèrie de condicions per fer-ho. La llibertat no és un concepte formal, buit, sinó ple d'un contingut afirmatiu que ha de ser conegut qualitativament. Quin és el contingut, quines les exigències, de la llibertat? Hegel ho diu clarament: «La llibertat consisteix únicament en saber i voler objectes universals, substancials, com el dret i la llei, i en crear una realitat que li sigui adient: l'Estat¹¹⁷». Convé comprendre, doncs, que llibertat no significa llibertat d'escollir el particular, sinó només llibertat d'escollir l'universal, d'imposar l'universal, ja que en aquest el particular queda assumit sense negar el substancial.

A partir d'aquest fet, Hegel pot extreure un resultat de gran interès. Atenent al fet que només en l'Estat l'universal s'afirma positivament a través de la llei, només en aquest terreny l'ésser humà pot mostrar interès per captar aquest universal, és a dir, crear l'art, la religió i la filosofia. Només en un context on, mitjançant la llei, s'exigeixi orientar-se cap a la voluntat general en detriment de la particularitat a l'hora de defensar l'Estat, de retornar un deute, de defensar la llibertat; és a dir, només en un context on l'universal sigui realment existent, pot aquest ésser un tema d'interès que representar. Així és com apareix l'art, la religió o la filosofia. Això és així perquè, com ja s'ha dit, «només en la mesura en què la voluntat particular es veu, per poc que sigui, oprimida, es refugia en ella mateixa. Aquesta repressió és el primer moment necessari per l'existència de l'universal¹¹⁸».

Amb això s'arriba a la fi del desplegament de l'assumpció individual de l'universal, el moviment pel qual els individus afirmen la seva particularitat i descobreixen l'universal,

¹¹⁵ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 184.

¹¹⁶ Ibidem, pàg. 176.

¹¹⁷ Ibidem, pàg. 239-240.

¹¹⁸ Ibidem, pàg. 145.

primer negativament, després positivament, participant de l'ordre universal i fent valer la llei per sobre de la seva voluntat individual. Per resumir el resultat d'aquest moviment en paraules de Hegel:

L'universal ha arribat aquí a una diferenciació infinita, i aquesta es resol perquè els individus saben trobar la seva llibertat, la seva autonomia, la seva essencialitat en la unitat amb el substancial, i posseeixen la forma operativa de l'acció cap aquest substancial¹¹⁹.

Aproximació dels pobles a l'universal

L'existència objectiva dels pobles, manifesta en l'Estat, també és una figura espiritual, però el contingut d'aquest Estat, les seves lleis, les seves institucions, no són abstractes «perquè l'Estat no és una abstracció que s'aixeca vers els ciutadans¹²⁰». L'Estat és ideal, però també és concret. Si l'Estat només fos ideal, sempre hauria existit el mateix estat, o aquest no hauria existit mai. Així, quan es troba en els problemes d'un Estat el permís per deixar d'actuar d'acord amb la llei i, els individus, apel·lant a una mena de superioritat moral, afirmen la seva particularitat i són escrupolosos amb l'universal perquè han trobat en ell una taca de particularitat, només «busquen pretextos per no complir els deures, encara que aquest siguin fàcilment recognoscibles. Al menys, cal veure en això un indicatiu d'un esperit mandrós, massa mancat de voluntat per obrar, i que per això es debat abans d'enfonsar-se en la complaença moral¹²¹».

Com ja s'ha vist, la Idea no existeix directament sobre la terra, ja que és en la capacitat de produir-se a ella mateixa on troba el seu goig; l'Esperit, «en aquesta alienació de si mateix, se sent orgullós y ple d'alegria¹²²». Per tant, com la idea no està, d'entrada, plenament realitzada a la terra, l'Estat no pot trobar en ell mateix la Idea plenament realitzada.

Però aquesta manca de realització escapa, en molt, l'esperit mandrós del que abans es parlava, que amb prou feines pot veure la seva arbitrarietat per veure la manca d'idealitat en l'Estat. Però efectivament, si l'Idea divina s'ha de produir i no sempre ha estat

¹¹⁹ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 183.

¹²⁰ Ibidem, pàg. 143.

¹²¹ Ibidem, pàg. 124.

¹²² Ibidem, pàg. 192

plenament realitzada, l'Estat tampoc ho ha estat, ja que «el que en l'Estat hi ha de diví és la Idea tal com existeix sobre la terra¹²³», i no la Idea abstracta. És la llibertat actual l'objecte de l'Estat actual, tal com existeix sobre la terra. Però aquesta llibertat és demana més a si mateixa: si l'Estat és la forma històrica específica en la qual la llibertat adquireix existència objectiva i gaudeix de la seva objectivitat¹²⁴», aquesta forma, en tant que històrica, està oberta al canvi, tant a la corrupció com a la idealitat, en funció de la capacitat que tingui de donar existència objectiva a la llibertat. Aquest canvi, però, es produeix al marge de les accions dels individus, o de la seva lleialtat a la llibertat. Per tant, es produeix precisament quan l'estructura que dona cabuda a aquesta lleialtat es trenca perquè arriba un punt on un Estat concret no es pot exigir més. Amb això no s'ha de pensar que els individus que estan en contra de l'Estat siguin els responsables de la corrupció d'aquest, perquè aquests mateixos individus també existien en el moment d'esplendor de l'Estat i la seva força era insignificant. El fet que l'Estat es corrompi es deu a que, arribat cert punt, es constitueix una nova forma de llibertat que ja no pot assumir. A continuació es veurà amb precisió aquest moviment.

Diu Hegel:

Cada individu elabora, doncs, aquest universal, i mitjançant la seva activitat es manté i conserva el conjunt de l'eticitat. Però enfront d'aquest universal existeix un altre que es manifesta en els grans esdeveniments de la història, i és aquest el que fa difícil la conformitat amb la moralitat col·lectiva¹²⁵.

Un poble, en el seu moment d'esplendor, produeix, mitjançant l'acció dels seus ciutadans, una institució, un dret, un exercit, una indústria, un comerç, un art, unes formes religioses i unes filosofies determinades, d'acord amb un concepte concret de llibertat, és a dir, un concepte de la Idea divina tal com aquesta es fa possible en la realitat actual. Des d'aquest principi, per tant, els individus combaten l'arbitrarietat que se li oposa mitjançant les formes concretes de l'universal, és a dir, les lleis i les costums, i es viu amb gran goig aquest procés d'afirmació de l'universal en vers el particular¹²⁶. Però aquest principi, en la mesura que no és la plena consciència de la llibertat, no combat tota l'arbitrarietat, sinó només aquella que se li oposa. Per posar un exemple històric, es pot pensar en l'antiga Grècia. Aquesta va realitzar com el seu principi la idea de que alguns éssers humans eren

¹²³ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 143.

¹²⁴ Ibidem, pàg. 147.

¹²⁵ Ibidem, pàg. 125.

¹²⁶ Ibidem, pàg. 92.

lliures i, des dels herois homèrics fins la democràcia atenenca, van fer efectiu aquest principi construint una sèrie d'Estats d'acord amb aquest. Però aquest poble mai va prendre's seriosament la idea de que tots els éssers humans fossin lliures i, així, mai va ser una objecció per el seu principi el fet que existissin esclaus, o que formessin un gruix importantíssim de l'Estat. Això comportava una manca de profunditat en la comprensió del concepte de llibertat que paral·lelament es manifestava amb el fet de que la seva llibertat significava «una dura servitud per allò que és pròpiament humà¹²⁷».

Per aquest motiu, l'exigència de la llibertat anima el creixement de cada poble fins arribar al punt on el poble realitza del tot el seu potencial propi. Però l'exigència de la llibertat no acaba necessàriament perquè un poble assoleixi el seu principi. El poble arriba així a un punt d'aturada que és la seva mort espiritual, encara que pugui continuar existint un temps indefinit. Però la manca d'ànims per continuar produint la llibertat implica inexorablement la seva mort, sumint-se en la decadència de les seves formes d'expressió, la corrupció de les seves institucions, i la disgregació de la unitat substancial dels individus, que ara passen a ocupar-se dels seus assumptes particulars: «l'interès capital i suprem ha desertat de la vida, perquè només hi ha interès allà on hi ha oposició¹²⁸».

Aquesta oposició només existeix quan el principi que porta a terme l'exigència universal encara té recorregut per afirmar-se enfront del particular i per posar-lo al seu servei. Per això, quan s'acaba aquest recorregut, el poble queda estancat i es consumeix a ell mateix. Però l'exigència de realitzar la llibertat segons el seu propi concepte sempre roman i, per aquesta exigència, els individus que activament realitzen la Idea entren en conflicte amb les lleis i drets del poble en decadència. Però no ho fan per esquivar-les i afirmar la seva particularitat, sinó per superar-les, ja que lluny d'abastar la llibertat, aquestes lleis es queden massa curtes, i permeten que regni la particularitat, la disgregació, l'odi, etc. És en aquest punt de decadència i desesperació, d'enfangament i d'ofegament, quan la realitat necessita una nova forma de realitzar la llibertat, i és l'Esperit mateix, la consciència de la llibertat, el que, d'entre el fang, produeix i es dona a si mateix un nou principi, unes noves regles, un nou concepte de llibertat; perquè ha de ser lliure, i ha de produir la seva pròpia llibertat per ser-ho. Per explicar-ho amb paraules de Hegel:

Aquest és precisament el moment en què sorgeixen els grans conflictes entre els deures, les lleis i els drets existents i reconeguts, i les possibilitats que s'oposen a

¹²⁷ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 86.

¹²⁸ *Ibidem*, pàg. 93-95.

aquest sistema, l'infringeixen, destrueixen el seu fonament i la seva realitat i presenten a l'hora un contingut que pot semblar no menys bo, profitós, essencial i necessari. Aquestes possibilitats es fan ara històriques. Contenen un contingut universal d'una espècie diferent al que fins ara servia de base a l'existència d'aquell poble o aquell estat, i aquest contingut universal és un moment de la Idea creadora, de l'impuls de la veritat vers ella mateixa¹²⁹.

Resultat sobre la investigació de les causes del moviment històric per Hegel i la possibilitat del progrés. Aportacions de Benjamin a L'autor com a productor

La producció d'una concepció superior de la llibertat, és a dir, l'aspiració a una legalitat superior, es realitza des dels enderroc de l'Estat que ja ha realitzat la seva tasca històrica de produir un concepte més primitiu de llibertat. El concepte de llibertat, com el tenir-se a un mateix per objecte, és abstracte si no troba en la existència la seva forma concreta de realització. La llibertat ha de significar quelcom efectiu, uns drets, un reconeixement jurídic, unes propietats, una vida ètica, uns fins, tota una sèrie de referències que en el món, fan objectiu aquest concepte.

Però, al mateix temps, resulta que aquest concepte de llibertat és necessari per la vida, tant de l'individu com de l'Estat, ja que constitueix l'oposició que dinamitza la reconciliació entre les parts i el tot. Sense aquest principi de mobilització, no tenen forma de mesurar el valor de la seva voluntat, i aquesta s'eternitza en disputes internes, en combats entre particularitats. Ara bé, la vida, ja sigui dels individus o dels Estats, exigeix no destruir-se a ella, així que la llibertat resulta necessària per totes dues esferes:

En la mesura en què aquesta Raó [...] no apareix, la idea de virtut vacil·la i l'absolut no s'imposa ja per ser tal [...]. Es produeix aleshores l'aïllament dels individus, la destrucció dels llaços que les lliguen entre si i amb el conjunt. Apareix un creixent egoisme, i amb ell la vanitat, la cerca d'interès particular i de satisfer-lo a costa del conjunt¹³⁰.

La Raó és el principi des d'on s'imposa l'exigència de llibertat. Això és així perquè només en la naturalesa del pensament s'hi troba la capacitat de negar la particularitat en tant que oposada a la Idea, ja que «és l'universal, l'il·limitat, la forma interior infinita que elimina

¹²⁹ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 160.

¹³⁰ *Ibidem*, pàg. 224.

tot el que és limitat¹³¹». Per això, el pensament resulta l'element necessari en la superació de tota particularitat.

Hegel qualifica el pensament com un dissolvent general que permet conservar l'essència general i la universalitat del principi d'un poble quan el poble ha entrat en decadència. El pensament ha eliminat la contingència que embolcallava l'element universal, descobrint al mateix temps la limitació d'aquell principi, limitació que es manifestava, precisament, en l'acumulació d'aquella contingència. Al descobrir la limitació d'aquest principi, el pensament descobreix què és el que l'impedia el retorn a si mateix, i es redefineix generant un nou principi: «allò que abans només existia en la singularitat concreta, ha estat elaborat i ha rebut la forma de la universalitat; però un nou element, una determinació diferent i més ample ha entrat en l'existència¹³²».

En la mesura en què aquest nou principi fa efectiu un nou regne de la llibertat, un regne d'una llibertat superior, més conscient, més efectiva, més poderosa, pot coincidir-se amb Hegel que en aquest procés s'ha establert, efectivament, un progrés. I, en la mesura en què aquest progrés resulta de la superació d'un principi que tenia una consciència finita de la llibertat, però aquest principi ha estat conegut com a limitat i ha estat superat per la capacitat del pensament d'exigir l'infinit sobre el finit i de dissoldre el finit en l'infinit, s'arriba a la següent conclusió conjuntament amb Hegel: que el pensament és la *condició general* del progrés. Amb aquesta conclusió es pot mirar al passat i afirmar que el pensament ha estat l'encarregat de fer possible tots els progressos que la humanitat ha realitzat en la història, perquè només el pensament és capaç d'afirmar la llibertat per sobre de la particularitat. És a dir, només el pensament ha pogut preparar el terreny a un principi superior de la llibertat que fes obsolet al principi previ. I a més, es pot concloure que, com el pensament és existent, i té la determinació que Hegel ha descobert -tenir-se a ell mateix per objecte, ser lliure-, el progrés és, també, existent. Pot afirmar-se que, a la història, ha existit el progrés i que aquest ha estat gràcies al pensament.

I, de la mateixa forma que, en l'individu, el pensament supera la seva finitud, ja que «la mort natural perd aquí el seu poder¹³³», en la història, el pensament supera la finitud dels principis dels pobles. Això és essencial, ja que la finitud és, per definició, incapaç de recórrer un camí infinit. Si això fos així, quedaria aleshores només el resultat de la

¹³¹ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 225.

¹³² Idem.

¹³³ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 229.

perfectibilitat, on «aquella marxa gradual sembla un progrés vers l'infinit, una progressió que roman eternament allunyada de la seva meta¹³⁴». Però des de la perspectiva del pensament, el progrés no es veu com un procés de perfectibilitat infinit, ja que aquest infinit seria una abstracció que s'oposaria a la limitació pròpia d'un moment donat. Però el pensament exigeix la superació de tota limitació i de tota particularitat en ell mateix, ja que només vol tenir-se a ell mateix per objecte: «i d'aquesta forma el progrés no és un avenç indeterminat vers l'infinit, sinó que existeix un fi: el retorn a ell mateix¹³⁵».

Ara cal fixar-se, però, en el següent. Ha estat possible afirmar l'existència del progrés, i això és una gran passa. No només això, sinó que també s'ha pogut afirmar que el progrés no és una marxa infinita vers una meta inassolible, sinó que el progrés té un fi. I finalment, s'ha pogut afirmar també que el progrés no és independent de la humanitat sinó tot el contrari, implica la humanitat en tota les seves possibilitats. Ara bé, significa tot això que el progrés és necessari? Rigorosament, i per sostenir encara la possibilitat de que el pensament es tingui a ell mateix per objecte, no, no és ni pot ser necessari. L'existència del progrés en la història, que aquest tingui una meta concreta, que depengui de l'ésser humà, no implica pas que torni a produir-se cap progrés, s'arribi a cap meta, o que l'ésser humà s'impliqui en aquest. Una cosa pot necessitar-se a ella mateixa, però no tenir perquè donar-se a ella mateixa necessàriament. Si jo m'haig de donar a mi mateix necessàriament, i aquesta decisió no depèn de la meua voluntat, aleshores deixo de dependre només de mi mateix, deixo d'estar en el meu element. Si m'haig de sobreposar a tot, quina gràcia té que la partida ja estigui guanyada? Una altra cosa ben diferent és que *hagi* d'imposar el pensament sobre la particularitat, de realitzar una llibertat plena sigui una *exigència*, d'actuar conforme la llei sigui un *deure*, que *necessiti* progressar. I, de la mateixa manera, també és ben diferent dir que el progrés s'hagi d'imposar, que sigui una exigència i un deure per la humanitat, a dir que el progrés està ja preestablert i es realitza necessàriament. Una cosa és dir que «és la pròpia llibertat la que té en si la infinita necessitat de fer-se conscient [...] i, pel mateix, de fer-se real¹³⁶» a dir que “és la pròpia llibertat la que té en si el fer-se necessàriament conscient, el fer-se real”. I per això, Hegel, en el seu grandíssim rigor, té tota la obra plena de *exigències*, *deures*, *necessitats*, *havers de*, etc.

¹³⁴ Hegel, *La raó en la història*, Pàg. 227.

¹³⁵ Ibidem, Pàg. 228.

¹³⁶ Ibidem, pàg. 88.

Però quan diu que «la història és, doncs, si ens atenim al *concepte* de la seva llibertat, el desenvolupament necessari dels *moments* de la Raó, de la seva consciència de si i de la seva llibertat¹³⁷» és impossible no afirmar que Déu trobarà la seva unitat absoluta *en la realitat* necessàriament, que els termes de l'oposició «s'esvaeixen en si com una figura mal traçada¹³⁸» perquè l'oposició absoluta «té la seva arrel en *una unitat* i una Idea¹³⁹», és a dir, que la Idea ja està realitzada. Aleshores cal demanar-li a Hegel: qui ha realitzat aquesta Idea? Aquesta idea l'ha pogut realitzar algú altre que un ésser humà concret en una realitat concreta? A més, si aquesta Idea ja ha estat realitzada, perquè no s'han explicitat, ja en el present, les condicions concretes per les quals es pot alliberar cada àtom existencial?

La immensitat de Hegel consisteix en haver descobert la condició general del progrés en el pensament; però aquest grandíssim regal que ha fet a la humanitat -i aquí està, en el fons, la gràcia del regal- li ho exigeix tot d'ella mateixa. Hegel és un pare que vol deixar en herència a la humanitat el regal més gran de tots, un vincle amb Déu. I, junt al vincle deixa una nota que diu: “en aquest vincle, «el present es despulla de la seva barbàrie i de la seva arbitrarietat il·legal, la veritat es desprèn de el seu més enllà i de la seva violència contingent, i d'aquesta forma es torna objectiva¹⁴⁰»”. El que no està clar és si després de deixar la seva herència, va pensar en què tota la humanitat es llançaria en lluita a per ella, que aquest vincle s'hauria de realitzar en cada esfera concreta de la vida. Però Hegel no llega això, un present despullat i una veritat objectiva, sinó que assenyala el camí per el qual «el present *es* despulla» o «la veritat *es* torna objectiva». Calen unes *condicions específiques* del progrés, unes condicions per les quals el progrés no estigui limitat a la construcció de l'universal, i pugui retornar en la vida concreta, manifestar-se en obres particulars on pugui veure's reflectida la llibertat.

Per suposat, la llibertat s'ha de realitzar en unes lleis que siguin aplicables a totes les persones, lleis universals que obeir, i també en uns drets, unes propietats, una vida ètica i altres referències efectives en el món que es realitzen per l'Estat. Però si s'arreplega l'efectivitat de la llibertat en l'Estat i en la vida estatal, o bé es redueix tota forma de vida a una vida estatal, cosa impossible perquè l'Estat també ha de ser produït, o bé s'acabarà destruint l'Estat ja que, encara que sigui la condició de possibilitat de la llibertat

¹³⁷ Hegel, *Filosofia del Dret*, § 342.

¹³⁸ *Ibidem*, §360.

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ *Idem*.

subjectiva, no està en mans de l'Estat, sinó de la humanitat, la destrucció de tota oposició, encara que per fer-ho s'hagi de destruir a ella mateixa. És a dir que, o bé la llibertat es pot realitzar fora de la dimensió estatal, en la dimensió de la productivitat humana en general, i calen les concrecions per realitzar-la en les seves obres, o bé la productivitat humana destruirà tota oposició i a ella mateixa. L'Estat no pot aspirar a ser el subjecte de la llibertat en oposició a la productivitat humana.

L'ésser humà ha de poder veure la seva obra com el resultat de la seva llibertat, i això no és més que la concreció de l'enunciat general de Hegel de que la llibertat ha de ser la seva pròpia obra, s'ha de produir a ella mateixa. I aquesta obra no pot ser només una obra particular ni tampoc una obra estatal, com ja s'ha vist, sinó que ha de ser l'obra per la qual l'ésser humà produeixi l'existència. D'altra forma no pot tenir-se a ell mateix, a la seva vida, per resultat, i no pot ser lliure substancialment. Per això, quan Hegel afirma, en general, que l'ésser humà realitza la seva llibertat a través de l'Estat, és inevitable pensar en la primera tesi de Benjamin, en la idea de que la partida ja estigui guanyada perquè hi ha un nan, la teologia, amagat dintre de l'aparell¹⁴¹. Per Hegel, el resultat, la llibertat, ja estava anticipat per endavant, ja que això és el que implica el seu concepte, però només ara s'hi pot ser conscient. A la llum d'aquesta tesi, pot veure's com Hegel interpreta l'essència amb el resultat. La llibertat sempre ha estat l'essència tancada dins la vida humana, i tot progrés en la història ha estat una manifestació d'aquesta essència. Ara bé, que la llibertat estigui en l'essència humana no implica que l'ésser humà necessàriament realitzarà aquesta essència, ni pot implicar-ho, *si ens atenim al concepte propi de llibertat*. Per tal que la llibertat es realitzi ha de descendir del món estatal, manifestació de la seva tendència, al món de la producció, espai on es realitza aquesta tendència i on es troba en el seu propi element: «la tendència és la condició necessària però mai suficient de la funció organitzadora de l'obra» diu Benjamin a *L'autor com a productor*¹⁴².

Aquesta obra citada és el guió d'una conferència que Benjamin dona a París a l'Institut per l'Estudi del Feixisme al 1934. En ella, Benjamin es planteja una qüestió molt concreta: la capacitat dels autors intel·lectuals, és a dir, poetes, escriptors, novel·listes, assagistes, dramaturgs, etc., d'orientar-se vers la lluita de classes. Aquest plantejament

¹⁴¹ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi I.

¹⁴² Benjamin, Walter, *Iluminaciones*, Taurus, Barcelona, 2018, Traducció de "El autor como productor" per Jesús Aguirre 113.

sembla allunyar-se de l'objecte del treball en el que s'emmarca, així que mereix la petita explicació que segueix a continuació.

Gràcies a Hegel, l'oposició absoluta s'ha manifestat a través del concepte en el pensament. Però ara que l'oposició ha quedat despallada dels seus pretextos, ara pot ser reconeguda directament en la realitat, sent el seu escenari la lluita de classes, ja que és l'escenari dels mitjans de producció socials, precisament on la llibertat es troba en el seu element, que és el de produir-se a ella mateixa en la realitat efectiva. Però aquesta lluita només és reconeguda si, com diria Hegel, l'oposició absoluta és pensada ja que, de no ser pensada, no pot ser superada, i queda transferida a la reflexió subjectiva¹⁴³. Així, per no convertir-se en una fantasia, ha de ser estrictament pensada. I justament això és el que porta a Benjamin a fer aquesta conferència, ja que considera que massa sovint, l'alternativa dels autors contra l'aparent autonomia de l'escriptor burgès es redueix a ser autors de *tendència* socialista i a fer obres en les quals està justificat sacrificar la qualitat per aquesta tendència¹⁴⁴. És a dir, que per no ser massa ben pensada, la lluita es torna en una moda, una fantasia, i no l'autor en un model d'aquesta lluita.

La conclusió d'aquesta obra és, doncs, interessant per aquest treball. Per resumir-la, pot dir-se que la capacitat alliberadora d'una obra en el si de la lluita de classes es troba en el fet que dona les eines i les tècniques que ella mateixa utilitza com a model a seguir, i les dona per ella mateixa, ja que són conscients en l'obra. En termes hegelians, l'obra seria així una exemplificació de la llibertat ja que es tindria a ella mateixa per objecte. Així, Benjamin assumeix el resultat hegelian però el porta a la gènesis mateixa de la producció: «un autor que no ensenya als escriptors no ensenya a ningú¹⁴⁵». En la tècnica és on l'autor materialista supera l'aparent oposició entre tendència i qualitat¹⁴⁶, ja que a través d'aquesta es reconcilia l'aparent oposició que hi ha entre intel·lecte i les formes de producció: «el lloc de l'intel·lectual a la lluita de classes només pot establir-se -o millor: escollir-se- en base a la seva ubicació dins el procés de producció¹⁴⁷». *L'oposició entre intel·lecte i producció*, oposició que és definitiva de la divisió del treball pròpia de la societat de classes, en la seva superació ha de donar, necessàriament gràcies a la condició general de Hegel, el progrés real. Aquest és l'objecte que pren Benjamin en aquesta

¹⁴³ Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1968, p. 372.

¹⁴⁴ Benjamin, *Iluminaciones*, pàg. 101-102.

¹⁴⁵ Ibidem, pàg. 113.

¹⁴⁶ Ibidem, pàg. 103.

¹⁴⁷ Ibidem, pàg. 108.

conferència, i d'aquí la rellevància d'aquest text en el treball. I es resol precisament en la mesura en què l'autor s'ha de convertir en autor d'intel·lectes productors, és a dir, la superació de l'oposició es produeix en l'element productiu de la realitat mateixa:

La millor tendència és falsa si no inclou l'exemple de l'actitud amb la qual és possible seguir-la. [...] Resulta, doncs, decisiu, el caràcter modèlic de la producció, que, en primer lloc, instrueix a altres productors en la producció i que, en segon lloc, és capaç de posar a la seva disposició un aparell millorat. Y aquest aparell serà tant millor quants més consumidors porti a la producció; en una paraula: si està en situació de fer que els lectors o espectadors es converteixin en col·laboradors¹⁴⁸.

Filosofia de la història i redempció

Ara bé, malgrat la diferència en la meta que cadascun proposa per la raó humana, un en l'Estat, l'altre en la producció, encara aquí sostenen un mètode d'aproximació a la meta similar. Aquest mètode és el que revolucionarà Benjamin en els deu anys que separen aquesta conferència i les *Tesis*. Aquest és l'objecte del darrer apartat del treball.

En el cas de Hegel, com ja s'ha vist, el pensament té el seu moment de màxima activitat quan es fa conscient dels límits que un Estat té per produir una llibertat positiva. Hegel emprà una metàfora molt encertada quan afirma que el pensament és el més poderós dissolvent, capaç d'eliminar totes les impureses d'un principi, ja sigui estatal, ja sigui cognoscitiu, ètic, etc., per trobar en la limitació d'aquell principi la causa d'aquelles impureses, i exigint-se a si mateix la producció d'un principi superior. L'acció corrosiva del pensament no és, per tant, un element estrictament negatiu, no és la corrosió per la corrosió ja que, de fet, fa evident el contingut universal d'aquell principi: «el pensament, en tant que universalitat, és dissolvent, però de fet el principi precedent es conserva en aquesta dissolució. L'Essència universal es conserva i és la seva universalitat en quant que tal el que es fa evident¹⁴⁹». L'acció del pensament rescata la universalitat d'aquell principi, però, al mateix temps, elabora i constitueix un nou principi més ampli, amb «interessos i fins nous i més vastos¹⁵⁰».

¹⁴⁸ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 113.

¹⁴⁹ *Ibidem*, pàg. 259.

¹⁵⁰ *Idem*.

Aquest element de productivitat que té l'activitat dissolvent del pensament pot generar certa confusió i mereix una explicació. Un dissolvent natural elimina les impureses i deixa el seu objecte lliure d'aquestes. Però si la concentració d'aquest dissolvent, o el temps o la quantitat d'exposició són molt elevades, aleshores no només elimina la impuresa; elimina el cos i el redueix a les seves partícules més simples. El dissolvent més potent que es troba en la naturalesa, segons Hegel, és el temps: «el temps és el món sensible, l'element negatiu». El temps no discrimina, s'acostuma a dir, fa i desfà tot per igual. Aquesta és la representació segons la qual es diu *res de nou sota el sol*.

Però ni tant sols el temps pot dir que la llibertat d'avui sigui igual que la llibertat d'ahir, ni negar que s'ha donat un progrés. Una idea del temps sempre igual sostindria que l'existència es manté en la mateixa excentricitat eternament, i aquesta seria la tendència de l'existència, la diferència. Però l'existència opera en un sentit molt contrari: la seva tendència no és solament a la diferenciació, sinó a retornar sobre ella mateixa, i tota diferenciació té per fi el tornar a ella mateixa. Tota la realitat gira entorn d'aquest nucli, no només la humana, sinó també la natural. Aquest nucli és la Idea. Per representar-la d'alguna manera, podria entendre's així: en la realitat s'estableixen òrbites en funció de la proximitat de cada objecte vers el nucli, és a dir, en funció de si són *fins* en elles mateixes, de si es tenen per objectes. Aquí apareix l'acció dissolvent del pensament que, en la mesura en què toca qualsevol cosa, la transforma en els seus elements més simples. Però aquesta simplicitat no és la de la matèria, sinó la de l'Esperit: «el pensament és aquella mateixa negativitat [que la del temps]¹⁵¹, però és també la forma més íntima, la forma infinita en què es dissol tot el que existeix i, d'entrada, tot ésser finit, tota forma determinada¹⁵²». El pensament elimina la diferenciació de la particularitat al conèixer la realitat d'aquesta en l'òrbita de la Idea. Així, l'acció dissolvent del pensament no s'ha d'entendre com una acció destructora, sinó com una acció reveladora de l'autèntica naturalesa de la realitat. El pensament revela l'universal, que és el vertader ésser de totes les coses:

En aquesta transformació, la transició ve determinada pel fet de que l'existent es fa objecte del pensament i s'eleva, així, a la universalitat. L'Esperit consisteix en

¹⁵¹ L'afegit és propi.

¹⁵² Hegel, *La raó a la història*, pàg. 259.

aquest aprehendre l'universal, l'essencial. La universalitat, aprehesa tal com és en veritat, és la substància, l'essencialitat, el vertader ésser¹⁵³.

La tasca dissolvent del pensament consisteix, precisament, en revelar la universalitat com el vertader ésser. L'universal esdevé, primer, oposició, element abstracte que s'oposa a l'existència, i segon, superació de l'oposició, principi de retorn de l'existència en ella mateixa. Descobrir en l'universal, o Déu, com oposició i superació de l'oposició, aquesta és la tasca del pensament. Al fer-ho, el pensament descobreix així també la seva potència infinita i retorna al seu element, és lliure:

En l'honor tributat a Déu, l'esperit individual rep igualment la seva part, no en quant que esperit particular, sinó pel coneixement del fet de que la seva acció en honor de Déu és l'acció absoluta. Aquí es troba en la veritat i en relació amb l'absolut; roman, doncs, en ell mateix. Aquí desapareix igualment l'oposició que experimenta l'esperit limitat que només veu en el ser ésser la seva limitació i la supera mitjançant el pensament. I també la mort natural perd aquí el seu poder¹⁵⁴.

Seguint aquest esquema s'hi pot trobar fàcilment el descobriment marxista de veure en les relacions de producció, enteses com el principi de la realitat social, la darrera esfera que el pensament ha de penetrar, la darrera exterioritat que ha de ser dissolta pel pensament i plantejada en termes de l'universal. I és que és difícil pensar una societat d'éssers lliures quan aquests no disposen dels mitjans de producció que fan als éssers lliures, és a dir, els mitjans a través dels quals orienten la seva acció vers l'universal i no vers ells mateixos. Ja que una persona que l'únic que pot esperar del seu treball és un salari no treballa per la societat sencera, sinó només per ella mateixa. La llibertat que es pot donar en aquesta dimensió, així, només pot ser negativa, d'una afirmació de l'individu que indirectament repercuteix en l'universal, i no pas positiva, d'afirmació directa de l'universal, com voldria Hegel.

Per aquest motiu, quan Benjamin afirma a *L'autor com a productor* que l'autor ha d'estar disposat a dissoldre els gèneres literaris per poder apropar la producció intel·lectual a l'esfera de la massa de consumidors, està posant la categoria de gènere literari entesa com una exterioritat en termes de l'element universal de la producció¹⁵⁵. Però, novament, això

¹⁵³ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 260.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pàg. 263.

¹⁵⁵ Benjamin, *Il·luminacions*, pàg. 104-105.

no vol dir eliminar el principi universal que existia en els gèneres literaris, sinó eliminar l'oposició entre autors i consumidors que es construïa sobre aquesta categorització a partir de transformar el principi universal que operava en aquests. Hegelianament, es dissol un principi que limita la dimensió de la productivitat humana per generar-ne un de nou que l'allibera.

D'altra banda, per tal de produir l'elevació a l'universal, la qual només possible quan el pensament travessi les relacions de producció cal, precisament, que els productors prenguin consciència de l'espai que ocupen en aquestes. Una visió completa de l'espai que ocupa el treballador dins les relacions de producció implica una visió de l'espai que ocupa la producció en la relació amb l'universal. Per això, que els productors puguin travessar la barrera de la divisió del treball i fer-se també productors intel·lectuals permet general la consciència d'aquest espai contradictori que ocupen¹⁵⁶.

I, al mateix temps, per tal de facilitar l'accés a la producció intel·lectual del proletariat, els autors tenen una única missió: la de difondre les tècniques de producció intel·lectual fent-les conscients en la seva pròpia obra, és a dir, invertir la dinàmica burgesa de monopolització dels mitjans de producció. Però d'aquesta forma, justament, travessen l'esfera de l'autoria a través del pensament per posar-la en funció de l'universal. La seva tècnica deixa de trobar-se en una abstracció imprecisa, i l'autor esdevé conscient¹⁵⁷ d'allò en què consisteix la seva qualitat, i ho manifesten en les seves obres. En un sentit molt similar, podria parlar-se de l'autor com a professor.

En virtut d'aquest moviment -prendre consciència de la posició que s'ocupa en els mitjans de producció-, el pensament penetra en l'esfera de la producció material i intel·lectual, supera els límits que la societat capitalista imposa sobre l'autoria i la producció mantenint-les en oposades, i revela la seva unitat en termes de la universalitat; és a dir, dissol l'oposició entre autor i productor.

Vist d'aquesta forma, la passa que dona Benjamin a l'obra tractada és una passa que segueix, amb molta precisió, el camí traçat per Hegel, afegint, i això és part de la gran innovació de Marx, un darrer esclavó de l'escala a l'absolut. Aquest esclavó és l'eliminació de la particularitat de les classes, inherent en la forma de producció capitalista, sota el

¹⁵⁶ Hegel, *La raó en la història*, pàg. 108.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pàg. 103.

pretext de que aquesta particularitat implica una oposició que impedeix que la producció pugui trobar-se mai en el seu propi element i ser lliure.

La coincidència entre el plantejament de Benjamin i de Hegel es troba en el lloc que donen al pensament com el nucli que fa possible el moviment de transformació. Per ambdós, el pensament s'encarrega de penetrar una esfera de la realitat que fins ara és presa com una exterioritat respecte l'individu, com quelcom que ha estat donat, per descobrir en ella l'universal i, així, situar-la en el seu element. Per exemplificar aquesta fórmula, pot observar-se el que diu Hegel:

Igual succeeix amb les condicions de la propietat. El serf posseeix també una propietat, però gravada amb càrregues que la transformen en copropietat d'un altre. Si es *pensa* en el que la propietat és, sembla que el propietari deu ser una sola persona. El pensament afirma l'universal, i així neixen altres interessos, altres necessitats¹⁵⁸.

O, vist des del cas de Benjamin, en la mesura en què l'autor pren consciència de la seva posició en els mitjans de producció i fa conscients les seves tècniques en la seva obra, supera la divisió del treball i genera unes noves necessitats. Pot establir-se que els dos autors sostenen, doncs, que si cada esfera de la realitat té una tendència arbitrària¹⁵⁹, el pensament penetra en aquesta esfera afirmant el que és universal. D'aquesta forma, posa l'esfera en la seva òrbita real entorn de l'universal. El pensament penetra en la tendència arbitrària dels objectes i, descobrint la referència d'aquests vers l'universal, i determina el curs d'aquella tendència en vers d'aquest centre real. Però al fer-ho, l'ésser humà també pren consciència de la seva tendència universal, el seu element, el seu paper dins la producció, que és encarregar-se de que cada esfera de l'existència romangui en la interioritat de la Idea. La seva tasca és dissoldre l'oposició entre el particular i l'universal i, per fer-ho, ha de sostenir aquest particular en la seva referència al tot. Vist des d'aquí, és obvi perquè Hegel veu en l'Estat -i no cal que els hegelians vegin aquí solament possible l'Estat burgès- la possibilitat de realitzar l'universal, perquè és un centre entorn del qual pot fer-se girar totes les esferes de la realitat. En la mesura en què els individus sostenen, a través del seu pensament, cada esfera en la seva òrbita entorn l'universal, la

¹⁵⁸ Hegel, *La raó a la història*, pàg. 226.

¹⁵⁹ I això no vol dir independent de l'ésser humà, ni tant sols independent del seu pensament. Vol dir, estrictament, que no s'ha ordenat conforme la llibertat.

realitat es presenta com una unitat. Aquest lligam que el pensament genera entre la cosa i l'universal, i que és com una força gravitatòria, és l'Esperit.

Per tant, tant Benjamin a *L'autor com a productor* com Hegel a la seva filosofia de la història afirmen l'existència d'una tendència al progrés que s'eleva de la tendència a l'arbitrarietat. Aquesta elevació és possible gràcies a l'acció rectora del pensament. Aquesta acció rectora, l'element del pensament, s'eleva i cau amb cada principi, fins que retorna completament a ell mateix, i sosté la realitat tota unida com un Esperit, com el nervi que lliga tots els òrgans d'un cos. És en aquest punt on el pensament del Benjamin a les seves *Tesis sobre el concepte d'història* entra en conflicte, on comença a posar en sospita la possibilitat de que el pensament pugui garantir una acció supervisora del progrés al dirigir cada objecte cap a l'universal.

A les *Tesis* es pot veure reflectida la ruptura de Benjamin amb aquesta tradició de pensament que si bé en Hegel troba el seu màxim esplendor, s'estén en importants sectors del marxisme i de la socialdemocràcia, i està al darrere dels seus plantejaments a *L'autor com a productor*. Com diu a les tesis, per a la classe treballadora alemanya, «el desenvolupament tècnic era la inclinació del corrent en què creia que nedava. D'aquí, hi havia només un pas fins a la il·lusió segons la qual el treball industrial que és fruit del progrés tècnic representa una conquesta política¹⁶⁰».

La confiança en el progrés tècnic, que es pot veure tant en aquella obra com en la seva famosa *L'obra d'art en l'època de la seva reproductibilitat tècnica*, coincideixen amb la seva etapa més propera a al comunisme soviètic. El canvi en la confiança de l'intel·lecte per organitzar la societat sense classes es dona dràsticament quan «els polítics en els quals els adversaris del feixisme havien dipositat les seves esperances han estat vençuts i confirmen la seva derrota traint la causa pròpia [...]»¹⁶¹. D'entre tots els exemples que es poden pensar per l'època de Benjamin, el pacte de no agressió *Mólotov-Ribbentrop* entre Alemanya i la Unió Soviètica seria potser el que més va afectar-lo¹⁶². No ha de sorprendre que aquest pacte fos possible paral·lelament a la idea d'aquests polítics de que la societat de classes era forçosament necessària i inevitable. La tècnica esdevenia així el mètode pel qual el pensament elevava la matèria cap a la seva autèntica realitat.

¹⁶⁰ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XI.

¹⁶¹ Ibidem, Tesi X.

¹⁶² Ibidem, pàg. 8.

La sorpresa d'aquest polítics va arribar al veure que allò material no es deixava transformar amb la facilitat amb la que estava previst, que allò inessencial, tosc, grotesc, no només no es deixava domar pel pensament, sinó que a més se li oposava i tractava de destruir-lo. La sorpresa va arribar quan aquells que confiaven en els progressos que s'estaven realitzant en matèria de la llibertat humana veien com un nou gènere d'esclavitud i de submissió s'aixecava en contra d'aquella llibertat i l'aniquilava. És que potser aquella llibertat s'havia ensordit cridant que «la veritat no se'ns escaparà¹⁶³»?

En el fons, totes aquestes preguntes remetent a una de sola. Què passa si una particularitat, sense pretendre negar la seva condició de part, s'aixeca contra el tot per destruir-lo? Per respondre aquesta pregunta, cal fer una mirada general en el que s'ha vist en aquest treball. Per Hegel, tota la filosofia de la història consisteix en veure com una part aspira a ser-ho tot i, com, per fer-ho, ha d'anar negant els seus principis, els quals donen lloc a cada poble, fins que troba un principi a través del qual totes les esferes de l'existència s'hi pleguen. Però quan assoleix aquest principi, aquella part se'n adona que ja s'ha convertit en el tot, i el racional i el real coincideixen. De la mateixa forma, a la *Fenomenologia de l'Esperit* s'hi veu el camí d'una consciència que afirma que *sap*. Aquesta afirmació, però, l'obliga a renunciar constantment a allò que considera saber perquè aquella estructura és incapaç d'assimilar-ho tot, fins trobar una figura que reconcilia tot saber. O també, en una determinada concepció del marxisme, la lluita de classes representa el progrés d'aquelles classes oprimides que han aspirat a apropiarse de la societat, d'aquelles parts desposseïdes que han aspirat a ésser el tot; i el proletariat, com la última classe oprimida, és la última part que pot aspirar a ser el tot. Totes aquestes visions constitueixen una filosofia de la història, la idea de que la història segueix una sèrie d'estadis que la duen, progressivament, vers una meta. Totes aquestes visions consisteixen, també, en la idea de que una part vol ser el tot i, per fer-ho, es nega, es transforma, es supera, evoluciona i, finalment, fa possible el tot, és a dir, una reconciliació de totes les coses que abans només eren parts. Aquesta idea es sosté en què, per les exigències del concepte de *tot*, amb cada conflicte, aquest s'haurà de superar a si mateix, fer un nou concepte, i un nou món d'acord aquest. I així, un *tot* dona pas a un altre fins arribat a l'absolut.

Però què succeeix quan la part deixa d'aspirar a ser el tot i passa a afirmar-se com a part per oposar-se al tot. Aquí la filosofia de la història troba un límit, i és que no pot commutar

¹⁶³ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi V.

la seva idea de tot en la de l'altre perquè aquest sempre s'hi oposa. La confiança en el progrés es trobava en el fet que, si totes les parts aspiren al tot, el tot s'ha de realitzar. En altres termes, la confiança es troba en dir que totes les parts es resoldrien a participar del tot i negar la seva particularitat, que tot el món profà s'elevà a l'alçada del concepte. Però, degut a aquesta confiança, els defensors del progrés no van poder veure el perill d'una part que s'alçava directament contra el progrés. La filosofia de la història es troba, doncs, en el perill de negar el poder que té cada part en ella mateixa. Perquè aquestes parts poden no voler reconciliar-se, i aixecar-se contra el tot amb un poder absolut. Per això Benjamin es troba amb la necessitat de replantejar la manera en que es relaciona el tot amb les parts.

Aquí es troba l'autèntica novetat del plantejament de Benjamin. El tot és necessari per comprendre la part, i aquí s'hi troba el gran deute que té aquest pensament en Hegel. Però allà on Hegel supera la negativitat en el tot, Benjamin s'hi desmarca. Aquest tot *no pot estar reconciliat*, sinó que ha de conservar la tensió de les seves parts. Només així cada part preserva la seva independència d'ésser clausurada necessàriament. Per tant, en particular, la llibertat no es troba ja en el pensament que és capaç de retornar sempre al seu element, sinó en el pensament que és capaç de mantenir-se fora del seu element tant com li sigui possible. Aquest pensament, sense dubte, ha de sobtar, perquè proposa que d'alguna manera l'absolut només s'hi troba allà on el pensament ha pogut passar per totes les particularitats sense negar-les, sinó mantenint la tensió en la seva unitat. Així, el pensament busca *aturar-se* en la tensió:

L'acte de pensar no consisteix només en el moviment dels pensaments sinó també en la seva immobilització. Quan el pensament s'atura de sobte en una constel·lació saturada de tensions, hi produeix un xoc que la fa cristal·litzar en una mònada. El materialista històric s'acosta a un objecte històric únicament i exclusivament allà on se li presenta com una mònada¹⁶⁴.

En aquesta «lluïta per les coses tosques i materials¹⁶⁵», la veritat històrica no apareix com la superació d'allò tosc i material, com l'universal que nega el particular, sinó com un universal ple de tensions internes. És en aquesta lluita on el pensament pot veure

¹⁶⁴ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XVII.

¹⁶⁵ *Ibidem*, Tesi IV.

llampeguejar la veritat històrica, que «*fui*g com una exhalació¹⁶⁶». Només un pensament que pot mantenir-se fora del seu element, és a dir, en una tensió inestable, pot aprehendre la vertadera imatge del passat, imatge que desapareix «amb cada present que no s'hi dona per al·ludit¹⁶⁷».

Aquesta concepció del temps és molt oposada a la de Hegel, per qui el passat es conserva en el present perquè tots dos són graus d'assimilació de la mateixa idea. Benjamin afirma que el passat desapareix constantment a menys que retinguem d'aquest la seva imatge quan *passa* fugaçment: «el passat només es pot retenir com una imatge que llampegueja en l'instant de la seva cognoscibilitat¹⁶⁸». El passat no es conserva si no s'observa perquè no hi ha una meta en la qual tot hi remet i tot hi retorna. Així, s'afirma la independència del particular enfront de l'absolut. Per aquesta independència, precisament, el passat desapareix. Però precisament també, la veritat del passat sempre desafiarà qualsevol concepció que tracti de negar la seva independència per convertir-lo en un trofeu: «posaran constantment en qüestió cada victòria que hagin obtingut els dominadors¹⁶⁹».

Aquesta mirada vers el particular pot semblar apolítica en la mesura en què no promet universals buits. En aquest sentit, li manca l'element estratègic que consisteix en la manipulació de les masses, perquè no vol deixar res en mans de la fe. Però, altrament, fa entrar en joc una nova categoria que descobrirà ben política. Es tracta de l'imprevisible, el qual es troba en la naturalesa mateixa de la particularitat, i és el que l'universal tracta d'anular. Resulta, però, que les classes revolucionaries viuen en un terreny que trenca tota tendència, tot element estratègic, tota fe en una idea: «la consciència de fer esclatar el contínuum de la història és característica de les classes revolucionaries en el moment en què entren en acció¹⁷⁰». Així, lluny d'ésser apolítica, aquesta pràctica resulta trobar-se en el nucli mateix de la pràctica política; i a més, posa molt en dubte l'eficiència d'una estratègia que no es capaç de situar-se en el *Jetztzeit*.

Però, sense dubte, escapa de la tendència racional del pensament aquesta concepció del temps -*Jetztzeit*- en la qual la pràctica política del materialista històric no es dirigeix envers un fi predeterminat pel concepte sinó que es situa en el «*el present en què ell*

¹⁶⁶ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi V.

¹⁶⁷ Idem..

¹⁶⁸ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*. Tesi V.

¹⁶⁹ Ibidem ,Tesi IV.

¹⁷⁰ Ibidem, Tesi XV.

personalment escriu la història», donant una imatge única¹⁷¹. En aquest sentit, podria dir-se que el materialista històric no s'avança a les circumstàncies per dirigir-les cap a la veritat de la Idea sinó que més aviat es troba al servei d'aquestes per captar i manifestar la veritat que hi ha en elles. Aquesta és la veritat que està en constant perill de desaparició, de ser trepitjada, de passar desapercebuda.

La particularitat no pot ser negada sense esborronar també la tensió que s'hi troba en ella, sense eliminar l'element d'oposició que és necessari per actuar sobre el temps històric. La clau de la transformació històrica, per tant, no s'hi troba en la capacitat de superar la tensió que generen els esdeveniments històrics a través de la seva reconciliació amb la Idea. I l'element del pensament no està en afirmar-se a ell mateix en l'alteritat, sinó en afirmar l'alteritat en la seva tensió. Doncs la veritat històrica no s'hi troba en la Idea sinó que està inscrita en un esdeveniment que passa fugaçment. És en aquest element on s'hi vol trobar el pensament.

La idea de que en l'un es pugui veure el tot es deu i es deurà eternament a Hegel gràcies al concepte de negativitat amb el qual lliga el tot. Però Hegel es satisfà en mostrar la negativitat d'aquests lligams en l'activitat homogènia del concepte, amb la idea de que això és el que genera les condicions exteriors necessàries per la seva realització. Benjamin vol veure aquesta negativitat, però no inscrita en el sistema del pensament, sinó inscrita en l'esdeveniment històric, ja sigui en el més gran com el més petit¹⁷². Vol veure la negativitat en el moment que *passa*, no fer-se una idea especulativa d'aquesta. Per això, més que fer una filosofia de la història que tanca cada esdeveniment en un moment determinat d'una Idea, esdevé una filosofia de la redempció, ja que el que fa és salvar cada esdeveniment de la corrent homogeneïtzadora del progrés. És en aquest sentit que el nom que rep la mònada de coneixement històric és el d'una «immobilització messiànica dels esdeveniments¹⁷³».

La tasca del materialista històric consisteix en lligar tota la realitat, però no a través d'uns fils que reconciliïn la realitat amb ella i posin a tots els éssers humans mirant cap a Déu, sinó amb uns altres que preservin les tensions del conjunt. L'oposició ha de ser elevada al tot, però no superada pel tot, ja que el tot real no implica resolució. Només per la imatge que dona d'aquest tot en tensió, la imatge dialèctica, el materialista històric es situa a

¹⁷¹ Benjamin, *Sobre el concepte d'història*, Tesi XVI.

¹⁷² Ibidem, Tesi II.

¹⁷³ Ibidem, Tesi XVII.

l'alçada real dels esdeveniments. Només d'aquesta forma es té una visió del tot que preserva la irreductible i tensa particularitat de cada part. Fer història esdevé en la capacitat d'assumir la tensió de la realitat sense eliminar-la o eliminar-se a ell mateix. O, en altres paraules, manifestar l'oposició de la realitat per fer valer l'irreductible oposició entre les seves parts. I només el pensament que es mantingui en aquesta oposició estarà en el seu element.

Conclusions

S'arriba, doncs, al final del treball, amb la sensació de saber menys coses de les que un principi es sabien. Això vol dir que ha tingut els efectes adequats. Certament, la investigació sobre les causes del moviment històric ha donat alguns resultats interessants. En aquest sentit, el progrés està en haver pogut explicar Hegel sense ser Hegel. I amb Benjamin passa el mateix. No s'ha trobat altra forma d'entendre les seves filosofies que intentant generar, per un mateix, un constructe que fos similar i que permetés arribar a conclusions similars. Així, en cap cas es considera que s'hagi esgotat la imatge que es pot oferir d'aquests autors, ni tant sols pel que fa a la filosofia de la història, sinó que més aviat es té la sensació de que ara ja s'han generat les eines amb les quals es poden començar a treballar seriosament. Més que aconseguir la *clau* original de les seves filosofies, el que s'ha aconseguit amb aquest treball és una imitació, un *rossinyol* amb el que s'ha pogut forçar l'entrada. És una bella imatge pensar en la filosofia com la ciència de les portes sense clau. En aquest sentit, seria molt propera a aquella idea de Hegel que s'ha exposat en el treball de que el pensament s'ha de donar a ell mateix un nou principi, ha d'inventar-lo sempre. Però també seria molt propera a aquella de Benjamin de que el pensament ha de poder immobilitzar-se en la tensió per obtenir la clau de l'esdeveniment històric.

Sigui la visió que sigui, el que s'ha pogut comprovar, i això és una de les conclusions del treball, és que la filosofia de la història d'ambdós no es pot considerar com un tema de pas en la producció de la seva obra filosòfica, sinó que sembla tenir una gran importància en la seva epistemologia. Ja que, del que aquí es tracta és de saber des d'on es produeix el coneixement, però sempre a la vista de la capacitat redemptora d'aquest. I, pel que fa a les filosofies dels dos autors treballats, sembla que aquesta connotació escatològica és una condició indispensable en la determinació de la veritat en qualsevol punt. Hegel construeix la seva filosofia sobre la base del moment de la història en el que es troba. Perquè *ara* podem conèixer a Déu, podem plantejar el que ens podem plantejar. La seva concepció del coneixement, per tant, sempre està travessada per la dimensió temporal. O, si es vol, està travessada per la concepció de la llibertat que es tingui, és a dir, pel moment que ocupa la Déu en la història. Per Benjamin, en l'esdeveniment es troba la base de la teoria del coneixement. Això és així perquè és l'únic punt on es pot observar al mateix temps la naturalesa dialèctica del coneixement. Un es situa en la cúspide de la història;

l'altre es penja de l'esdeveniment inquiet. Però els dos donen un lloc privilegiat a la temporalitat en les seves filosofies: és el lloc on ses subjectem, el punt des d'on es construeix tota la resta.

Respecte de la hipòtesi, es pot concloure que, efectivament, Hegel descobreix la inexistència dels fets aïllats, ja que tots succeeixen històricament. Aquesta descoberta la pot realitzar gràcies a la inclusió de la categoria de negativitat. Gràcies a aquesta categoria, que s'elabora a través de la qualitat dissolvent del pensament, pot pensar-se cada cosa en funció de la seva oposició amb les altres. D'aquesta manera, el que pretén Hegel és construir el tot des de la interioritat del concepte. Aquesta idea, per Benjamin, pren una posició purament contemplativa, en el sentit de passar de l'inessencial per assolir l'essencial. D'aquesta forma, se li escapa tot l'esdeveniment i, en aquest, la realització històrica de la redempció. La seva missió, doncs, no consisteix en anar incorporant esdeveniments en el seu propi sistema, sinó en llençar-se cap a l'exterioritat i remenar en ella fins fer saltar la veritat històrica. És a dir, l'objectiu és fer-la sortir de l'esdeveniment, no del concepte. Hegel expressa les tensions de la realitat a través del concepte, Benjamin a través de l'esdeveniment. En el concepte, Hegel supera (en el triple sentit) la tensió de l'esdeveniment, i per això considera que és un dissolvent que el neutralitza. Al neutralitzar-lo, l'esdeveniment es conforma al concepte, i per tant, la successió d'esdeveniments, la història, es conforma al concepte absolutament carregat de tensió, en el seu moment de màxima llibertat. Per això, dirigeix la història cap a la llibertat. En l'esdeveniment, però, Benjamin troba una força inassolible pel concepte, la de portar en ell mateix la marca de l'universal. Aquesta tensió de que el tot es trobi en l'un no pot ser neutralitzada per el pensament, sinó que més aviat el pensament ha d'assumir-la abans de realitzar-la en el concepte. En aquest sentit, no pot ser una experiència preparada i, per tant, no pot projectar-se en el curs dels esdeveniments la seva resolució, que sempre resulta imprevisible. La hipòtesi es confirma, perquè Hegel crea l'absolut i Benjamin el situa en l'esdeveniment per evitar que la confiança en el progrés perdi de vista l'element purament actual d'aquest absolut.

Una última conclusió d'aquest treball són les coses que ara es considera que manquen per una exposició més clara d'aquest. Per exemple, des de la situació actual del treball, es considera casi imperdonable que no s'hagi treballat a fons *L'obra els passatges* i *La filosofia del Dret*, sent ambdues obres el principi de les respectives filosofies de la història. De cara a seguir amb aquest treball, també es fa necessària una aproximació més

profunda a l'obra de Marx, qui és, sense cap mena de dubte, l'autor que permet establir un pont entre la filosofia de la història de Hegel i la filosofia de la redempció de Benjamin. Tanmateix, tant la *Física* i la *Metafísica* d'Aristòtil serien una gran base sobre la que projectar la continuació d'aquestes investigacions. Al cap i a la fi, el moviment històric entraria dins l'estudi del moviment que fa Aristòtil a la *Física*, i la *Metafísica* seria de gran ajuda per perfilar com són Déu o l'esdeveniment el principi del moviment i del coneixement.

Això, en tot cas, és una projecció, com podria ser qualsevol altra, ja que la possibilitat de trobar veritat en l'esdeveniment és tant independent de l'esdeveniment en qüestió com la ciència d'obrir portes sense claus és independent de l'elecció de la porta.

Perquè cada segon del futur és la porteta per on pot entrar el Messies

Bibliografia

Bibliografia Principal

Benjamin, Walter, *Iluminaciones*, Taurus, Barcelona, 2018, Traducció de “El autor como productor” per Jesús Aguirre.

Benjamin, Walter, *La dialèctica en suspenso*, Arcis i Lom, Santiago de Chile, 2009, Traducció per Pablo Oyarzún Robles.

Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Amorrortu editores, Madrid, 2013, Traducció per Horacio Pons

Benjamin, Walter, *La obra de los pasajes*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, Traducció per Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera i Fernando Guerrero.

Benjamin, Walter, *Sobre el concepto d'història*, Flâneur, Barcelona, 2019, Traduccions per Marc Jiménez Buzzi i Arnau Pons.

Benjamin, Walter, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, Alianza Editorial, Madrid, 2022, Traducció per Jordi Maiso i José Antonio Zamora.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1968, Traducció per Augusta y Rodolfo Mondolfo.

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, Traducció per Ramón Valls Plana.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Abada Editores, Madrid, 2010, Traducció per Antonio Gómez Ramos.

Hegel, G. W. F., *La raó en la història*, edicions 62, Puigcerdà, 1998, Traducció per Gabriel Amengual i Coll.

Hegel, G. W. F., *La razón en la historia*, hora h, Madrid, 1972, Traducció de César Armando Gómez.

Hegel, G. W. F., *Lecciones de estética*, Edicions 62, Puigcerdà, 1989, Traducció per Raúl Gabás.

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005, Traducció per Juan Luis Vernal.

Bibliografia secundària

Bolado, Alvarez i altres, *En torno a Hegel*, Secretariat de Publicacions y el Departament de la Universitat de Granada, Granada, 1974.

Felix Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Ediciones Pensamiento, Madrid, 2010.

Mate, Reyes, *Medianoche en la historia*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, Traducció per Reyes Mate.

Mosès, Stéphane, *El Ángel de la historia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997, Traducció per Alicia Martorell.