

Història, entre lògica i empíria. Una lectura de la filosofia de la història hegeliana

Gonçal Mayos Solsona

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

HISTÒRIA, ENTRE LÒGICA I EMPÍRIA
UNA LECTURA DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA HEGELIANA

Tesi doctoral dirigida pel Dr. RAMON VALLS PLANA
presentada per GONÇAL MAYOS I SOLSONA

Universitat de Barcelona
Desembre de 1987.

EL DESENVOLUPAMENT CONCRET DE LA HISTORIA UNIVERSAL
A LES LLIÇONS DE BERLIN

Introducció

Tot treball té moments o parts més "agraïdes" que d'altres, apartats que faciliten o dificulten el lluíment, ja sigui perquè permeten una més gran llibertat en la meditació o una superior profunditat. Hi ha parts "senyores" i tasques més grolleres; hi ha tasques més fines i precises i d'altres d'arromangar-se disposat a "embrutar-se" les mans en contacte amb la "matèria". La segona part del nostre treball és, sense cap mena de dubte, la menys agraïda, la menys lluída, la més grollera i on més m'he embrutat les mans carretejant matèria prima hegeliana. Aquesta matèria prima tot sovint preciosa, però embolcallada aparentment d'escoria i brutícia, és en gran part el sòl sobre el que s'edifica la resta de la nostra proposta. Feinejant-hi, m'he sentit una mica com el minaire que treballa una llarga jornada per trobar un diamant en brut, que uns altres (uns altres apartats) puliran i lluiran. He sentit que el valor afegit que en resulta de l'esforç aquí esmerçat era molt inferior al que he invertit en altres moments.

Per tot això, la part que ara inaugurem ha de ser presentada com a més humil que la resta. Pot lluir molt pocs brillants -sempre de facetes irregulars- i només quan no han estat drenats per la lògica de l'exposició/mercat a altres indrets, ja que aquí només resta -bàsicament- el context del descobriment, la mina buida. Llavors, hom es pot preguntar perquè conservar i presentar el que seria la carcassa buida, la "terra negra" ja devastada? La primera raó és que -com tot allò primordial- el sòl mai no s'esgota, hi haurà qui el considerarà no rentable i l'abandonarà, però de segur que continua sent agraït a qui el cultiva. Encara crec en la

capacitat regenerativa i germinadora de la matèria que tantes vegades he clibellat. La segona, és que no m'ha estat permès deixar que els morts enterrin els morts. El que a tants se'ls ha perdonat¹⁰⁴, a mi no se m'ha consentit. Calia veure -se m'ha dit, amb un bon sentit que no se m'escapa- d'on sortien les coses; calia, a més de més de judicar què feia Hegel o què deia fer, veure com ho feia.

Aviat me'n vaig adonar, que no era un repte fàcil. En primer lloc, ens trobem ja amb la resistència tòpica dels escrits hegelians a ser analitzats i destriats. Per la mateixa voluntat de Hegel, els seus escrits tenen una homogeneïtat i una referència mútua tant gran i constant que és molt difícil destriar-ne els arguments; fins i tot, de dir quan deixa de parlar d'una cosa i comença a parlar d'una altra. En aquests termes tothom sap el valor extraordinari d'obres com les de Kojève i Hyppolite que tractaven bàsicament de donar raó pormenoritzada del desenvolupament del text (en el seu cas la Fenomenologia de l'esperit¹⁰⁵).

En segon lloc, afrontem un repte difícil per la natura mateixa del text amb què ens enfrontem, ja que està elaborat des dels apunts presos per alumnes -de les seves classes orals en diversos anys-. Evidentment això fa que hi hagi la problemàtica afegida de l'autenticitat i fidelitat al pensament de Hegel. Les possibilitats de manipulació són, certament, múltiples. Els textos fragmentaris, recollits amb major o menor fidelitat en diversos cursos, són difícils de

¹⁰⁴Només Sofia Vanni, Jacques D'Hondt i Ramiro Flórez han treballat amb un mínim de rigor, dedicació i profunditat els continguts concrets de les Lliçons de filosofia de la història universal, però sempre molt més parcialment i breument que no en el nostre treball.

¹⁰⁵Nosaltres considerem que les Lliçons de filosofia de la història universal no tenen res a envejar pel que fa a la dificultat a aquell text, ja que el que guanyen en simplicitat d'expressió ho perden pel caos dels materials.

coordinar i harmonitzar. Llavors, la tentació del comentarista o editor és seleccionar entre els apunts en funció dels propis criteris, tot intentant recomposar un hipotètic llibre que Hegel mai no va escriure. Ja el primer editor -Eduard Gans- va deixar d'incloure quasi la meitat dels textos de què disposava -que eren molts menys dels que avui dia disposem- per tal d'aconseguir el que ell destacava amb orgull: "fer de tot això un llibre".

Especialment, hom voldria -en un afany innecessari de "salvar" el bon nom de Hegel- d'eliminar aquelles apreciacions més clarament errònies. Nosaltres no volíem ni podíem fer-ho així. El nostre treball cerca trobar i exposar de la manera més clara l'esquema nuclear i l'ordre lògic, que s'amaga sota l'exposició hegeliana i el seu tractament de dades aparentement empíriques. Cerquem d'avaluar el poder explicatiu -com veurem, absolutament considerable- del pensament hegelianà en el moment de considerar la història humana.

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

La història universal escrita per Hegel inclou el desenvolupament conjunt i paral·lel de diversos temes -"elements o

moments" en terminologia més hegeliana-. Tots ells són presentats i desenvolupats d'una manera solidària i íntimament imbricats els uns amb els altres. Per tant, a part de parlar sobre cada un d'ells, hem d'exposar el lligam que els uneix. Aquest lligam és alhora cronològic i lògic, ja que en tot moment es donen tots els elements essencials de l'esperit i tots els moments coetanis estan units per una identitat profunda de tipus lògic -un principi en el desenvolupament de l'esperit-. Amb un joc de paraules ja habitual, podem dir que tots els elements de l'esperit que són coetanis són alhora contemporanis; és a dir, a la proximitat empírico-temporal cal afegir-hi una més profunda i especulativa identitat lògico-espiritual.

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

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

d'hipercodificar les dades històriques comunment acceptades; millor dit, les havia d'interpretar en una forta aposta especulativa -n'havia de treure un logos compatible amb la seva filosofia-. Nosaltres hem de seguir-lo en aquest complex repte de "cosir" empíria i lògica, d'explicar l'una des de l'altra i de justificar l'altra a partir de la primera.

Hem de remarcar que Hegel a les Lliçons sobre la filosofia de la història universal dibuixa veritables Weltanschauungen històriques, més o menys mitificades o correctes en funció dels coneixements de la seva època. Totes elles estan expressades amb una coherència i eficàcia explicativa i comprensiva, essent equiparables sense menysteniment a les figures de l'esperit de la Fenomenologia. La filosofia de la història, si bé no té l'autoritat d'una obra publicada pel mateix Hegel -en definitiva molt poques ho van ser- té, en canvi, alguns avantatges certs. Primer: podem estudiar-hi el pensament hegelian i el poder del seu nucli especulativo-dialèctic sense perdre de vista el referent -com s'esdevé tot sovint en la Ciència de la lògica o en l'Enciclopèdia. En la filosofia de la història els referents són molt clars, la major part de les vegades, i fan referència a esdeveniments o consideracions teòriques i culturals reconegudes majoritàriament -tot i que Hegel les tracti amb gran habilitat i creativitat des del seu nucli especulatiu-. Aquestes Lliçons són, per tant, molt importants per veure funcionar el pensament dialèctic hegelian sobre materials altament inter-subjectius. Segon: les Lliçons permeten veure el pensament hegelian més format, en correspondre, com hem dit, als darrers treballs de la seva vida -darrera per exemple de la publicació de la Filosofia del dret-.

En definitiva, la segona part del nostre treball no és gens menystenible pel que fa al valor del document sobre el qual

es basa. Però nosaltres li hem donat un valor especial per altres raons que pasem a exposar.

En primer lloc, volem evitar caure en la tentació -bastant corrent d'altra banda- d'interpretar el pensament hegelianà bàsicament a partir dels pròlegs i introduccions dels seus llibres que no pel contingut mateix d'aquests. Cosa que hom ha justificat dient -el que no deixa de ser cert- que Hegel és un gran escriptor de pròlegs i introduccions alhora que excessivament complicat en el desenvolupament concret dels seus llibres.

Aquesta manera d'interpretar és més condemnable encara en el cas de la filosofia de la història que en el de qualsevol altra obra hegeliana i ha conduït finalment a un desconeixement considerable. Hom s'ha fiat massa -al nostre judici- de la llarga introducció -només en gran part escrita directament per Hegel- on, per exemple, proposa l'esquema tripartit de la història -que és al nostre judici una clara autofalsificació-. L'aparent claretat d'aquest esquema, esdevingut filosofema d'ús tòpic i acrític, i un cert menysteniment -sobretot en el s. XX- del contingut de la filosofia de la història, ha fet que el complex contingut de les lliçons hagi esdevingut, poc a poc, una de les parts menys treballades de l'obra hegeliana. Hom ha solventat el problema amb una petita

ampliació de l'esquema donat per Hegel al final de la Filosofia del dret o en La raó en la història¹³⁶.

En segon lloc, el nostre treball va dirigit també a contraposar allò dit per Hegel en el manuscrit Die Vernunft in der Geschichte o en les diverses versions de l'Enciclopèdia i la Filosofia del dret, i allò desenvolupat realment en les Lliçons sobre filosofia de la història universal. Ens hem plantejat com un dels nostres objectius el comprovar fins a quin punt i de quina manera Hegel havia dut a terme efectivament -amb un compromís amb les dades "empíriques"- les seves propostes en els seus cursos.

És degut a aquest objectiu que valorem tant el desenvolupament històric de les lliçons com el plantejament del manuscrit o els resums de les obres sistemàtiques. Es tracta de veure l'adequació entre les unes i les altres, entre les afirmacions i projectes en les unes i el desenvolupament efectiu a les altres. Així podíem, d'altra banda, redescobrir un àmbit que hom a menystingut massa. Aquest era per a nosaltres també un compromís ineludible -i que fins ara hom no ha fet- en el moment de calibrar les relacions entre la

¹³⁶Personalment no conec, dintre de la bibliografia hegeliana més reconeguda i fiable, que hom hagi fet el que he pretès dur a terme en aquest treball. És a dir: una anàlisi pormenoritzada de la filosofia de la història universal de Hegel, com a resultat d'un pacte o una adequació mútua entre la lògica general -que es desprenia del plantejament especulatiu hegelian- i l'empíria de les dades concretes, que Hegel no podia menystenir i sobre les quals havia d'edificar el desenvolupament concret.

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

"lògica" i "l'empíria" en la filosofia de la història
hegeliana.

2.1.- EL MÓN ORIENTAL (LA IDENTITAT I UNIVERSALITAT NATURAL I, ALHORA, LA PRIMERA TERNA DIALÈCTICA DE LA HISTÒRIA)

El món oriental en conjunt és qualificat i valorat per Hegel com un sol estadi que representa el primer moment dialèctic de la identitat o universalitat immediata. Però, com hem mostrat en el cas de l'esquema tripartit, la realitat del seu desenvolupament supera també en riquesa la simplicitat del plantejament. Podem dir que el món oriental és ja un microcosmos de la història universal¹⁸⁷. Conté ja les primeres superacions i dialèctiques que -com sempre en Hegel- poden ser superposades a les posteriors.

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

¹⁸⁷Potser per això Hegel dedica tanta atenció al món oriental -molta més en proporció que a la resta de moments-.

Pèrsia conté, així, en el seu interior els dos moments anteriors, conté l'ordre en forma d'un imperi únic i el caos en la forma de la unió de pobles i principis subordinats -però no esclafats- que engloba. Hegel en desenvolupa només dos d'aquests: Fenícia i Israel¹⁸⁸. Pèrsia com l'esdevenir és la unitat mediada que harmonitza, sense aniquilar-los, els seus moments interiors.

2.1.2.- Els dos extrems immediats i ahistòrics: Xina i Índia

Xina, el món de la universalitat indiferenciada

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

En l'esperit xinès allò substancial s'imposa monolíticament i immediata a tota particularitat o individu. Xina és, doncs, el món de la submissió i indiferenciació, en el qual allò universal s'imposa immediatament i absoluta sense cap

¹⁸⁸Cal valorar l'ambigüitat de la situació del món egipci que, d'una banda, podria ser un altre moment contingut en el món persa i, d'altra banda, és un moment independent que apunta ja més cap a Grècia que no pas cap a Orient.

oposició. Aquesta universalitat indiferenciada i ofegadora de tota particularitat es pot veure aparèixer a diversos nivells, perquè tot ells participen del mateix principi.

En primer lloc (1), veurem com la universalitat s'imposa com una segona natura, romanent així el poble en una submissió molt semblant a la natural. En segon lloc (2), veurem com l'estat esdevé així l'universal i substancial que nega tota diferència o esfera autònoma. S'edificarà sobre formes encara naturals: submissió a un individu natural i domini de les relacions patriarcal. En tercer lloc (3), mostrarem, com donada aquesta preponderància de l'universal, no hi ha cap probabilitat de desenvolupament autònom de la subjectivitat o interioritat. Finalment (4), comprovarem com per tot el que hem dit, l'autèntica llibertat és del tot impossible -fins i tot per a l'emperador- i tant la ciència com la religió se sotmeten al predomini de l'estat i el serveixen alhora que el legitimen.

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

La submissió automàtica de l'individu és aquí màxima, l'estat -i l'emperador que l'encarna- és alhora el déu i el pare de tots els seus súbdits. Aquesta situació es dona per igual en els dos aspectes que Hegel considera aquí; inclou i descriu per igual l'imperi xinès pròpiament dit com el despotisme religiós del Dalai Lama¹⁸⁷. Hegel compara la relació entre aquest dos imperis com la que es produirà després entre imperi i papat. L'un és un imperi temporal i l'altre espiritual¹⁸⁸, però tots dos estan estretament units i tenen en comú que hi ha un mateix patriarcalisme, si bé de diversa índole mundana o religiosa. En els dos casos un home natural ocupa el cim suprem i tot es refereix a ell, un home és adorat com a un déu¹⁸⁹. Això és potser el que va fer dir a Hegel que a Orient només un és lliure. Si bé cal recordar que ni l'emperador ni el Dalai Lama no tenen tampoc consciència de si o subjectivitat, ni tampoc són lliures -en conseqüència-.

Com ja hem dit a Xina l'emperador és alhora el patriarca, el cap polític i el déu. Hi ha el despotisme del cap, ja que la "representació d'allò substancial és autocràtica"¹⁹⁰. Ell és -com en els anomenats imperis hidràulics¹⁹¹ i en les seves

¹⁸⁷Lasson agrupa en un apartat independent i a manera d'apèndix el que ve a ser un complement de l'estudi de les diverses religions xineses. Hegel hi parla tant de la religió de Fo i Buda com del Lamisme, i en fa una distinció en relació a la diversa valoració que li mereixen. W.G. 332-42/263-70.

¹⁸⁸WG. 273/221.

¹⁸⁹WG. 338/267.

¹⁹⁰WG. 275/221.

¹⁹¹WG. 286/229. Hegel senyala en un moment donat; "La seva regulació [dels rius] és un dels assumptes més importants del govern". Respecte a aquest tipus d'imperis ens remetem al llibre de Karl. A. Wittfogel Oriental despotism, a comparative study of total power, Yale U.P., 1963.

cosmogonies¹⁷⁴- el que sosté i cohesiona tot el mecanisme i, en certa mesura per tant, tot l'univers. Aquí la llei de l'estat esdevé immediatament la llei ètica de la societat i la llei moral dels individus. La llei de l'estat està deixada directament a la inspiració i control de l'emperador. Ell és el que ha de fixar fins els més petits detalls per al bon funcionament de la societat.

Diu Hegel que l'esperit xinès té com a principi: "la unitat immediata de l'esperit substancial amb l'individual, que és l'esperit de la família i que s'ha extès sobre el país més poblat"¹⁷⁵. Igual com en la família no hi ha una distinció entre teu i meu, i el benefici de la família en conjunt és el benefici de cada un dels seus membres -i a l'inrevés-, aquest mateix principi domina en la vida política i social xinesa. Hegel pensa que dintre de la família els diversos membres no són "persones [individus amb "personalitat" per ells mateixos, reconeixement jurídic i, per tant, aïllats], ja que la unitat substancial en què es troben dintre d'ella és la de la unitat de la sang i de la natura"¹⁷⁶. Quelcom similar s'esdevé en l'estat xinès: com en la família hom no pot separar-se del conjunt i tampoc no pot escollir el paper que dintre del tot es juga, que venen adjudicats de manera natural -pel naixement i l'edat-. L'emperador ho és per naixement i com a tal és naturalment el "patriarca" suprem de tots els seus súbdits -que mantenen amb ell, diu Hegel, una relació filial-.

Hegel pensa que l'estat xinès està edificat sobre el model de la família i que en ell "la moralitat, l'essència familiar

¹⁷⁴Pensem en l'article de Francis M. Cornford "Una base ritual per a 'La Teogonia' de Hesíodo" publicat a La filosofía no escrita y otros ensayos, traduït al castellà i publicat per Ariel, Barcelona, 1.974.

¹⁷⁵WG. 288/231.

¹⁷⁶WG. 289/231.

[Familienwesen], s'ha convertit en l'enorme tot d'un estat¹⁷⁷. Podem dir que si bé el primer estat de la història universal és l'estat xinès, aquest no ha desenvolupat encara completament els seus moments. Així tot l'estat i el conjunt de la vida ètica s'ha desenvolupat sobre el model de la família i de la moralitat; és a dir: l'eticitat xinesa s'ha edificat sobre el model de la moralitat -que Hegel en la Filosofia del dret posa com un moment previ a l'eticitat- i pel moment més baix d'aquesta darrera -la família-. Així en l'imperi i estat xinès no hi ha cap tipus d'independència de les classes productives -de la societat civil- i l'administració estatal es redueix a ser una administració patriarcal.

És interessant veure com en aquests primers moments de la història universal les organitzacions estatals estan dominades per moments previs i inferiors al de l'estat racional -segons la Filosofia del dret-. En l'imperi xinès predominen els moments inferiors de la moralitat i la família; més endavant comentarem com la Índia representa un moment en què tota l'organització estatal està dominada i presidida per l'esclerosi de la societat civil: les castes. Cal pensar, doncs, que en aquests dos moments l'estat no s'ha desenvolupat encara amb totes les seves determinacions racionals.

La conseqüència que podem treure de tot això és la constatació de la naturalitat de l'estat i l'eticitat xinesa i oriental en general. Centrant-nos en el cas xinès, veiem com la primera aparició d'un ordre espiritual i ètic està encara presonera de vincles naturals de parentesc i consanguinitat. També veiem com aquest recent descobert ordre espiritual ofega totes les altres determinacions, de manera que l'home

¹⁷⁷Hi ha, per tant, una confusió entre l'esfera de la societat civil i de l'estat amb l'esfera de la moralitat i la família. WG. 278/223.

ha passat de l'estat d'estupidesa i barroeria -l'estadi d'humanitat només en si- a un estadi en què se li imposa immediatament i com un instint indefugible el món ètic, tot just nascut.

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

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

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

substància universal"¹⁷⁶; és a dir; en tant que entra en relació amb aquest poder i s'hi sotmet. Aquest poder estatal és el que dóna forma al conjunt d'individus i estableix un nexa entre si.

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

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

S'esdevé que a Orient tot allò intern està convertit en quelcom extern i no existeix com a intern, així l'home està alienat¹⁷⁷ per allò exterior a ell. Hegel afirma que "l'home no percep en la llei la seva pròpia voluntat sinó una

¹⁷⁶WG. 267/215.

¹⁷⁷Cal relativitzar totes les connotacions negatives del terme, que a partir de Marx s'hi han introduït. Aquí l'hem posat per significar que l'individu pren immediatament com a manament interior, sense cap reflexió, el que els costums fixen i l'estat mana.

voluntat del tot estrangera completament a ell". Això no vol dir que llavors no l'obeeixi, ans exactament el contrari: llavors l'obediència és automàtica, indefugible i total. L'obediència és, per tant, del tot similar a la de l'estadi de natura, en el qual hom obeeix els instints naturals amb completa automatització. Una cosa però ha canviat: ara l'home, la consciència, l'esperit en si -en definitiva- no té només davant seu les lleis de la natura i els instints sinó quelcom propi, ja humà, ja espiritual: una llei, una substància ètica.

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

Allò substancial, l'estat i l'emperador, existeix com a un ser immediat i natural, "el sobirà temporal és déu i déu és el sobirà temporal"²⁰⁰. La base de la unitat xinesa "no és una relació espiritual sinó una relació sense esperit [una relació immediata i natural]. La religió xinesa és una religió de dependència, on l'esperit no es troba en lliure relació amb l'esperit, sinó en una relació essencialment de dependència, en tant que allò totpoderós, el que existeix en si i per a si, és per a l'esperit, un principi natural"²⁰¹.

²⁰⁰WG. 269/217.

²⁰¹WG. 332-3/263.

Com podem veure hi ha correlació estricta entre els diversos elements (el mateix principi es realitza en tots els diversos àmbits i el que és vàlid per a l'estat ho és també per a la religió i per a l'esperit del poble en general). En el cas del principi xinès i també tot el món oriental, tots els diversos elements manifesten encara la rèmora d'una excessiva immediatesa i naturalitat. Així és evident que l'home no obeeix lliurement -reconeixent interiorment la llei- sinó que obeeix com un serf que no pot ni qüestionar-se les ordres. Hegel ho expressa dient: "aquí la llei ètica es troba imposada a l'home; no és el seu propi saber". En definitiva, l'home oriental ni tan sols sap perquè obeeix.

(3) Evidentment, a sota d'aquests principis encara tant immediats i la prepotència d'allò universal, no hi pot haver lloc per a l'aparició o desenvolupament de la subjectivitat ni de la llibertat. L'esperit xinès no permet l'existència de la subjectivitat: no permet "la reflexió de la voluntat individual sobre si mateixa front a la substància com a poder que la destrueix, o l'afirmació d'aquest poder com a llur pròpia essència, en la que se sap lliure"²⁰². Així, al contrari que a Roma o en els pobles germànics, aquí la voluntat universal -encarnada per l'emperador- mana el que l'individu ha de fer i l'individu ho fa irreflexivament, desinteressadament, com instintivament i sense avaluar-ho des de la pròpia subjectivitat.

Aquí, d'altra banda, no es tracta d'una cultura de la culpa, l'individu quan se'n surt del què els costums o la llei fixen, no sent cap tipus de culpabilitat, ja que no havia interioritzat el manament. No hi ha, doncs, cap dramatisme en l'acció. La major part de les vegades l'individu fa simplement el que li manen; quan no ho fa -més per omissió, que no

per mala fe-, no sent culpabilitat però tampoc no accepta el càstig com quelcom injust. Som en el que podríem qualificar -seguint a Dodds²⁰³- de "cultura de la vergonya". L'individu actua sempre amb l'acceptació de la pròpia natura, sense revelar-s'hi en cap cas i accepta sobre si l'estigma de l'obediència o el càstig. A Xina, alhora que l'estat ha pres com a model la família, aquesta i la seva esfera desapareix sota la legislació. L'honor esdevé una determinació jurídica i ocupa a dintre del món xinès el lloc suprem. Per això, no hi ha res més sagrat que l'honor i el respecte degut²⁰⁴.

Tenint en compte que l'estat xinès està basat en una relació patriarcal, l'obediència vers el pare o l'estat és el manament màxim. Però Hegel considera que "no es tracta d'un govern paternal com el dels caps de clans, sinó d'un govern polític perfeccionat²⁰⁵ [Durchgebildet]; però de tal natura que l'emperador té els drets d'un pare, tot i que no els exerceix a la manera d'un pare, moralment, sinó governativament."²⁰⁶ L'emperador té en les seves mans tot el poder i les lleis no són sinó el resultat de la seva voluntat. L'emperador és el cap de la religió, de l'estat, del saber.

²⁰³Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza Editorial.

²⁰⁴WG. 307-8/244-5.

²⁰⁵Indiscutiblement Hegel valora molt positivament la forma de govern i la constitució xinesa -aquest és potser un dels motius principals de la presència d'Orient en la història universal-. Com desenvoluparem en la tercera part, el que li agrada més a Hegel és el principi monàrquic que hi ha aquí present -tot i que encara formulat d'una manera inferior en relació a la família i la moralitat-. Així una mica més avall d'aquesta cita precisa que en l'imperi xinès no hi ha aristocràcia de sang, ni feudalisme ni, tan sols, aristocràcia en funció de la riquesa. Hegel -com ja desenvoluparem- rebutja totalment aquest principi aristocràtic o oligàrquic -en qualsevol de les tres formulacions-, ja que sempre acaba privilegiant interessos particulars. A aquest principi aristocràtic es contraposa sempre el principi monàrquic que, degut al seu centre únic, sempre tendeix a adoptar el punt de vista de la universalitat.

²⁰⁶WG. 290/232.

Tot impuls o espontaneïtat -i no sols en el camp polític- parteix íntegrament d'ell. Però alhora els emperadors mantenen un respecte pels súbdits com si fossin fills seus i eduquen els seus hereus en la més estricte moralitat per tal que es mantingui aquesta relació d'amor filial vers els súbdits. Com hem dit, el model de l'estat és la família i els valors de la moralitat -responsabilitat, bona intenció, una certa consciència moral-.

Hegel remarca que l'emperador té també com a moderadors de les seves decisions personals tota l'estructura de l'imperi, sobretot la tradició de les màximes imperials. En definitiva, l'emperador no és sinó un servidor més -el suprem- de l'estat, d'allò substancial. Hegel reconeix però, que algunes vegades tot aquest "perfeccionat" esquema es trastoca i llavors l'imperi esdevé el regne de la violència i l'arbitrarietat. L'emperador i els seus ministres han oblidat, llavors, la relació paterno-filial que constitueix el seu poder. Mentre l'emperador -que és el cim absolut de tot l'estat- controla la jerarquia funcional, aquell perill del caos i la violència és evitat. Per això, tot estriba i depèn de la qualitat moral i personalitat de l'emperador²⁰⁷, que controla i censura per mitjà dels delegats tota la piràmide. "L'emperador és doncs, el centre al voltant del qual tot gira i al qual tot retorna"²⁰⁸. L'emperador és, doncs, imprescindible i necessari, perquè l'estat no pot basar-se simplement en la consciència dels funcionaris. Aquests necessiten de la presència i atenció constant de l'emperador per mantenir-se en la gestió correcta.

La constitució xinesa funciona només per la tutela i els manaments de l'emperador, no hi ha autonomia -ni tant sols

²⁰⁷WG. 293-4/234-5.

²⁰⁸WG. 298/238.

mínima- de les classes socials o dels individus per tal de vigilar els seus interessos. La constitució xinesa només consagra una diferència entre l'emperador i els súbdits. A part de l'emperador tothom és un súbdit entre altres. "Excepte l'emperador, no hi ha cap classe privilegiada"²⁰⁷, ja que no hi ha una aristocràcia de sang o un altre tipus d'oligarquia. Excepte l'emperador tothom és igual. Hegel afirma que en aquesta circumstància -de no autonomia de les classes i individus- hom no pot parlar de constitució sinó només d'administració. Per això a Xina regna la igualtat i no la llibertat ²¹⁰. Si hi ha alguna diferència, ve donada per la mateixa administració pública, que en darrer terme és una cessió de l'emperador en favor d'algú que ha manifestat uns mèrits.

(4) Hegel remarca la deficiència del principi xinès de no separar el que és moral del que és jurídic²¹¹. Així com l'estat s'edifica sobre allò moral i familiar, alhora allò jurídic, l'administració, devora allò moral. No es pot produir, doncs, el desmarcament -típicament liberal i tant important per a Hegel- entre moralitat i eticitat. Hom no pot doncs, deixar la primera en mans dels individus i reservar la segona a l'estat. No hi ha, per tant, l'àmbit que realitza objectivament la llibertat, ni tampoc l'àmbit de la pròpia intenció i interès. A Xina el que s'ha esdevingut²¹² és que l'estat ha fet d'allò moral el seu contingut i així ha convertit en llei i determinació administrativa la moralitat. Així, la moralitat està regulada en els seus preceptes més minsos, fins i tot, el sentiment -base de la família- és substituït per les lleis exteriors.

²⁰⁷WG. 299/238.

²¹⁰WG. 299/239.

²¹¹WG. 300/239.

²¹²WG. 300-1/239-40.

Hegel pensa que la ciència xinesa es caracteritza per esdevenir un fi més de l'estat; la raó no és altra que la manca mateixa de llibertat interna i la submissió total a allò substancial representat per l'emperador. Les ciències entren a dintre de l'administració i només tenen valor en tant que l'estat les patrocina²¹³. El saber com a tal no té valor, ni la veritat tampoc, només en té el que és útil a l'estat. Un exemple clar del que acabem de dir és el calendari (com se sol esdevenir en tots els despotismes hidràulics), molt aviat desenvolupat i patrocinat des de l'estat mateix com una de les seves eines de control. Hegel conclou que, degut a aquest control estricte per part de l'estat, les ciències xineses s'han mantingut només en el seu aspecte pràctic i empíric²¹⁴, no s'han elevat a construccions teòriques complexes a la recerca de la veritat. Un altre signe d'aquesta consideració de la ciència al servei de l'estat el veu en el despreci vers la ciència estrangera i europea. L'estat va posar sempre els màxims impediments a l'entrada de tota novetat científica o tècnica.

Hegel, com hem vist, acusa les ciències i l'art xinesos de manca d'esperit i de submissió a l'estat, la mateixa acusació farà a la religió xinesa. És una religió de l'estat i no el que nosaltres anomenem religió, ja que li manca religiositat interna²¹⁵. La religió, que és esperit absolut, hauria de permetre l'individu d'emancipar-se o sobreposar-se a l'estat, tot refugiant-se en la interioritat. Això, és el que fa l'esperit absolut superior al mer esperit objectiu; si el primer es reconcilia amb el segon és ja sobre la seva pròpia base. Però a Xina no hi ha distinció -una vegada més Xina és el principi de la indistinció (com correspon sempre

²¹³WG. 311-2/247-8.

²¹⁴Així valora Hegel els avenços xinesos en geometria, medecina i tècniques d'impremta.

²¹⁵WG. 320/253.

al primer moment d'una dialèctica)- entre la religió i l'estat; encara més, la primera està al servei del segon.

La religió no serveix, doncs, als individus de consol o d'element de reconciliació. "La veritable fe només és possible allí on els individus existeixen en si i per a si mateixos, independentment d'un poder [Gewalt] impulsor extern"²¹⁶. L'individu no pot tenir a Xina un valor infinit ni pot sostreure's a l'estat, en conseqüència no pot accedir a una autèntica religió. Podríem dir que a Xina hom no pot sostreure's a l'esperit objectiu i, per tant, tota component profunda de l'esperit absolut li és negada. La religió xinesa és "la vella i senzilla religió amb la qual l'home honra déu com a senyor de tot, com a simple, etern, bondadós, just, com el que premia la bondat i la virtut i castiga el mal i el crim"²¹⁷. Tot això resta com abstracte o és interpretat en termes útils per a l'estat, així el més important aquí són les màximes ètico-polítiques que indiquen, alhora, els deures vers déu i l'estat.

El principi de la religiositat xinesa és la dependència de l'home respecte d'un poder superior²¹⁸ i això superior és representat d'una manera natural (Tien, el cel o natura en general). Com que l'emperador és el cap visible d'aquesta religió natural, el respecte vers allò absolut es volca sobre ell. Hegel remarca que, fins i tot, hom creu que els diversos genis positius estan sotmesos a l'emperador²¹⁹. No obstant, Hegel distingeix de tot el que acabem de dir la religió Lamaïsta, que en si és una religió superior i desinteressada, íntima i espiritual. Una altra cosa són també, per a ell, les

²¹⁶WG. 320/253.

²¹⁷id.

²¹⁸WG. 322/254.

²¹⁹WG. 325/257.

sectes com la de Lao-tse, que segons creu és una autèntica filosofia i que compara amb la secta Pitagòrica²²⁰.

La conclusió i veredicte hegelians sobre l'esperit xinès remarca llur manca d'esperit i l'absència de tot sentiment de si. Hegel està d'acord, en general, amb les primeres notícies dels europeus²²¹ que afirmaven rotundament que el més miserable camperol europeu, manifesta "un sentiment de si [Selbstgefühl] que no té el xinès"²²². Per a Hegel és clar que tothom -sense excepció, ni tan sols de l'emperador- estava sotmès a les limitacions del propi esperit del poble i el principi que l'esperit universal li ha atorgat. Com dirà: ningú no pot estar per sobre del propi temps, el progrés de la història s'endú amb ell tots els individus, els instruïts i el poble baix²²³.

India, el món de la diferència i la particularitat

El segon moment de la història universal correspon al moment dialèctic de l'escissió, de la particularitat sense cap universalitat. És el moment "de la diferència [Unterschied] en general, el de la diferència determinada i fixa"²²⁴. Si el moment xinès és el moment de l'ordre, l'indi és el moment del caos. Es el contrari del moment anterior, és el moment de la

²²⁰WG. 330/260.

²²¹Sobre les descripcions dels quals, sovint plenes de prejudicis, basa Hegel moltes de les seves apreciacions.

²²²WG. 331/261.

²²³Evidentment, en l'ús que en fa Hegel d'aquestes màximes (força plausibles d'altra banda i sostingudes per estudiosos i historiadors actuals) hi ha un implícit etnocentrisme. La superioritat del principi germànic garanteix la superioritat -almenys fins que no n'aparegui un de superior- d'aquests pobles i dels seus individus -que n'estan impregnats en el més íntim del seu ser-.

²²⁴WG. 343/271.

negació. En la Ciència de la lògica es correspondria amb el no-res. Però igual com en el principi xinès, aquí hi ha la permanència d'allò natural i, com a esperit encara natural, l'esperit hindú també condueix a un món petrificat; en definitiva, la mateixa solidesa de l'ordre xinès la té aquí el caos indi.

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

La religió canonitza, també, aquest estat de coses tan absolutament natural com l'estat xinès. Podem dir que així com l'imperi xinès s'ha edificat sobre el model de la família i de la moralitat, el món hindú sembla edificat sobre el model de la societat civil. No és res més que la fossilització de les diverses classes productives, esdevenint una imposició per naixement -per tant, natural²²²-. Així, la primera classe és la dedicada a déu, a allò diví i universal -són els bramans-. La segona és la dels guerrers. La tercera, la dedicada a la satisfacció de les necessitats per l'agri-

cultura, la indústria i el comerç. La quarta és la classe dels serfs i la cinquena la dels pàries, els innobles i menystinguts²²⁶. Aquestes castes són compartiments estancs, hom no pot passar fàcilment d'una a altra. Fins i tot, els matrimonis mixtes són normalment prohibits.

Degut a aquesta circumstància de la fossilització de la pluralitat de les classes de la societat civil, juntament a l'absència en aquestes classes de cap voluntat universal -cosa coherent amb la natura de la societat civil-, l'Índia es caracteritza per la manca d'un poder central fort -al contrari que a Xina. Hegel qualifica el seu tipus de govern de feudal²²⁷. Hegel denigra aquest estadi -com tots aquells on hi predomina la particularitat- i l'anomena "despotisme de l'aristocràcia teocràtica"²²⁸. En ell no hi havia un autèntic poder i hom governava mitjançant la violència, per això Hegel qualifica la situació "d'estat de manca de dret [Zustande der Rechtlosigkeit]"²²⁹.

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

²²⁶WG. 375/292.

²²⁷WG. 363/285.

²²⁸WG. 271/218.

²²⁹WG. 364/286.

ni lleis racionals, ni una moralitat²³⁰. Tampoc no pot existir cap religiositat en les consciències que dicti el que és just i moral.

La religió hindú consagra aquest estat de coses. La religió podria ser l'element que mitigués l'arbitrarietat d'aquesta divisió en castes, però precisament és ella la que les consagra. Aquí els drets de cada una de les castes és un dret absolut consagrat per la religió. I els diversos drets arriben als més mínims detalls, que hom compleix escrupolosament però sense esperit ni consciència. Cal comprendre que la religió ha de ser plenament homogènia amb el seu principi i esperit. Per tant la religió hindú no podia ser superior a l'esperit hindú. Si a Xina hi havia una religió primitiva al servei d'un estat encara primitiu, aquí no hi ha cap religió que sigui superior a la natura ètica del poble hindú. Elicitat i estat van estretament units -com veurem en la tercera part- amb la religió.

El resultat de l'esperit indi és, doncs, la divinització arbitrària de tot allò sensible; la religió bramànica; o la concentració de tot allò universal o diví en un únic punt també sensible; Budisme (i també el Lamaisme). No obstant la primarietat d'aquestes religions, Hegel veu en elles el començament d'una elevació de l'esperit. En el cas de la religió hindú l'ú -típic de la unitat indivisa xinesa- s'escindeix en moltes diferències, apareix així la distinció d'allò particular-. La limitació però, rau en què allò particular només és determinat que d'una manera natural; la classe universal -els bramans- ve determinada per la contingència purament natural del naixement i així en la resta. D'aquesta manera allò universal té el caràcter de l'arbitrarietat. L'hindú només es pot representar o elevar-se a l'ú

²³⁰WG. 369/290.

per mitjà de la fantasia. "Entre els indis trobem, doncs, també aquesta consciència de la idea suprema, però barrejada amb les més capricioses imatges nebuloses"^{***1}. L'esperit hindú és el resultat de la barreja de la consciència immediata de la substancialitat amb la fantasia sensible i manca de pensament, de la particularitat.

Hegel veu en aquesta religió només un somni fatasiós que no va més enllà d'allò sensible. Així es representen l'Ú com una matèria natural^{***2}. D'aquí el panteisme, "l'Ú i tot [Einen und Allen]", dels hindús. El món és per a ells només una mera manifestació momentània de l'Ú.

Segons el que hem dit sobre l'esperit hindú ja podem concloure que aquest no ha accedit ni a la subjectivitat ni a la llibertat. Malgrat que els membres particulars de la societat tinguin absoluta independència, els individus no són més lliures o tenen més consciència de si, que en el primer moment xinès. Pel que fa a aquest fet, la situació és molt similar a la xinesa; l'única diferència és que hem passat de la unitat indivisa a la multiplicitat, de manera que ens aproximem a una primera reconciliació dialèctica.

A India hi ha l'absoluta negació de la unitat orgànica de l'estat xinès. Aquí tot està deslligat, aïllat, tot és caòtic, tot es mou per si mateix sense cap centre ni ordre. Els membres de l'organisme que hauria de ser l'estat estan escindits, només es mouen per a si mateixos. Cada una d'aquestes classes o d'aquests membres del tot resta com absolutament fix, tancat sobre si. Les seves diferències són considerades com a naturals i inamovibles. La religió canonitza aquest estat de coses tan absolutament natural com

^{***1}WG. 353/278.

^{***2}WG. 399/311.

el de l'estat xinès. L'absoluta independència dels membres particulars no vol dir que aquests siguin més lliures o tinguin més consciència de si. La diferència només rau en què el poder substancial omnipresent no apareix com un tot organitzat sinó com moltes particularitats naturals i solidificades.

Hi ha però, pensa també Hegel, un progrés en el camí vers la subjectivitat: front a la manca d'intimitat xinesa -que és simplement la llei exterior- el principi hindú es basa en una intimitat i idealisme -que proclama la finitud del món vers l'esperit. Però és un idealisme sense pensament, ni racionalitat, ni concepte. És una mera fantasia sensitiva i per tant encara natural. És un somni interior sense cap autèntica interioritat, subjectivitat o llibertat²³³.

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

A Índia hi ha un panteisme sensible i representatiu -que Hegel distingeix de l'spinozià- que simplement projecta tota matèria en allò universal. No hi ha, doncs, un particular escindit d'allò universal -hi ha un nosaltres- però mancat de tota racionalitat i saber. Pel que hem dit és clar que els

hindús fàcilment confonen la superstició o les més baixes formulacions amb allò diví. Hegel afirma que a l'Índia hi ha un trastocament de tot: allò particular és confós amb allò universal, hom pren allò finit per infinit. La estravagància domina doncs a l'Índia. Hom convertirà la unitat d'allò individual i universal en una paròdia fantasiosa. La llibertat és, per tant, també una mera paròdia fantasiosa, l'aparent llibertat de les particularitats no és per a Hegel sinó arbitrarietat.

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

2.1.2.- Una primera reconciliació que, no obstant, manté separats els seus moments; Pèrsia

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

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

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

Podem dir que, si amb l'esdevenir entra ja la vida -interna i dinàmica- i el moviment en les categories, amb el principi de la llum -que és la gran troballa de la religió persa- s'obre pas el principi de la dinamicitat i de la vida en la història universal. El principi persa conté dintre de si ja la dualitat i l'oposició -Ormuz i Ariman-. Precisament per això és un principi i un poble en moviment i desenvolupament que permet el trànsit espiritual, la qual cosa fa afirmar a Hegel que "la tradició de la història universal, en tant que moviment, successió [Fortgang], comença essencialment amb l'imperi persa"²³⁴. És per això, que en un cert sentit -com ja hem comentat anteriorment- la història comença més pròpiament a Pèrsia: "el principi del desenvolupament [Entwicklung] s'inicia amb la història de Pèrsia i, per això, aquesta història constitueix el veritable començament de la història universal"²³⁵.

(2) Hem entrat efectivament, doncs, en i per a si, en el regne de l'esperit i de la història. Hegel saluda Pèrsia com un pas decisiu en el camí cap a l'esperit. Aquí hi troba per primera vegada una idea, una consciència, que ja té els elements bàsics de l'esperit, tot i que encara se'l represen-

²³⁴WG. 273/219.

²³⁵WG. 416/324.

ta naturalment. Es tracta del principi de la llum en la religió del Zen-avesta i zoroastriana. Aquesta és la gran aportació persa, que estructura d'altra banda tot el contingut de l'apartat.

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

La llum conté en el seu concepte la referència a allò altre de si. Té com a moment -podem dir- l'exteriorització. La llum es projecta des del seu centre vers allò altre, objecte o natura. La natura només té referència a si -per això és quelcom fix, sense dinamicitat. L'esperit, en canvi, comprèn en el seu concepte, dintre de si, l'alteritat. Només l'esperit té l'antítesi en el seu interior. La llum és ja esperit perquè projecta els seus raigs -ella mateixa- fora del seu centre, de l'u d'on sorgeix, i tot té valor només en tant que és un raig d'ella, de la divinitat²³⁴. D'aquesta manera supera aquella alteritat sense sortir de si i sap de si, del seu poder suprem sobre la pretesa alteritat i sap de la pròpia llibertat.

La reconciliació es realitza, doncs, en ella i des d'ella mateixa. Però no per això anula totalment allò on es projecta, sinó que ho manté com una particularitat independent "com la llum que només manifesta el que els objectes són per si". Així la llum té com a antítesi les tenebres o el mal -si

s'interpreta la llum (com ho va fer Plató) com el bé-. Si la llum s'interpreta com l'infinit, el seu contrari és el finit. Doncs bé, la llum -com l'esperit- tot i fer possible la unitat, al mateix temps no elimina allò en què s'exterioritza, ans al contrari ho il·lumina, ho fa més manifest. Hegel diu que fa valer més la particularitat que ja no s'oposa a la universalitat. L'objecte il·luminat no s'oposa a la llum, sinó que permet que la llum es manifesti pel seu mitjà i així es realitzi.

La religió persa continua adorant la natura, però només com a "universal i simple essència física, que és pura com el pensament. El pensament se sent a si mateix quan té la llum davant seu"²³⁷. Per tant, adorant la llum els perses adoraven el pensament, l'esperit. Però, encara els manca la consciència de la llibertat del pensament. No obstant això, hom adora ja allò universal i no les coses mateixes -idolatria- i hi ha encara un panteisme -car la llum és la vida i essència de tot- però molt més evolucionat que l'hindú.

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

A Xina i Índia hom identificava allò substancial i universal amb allò natural; un home o la circumstància del naixement. Aquí allò substancial, l'ú o unitat, comença a destacar-se

d'allò natural. La llum²³⁸ és una metàfora o representació natural, però el seu contingut -el bé, allò pur de l'esperit²³⁹- és ja espiritual. Però a Hegel l'interessava principalment no tant mostrar els límits de la religiositat i del principi sencer persa, sinó mostrar com en la idea de la llum, ja s'hi conté la distinció entre universal i particular, entre infinit i finit. Hom supera així la relació purament immediata amb allò substancial. A partir d'ara aquesta relació serà molt més complexa, serà ja bàsicament espiritual. Allò particular ja es distingeix de la llum -d'allò ú- i se sap com a un moment seu. Així comença la seva distinció. Hom dona d'aquesta manera un gran pas vers la subjectivitat i la llibertat: "l'home es condueix, respecte de la llum, del bé, com respecte de quelcom objectiu, que és conegut, venerat i realitzat per la seva voluntat."²⁴⁰. A més a més, el principi de la llum no distingeix entre les diverses classes, il·lumina per igual a tothom. D'aquesta manera potencia també la individualitat, que sabrà el seu valor tot remittint-se a l'ú: "el principi proporciona a cadascú un valor per a si mateix, pel fet de participar tots en ell"²⁴¹. D'aquesta manera es va desenvolupant a poc a poc la subjectivitat humana, l'home es va reconeixent a si mateix, alhora que es distingeix d'allò substancial. L'home té a Pèrsia una relació positiva amb l'universal, s'hi sent subsumit²⁴².

(3) El mateix principi que presideix la idea de la llum, presideix també la constitució política. Els mateixos avenços espirituals que Hegel destaca en la religió, en la subjectivitat o en la llibertat, els remarca en la constitució de

²³⁸Hegel l'anomena tot sovint com "l'essència natural simple".

²³⁹WG. 417/325.

²⁴⁰id.

²⁴¹id.

²⁴²WG. 424/330.

l'imperi persa. Així Hegel el saluda com el primer veritable imperi, ja que comprènent en si elements absolutament heterogenis en respecta la individualitat²⁴³. Brolla així aquella distinció entre dos àmbits: l'un deixat a la dinàmica de les particularitats i l'altre monopolitzat per allò universal. No es produeix doncs, l'absorció de l'un per l'altre -com a Xina i India-. També en això és l'imperi persa un moment de reconciliació, ja que a Pèrsia no hi ha castes sinó classes. Però Hegel considera que és també un moment de reconciliació, perquè té una constitució "monarquica teocràtica" que conjumina la voluntat individual d'un sobirà en el cim -com a l'imperi xinès- amb un cert desenvolupament autònom de la particularitat -com a l'India-.

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

Segons Hegel, l'imperi persa sap harmonitzar la universalitat amb la particularitat. Remarca sempre l'autonomia que els perses deixaren als pobles per ells dominats²⁴⁴. Els perses no van veure cap problema en deixar i, fins i tot, protegir, les particularitats dels pobles sotmesos o les particularitats pròpies d'un estat orgànic. De tal manera que Hegel afirma que l'imperi persa venia a ser una "confederació de

²⁴³WG. 417-8/326.

²⁴⁴WG. 439-40/341-2.

pobles". Els jueus i els altres pobles es beneficiarien d'aquesta virtut persa. L'imperi persa es caracteritzà per llur tolerància -que Hegel exagera fins al punt d'incloure-hi els impostos-.

Aquest imperi tan virtuós era però especialment dèbil, afirma Hegel. Primer interiorment, car la noblesa amb els vençuts duraria poc, perquè -segons Hegel- el caràcter persa no aconsegueix resistir l'impuls sempre llicencios dels asiàtics. Segon exteriorment, perquè així no van constituir un imperi plenament integrat, que tingués una forta unió i un poderós centre. Segons Hegel és per això que els grecs -fortament units per l'esperit- van poder resistir les masses inconexas en què s'havia convertit l'exercit persa. L'imperi, doncs, fracassa exteriorment i interiorment pel mateix motiu: "la dominació persa no va adquirir cap veritable i íntima legitimitat entre aquests pobles [dominats], ja que no els va organitzar. Van romandre els senyors abstractes i això va du necessàriament a la violència, la injustícia i l'opressió. Això va produir la debilitació del poder persa, que va sucumbir finalment amb el conflicte amb els grecs"²⁴⁵. Hegel pensa aquí tant en les guerres mèdiques com en la conquesta de Alexandre, quan l'imperi estava ja ferit de mort.

Hegel omple d'elogis el moment persa perquè en ell -com en tota autèntica monarquia- hi ha un principi universal, que s'expressa en les lleis, que regeix tant pel monarca com pels súbdits. L'imperi persa significa un moment de reconciliació entre el despotisme patriarcal i teocràtic xinès i l'aristocràcia teocràtica hindú, però es tracta encara d'una reconciliació mancada, no plena. Hegel afegeix a les mancances de l'esperit persa (la naturalitat de la representació de

²⁴⁵WG. 446/346.

l'esperit i la dualitat del principi) la debilitat de la seva reconciliació i del seu imperi (en primer lloc, no es van imposar com tirans despòtics, en segon lloc, no foren capaços de superar la fragmentació política i, finalment, la naixent subjectivitat dels individus no s'identificava fortament i immediatament amb l'universal -com passava en canvi en els grecs-).

2.1.3.- Fenícia i Israel, com a moments diferenciats dintre del món persa

Hegel considera com elements incorporats a l'imperi persa les ciutats fenícies i el poble israelita²⁴⁶. Cal constatar que això harmonitza amb la natura del principi persa que permet la subsistència d'elements particulars a dintre d'ell.

Fenícia, el domini de l'esperit sobre la natura

Dintre de la seva filosofia de la història, Hegel remarca dels fenicis la seva capacitat per a la vida pràctica, per al treball, la indústria i el comerç. Això és també un signe de progrés de l'esperit. L'home descobriria ara el valor de la seva activitat, l'home adquiriria confiança en si i iniciaria el seu domini de la natura. Així es produiria paral·lelament un desenvolupament en la subjectivitat i una ampliació del

²⁴⁶Lasson ha distingit un apartat dedicat a la "religió síria" -els cultes d'Hercules i d'Adonis-. Tenint en compte que el mateix Hegel remet el primer a la ciutat fenícia de Tiro i el segon a la de Biblos, així com a la proximitat de continguts, concloem que no representen un estadi diferenciats del principi fenici -al contrari són la plasmació en la religió d'aquest principi-.

domini de l'esperit sobre la natura. Hom la sotmet i la tracta com quelcom que ha d'obeir. La natura passa per tant de senyora de l'home -com al començament de la història- a ser la serva de l'esperit humà. L'home s'emancipa de la natura per mitjà del seu treball i troba en si, en la seva activitat i audàcia allò suprem.

Com fa sempre en la seva filosofia de la història, Hegel remarca que la religió dels fenicis expressa el principi del seu esperit del poble i harmonitza amb el que acaba de dir. Hi ha, per tant, una harmonia i un estret lligam entre el moment de la subjectivitat i el de la religió. Tots dos elements es correlacionen profundament. Així, Hegel recorda primer l'adoració d'Hèrcules, com l'home que s'ha elevat a déu per mitjà de si mateix, del seu valor i les seves qualitats, que esdevé per això el símbol de la humanitat activa i creadora.

Hegel remarca també, com un altre aspecte divers però complementari, l'adoració d'Adonis. Hegel enfatitza el pensament -important cara el cristianisme- que déu pot morir i resucitar. També en reivindica el valor que té per al desenvolupament de la subjectivitat el dolor que l'home sent davant d'aquesta mort del déu, ja que així hom descobreix la pura negativitat²⁴⁷. Hegel veu en aquesta existència concreta de déu en el món, on morirà per a després resucitar, "l'entrada d'allò concret en la consciència", ja que no hem d'oblidar que el cristianisme ampliarà aquest pensament, segons el qual déu es fa concret i home²⁴⁸.

²⁴⁷WG. 452/351.

²⁴⁸Té com a conseqüència essencial en el pensament de Hegel, que llavors allò concret és elevat i adquireix un valor infinit.

Israel, vers l'espiritualització de déu

A dintre mateix dels elements continguts en l'imperi persa, Hegel hi inclou el poble israelita. Oposa el seu principi al principi fenici, en la mesura que aquest no té una visió de l'esperit tan purificada. A Israel "l'element espiritual es troba totalment purificat i el contingut del pensament, el ser pur que es pensa a si mateix, el déu u, arriba a la consciència com el déu pur i un"²⁴⁷. Els israelites han purificat la intuïció de l'espiritual que és la llum; ara ja no es tracta d'una representació natural, sinó que només té la forma del pensament. Hegel considera que aquest és el moment en què es produeix el trànsit espiritual d'Orient a Occident: "el judaisme és el punt on es verifica la ruptura entre orient i occident, i on l'esperit aprofundeix dintre de si mateix, s'aprehèn en la seva profunditat, assolint el fonament abstracte i espiritual del que és veritable"²⁵⁰.

La raó d'aquesta ruptura és que la valoració de la "natura com el primer" típica dels orientals és substituïda per la constatació absoluta que l'esperit és allò primer. Aquí ja no hem de cercar el contingut espiritual que hi ha a sota d'una representació natural -com en la llum- sinó que tan el contingut com la forma són aquí absolutament espirituals: "la divinitat està despallada de tot allò natural, que trobem esquitxant encara els grecs"²⁵¹. Ara hom ja no divinitza cap part de la natura i tota ella és vista com a finita, separada i sotmesa a allò infinit i espiritual. Ara apareix clara la distinció i oposició entre allò natural -el que és sensible i immediat- i allò espiritual. Així, mentre que el darrer és elevat, el primer és degradat a mera exterioritat. Es supera,

²⁴⁷WG. 453/351.

²⁵⁰WG. 455/353.

²⁵¹WG. 453/352.

doncs, aquella primera conciliació en la llum zoroastriana, en la qual l'esperit estava confós encara amb la natura.

Ara, al contrari, la natura es degrada fins a la seva posició subordinada i merament exterior. L'interior esdevindrà exclusivament el lloc de l'esperit, la natura ja no tindrà a partir d'ara cap reivindicació sobre l'essència de l'home. Romandrà com un afegitó exterior, una mera exteriorització d'allò que primer i en si és interior. Manca encara a tot això la superació que mostrarà l'exterior com un moment de l'interior. No obstant s'està iniciant l'època de l'escissió, que comença quan la natura es foragitada de l'interior essencial. Hom té clar ja -el relat del Gènesi- que la natura és una criatura -quelcom creat- i que el creador -i realitat absoluta- és déu²²².

Hegel remarca que, precisament en la mesura que déu és un ser que existeix per al pensament l'home, aquest esdevé un ser moral per a qui hi ha uns deures. Hom posa ja com a principis dels seus actes el pensament, allò universal. També es produeix la distinció entre déu i les seves criatures -els homes primordialment- ja iniciada amb el principi persa. La universalitat es distingeix ja de la particularitat. Hi ha doncs, dos processos paral·lels: la separació de l'esperit de la natura -amb la submissió d'aquesta- i la separació d'allò diví (allò universal i infinit) del que és particular -o concretament existent. L'home, alhora que descobreix que l'essència -allò interior- és l'esperit, es descobreix a si mateix com a divers -una particularització finita- d'allò diví o universal.

Així, hom coneix l'espiritual com a absolut i es comença -correlativament- a coneixer-se a si mateix. Però la limita-

ció de l'esperit israelita parteix del fet que la relació entre l'home i la unitat, que s'expressa en la religió²⁵³, és exclussiva. El déu jueu és un déu abstracte i nacional. No és un déu ú i tri -diu Hegel-, no és un déu de tots els cristians i per a tots els homes. És un pensament parcial, localitzat, no és el pensament universal i lliure. Té encara el pes d'una determinació natural: el lligam a un sol poble. Esdevé, doncs, un principi particular que s'oposa a altres principis en lloc d'integrar-los i superar-los dintre de si. Fruit també d'aquest particularisme en la concepció de déu judàica, es produeix la submissió del subjecte concret, de l'home. Els individus tenen respecte aquell déu nacional i pare castigador dels seus fills, una relació d'obediència també encara patriarcal i no mediada per la consciència.

Hegel afirma que en el poble jueu "el subjecte no existeix en i per a si", "el subjecte no arriba mai a la consciència de la seva autonomia"²⁵⁴. En l'Antic Testament manca la creència de la immortalitat, senyal que el subjecte no té valor i es substituït en la seva relació amb déu per la família -afirma Hegel-. L'organització que hom pot trobar doncs, en el poble jueu no és altra que la patriarcal i l'estat és en ells un element estrany. El poble jueu és una gran família i no un estat constituït²⁵⁵. Hi manca, doncs, una autèntica constitució política. El seu déu és un déu familiar i patriarcal, la seva organització no pot ser altra, doncs (per la correlació religió-estat que ja comentarem), que una família que té per patriarca privat a Yavhé. Els jueus foren la major part de la seva història un poble dominat, només assoliren una independència i una organització estatal per un breu espai de

²⁵³WG. 455/353.

²⁵⁴WG. 457/354.

²⁵⁵WG. 459/356. "No existia, doncs, entre els jueus un veritable lligam polític. La família constitueix el principi de la convivència en general."

temps amb els reis electes -la qual cosa demostra per a Hegel que la monarquia de David i Salomó no estava plenament constituïda.

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

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

2.1.4.- Egipte, el moment que fa de contraposició amb Grècia

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

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

És un país escindit, projectat meitat vers Orient, meitat vers Occident -a qui educa per mitjà de Grècia-. El seu principi és meitat natural i meitat espiritual. Per això, segons Hegel, el símbol d'Egipte és l'esfinx -un ser meitat

¹WG. 460/357.

animal o natural, meitat home i esperit-: "és allò espiritual que comença a despendre's de l'animal, de la natura, i a esguardar en fora; però encara no està lliure del tot, sinó que roman presoner en la contradicció"².

Egipte només podia tenir la forma espiritual de l'enigma "la forma egípcia significa precisament el plantejament del problema en la història universal i el fracàs en llur resolució"³. Això va dur també a què no poguessin elevar-se a la comprensió de si mateixos en un llibre nacional; Hegel constata com a un fet molt revelador que no tinguessin l'equivalent de l'Antic Testament, el Ramayana o l'obra d'Homer. El seu llenguatge jeroglífic indica també la seva dependència encara d'allò natural, sensible i immediat. En definitiva "el seu esperit era per a ells mateixos un enigma [Rätsel]"⁴.

(2) Egipte és considerat per Hegel en referència a Grècia més que no a Orient. Egipte és la transició lògica entre Orient i Occident: "si Pèrsia constitueix el trànsit extern, l'intern el subministra Egipte"⁵. En definitiva, Egipte és un món de transició, escindit entre Orient i Occident, i incapaç de resoldre l'un ni d'anticipar l'altre. Així com els perses van ser el poble que es va enfrontar exteriorment i directament els grecs (Hegel inclou per igual Troia que les guerres Mèdiques), el poble egipci és el que en l'ordre del concepte precedeix directament Grècia. Podem dir que la transició empírica a Occident la va realitzar l'imperi persa, mentre que Egipte va realitzar la transició lògica.

²id.

³WG. 461/358.

⁴WG. 462/359.

⁵WG. 273/230.

Hegel pensa que la transició espiritual va d'Egipte a Grècia més que no de Pèrsia a Grècia. Els egipcis van tenir tot un contacte espiritual amb Grècia -que Herodot (la base inspiradora de Hegel) remarca molt-. Egipte va cedir molts dels elements culturals i religiosos que després els grecs desenvoluparen. Però sobretot, Egipte és el poble on es planteja el problema a què arriba el món oriental i que resoldrà i superarà Grècia. Hegel parteix de la base i sosté la tesi de l'imbrincació de la cultura grega amb l'oriental per mitjà d'Egipte. Aquest fet és essencial per valorar el lloc i paper que Hegel adjudica a Egipte dintre de la història universal. Malgrat que podria posar-lo com a equivalent -políticament- a l'imperi xinès -pel paper del faraó, etc- o com la síntesi oriental i equiparar-lo al paper que fa l'imperi persa. La historiografia grega -Herodot bàsicament- en la qual Hegel troba la seva inspiració, l'obliguen a posar-lo en relació amb Grècia, tancant per tant el món oriental.

Hegel menysté així l'antigor empírica -que mai no nega però- que hom afirmà sempre d'Egipte i el posa lògicament com el principi previ i immediat a Grècia. Hegel, no obstant això, vol marcar molt bé la diferència entre l'esperit grec i l'egipci. Si hi ha contactes -que ell creu constatar- això no vol dir que els grecs tan sols imitaren o seguiren Egipte. Els grecs, molt al contrari, transformaren totalment pel propi esperit tot el que reberen; i així, conclou Hegel que "és ridícula l'afirmació que els filòsofs grecs haurien pres d'Egipte llur saviesa. Pitàgores hi va estar, però no sabem el que en va poder treure"⁶. Considera que la venerable cultura d'Egipte va representar, si bé només en un primer moment, un material que els grecs van elaborar fins a constituir llur bella cultura. Així remarca relacions entre

⁶WG. 491/379.

les divinitats -aspecte que, com sempre, és decisiu-. Però, a més a més, la contraposició juga a nivell més radical. Egipte és el país de l'enigma, que amaga allò més profund i espiritual, Grècia és el país de la bellesa que mostra allò espiritual. Egipte plantejaria la síntesi cultural i espiritual d'Orient, però no podria resoldre-la. Podria plantejar tan sols l'enigma, Grècia el resoldria. Grècia és l'espiritualitat bella que aconsegueix expressar per mitjà d'allò sensible l'espiritual; Egipte -al contrari- seria una espiritualitat monstruosa que, volent expressar l'espiritualitat sorgint de la natura, no fa sinó dibuixar un cos d'animal amb tors humà.

(3) Els egipcis han representat en llurs divinitats "les potències naturals i espirituals en íntim enllaç, però no de manera que ressalti la significació espiritual, sinó enllaçant els poders i unint-los en llur contradicció suprema"⁷. Els egipcis s'eleven doncs, al nivell del símbol⁸. Els seus déus són una referència simbòlica que remet més enllà de la seva forma o de si mateixos. Tot es converteix, doncs, en "símbol del símbol". Això també es correspon amb la natura "enigmàtica" del principi egipci. A Egipte tot amaga quelcom i allò més important és allò amagat. Com veurem, Hegel està contraposant els déus i la manera de representar-los dels egipcis, amb els déus i l'art grec. Així com els primers amaguen el seu propi ser, els déus grecs es mostren en llur forma bella. El símbol egipci amaga, mentre que el símbol bell i artístic dels grecs mostra. El símbol egipci calla, és un enigma; el símbol grec parla, és esperit manifestat artísticament i bellament.

⁷WG. 475/368.

⁸WG. 476/369.

Els egipcis en tenir com a problema l'enigma, l'han representat per mitjà dels animals. Així els seus déus solen tenir figures animals. L'animal és allò enigmàtic, mentre que -segons Hegel- en la figura humana dels déus grecs desapareix tot enigma per deixar lloc a la bellesa que mostra l'interior. Per això a Egipte quan fan servir la figura humana pels seus déus la complementen posant-li un rostre animal. Ossiris és alhora una representació natural (significa el sol, el Nil i el ritme regular de tots dos) i una representació espiritual. És el déu dels morts i en ell es conté la idea que l'home és immortal. Ossiris és també el déu dels morts. Hegel afirma que és un descobriment egipci el de la immortalitat de l'ànima humana⁷ i fa notar, immediatament, la seva importància per al desenvolupament de la subjectivitat humana i pel camí de separació de l'esperit de la natura¹⁰. No obstant, a Egipte era encara necessària per a la supervivència de l'ànima en el més enllà, la conservació del cos en aquest món. Però poc a poc, la idea de la immortalitat s'alliberarà d'aquest llastre natural i serà clar que l'esperit és allò immortal i etern mentre que la natura és allò efímer i perible.

(4) Hegel valora també l'enigma que presideix l'esperit egipci com a un primer moment de la consciència subjectiva -que comença a sortir d'allò natural- i que no pot fer-se una representació clara de l'esperit. Aquest és per ella un problema, un enigma. Caldrà encara un nou pas cap enfora de la natura -que es produirà a Grècia- per a què l'esperit deixi de ser un enigma i esdevingui representació artística bella. Per això l'art representa una necessitat, tant pels

⁷WG. 485/375.

¹⁰WG. 493/381. "La immortalitat de l'ànima vol dir que és quelcom divers de la natura, que l'esperit és autònom per a si".

egipcis¹¹ com pels grecs. L'art serà la manera que trobaran per expressar el contingut de l'esperit. Però, per a què hi hagi art cal que hi hagi la "facultat d'adquirir consciència de l'esperit"¹², malgrat que l'art no dóna la forma d'allò espiritual mateix "sinó que la seva representació comença sent produïda d'una manera exterior"¹³.

L'art, doncs, "cau en el centre del procés espiritual", ja que on l'espiritual és quelcom informe, un objecte indeterminat i purament abstracte (com entre els jueus i els musulmans) l'art és insuficient i fins i tot pecaminós. Però, en canvi, on l'esperit es pot representar espiritualment a si mateix (en el protestantisme, especialment), l'art religiós ja no pot ser tant valorat i esdevindrà en certa mesura "superflu"¹⁴. És clar que ara l'art ocupa el seu lloc com a esperit absolut al costat de la religió, en la tasca històrica de revelar als pobles l'absolut i substancial.

Així -deixant de banda l'art purament natural dels hindús- l'art és la forma de l'esperit absolut que es desenvolupa en segon lloc en la història. Primer ho fa la religió -que es manté fins a pràcticament la fi- i finalment ho farà la filosofia. Desenvoluparem tot això en la tercera part, però ara podem recordar el més antic programa de l'idealisme, on en reivindicar una religió sensible i una mitologia de la raó (de manera que les idees es tornin estètiques) els tres de Tübinguen ja tenien molt clar que l'art juga un paper molt important per guiar el poble. Hegel després remarcà sobretot el paper de la filosofia i -en un nivell inferior- de la religió. Però mai no deixà -i així es demostra en la història universal i en aquest treball- de valorar la importància,

¹¹WG. 498/384.

¹²id.

¹³WG. 499/385.

¹⁴id.

política i per a l'alliberament de la humanitat, de l'art. En definitiva, Hegel sempre va considerar com els tres moments de l'esperit absolut -per aquest ordre- l'art, la religió i la filosofia, malgrat que la valoració canviés al llarg de la seva vida. També és evident que sempre considerarà el gran moment de l'art a Grècia i que aquí destaca el paper que l'art representa en el desenvolupament de l'esperit egipci i grec.

Hegel considera, efectivament, que l'art juga un paper tant essencial com la religió per als egipcis i els grecs. L'art és també una manera -molt important en uns moments del desenvolupament de l'esperit- de conèixer l'absolut i l'esperit. Diu més concretament Hegel: "en l'esperit egipci, l'art és la forma necessària de la consciència, la manera com l'esperit es coneix a si mateix i es fa una representació de si mateix"¹⁰, i això és cert malgrat que el seu art no pugui ser comparable al grec. L'art egipci va ser l'intent de resoldre l'enigma en què estava immers l'esperit. La seva natura està fixada per la seva incapacitat de resoldre aquest enigma: va acabant sent la representació de l'enigma mateix.

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

¹⁰WG. 499/385.

Els egipcis han aportat el problema, ja l'han plantejat -tot i que la seva solució fos encara enigmàtica-. Han mostrat que ja era del tot impossible romandre en la naturalitat, en la unitat amb allò natural, i només plantejant el problema ja donen la guia de la seva solució -tot i que ells no poden trobar-la¹⁶-. La solució no serà altra que l'esperit lliure, la forma de la universalitat i de l'esperit grec mateix.

Arribat aquest punt, Hegel fa un bonic joc metafòric: la deessa egípcia Neith té l'aforisme: "jo sóc el que existeix, allò que va existir i existirà. Cap mortal no ha aixecat mai el meu vel". L'interior, el que hi ha sota del vel -l'esperit per a Hegel- continua tapat, en l'enigma. Els grecs -Hegel menciona curiosament Procle- considerarien que Hèlios és el fill d'aquesta deessa. Voldrien significar així que allò ocult i enigmàtic engendra allò clar, "el que per a si mateix és clar, el sol espiritual"¹⁷. Una alta vegada, ens tornem a trobar la metàfora de la llum per a referir-se a l'esperit, perquè l'esperit és precisament això: tornar-se clar a si mateix, autoconeixer-se. Aquest és exactament l'aforisme d'Apolo -déu, alhora, del sol i de la saviesa-, és el coneix-te a tu mateix. Aquesta metàfora o paràbola és el que defineix el pas del món oriental -en especial Egipte- al món grec. És el pas de la natura que amaga l'esperit, a l'esperit que es manifesta a si mateix. Aquest manament d'autoconeixer-se no va dirigit -diu Hegel- a l'home particular, sinó a l'home universal. Li diu a l'home: coneix-te com a universal, coneix la teva essència universal, la teva universalitat; a aquesta tasca està destinat l'esperit grec.

¹⁶WG. 509/392.

¹⁷WG. 509/392.

Hegel també utilitza com exemplarització la llegenda d'Edip. L'esfinx -el símbol egipci per antonomàsia- li planteja precisament a l'home grec un enigma que té per resposta: l'home mateix -per a Hegel seria millor dir: l'esperit, "la consciència de la seva peculiar essència"¹⁶-. No hem d'oblidar que serà precisament la ignorància sobre si mateix el que causarà la desgràcia posterior d'Edip.

Amb això Hegel vol expressar que el pas intern -en la lògica del concepte i per a nosaltres-, el pas de la consciència espiritual, es fa per mitjà d'Egipte; mentre que històricament -empíricament- es farà per mitjà de Pèrsia¹⁷. Però Egipte i Pèrsia no s'oposaven, ja que no en va el primer era aleshores una província persa. En conseqüència, l'esquema resta salvaguardat i el seu tercer moment conté conciliada tota una altra dialèctica menor.

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

Pèrsia ha pogut caure i tenir història -per tant-, precisament perquè no era ja del tot natura, en l'imperi persa "existia [ja] l'esperit lliure front a allò natural, el principi de la independència de l'esperit"²⁰. A partir d'ara

¹⁶WG. 510/393.

¹⁷WG. 511/394.

²⁰WG. 512/394.

l'esperit no farà sinó desenvolupar-se i progressar, no podrà detenir-se; els pobles i imperis no podran eternitzar-se en l'usufructe del poder que l'esperit els confereix ni, tan sols, en una pervivència sempre idèntica -com en el cas xinès i hindú-. La història empírica anirà ara paral·lela a la lògica del desenvolupament de l'esperit; hi haurà un lligam explícit alhora que el conceptual; i també els pobles sofriran ben clarament i empíricament el judici universal i absolut de la història.

2.2.- EL MÓN GREC, DE L'HARMONIA IMMEDIATA I BELLA AL SORGIR DE LA SUBJECTIVITAT

Exposar i sintetitzar la concepció que Hegel té del món grec és un repte condemnat al fracàs. La riquesa és tan considerable que hi ha el perill inevitable de la prolixitat; paral·lelament, el discurs hegel·lià va girant al voltant d'uns motius recurrents, que sovint poden fer-nos caure en la repetició. Un mateix principi penetra la totalitat dels elements, però Hegel el va adaptant en cada cas a l'objecte considerat. El resultat és un discurs difícil de sintetitzar en poques planes i alhora de desenvolupament complex -que sovint pot semblar reiteratiu-. Hem intentat en aquest capítol sintetitzar l'essencial del què diu Hegel del món grec, però procurant no eliminar els desenvolupaments específics en cada temàtica.

Així començarem remarcant les metàfores o leit motiv que Hegel va sempre desenvolupant i matisant. Després veurem la relació de l'esperit grec amb la natura. Analitzarem la religió artística grega i, també, la "bella individualitat" -que tant va fascinar Hölderlin i Hegel-. Finalment, considerem l'eticitat i l'estat, i la decadència de l'esperit grec, que ja apunta cap al món romà.

2.2.1.- Grècia sota el signe de la joventut de l'esperit i de l'harmonia encara immediata

En aquest apartat començarem contraposant el principi grec amb l'oriental, que és potser la millor presentació (1);

Després l'exposarem en funció de les dues metàfores ("món de la joventut" i "món de l'harmonia immediata") (2), que ràpidament ens portaran a una contraposició amb l'edat moderna i el límit que el Hegel madur descobreix a Grècia (3).

(1) Les característiques essencials del món oriental poden resumir-se de la següent manera: la substància ètica i el subjecte no són en harmonia ni en pla d'igualtat. La substància ètica és natural i abstracta, ja que és determinada naturalment en l'emperador, el faraó o la classe dels bramans i representa només la seva voluntat. D'altra banda, l'eticitat exerceix un poder despòtic sobre el subjecte. Però quan els individus es deslliuren de la tirania de l'universal immediat, es sotmeten -al seu torn- a fins particulars, a les passions, a l'arbitrarietat i a l'animalitat -a la manca d'eticitat, en definitiva-. La conclusió és que a Orient hi ha una universalitat i substancialitat però no és lliure, no és espiritual, sinó merament natural²¹.

El món grec es caracteritza en contrapartida perquè els dos contraris del món oriental -l'universal dominador i allò particular dominat (excepte quan es revela amb la més absoluta arbitrarietat)- estan harmoniosament units. La substancialitat és una amb el subjecte, els fins del qual ja no són arbitrarietats sinó virtuts. Allò ètic es concretitza en l'estat, que és on té existència la universalitat. Hi ha una distinció entre estat i individu, però el fi de tots dos és el mateix. L'estat és l'interès propi de l'individu, el qual se sacrifica i arriba a morir pel seu estat. L'individu té, a més a més, en l'estat la seva llibertat conscient de si. L'individu venera el que obeeix i té per voluntat

²¹WG. 527/399.

pròpia el mateix contingut l'universal -l'estat-. És, per tant, la voluntat de l'individu la que manté l'estat²².

La vida concreta i ètica ja no és a Grècia quelcom immediat -com en els orientals- sinó quelcom produït per l'esperit -però això sí, produït sense resistència, sense esforç-. Així, la vida ètica està engendrada espontàniament per la individualitat, pels individus. La individualitat, espontàniament i sense conflicte, es posa com a fins propis l'estat, la família, el dret, la religió. Grècia és el món on la individualitat -espontàniament i sense cap esforç- s'entrega al servei del fi objectiu.

A Asia l'estat, la família, el dret i la religió són el contingut de la substancialitat; a Grècia són el fi de la individualitat, que es realitza i arriba a ser el que és mitjançant aquests fins. A Orient els pobles reben immediatament la substancialitat, que els governa amb una subjecció encara totalment natural. El jove esperit grec, al contrari, necessita transformar allò rebut, necessita apropiarse allò donat o natural, per tal de ser lliure. Orient roman lligat a la natura; Grècia se'n separa i, com esperit en moviment, té una història. La seva història²³ correspon als diversos moments i maneres com aquell món jove ha pres els seus fins -estat, família, dret i religió- i els ha posat per damunt de tot i per ells ha viscut.

Hegel remarca infinitat de vegades que amb l'esperit grec hem arribat alhora al món occidental i al món de l'esperit, al món de l'esperit que descendeix dintre de si. Per això,

²²id.

²³Exposarem els moments d'aquesta història en el darrer apartat d'aquest capítol.

"entre els grecs ens sentim com en la nostra pròpia pàtria, car som en el terreny de l'esperit"²⁴.

Ara l'home descobreix dintre de si el que és independent del lliure albir, l'objectiu, i ho ratifica. Es realitza així el principi de la llibertat conscient, el qual implica la fixació d'un fi de natura universal, no un impuls particular o animal. També implica que aquest fi universal esdevingui el fi subjectiu de l'individu, que l'ha de conèixer, l'ha de voler i l'ha de realitzar. L'individu ha de saber que la seva pròpia dignitat consisteix en la realització del fi universal. Llavors l'individu és alhora depenent i no depenent d'un fi, ja que aquest és el seu propi telos. En la mesura en que no es relaciona amb res extern sinó amb si mateix, és lliure en els seus propis fins, que apareixen com a espontanis o espontàniament autoimposats. "Aquí és on per primera vegada l'esperit, ja madur, es dóna a si mateix com a contingut del seu voler i del seu saber; però de tal manera que estat, família, dret i religió són fins de la individualitat, la qual alhora només és individualitat mitjançant aquests fins"²⁵.

(1) Dues metàfores fa servir, bàsicament, Hegel per expressar la peculiaritat històrica del món grec: la primera (a) consisteix en afirmar que Grècia és el país de la joventut de l'esperit; la segona (b): que és el món de l'harmonia. Com veurem ambdues metàfores van íntimament lligades.

(a) L'esperit grec és per a Hegel el moment juvenil encara natural: "ja abans he comparat el món grec amb la joventut; però no en el sentit que la joventut du en si una greu determinació futura i, per tant, tendeix necessàriament

²⁴WG. 527/399.

²⁵WG. 529/400.

a educar-se per a un fi ulterior, no en el sentit que la joventut és una figura imperfecta, immadura i per tant falsa, si vol considerar-se com a acabada. Sinó en el sentit que no és encara el moment de l'activitat del treball ni l'esforçar-se per un limitat fi de l'enteniment, sinó més aviat la frescor concreta de l'esperit; la joventut sorgeix en el present sensible com l'esperit encarnat i la sensibilitat espiritualitzada"²⁶ (els subratllats són meus).

Hegel, dintre d'aquesta metàfora de Grècia com el món de la joventut de l'esperit, en pren com a prototipus a dos "joves": Aquil·les i Alexandre Magne. L'un inaugura el nou principi i l'altre l'enterra. El primer és el jove que encara està sotmès a l'estat patriarcal i que només pot ser representat com una creació poètica, mentre que l'altre és l'hermosa individualitat feta ja realitat i projectant-se realment en el món; però tots dos -diu Hegel- són el símbol de la lluita contra Asia, l'antic món.

(b) Hegel també defineix Grècia a partir de la metàfora de l'harmonia, que vol dir en primer lloc harmonia política i ètica. Per a ell el principi polític i ètic grec és la "unitat de la voluntat subjectiva i objectiva"²⁷. Qualifica aquest estadi de "bell punt mig", ja que no és encara la veritat absoluta però sí la primera aparició. L'adjectiu de "bell"²⁸ és fet servir en el sentit d'adequació no conflictiva, d'harmonia espontània, d'obra perfecta; si bé -pensa també- encara no aconseguida plenament, no assolida cons-

²⁶WG. 528/400.

²⁷WG. 601/453.

²⁸WG. 603/455. "L'eticitat ha d'existir en la forma de la bellesa, en la qual la subjectivitat està en identitat immediata amb la llei i la voluntat de l'estat, així que la subjectivitat no s'ha agafat encara en el seu dret infinit ni la consciència moral [Gewissen] dóna la decisió [Ausschlag] en la voluntat".

cientment, sinó només fruit d'un atzar afortunat o, millor dit, de l'espontaneïtat afortunada de la joventut. El principi grec té tota la riquesa de la joventut i cap dels defectes de la majoria d'edat.

Durant la joventut hom té dret a ser feliç i afortunat -i hom ho és- precisament perquè la natura facilita espontàniament el que, un xic més tard, és impossible. En la joventut s'ajunten la innocència i espontaneïtat de la infància amb el vigor i la força de l'edat adulta. Només així es pot produir aquest miratge tant extraordinari com bell, si bé mancat d'autèntica perspectiva de futur, que tant va fascinar els tres amics de Tübingen. Però, el Hegel madur, té molt clar que el destí de la joventut és deixar-ho de ser. A l'harmonia immediata de la joventut li manca solidesa i, per a Hegel, aquesta és la prova que ha de ser superada. És un estadi que -no per menys afortunat, bell i feliç, sinó pel contrari- ha de ser substituït per un altre -potser no tant afortunat però més digne de l'home adult, racional i disciplinat-.

Grècia és, en definitiva, el món de la harmonia espontània i no conflictiva de la joventut de l'esperit. És el món de la fortuna dels joves, que tenen sense esforç i per llur mateixa pujança una harmonia tan bella i admirable com efímera. La tragèdia de la joventut però, té el mateix origen que la seva fortuna; la mateixa fortuna que ho concedeix tot als joves els ho nega poc després, tot privant-los de llur joventut. Grècia estava condemnada a perdre el que no era sinó un regal gratuït de l'esperit.

(3) Grècia representa per a Hegel una reconciliació primerenca en la història i desenvolupament de l'esperit -que ell mai no nega- però que sap que no és la darrera ni superior. Grècia no és la reconciliació final de la història universal -malgrat que potser en principi és la reconciliació més bella

i desitjada-. Per a Hegel, és una reconciliació empíricament inqüestionable²⁷, però en canvi molt qüestionable lògicament: en ella no hi ha hagut pròpiament pas per la negativitat, és una reconciliació immediata i afectada, per tant, de naturalitat. No és la reconciliació que l'esperit vol i ha d'assolir en la història universal. Aquesta és la seva tragèdia i, d'altra banda, els dubtes de Hegel al voltant de l'esquema tripartit mostren que s'havia adonat d'aquesta inadequació lògica de Grècia en la història²⁸.

Hegel admira la fortuna dels grecs però sap que per a ell i per als homes de l'edat moderna no els és permesa aquest tipus de fortuna. La qual només és possible una vegada en la història i només, als innocents, als joves d'esperit. A Grècia natura i esperit es conjuminen per oferir a l'home la fortuna, i l'home, sobretot, és encara suficientment innocent com per a simplement gaudir d'aquella fortuna que se li ofereix. Més tard, ni la natura, ni l'esperit, ni -sobretot- l'home, poden repetir aquell moment. La natura ha perdut ja el seu predomini sobre els homes, ja no pot empatar (per dir-ho així) amb l'esperit. L'esperit no pot acceptar ja la innocència espontània i natural en què es basava el feliç moment grec. I -especialment- l'home és incapaç d'oferir aquella innocència ja perduda. No pot assolir aquell volcar--se immediatament en l'universal i no ho podrà tornar a fer sinó després d'un llarg i esforçat desenvolupament, superant les proves que l'esperit li posarà en la història per a la seva educació.

²⁷Hegel mai no sembla dubtar que a la Grècia clàssica es va esdevenir quelcom que hem perdut i que era molt valuós tant valuós que intentem de recuperar-lo, tot cercant una mera reedició, en lloc d'enriquir-lo amb l'experiència posterior de l'esperit i de la història.

²⁸Veure l'apartat 1.4.

En definitiva, Hegel continua valorant positivament Grècia però ja d'una manera diversa al període de la seva amistat juvenil amb Hölderlin. Hegel no creu que amb aquesta afortunada etapa tot hagi acabat i l'esperit hagi assolit el seu ple desenvolupament; al contrari que Hölderlin, Hegel valora cada vegada més el pas per la negativitat. Així, tot i que Grècia és la pàtria de la filosofia, l'esperit està en el món grec d'una manera immadura o no educada; el món grec és una etapa inspirada, on tot ve donat sense cap esforç, ni cap negativitat -aquesta és alhora la seva grandesa i la seva debilitat, per a Hegel-. Grècia és tal vegada l'etapa del desenvolupament de l'esperit en què hi ha menys misèria, menys negativitat, menys esforç, i on hi ha, en canvi, més espontaneïtat exitosa i feliç, on l'absolut es manifesta immediatament sense resistència. L'esperit i la llibertat són, per tant, encara ideals i abstractes.

En dir que el món grec és el de la joventut (o afortunat i bell), el Hegel madur ja hi introdueix una crítica o, millor, una consciència de la limitació del principi grec. Com veurem, la joventut s'ha de convertir necessàriament en maduresa -que la supera-, la fortuna és gratuïta i breu, la bellesa és superada pel pensament especulatiu ple. Hegel està d'acord amb Hölderlin en què és l'ideal de la felicitat, però en la seva maduresa ja no cerca "l'ideal"³¹ sinó allò real i concret, l'ara i aquí possible. Hegel ha canviat, doncs, un ideal per un altre de menys afortunat i feliç però més real i racional [wirklich], fins i tot, més espiritual -que veurà realitzat en els països germànics reformats-.

³¹No hem d'oblidar que en la Ciència de la lògica i altres llocs Hegel contraposa allò ideal amb allò real, el primer manca de l'efectivitat i existència empírica de què gaudeix el segon. El primer és quelcom adequat al concepte, quelcom en si racional (quelcom lògic, diríem nosaltres), però manca encara d'efectivitat en l'existència empírica i en l'esperit objectiu.

D'altra banda, la bella felicitat grega estava condemnada a ser superada per la rêmora natural que l'esperit i principi grec encara duïen sobre si. A Grècia som ja en el regne de l'esperit, però tot just hi hem entrat. L'esperit aquí té encara moltes vinculacions i deutes amb la natura. La història havia de continuar doncs, ja que l'esforç de l'esperit per a determinar-se exclusivament a si mateix més enllà de la natura no feia sinó començar.

2.2.2.- La relació de l'esperit grec amb allò natural

Una de les característiques essencials de la consideració hegeliana de Grècia en les Lliçons de filosofia de la història universal és l'afortunat i delicat equilibri que hi estableix entre allò natural i allò espiritual. La fortuna de la joventut es basa en aquest equilibri i no cap altra cosa és la bella harmonia grega; fins i tot, la immediata unitat política entre universal i particular, l'eticitat i l'individu, es basa en un equilibri encara natural, mig espiritual i mig animal³².

L'esperit grec està encara molt proper a la natura i a la relació immediata amb tot allò natural, d'aquí prové gran part del seu encant i totes les seves limitacions. Així, veurem com l'afortunat equilibri entre esperit i natura del poble grec parteix ja de les condicions geogràfico-climàtiques del seu país (1). Veurem també com els grecs aprofundeixen el primer domini tècnic de la natura que ja hem vist en els fenicis (2). L'afortunat equilibri entre esperit i natura

³²En la tercera part (capítol 3.5) comentem el paper que juga en la història universal l'oposició entre l'esperit i la natura.

es reflecteix especialment bé en l'art i la religió (3). Però, Hegel sempre pensa que en allò natural o immediat hi ha sempre una mancança i els grecs mantenen sempre una relació ambigua amb la natura -no plenament animal, però tampoc no plenament espiritual-. Comprovarem que la incapacitat d'alliberar-se totalment del principi natural és la gran rêmora dels grecs, que veurem exemplaritzada en els oràculs i en els sentiments davant la natura d'admiració o de presentiment (4).

(1) En començar les explicacions sobre els diversos principis i pobles del món antic, Hegel sempre dedica un espai a comentar els aspectes geogràfics o naturals. Ho fa d'una manera molt peculiar com anticipant el principi que en cada cas desenvoluparà. Hegel reitera diverses vegades que això no té un gran valor, que "no ha de servir per voler explicar l'espiritual; però cal fixar l'atenció en què es correspon amb l'espiritual"³³. En definitiva, el que fa Hegel, és remarcar uns pocs trets -també reals i racionals- que li serveixen d'introducció metafòrica al que després dirà amb major rigor especulatiu.

En el cas grec, Hegel assenyala la disseminació de la població en petites valls o illes que, no obstant, mantenen un contacte fàcil per mar. Amb això vol suggerir que el poble grec no és un poble homogeni o monolític com són, al seu parer, els orientals. A Grècia hi ha la divisió, la multiplicitat i la mobilitat que es correspon amb les característiques de l'esperit grec. D'aquesta manera s'ha superat la substància monolítica, massissa i sense fisures d'Orient. Ara aquesta substància és alhora individual, ja que viu i es realitza per mitjà de les individualitats. A Grècia hi ha una

³³WG. 534/403.

fisura que permet aparèixer la individualitat independent i que es manifesti amb major vivesa i mobilitat³⁴.

Paral·lelament, l'eticitat grega no és un lligam natural que ningú no pot objectivar i del qual hom no es pot distingir. No és una identitat absolutament tancada sobre si, sinó que primer existeix l'esperit individualment i la unió es verifica en la llei i en una eticitat espiritualitzada -no natural-. "A Grècia veiem que la substància és alhora individual: l'universal, com a tal, ha estat vençut; ha estat superada la immersió en la natura, i, com a conseqüència, desapareix l'enormitat de les relacions geogràfiques. Hi ha espai per a la individualitat independent; aquest és el caràcter elemental de l'esperit grec"³⁵.

El poble grec no és com l'oriental, sempre idèntic, sinó que es va haver de fer a si mateix. Partia d'una heterogeneïtat interna de la qual havia de partir el seu lliure i bell esperit: "els elements nacionals de què es va formar eren barroers i estranys. els uns als altres, és difícil al començament dir què era grec i què no ho era"³⁶. Aquest fet és molt important en Hegel, perquè implica que els grecs van haver de superar la seva naturalitat immediata per esdevenir una fase de l'esperit. Per aquest motiu diu: "aquí [Grècia] no es troba aquest massiu lligam natural de la família, de la unitat patriarcal, on allò ètic existeix com a identitat natural massiva, sinó que primer existeix l'esperit individualment i la unió es verifica en un altre medi, en la llei i en una eticitat espiritualitzada"³⁷.

³⁴WG. 583/403.

³⁵WG. 534/403-4.

³⁶WG. 534/404.

³⁷id.

Per a Hegel l'esperit, la bellesa i la llibertat només neixen de l'antagonisme amb allò natural, millor dit, a partir de vencer aquest antagonisme. Hegel arriba a afirmar: "aquest és necessàriament el punt de partença dels pobles que són dignes, com a nacions espirituals, de ser considerats en la història universal i que pretenen tenir significació en la història universal"³⁶; com seria el cas del poble romà, el prussià i de tots els pobles germànics; tots aquests pobles de la història universal s'han format a partir de la superació d'elements heterogenis i no monolítics. Per a Hegel, l'esperit només neix i es forma a partir d'oposar-se i sotmetre la natura -allò natural i immediat-, perquè l'esperit és allò mediat.

(2) Com una mostra més del progressiu domini de l'esperit sobre la natura, Hegel dóna molta importància a com els grecs s'inicien en les tècniques. D'una manera molt semblant però més completa que la de l'esperit fenici, els grecs han desenvolupat les tècniques i amb elles es dirigeixen a la conquesta del món natural. És en aquest context que parlarà de la famosa "astúcia de la raó"³⁷. Les tècniques gregues indiquen que l'home ja transforma i sotmet la natura, tot i que encara no l'ha pres com un signe seu. L'esperit grec fa servir les tècniques per usar la natura en contra de si mateixa. En l'astúcia de la raó aquesta intercala objectes naturals -eines- entre ella -o el cos que governa- i la natura, per obligar-la a lliurar-se-li⁴⁰.

(3) Hegel, com és habitual en ell, explica més profundament -i com més còmodament- el nucli essencial del principi grec en els capítols dedicats a la religió. Però, també Hegel dedica aquí molta atenció a l'art -que és l'exteriorització

³⁶WG. 536/405.

³⁷WG. 544/411. Tractarem d'ella en el capítol 3.6.

⁴⁰Tractarem més de tot això a l'apartat 3.6.

més espontània de la religiositat grega-. Tractarem aquestes qüestions ampliament més endavant, aquí només volem remarcar que la naturalitat present en la religió mitologia grega és una herència oriental. El missatge és clar: Grècia respecta tant la natura perquè en parteix -com parteix de l'herència manllevada a Orient-. Però, l'important dels grecs és que no es queden presoners de la immediatesa heretada o de la natura, molt al contrari les superen, les transformen i les espiritualitzen. L'opinió de Hegel és que el poble grec és el primer que, partint de la natura i tenint-li una devoció espiritual, no resta encadenat a ella, com a ser merament natural sinó que l'espiritualitza. El poble grec transforma tot el que rep d'Orient espiritualitzant-lo; els grecs ho perceben tot espiritualment⁴¹.

Hegel -com ja hem dit- correlaciona metafòricament el fet geogràfic de la fragmentació de Grècia en oposició a les planures i gran massa continental d'Àsia, per remarcar que els primers es van poder deslliurar de la natura mentre que els segons en van romandre presoners. Així, els grecs, ja des del començament, són capaços "de percebre espiritualment els fenòmens naturals, apropiar-se'ls i conduir-se amb força amb ells"⁴² -les tècniques-.

A Grècia, "d'una banda, l'home es considera com un mer observador de la natura, que és per a ell quelcom veritable; però, d'altra banda, s'aixeca front el món com un ser d'apetits i els apetits exploten en ell com a subjecte. Però ni la primera ni la segona actitud davant de la natura poden satisfer-lo, ja que només retornant sobre si mateix troba la humanitat. Aquest endinsar-se en si mateix implica un elevar-se sobre allò sensible i sobre els apetits. El grec ha

⁴¹WG. 559/421-2.

⁴²WG. 559/421.

arribat a aquesta humanitat mitjançant el nexa i l'eterna resolució del concepte. Previngut [Ahnungsvoll] [ple de presentiments, és a dir, amb quelcom propi, espontani, previ i espiritual] s'acara el grec amb la natura i no li parla [logos, que és el que aporta el subjecte] com a quelcom estrany, sinó com a quelcom que té relació amb ell [és a dir, com quelcom ja en si espiritual]"⁴³.

El grec aporta en contemplar la natura aquella admiració que, segons Aristòtil, està en la base de la filosofia. Però aquesta admiració és ja un signe de l'espiritualitat de l'home grec, ja que "allò natural només és tal per a l'home quan aquest s'ha fet a si mateix espiritual, sortint d'allò natural, que li serveix d'estímul"⁴⁴. Així, tot i que els déus grecs tenen com a base tot sovint representacions naturals⁴⁵ totes han estat posteriorment espiritualitzades (Pan -l'univers indeterminat i que produeix esgarrifança i admiració al manifestar-se-, les Naiades (després elevades a Musses), Apolo (al principi déu del sol i després divinitat sapient). La majoria de les divinitats greges són individualitats espirituals, l'origen de les quals fou natural.

(4) La relació dels grecs amb els oràculs és molt similar -també parteixen d'un fons natural- i un exemple clar de la limitació continguda en l'esperit grec. Així, d'una banda, dels sorolls naturals de les fulles d'alzina -Dodona- o dels crits inarticulats de la Pítia -Delfos-, hom en treia per mitjà de l'esperit un sentit que era ja espiritual. Allò natural era a Grècia només estímuls, que com a tals no tenien cap altre sentit sinó el que rebien del subjecte. A Grècia és l'home el que expressa el que la natura significa i la

⁴³WG. 559-60/422.

⁴⁴WG. 561/423.

⁴⁵"Reconeguem les seves representacions teòriques, tenen per base objectes naturals" WG. 559/421.

significació és, per tant, cosa pròpia i exclusiva de l'home⁴⁶. La natura no responia a l'home, sinó que era el grec el que es responia a si mateix, incitat per la intuïció de la natura. Aquesta intuïció poètica fou anomenada manteia, en el sentit "d'una fantasia que introdueix l'espiritual en allò natural". D'aquesta manera el grec s'aprehèn a si mateix com a ser espiritual, oblida tot allò natural i preval la seva espiritualitat. La natura ha estat, doncs, per als grecs un mer mitjà.

No obstant i d'altra banda, com que la determinació de l'acció -l'impuls- provenia d'alguna cosa diversa de l'esperit, aquest era encara limitat, finit i mancat de llibertat. Amb la voluntat dels subjectes no n'hi havia prou per decidir l'acció, necessitaven la certesa de l'èxit i la confirmació de quelcom no plenament espiritual -els oràculs-. Amb tot, el sentit sorgeix sempre d'allò interior i veritable, de l'esperit, però només en si i no en i per a si. L'esperit grec era encara dependent d'allò natural i d'aquí en naixia la seva mancança. Mantenia una relació ambigua amb la natura, d'una banda, l'espiritualitza però, de l'altra, encara la necessita.

Aquesta ambigüïtat també la podem veure en els dos tipus de sentiment amb què s'acaren a la natura: el d'admiració i el de presentiment. Els grecs es presentaren com a adoradors i contempladors de la natura (la qual cosa ja indica una possibilitat de distànciament), en la qual veuen allò substancial i veritable. El primer sentiment implica una relació no amb quelcom estrany sinó amb alguna cosa que té relació i valor per al subjecte. En l'admiració hi ha pressuposats l'interès i la valoració d'allò admirat, que són relatius al subjecte. El segon implica el posar en l'exterior

⁴⁶WG. 562-3/424-5.

l'esperança d'alguna cosa important per al subjecte. El grec admira la natura però no la contempla com una cosa que se li nega o se li amaga sinó com quelcom que se li ofereix i en el qual podria realitzar-se a si mateix. És més, el grec ràpidament porta a la consciència aquest presentiment i l'expressa en el convenciment que allò que val com a realitat ha d'estar mediatitzat per l'esperit. Només és autènticament real quan l'esperit ha cercat, ha trobat i ha produït dintre de si la determinació d'aquesta realitat.

L'home grec sap que allò natural només existeix com quelcom que li és destinat i que està al seu servei, però també sap que prèviament necessita fer-se a si mateix espiritual i dominar l'animalitat que hi ha internament a ell mateix. La relació objectiva amb la natura és correlativa amb la relació subjectiva amb el seu propi ser natural i animal. Només quan l'home s'ha fet espiritual emancipant-se de la seva animalitat i dels seus instints i vinculació immediata a la natura, és capaç d'admirar-la i de presentir-la o conèixer-la com a quelcom que pot transformar i espiritualitzar, que pot fer seva i en la qual es pot realitzar a si mateix.

Tot i que la cultura grega parteix de la tradició encara natural d'Orient⁴⁷, en fer-se-la seva la van espiritualitzar i es van espiritualitzar a si mateixos. Aquesta és la seva grandesa i alhora la seva misèria, ja que necessitant rebre l'impuls de quelcom exterior no es van poder elevar a l'autèntica llibertat. La llibertat grega era en darrer terme determinada i, per tant, una llibertat merament abstracta. Per això Grècia és l'exacte punt mig entre la submissió panteística oriental i la infinita subjectivitat germànica.

⁴⁷Hegel cita com a font d'aquesta tesi a Creuzer, en especial pel que fa als déus i la mitologia. WG. 566-7/426-7.

L'esperit grec encara comença en allò natural, tot i que transita cap a allò espiritual.

2.2.3.- La religió grega, l'espiritualització dels déus

Els grecs posen com a superior símbols espirituals, els quals són en realitat obra i transformació artística a partir de continguts merament naturals. Entre aquests símbols amb contingut espiritual cal esmentar sobretot els religiosos. Com que "el contingut religiós és el resum [Hauptinhalt] de l'esperit"⁴⁶, no pot escapar a la limitació de l'esperit grec i els seus déus mantenen l'ambigüitat entre esperit i natura. En aquest apartat mostrarem, primer (1), el procés d'espiritualització dels déus -exemplificat, segons Hegel, per la batalla els titans i els olímpics-; segon (2), com els déus reproduïxen l'ideal de bella individualitat; tercer (3), analitzarem la crítica hegeliana al concepte grec de destí i, finalment (4), mostrarem com el punt de màxima espiritualització dels déus és l'antropomorfisme.

(1) Les divinitats rebudes d'Orient i, per tant, amb un substrat natural, tenen a Grècia un contingut essencial trobat en allò interior a l'esperit grec. Així, tot i el préstec, el contingut essencial l'han trobat els grecs en ells mateixos i no en una cultura forana. La religió grega és, per tant, bàsicament espiritual⁴⁷, ja que l'essencial en ella és espiritual i només la forma té una certa exterioritat i naturalitat. D'aquesta manera, com que els seus déus són obres artístiques seves, l'esperit grec està en elles com en si mateix. El contingut de la religió grega és

⁴⁶WG. 575/434.

⁴⁷WG. 576/435.

la humanitat idealitzada, és a dir: ja transformada i espiritualitzada. Els grecs agafen, doncs, tot allò perdurable i permanent de l'home i ho consideren llur essència, contraposat-lo a tot l'exterior i accidental.

Però, la religió grega té un fons encara natural i, per això, Hegel la qualifica de religió de l'art i de la bellesa. Ja sabem que "allò bell consisteix en la unitat del que és sensible [i per tant encara natural] amb el que és en i per a si espiritual", però Hegel remarca el fet que amb l'espiritualització d'allò natural, gràcies a la bellesa i el sentit que només l'esperit li pot atorgar, l'esperit ja no se sotmet a la natura sinó que la sotmet; la transforma d'acord amb si mateix i, en aquesta transformació, està amb si mateix.

Per a Hegel, els grecs no han identificat l'esperit com a pensament pur, tot i que amb ells l'esperit comença a pensar-se, a intel·ligir-se. L'esperit és cercat en el que és suprasensible de l'obra bella; apareix en allò altre però especialment en el pensament. L'important però, és que saben que l'esperit és allò lliure i que l'esperit és el produir-se a si mateix encara que sigui per mitjà de la natura i, precisament, per la seva negació. La religió grega expressa ja aquest contingut, Hegel diu que "els grecs han arribat a la consciència que els seus déus han subjugat allò natural"¹⁰⁰. També en la religió, els grecs han posseït allò natural elevant-lo a subjectivitat. Aquí el subjecte creador i artístic és l'essencial; allò natural és el que té menys valor, és un mer mitjà material. Per això, la figura humana és el millor per a expressar l'esperit -l'antropomorfisme-. En els grecs -segons Hegel- es revela que déu és quelcom fet pels homes¹⁰¹. Déu persisteix, per tant, com un objecte i els

¹⁰⁰WG. 577/436.

¹⁰¹WG. 581/439.

subjectes són davant seu. Encara manca que el subjecte sigui conegut com a creat, ell al seu torn, per déu; en el qual cas tot es tracta d'un problema de moments. Però a Grècia, déu i la subjectivitat no són allò ú i, per tant, la subjectivitat no està encara justificada.

En definitiva, els grecs en la seva religió han convertit en objecte -en obra artística bella- l'universal del contingut del concepte. Aquest és reconegut com el més essencial i on s'aprehèn l'esperit immanent en ell expressat; és considerat com l'essència. Així l'esperit dels grecs pot ser interpretat com l'esperit que arriba des de la natura a la llibertat, ja que la natura és només el seu començament, que ha estat transformat després en contingut espiritual. Si bé continua "ressonant" l'element natural, aquest és degradat a subaltern respecte del contingut espiritual, que és l'essencial. Si bé és cert que la natura perviu encara en la individualitat bella i en els seus déus, hi roman com a subordinada a l'essencial que és sempre l'esperit.

Hegel veu una metàfora d'aquest procés en què els principis naturals són subordinats i substituïts per principis espirituals en la "lluita dels déus"²². Amb la victòria dels déus olímpics sobre els titans, els déus de la polis, els déus ciutadans i polítics -ahora més humans i espirituals- substitueixen els vells déus tectònics i naturals. Els déus pròpiament grecs substitueixen els vells déus asiàtics; així els grecs afirmen mitològicament que l'esperit és allò veritable, dominant i substancial, i rebutjen el que és merament natural²³.

²²WG. 583/440.

²³Hegel s'extén comentant l'evolució d'Apolo i de les deïtats femenines des de continguts naturals a espirituals i polítics (per exemple, WG. 585/442).

(2) Així com els grecs mai no han negat la individualitat, també els seus déus conserven encara un record de naturalitat que els individualitza i impedeix considerar-los com un i el mateix déu; també els seus déus són belles "individualitats espirituals"²⁴. D'aquí prové el seu politeisme, de la multiplicitat de déus segons la determinació natural o espiritual concreta que els han adjudicat. Per a Hegel, només quan hom concebirà un déu sense cap rastre ni llastre de naturalitat, el concebirà com a únic. Els grecs no han arribat a aquesta veritat perquè han dividit l'essència espiritual en una multiplicitat de particularitats. Malgrat això Hegel sempre reconeix que els déus olímpics expressen en llur individualitat essències ètiques i un contingut espiritual.

Diu: "hem identificat els déus grecs com a individualitats espirituals però particulars. La seva divinitat, per tant, té encara la determinació externa. Allò concret en ells no és encara allò concret de l'esperit u, sinó una diversitat, que com hem vist no s'ha de recollir en un sistema sinó que és un producte de la joiosa fantasia grega. Cada poeta creava nous sers fantàstics"²⁵. Els déus grecs, per tant, responen a abstraccions de l'enteniment i no a una idea autèntica, ja que representen determinacions diverses i oposades que no arriben a ser superades en una síntesi de totalitat.

A més a més, els herois i els déus són concebuts com a individus concrets que es mouen per la seva particularitat: Agammenó no pot fer lluitar contra la seva voluntat a Aquil·les, ni tampoc Zeus pot imposar-se fàcilment als altres déus. Com hem vist en parlar de l'individu real, també en les representacions dels déus i herois constatem com l'individualitat a Grècia només se sotmet per la pròpia esponta-

²⁴WG. 587/434.

²⁵WG. 595/449.

neïtat immediata i rebutja la submissió total -sota la qual visqueren els pobles d'Orient-.

(3) Hegel clou l'apartat dedicat a la religió ocupant-se del destí. Aquest concepte és decisiu per acabar de calibrar la seva concepció de l'esperit grec. D'una banda, davant dels déus entesos com a individualitats espirituals però particulars, Hegel saluda en el destí la idea de la unitat superior a totes les individualitats divines; Aquestes es manifesten amb temor davant del destí o fatalitat, que ve a ser allò darrer i decisiu en tot. Hom podria pensar davant d'això, que amb aquesta idea l'esperit grec s'ha elevat a la seva màxima cota (ja que aquí apareixeria una determinació que superaria les determinacions parcials); molt al contrari, Hegel analitza el fat -i els oràculs que en ell es basen- com la mostra de la limitació de l'esperit grec. El fat és l'oposat a la providència, no és el poder diví actuant d'acord amb la racionalitat. Al contrari, el destí és la fatalitat; la necessitat cega, irracional i misteriosa. És el poder abstracte i inespiritual. El destí no segueix cap llei universal o racional i si té uns fins, aquests són ocults i mereixen la qualificació d'accidentals -no són justificats en si i per a si-. El fat no és, per a Hegel, una idea plenament espiritual, al contrari en ella es manifesta plenament la persistència d'una naturalitat. El destí és un poder natural que imposa la seva dominació fins i tot als conceptes més espirituals.

Les particularitats i els homes grecs es comporten respecte el destí amb aconformament. Se sometien finalment a un universal abstracte i buit -conclou Hegel-; renunciaven així a tots els seus fins particulars, però només s'elevaven a una llibertat abstracta i indeterminada. La subjectivitat és anul·lada davant d'aquesta universalitat inescrutable i totpoderosa. La subjectivitat grega no és encara infinita, és

una subjectivitat incapaç de prendre la decisió en i per ella mateixa. La subjectivitat encara no s'ha concebut com a plenament justificada en la seva acció concreta. Necessita cercar una determinació forana, aliena; una determinació que, com hem vist, té el seu origen en quelcom natural si bé és l'esperit qui li dóna sentit.

Amb la idea del fat es mostra que els grecs foren incapaçs de comprendre la unió del particular amb l'universal, d'allò humà amb allò diví, la qual cosa permet partir en cada acció de si mateix amb la confiança absoluta de fer allò universal. Molt al contrari, els grecs posaren el destí com allò suprem. No foren, així, capaçs de captar la subjectivitat en profunditat, ni tampoc de concebre l'autèntica reconciliació que justifica absolutament l'esperit humà -més enllà de qualsevol necessitat- i el fa lliure. El destí és, doncs, una mostra més de les mancances de l'esperit grec²⁶. El destí i la manera de cercar el saber i certesa en els oracles no són, per tant, una idea plenament especulativa. No són el cim espiritual dels grecs sinó una prova més de la seva limitació.

(4) El cim únic que pogueren assolir els grecs és l'antropomorfisme bell i espiritualitzat, més que no plenament espiritual, dels déus olímpics. En definitiva, el caràcter més essencial de la divinitat grega "és allò purament bell"²⁷ i la bellesa -sempre sensible- és un element d'inferior qualitat que el pensament pur. Pels grecs la divinitat no és present purament en el pensament sinó només en la forma

²⁶Hegel afirma [WG. 598/451], com una certa disculpa per a la crítica que està fent a l'esperit grec, que els oracles no eren consultats sobre els aspectes ètics o jurídics -cosa del tot falsa ja que sovint hom consultava decisions polítiques o l'oportunitat d'una nova constitució- ans només els assumptes particulars.

²⁷WG. 576/435.

concreta i bella. Els grecs han adorat, doncs, l'esperit però no sota la forma de l'esperit -el pensament- sinó sota la forma de l'home -l'antropomorfisme-. Tampoc no han estat capaços -en oposició al cristianisme- de captar-lo com a carn, com "aquest" home, com a concret i real. Això és degut -diu Hegel- al fet que, per a ells, l'home no ha tingut validesa en tant que home sinó només en tant que està encumbrat en la forma bella, en la idealitat genèrica.

El que hi ha de més real i concret en l'home no ho han considerat digne d'adoració, només han arribat a un déu arquetípic, bell, ideal. L'home que valoren no és l'home en tant que home, sinó l'home en tant que s'ha cultivat fins adquirir la forma bella. Segons Hegel, la seva devoció per la bellesa, per la individualitat bella els ha fet perdre la comprensió d'allò més essencial i intern a l'home. No han estat capaços de mirar allò humà tal qual ans han hagut d'embellir-lo per poder descobrir-hi l'espiritual.

Els grecs no han tingut per a Hegel la idea cristiana de la unió de la natura divina i la humana. La religió grega i la cristiana s'assemblen en què la manifestació millor de l'esperit és la figura humana i no qualsevol altra de natural; però es diferencien en què l'home-déu [Gottmensch] no ha estat -entre els grecs- un moment de l'esperit veritable, suprem i existent en i per a si⁼⁼. Els grecs han romàs en l'antropomorfisme, han cregut captar l'autèntica figura de déu. Déu és així només manifestació natural. Pels cristians, el manifestar-se amb figura i existència humana de déu, és només un moment -necessari però un sol moment entre tres- i, tan sols quan ha retornat al pare és considerat en la seva plenitud perfecta.

2.2.4.- La individualitat bella

Hem arribat al punt que Hegel valora més de Grècia: la bella llibertat (si bé ara és relativitzada com no ho havia fet en els escrits juvenils²⁷). Ara parlarem de les condicions que van fer possible aquesta bella llibertat, començarem per definir la bella individualitat (continuarem en el següent capítol amb l'estat i, després, veurem com desapareix en trencar-se les condicions "afortunades" que la van permetre néixer). Però en el present capítol, primer (1), hem d'exposar perquè la qualifica de "bella" -i això ens durà a l'art i l'esport- i, segon (2), hem de remarcar també aquí la limitació del principi grec.

(2) La individualitat és bella, en primer lloc, perquè gaudeix del bell i afortunat equilibri entre universalitat i particularitat. Però, en segon lloc, perquè així com un bon artista tracta de realitzar en la matèria natural el seu fi espiritual, la bella individualitat realitza també en la seva naturalitat el fi de l'esperit. El mateix equilibri que hi ha en el món de l'art entre esperit i natura, es produeix ara en el món polític -la naturalitat dels individus expressarà bellament l'universal ètic-. En definitiva, la individualitat grega no és bella perquè exteriorment sigui bonica, sinó perquè expresa artísticament l'universal espiritual -per a Hegel, tot grec és en certa mesura un artista ètico-polític.

Hegel pensa que l'aparició de l'art correspon tant a un esforç per espiritualitzar allò natural com a "l'infinít impuls dels individus per revelar-se, per descobrir què és capaç de fer cadascú"²⁸. Així l'art és una conseqüència

²⁷Molts dels problemes aquí tractats els hem desenvolupat en els capítols corresponents de la primera i tercera part.

²⁸WG. 555/419.

del grau de subjectivitat i individualitat que han estat capaços d'assolir els grecs. Amb ells el goig sensible ja no és la dependència animal dels homes -com en els hindús-. Els grecs eren massa conscients de la seva individualitat i ja tenien un fort sentiment de si [Selbstgefühl]. L'art grec correspon al desig d'autohonorar-se i no d'adorar la natura exterior, al desig "de fer-se valer i de gaudir-se en si mateixos". Aquest desig no és vanitat car allò substancial encara no s'havia separat de l'individual i quan un grec honorava artísticament un cos humà, l'honorava per allò que d'essencialment humà hi ha. Ara, la natura exterior ja no només existeix per a la satisfacció de les necessitats sinó per a gloriificació de l'home i el seu esperit. La natura ja no és sinó allò natural que l'home pot fer servir per manifestar-se. I el que l'home grec troba més proper a si, és el seu propi cos, que esdevé així signe de habilitat, voluntat, força i energia.

Hegel veu com una primera manifestació de l'art bell, la preocupació que els grecs manifestaren pel propi cos. L'esperit vol ara convertir el seu cos en un òrgan adequat a la voluntat. L'energia de la voluntat es volca en elaborar el propi cos i en convertir l'habilitat mateixa en un fi. El cos esdevé així una matèria capaç d'expressar la voluntat i l'esperit. Els jocs olímpics tenen aquest sentit i Hegel saluda els grecs com el poble que, en lloc de crear belles estatués, varen cultivar la bellesa i l'habilitat dels cossos.

Tota l'espiritualitat grega està íntimament lligada a l'art. La subjectivitat grega, sense anar més lluny, és similar a un "artista plàstic, que converteix allò natural en expressió de l'esperit"^{e1}. La subjectivitat bella és aquella que és capaç

^{e1}WG. 571/432.

de fer dels seus impulsos més naturals l'expressió més bella de l'esperit i de l'universal. La màxima expressió de l'art grec és tant la figura humana com la subjectivitat que posa les seves passions o les seves particularitats al servei d'allò universal i ètic⁶². Aquesta és la subjectivitat bella grega, una subjectivitat "plàstica" que moldeja la seva naturalitat al servei i sota el model de l'esperit. La subjectivitat grega és una subjectivitat encara natural que, no obstant, és expressió harmònica de l'esperit.

(2) Com hem dit, aquesta circumstància és alhora la seva grandesa i la seva mancança, ja que, si bé l'esperit grec expressa l'espiritual, necessita encara d'una excitació o un impuls exterior a ell; "per això -diu Hegel- la subjectivitat grega no és una espiritualitat lliure que es determina a si mateixa, sinó una natura transformada en espiritualitat; justament això és el que designem amb el terme d'individualitat bella"⁶³. La individualitat bella no és la millor ni l'autèntica subjectivitat. L'adjectiu "bella", que sovint tan valorat és, conté per a Hegel la seva mancança: la bellesa és un contingut espiritual que s'expressa mitjançant allò sensible. La individualitat grega és, per tant, la individualitat de l'art, lligada encara al mitjà natural pel qual s'expressa.

Així com "l'artista grec no lluita amb allò natural com l'egipci", tampoc la individualitat grega no lluita contra si mateixa -el seu fons animal- per tal d'efectuar allò universal i de posar-se al servei de l'eticitat. A Grècia allò natural està sotmès a l'espiritual i expressa dòcilment la forma bella que li vol insuflar l'artista creador. Així podem dir que la bella individualitat es treballa artísticament i

⁶²Que té com a representació arquetípica a Antígona.

⁶³WG. 571/432.

creativament a si mateixa: espontàniament transforma els seus sentiments, passions, sensacions, etc. al servei d'allò espiritual. A Grècia l'estímul de tota acció ètica neix, en un cert sentit, del ser natural i animal de l'home mateix. La bella subjectivitat posa immediatament les seves particularitats al servei de la universalitat. El respecte per l'eticitat neix del cor, de la sensibilitat, de les passions, de les inclinacions, de la voluntat natural⁶⁴. Allò ètic és el peculiar ser i voler de la subjectivitat particular, no com un instint però tampoc des de la reflexió o per l'universal en tant que simplement l'universal.

La subjectivitat grega no és -serà el cas en els pobles germànics- una espiritualitat lliure que es determina a si mateixa donat-se la pròpia matèria a transformar, sinó una natura transformada en espiritualitat. És una individualitat bella però que conserva encara la deficiència dels seus orígens. Com l'artista plàstic, l'esperit es presenta gravat en la natura, no sol i per si mateix. Els grecs han aconseguit rebaixar però, allò natural al nivell de signe i d'embolcall d'allò espiritual. El gran avantatge, però, dels grecs és, que mitjançant aquesta transformació de la matèria natural, l'home com artista espiritual s'ha transformat a si mateix⁶⁵. L'artista grec se sap lliure en les seves creacions i, per tant, esdevé així lliure.

L'esperit grec és el punt mig entre l'oriental i el romà. No és ni l'estadi en què a l'home li manca consciència personal davant l'objectivitat, ni "l'abstracció en si" de la interioritat romana. Al contrari, és una "abstracció concreta" equidistant dels dos extrems. L'esperit grec és la perfecció immediata, una perfecció que no és l'aconseguida treballosa-

⁶⁴WG. 570/431.

⁶⁵L'artista és també un dels exemples paradigmàtics de l'argument de l'astúcia de la raó en Hegel.

ment al llarg de la història per l'esperit sinó una conjunció feliç i espontània. És tasca de la història universal desenvolupar-la -passant per la negativitat- per dur-la a la perfecció adulta, no obstant ja té la perfecció de la joventut.

La característica de la individualitat grega que la fa qualificable de "lliure", és que sense perdre la seva individualitat (és a dir, tots els aspectes particulars i naturals que la individualitzen) s'eleva espontàniament a l'espiritual, universal i ètic. Llavors, té immediatament (sense destruir allò natural en si) allò universal com a fi suprem⁶⁶. Aquesta és el tipus de llibertat que tant va fascinar Hölderlin⁶⁷ i el Hegel juvenil.

Cal no interpretar la llibertat de la bella individualitat grega d'una manera purament subjectiva. La bella individualitat és lliure precisament perquè es posa espontàniament al servei de l'universal i, sense que la mediatitzi cap reflexió, fa el que ha de fer. Tampoc no s'ha d'exagerar la valoració de la creativitat de l'artista o subjecte grec. L'esperit subjectiu és el creador, però allò creat -l'obra espiritual- és més que la seva mera obra, és un contingut espiritual per si mateix i té un contingut veritable i

⁶⁶WG. 575/434.

⁶⁷En parlem molt més extensament en altres parts del nostre treball, per exemple apartat 3.2. Però podem dir que en valoraven la seva puresa i espontaneïtat, tant lluny dels interessos privats i els egoïsmes com de la violència de la guerra de tots contra tots. Aquesta llibertat era digna dels déus -pensaven-, feia divins als homes i els unia mitjançant un lligam d'amistat. Era una llibertat que no xocava amb les altres llibertats, una llibertat meva que alhora era -espontàniament i immediatament- llibertat de tots. Aquesta llibertat no necessitava del sacrifici, de l'esforç, de la reflexió que s'oposa al somni. No implicava la negació d'una part important dels impulsos més propis i íntims de l'home; era una llibertat que feia els homes divins sense que no deixessin de ser homes.

universal. Per tant, no ha estat creada per l'home com a ser arbitràri -natural o animal- sinó per l'esperit racional -que és universal-. Així una vegada elevada la matèria natural a l'espiritualitat, l'obra de l'artista té un valor i una consistència per si mateixa. Hegel afirma que els grecs han començat pel contingut que expressa⁶⁸, el grec posa com allò superior aquests continguts universals i espirituals. Així, els seus objectes de veneració tenen, segons Hegel, un contingut bàsicament espiritual, ja sigui el Zeus olímpic, la Palas d'Atenes o, sobretot, les lleis i els costums del propi estat. Els grecs es lliuren completament a aquests continguts, en ells són lliures i sobretot en ells se saben lliures. Els grecs tenen la grandesa i la fortuna de tenir immediatament la pròpia llibertat en la pròpia obra espiritual. No obstant, recorda Hegel, per a ser absolutament lliure l'esperit ha d'usar-se a si mateix com a mitjà i aquesta determinació essencial manca en l'esperit grec.

En contraposició amb el món romà, en la individualitat bella no hi ha la seriositat romana. És a dir, la bella individualitat per tal d'esdevenir espiritual no ha de renunciar a les seves particularitats, desitjos, apetits, dependències. La individualitat bella, per tal de respondre a l'universal i diví, no ha de sacrificar-se a si mateixa com van haver de fer després els romans. Continua sent individual i té les seves passions, una certa animalitat i naturalitat, però transformada, esculpida, de manera que manifesti allò espiritual.

Hegel considera com l'element essencial de l'esperit grec aquest tipus d'individualitat bella i, en definitiva, el que més valora dels grecs hi està vinculat. Valora, sobretot, l'individu que tenint ja una consciència de si, no obstant no

⁶⁸WG. 572/433.

s'escindeix de l'universal i posa la seva acció immediatament i espontàniament com l'acció de l'universal. Per això, Hegel considera els elements essencials de l'esperit grec (religió, eticitat, el mateix art) com a "forma de manifestació" de la subjectivitat bella grega. Així diu: "hem de considerar aquesta individualitat lliure en les seves tres formes de manifestació: primer, en l'home per a si; segon, en els déus; i tercer, en l'estat"⁶⁷.

Ja hem vist com els déus olímpics són concebuts com a individualitats lliures en contraposició als déus uranians o orientals. Acabem de parlar de la primera manifestació, de "l'obra subjectiva d'art o l'obra d'art que l'home fa de si mateix"⁷⁰ transformant el seu cos o tota la seva acció. Ara passarem a tractar de com la individualitat lliure és essencial per a què existeixi l'eticitat i l'estat grec.

2.2.5.- La bella llibertat i les condicions de la democràcia

En aquest apartat plantejarem, primer (1), la situació de bella llibertat que es fa possible en la democràcia grega, segon (2), les condicions o límits exteriors per a què sigui possible una constitució democràtica i, finalment (3), els límits interiors -o lògics- que van fer impossible la pervivència de la democràcia grega.

(1) Hegel, com és pràctica habitual en la seva filosofia de la història, ens parla de l'estat grec en estret lligam amb la religió: "amb la religió grega està immediatament relacionada la constitució grega"⁷¹. Però també ho fa en relació amb

⁶⁷WG. 570/431.

⁷⁰WG. 573/433.

⁷¹WG. 599/451.

el que ha dit sobre la subjectivitat bella: "allò polític conté aquí la unió dels dos aspectes considerats per nosaltres" (la subjectivitat humana i la divina)⁷². D'una banda, Atena -la deessa, la religió- és "real en la forma d'aquesta Atenes"⁷³ i ho és alhora com a "esperit dels individus conscients de si mateixos i existents exteriorment", com a individualitat bella i com a estat. L'estat grec, la polis, depèn tant dels seus déus com de la bella individualitat, és alhora "l'esperit universal viu, i l'esperit conscient de si mateix en els diversos individus"⁷⁴. La unió política a Grècia d'aquests dos elements no és natural com a Orient. La multiplicitat geogràfica, i la barreja racial del poble grec, es correlaciona amb la mancança d'un vincle estatal que s'imposa com a una natura. Tampoc no hi ha a Grècia la subjectivitat infinita justificada absolutament -l'emperador, el Dalai Lama o els bramans-, que ho determina tot per mitjà del seu pensament i que és la mesura de totes les coses.

Donat aquest estat de coses grec, Hegel afirma que la monarquia no pot ser el tipus de constitució dels grecs. La monarquia només apareix com a necessària i inevitable després de la ruptura que implica el naixement de la interioritat (a partir d'Alexandre i sobretot de Roma)⁷⁵. Només quan l'estat apareix com quelcom exterior necessitat de legitimitat i quan la interioritat s'hi pot oposar i distanciar, és necessari el centre fort que la monarquia aporta. A Grècia aquest no era necessari ja que els individus es posen immediatament i voluntàriament al servei de l'universal i l'estat. Per això la constitució més apropiada era la democràtica.

⁷²id.

⁷³WG. 599/452.

⁷⁴id.

⁷⁵WG. 599-60/452-3.

A Grècia podia posar-se l'interès de tota la comunitat -l'interès universal- exclusivament en la resolució dels individus particulars. És més, la base no en podia ser cap altra, ja que aquí no hi ha cap principi que pugui impedir que l'eticitat es realizi. No es tractava, doncs, d'orientar o dirigir els individus sinó de deixar-los als seus impulsos, segurs que així realitzarien de la manera més directa l'universal, el bé universal⁷⁶. En el món grec l'eticitat té la fortuna de basar-se sobre una subjectivitat i un esperit jove que encara no ha entrat en la reflexió. Encara no ha aparegut l'escissió entre particular i universal, ja que aquí "els ciutadans no tenen encara consciència d'allò particular". Millor dit: no tenen consciència d'allò particular escindit de la universalitat⁷⁷ i, per tant, no tenen consciència del mal⁷⁸, que és patrimoni de l'edat moderna. En aquesta la voluntat s'hauria internat dintre seu, hauria aparegut la reflexió i la consciència moral [Gewissen], que permetrien distanciar-se i escindir-se de l'universal, del bé.

Així, el conjunt d'individualitats belles, amb tota la riquesa de les seves particularitats, no s'oposa ni s'escindeix de l'universal, sinó que la seva acció particular representa automàticament l'acció substancial. Aquesta adequació entre individu i estat, entre particularitat i

⁷⁶WG. 602/454.

⁷⁷WG. 600/452. "La voluntat individual és lliure en tota la seva vivacitat lliure i, segons la seva particularitat, [és] l'acció d'allò substancial".

⁷⁸WG. 604-5/455-6. "Quan el contingut universal i abstracte opera en la voluntat dels individus, llavors existeix l'eticitat; aquesta és la unitat indivisa del contingut universal i de la voluntat individual. Aquest és el ja mencionat terme mig entre la subjecció a la natura i el coneixement del bé i del mal, sobre la base del qual la consciència moral decideix si vol ser bona o dolenta. L'essència ètica no coneix aquest dualisme; no elegeix; és bona en si".

universalitat, no és la confiança i obediència inculta dels estats patriarcals, sinó el reconeixement immediat i espontani de les lleis, de l'eticitat amb base jurídica, és a dir: espiritual i no natural.

El principi polític i ètic grec és, doncs, la unitat de la voluntat subjectiva i objectiva. Hegel qualifica aquest equilibri d'afortunat i bell⁷⁷, en el sentit de que representa una adequació no conflictiva, una harmonia espontània. Per això, Hegel no té cap problema en considerar la constitució democràtica com la "constitució més bella, la llibertat més pura que ha existit mai"⁸⁰, si bé afirma també "que el que és més bell no és el més profund, ni la veritable forma del concepte espiritual"⁸¹.

(2) La democràcia pot ser la constitució més bella, però no necessàriament la més sòlida o la millor. És un tipus de constitució només possible en condicions molt concretes i difícils de donar en la història -en això van ser també afortunats els grecs-. La democràcia exigeix les següents condicions exteriors⁸²:

a) És aplicable només a petits estats, on tots els ciutadans acudeixin a les deliberacions personalment i vigilin també personalment pels seus interessos en l'administració. Han d'estar presents continuament en les deliberacions i, a més a més, en cos i ànima; per això l'eloqüència és tan important ja que "l'evidència que ha d'arribar a tots ha de produir-se inflamant els individus per mitjà del discurs"⁸³. Això va

⁷⁷WG. 603/455. "L'eticitat ha d'existir en la forma de la bellesa, en la qual la subjectivitat està en identitat immediata amb la llei i la voluntat de l'estat".

⁸⁰WG. 608/458.

⁸¹id.

⁸²En parlarem més en l'apartat 3.3.2.

⁸³WG. 609/459.

fallar en un país extens i poblat com la França republicana, perquè el sistema de vots emprat per la Convenció és per a Hegel un procediment sense vida i abstracte. "Per això en la Revolució Francesa la constitució republicana no es va realitzar mai com una democràcia i la tirania del despotisme van aixecar la seva veu sota la careta de la llibertat i de la igualtat. La constitució democràtica de Robespierre no es va poder realitzar mai"⁸⁴.

(b) La dedicació contínua que la vida política exigeix del ciutadà, la qual cosa dificulta l'atenció als afers particulars. Aquest és el motiu pel qual Hegel veu com a essencial per a la democràcia grega l'esclavitud. Els assumptes particulars eren encarregats a Grècia als esclaus; l'esclavitud era, per tant, condició necessària d'aquella bella democràcia⁸⁵.

(c) Hi ha una correlació necessària entre la individualitat bella i la incapacitat de la subjectivitat per sentir-se infinitament i absolutament justificada. Per això els temps de la democràcia més pura es corresponen amb els de la màxima devoció pels oràculs⁸⁶. La subjectivitat no s'atreveix a prendre la decisió per si mateixa i necessita del recolçament d'una autoritat exterior. Més ben dit, necessitava reconèixer-se per mitjà de quelcom exterior i natural. Hegel fa notar que amb la desaparició de la democràcia minva ostensiblement el recurs als oràculs.

(3) Ara veurem com l'eticitat i la bella llibertat grega tenien també límits més profunds, límits de la lògica del concepte, el qual exigia un desenvolupament més profund. Hegel tenia tan clar com Hölderlin que l'enemic de la

⁸⁴id.

⁸⁵WG. 609-10/459-60.

⁸⁶id.

immediatesa és la reflexió⁶⁷ i la subjectivització de la voluntat⁶⁸, també sap que amb l'aparició de la reflexió i de la subjectivitat es produïa una ruptura històrica que la humanitat havia de viure tràgicament. No obstant, Hegel -com en la Fenomenologia- també està convençut de la seva necessitat, evident per a l'esperit ja desenvolupat.

Així el desenvolupament de l'esperit universal exigia, que el que els grecs feien espontàniament, per costum, per hàbit extern⁶⁷, la humanitat ho arribés a fer per moralitat, per convicció interior. No n'hi havia prou en què hom fes l'universal, calia que hom ho fes per ser l'universal. Calia doncs, que l'imperatiu kantià es realitzés en les consciències, si bé concretitzat en la realitat espiritual del dret i de l'estat. En aquest desenvolupament necessari de la història i de l'esperit calia que desaparegués la bella

⁶⁷WG. 603-4/455. "Tant aviat com apareix la reflexió, sorgeixen les opinions i conviccions particulars, que poden anar en contra l'universal, en contra del deure; sorgeix llavors, en part, la possibilitat del mal en general i, en part, el fet que els individus facin valer els seus fins i interessos particulars". Com deia Hölderlin, en aquesta situació s'esdevé que l'home és un esclau quan reflexiona. Hölderlin pensa en l'esclavitud dels miserables i escarransits interessos privats; llavors l'home és incapaç de ser diví, heroic, de posar-se al servei d'un ideal (que és universal), al servei dels altres homes, de la humanitat, de la natura, de la pàtria, de l'amistat i de l'amor. Només això, aquest sentiment altruista i amorós, de Vereinigung, és el que fa diví a l'home. Aquest sentiment és per a Hölderlin aquell terreny del somni, el món oníric universal i no materialment interessat, en el qual l'home és diví.

⁶⁸WG. 602/454.

⁶⁹WG. 604/456. "L'eticitat en la seva primera forma és costum, hàbit".

llibertat grega⁷⁰ (la identificació immediata entre individu i estat) i fos substituïda per l'escissió. Llavors, l'estat grec trontolla i la societat de la polis amenaça ruïna. Arriba així el moment necessari en la història universal del pas per la negativitat. L'aparició de l'escissió en el cos social torna impossible la democràcia, per això aquesta constitució ha de ser substituïda si es vol mantenir i fer prevaler encara allò substancial i universal. Aquesta serà la tasca d'Alexandre.

L'origen de tot aquest procés, que fa impossible la perpetuació del bell i afortunat equilibri ètic grec, està -per a Hegel- en les ensenyances de Sòcrates. El recollir-se de l'home dintre de si, la reflexió⁷¹, apareix amb Sòcrates, "i amb ell ve la moralitat, per la qual aquella democràcia és destruïda". Hegel coincideix amb Hölderlin en què aquell món tan bell i diví, aquella eticitat i aquella Vereinigung belles, troba la seva mort amb l'aparició de la reflexió. Van

⁷⁰Es tracta de la compenetració de l'esperit objectiu (lleis, dret, institucions) amb la voluntat subjectiva (la intel·ligència, la voluntat particular). Com diu Hegel: "allò substancial i ètic -i certament la seva forma suprema; el principi de l'estat, la unitat política- s'identifica amb la subjectivitat de la voluntat, del saber, de l'opinió. Les lleis són les màximes dels ciutadans, pels quals allò suprem és viure per a les lleis; això és el substancial de la seva joia, del seu honor i consciència en general" [WG. 602-3/-454]. En la bella llibertat els ciutadans estan dominats per l'amor a la pàtria fins al punt de morir per ella, de tant com s'hi identifiquen. La constitució democràtica no és la causa d'aquest amor per la pàtria i aquesta identificació amb l'eticitat, sinó més aviat la seva conseqüència; és a dir: la democràcia no sempre porta a aquesta identificació amb l'estat i la vida ètica, mentre que només aquesta harmonia fa possible la democràcia.

⁷¹WG. 605/456.

ser la interioritat i la reflexió -fins aleshores absents de l'esperit grec⁷²- la causa de la ruïna del món grec.

Hegel sembla voler salvar les troballes ètiques dels grecs en el moment de fer-los-hi la crítica. Es tractava de fer responsable de tota la debilitat de la bella eticitat grega la subjectivitat, que -limitada al ser encara natural- no havia estat capaç de fer allò ètic amb plena consciència i pel simple fet de ser precisament allò ètic i universal. Hegel pensa que l'eticitat grega era aparentment perfecta, exteriorment hom no la podria distingir de l'eticitat autènticament lliure. Però, quan considerava la subjectivitat particular que realitzava efectivament aquella eticitat, se n'adonava que hi havia quelcom d'encara no lliure en la seva acció. La subjectivitat grega feia l'universal però no ho feia des d'un saber-se reflexivament reconciliada amb l'universal.

La fortuna de la joventut de l'esperit que representen els grecs és -per a Hegel- el més perfecte simulacre d'autèntica llibertat, però la consideració lògica i especulativa profunda acaba revelant els límits encara naturals i immediats d'aquella eticitat, la qual precisament per la seva bellesa depèn d'un fons natural i sensible. L'esperit, intentant eliminar els darrers vestigis d'immediatesa i de naturalitat en el món ètic i en la llibertat, provocarà el tancament sobre si de la subjectivitat i, així, aquesta s'escindirà de l'universal.

2.2.6.- El camí cap a la decadència de l'esperit grec

⁷²WG. 606/457. "Podem afirmar dels grecs, en la primera i veritable forma de llur llibertat, que no tenien consciència moral [Gewissen]; reinava en ells l'hàbit de viure per la pàtria, sense cap més reflexió" [WG. 457/606].

En aquest apartat resumirem, primer (a), la història grega en conjunt, després (b), veurem les causes exteriors de la seva decadència i, finalment (3), recordarem les causes interiors. Evidentment, haurem de repetir -però referent a tot l'esperit grec i no només a la democràcia- algunes de les coses que hem dit en l'apartat anterior.

(a) La història grega té tres moments. (1) El primer és el començament del poble grec, el seu creixement i enfortiment fins arribar a la seva individualitat real. El poble grec s'ha educat a si mateix -el gran mestre n'és Homer-. Alhora però, Grècia parteix d'una cultura estranya -l'oriental-. D'aquesta manera, la seva autoeducació és complementada per la seva relació amb un estímul extern. L'origen del món grec és doble, per tant, però l'esperit grec aconsegueix la total unificació.

Una vegada ha assolit la concentració de totes les seves virtualitats i forces, el nou poble -ara unitari i fort- es torna vers el vell principi. Llavors ja té una cultura, un art i una religió pròpies i específiques. En aquest període es desenvoluparà l'esperit grec al llarg de l'època obscura però pacífica en què cada una de les polis es desenvolupa separadament. Com a poble espiritual els grecs tenen per vincle d'unió només un vincle conscient de tradició i cultura. Aquest període acabarà amb les guerres mèdiques, que representen la lluita del nou món contra el vell món. Hegel remarca que el resultat favorable als grecs fou degut a la necessitat i l'interès que l'esperit universal hi va posar,

més que no a causes externes; però també en destaca la valentia i el patriotisme de la bella individualitat⁷³.

Així Hegel diu: "la necessitat va decidir la gran lluita a favor d'Occident. La victòria no fou un regal del destí; es va basar en part en la valentia, en part en el patriotisme, però també en part en el gran interès que hi va posar l'esperit universal"⁷⁴. Per a Hegel la "força espiritual" dels grecs -que els venia del seu principi- va guanyar al nombre i la força merament militar; que, en definitiva, no van "poder resistir el poder superior de l'esperit"⁷⁵.

Les victòries gregues sobre els perses són "victòries de la història universal" i no perquè els homes hagin actuat més valerosament, sinó perquè la causa defensada pels vencedors era superior -era un valor vital per al desenvolupament de la història universal-. Amb aquesta victòria dels grecs sobre dels perses, es tanca el predomini i la intervenció poderosa del principi oriental en la història. És, per tant, la fi definitiva de l'antic món i el reconeixement ja inqüestionable del nou món.

(2) El segon moment comprèn el contacte i enfrontament amb l'antic principi i el seu triomf sobre l'anterior figura de l'esperit. És l'època del triomf però, també, l'inici de la decadència. En volcar-se enfora, sorgeix la discòrdia en el seu interior pel desfermarment de les diverses determinacions. Ara, havent arribat la individualitat a existir per a si mateixa, aquesta entra en conflicte amb la seva substància -l'escissió típica dels romans ja s'anuncia en els grecs-.

⁷³Que venia en gran part determinat per representar el nou principi de l'esperit universal.

⁷⁴WG. 616/465.

⁷⁵WG. 619/467.

Com s'esdevé sempre en la història, el moment del màxim esplendor és ja l'inici de la caiguda, de la degradació -tot i que, en els primers temps hom no se n'adoni-. La victòria sobre l'exterior va ser seguida per l'aparició de lluites interiors. L'oposició més important que sorgeix és la de les dues més grans ciutats: Atenes i Esparta. Hegel reparteix elogis per a tots "dos estats" ja que "cada un d'ells constitueix una figura rellevant pel desenvolupament de l'esperit, del caràcter i de la constitució"⁷⁶. Hegel no vol escollir entre les dues ciutats, car accepta un únic criteri de discriminació: la virtut ètica, la virtut política, la disposició d'ànim que és en unitat amb l'estat, i afirma que totes dues ciutats el tenen per igual.

La divisió i lluita interna entre les polis gregues i, dintre d'elles, entre els diversos partits és el motiu de la decadència grega. Segons Hegel les diverses polis mai no havien anat unides, Grècia no tenia un únic centre polític i de les lluites entre Atenes i Esparta tampoc no en va sortir cap. El predomini de Tebas fou encara més breu, tot i que, per a Hegel, la necessitat d'un centre i d'una autoritat eren cada vegada més grans. L'escissió entre les polis era total, però també ho era entre els diversos partits, els quals demanaven quan eren derrotats la intervenció d'una altra polis, mantenint així un estat de guerra constant.

(3) El tercer període correspon al moment del contacte amb el poble posterior i la derrota davant seu: és la decadència. Alexandre i els seus successors no són capaços sinó de donar només una unitat fictícia, que no representarà cap problema per als romans. L'aparició de la interioritat i d'una subjectivitat reflexiva va representar la degeneració i

⁷⁶WG. 620/468.

pèrdua de la bella eticitat grega, que era d'on sortia la seva força espiritual; sense ella van caure sota el domini de Macedònia i, finalment, de Roma. La extraordinària individualitat d'Alexandre tancarà el món grec com un llamp tant lluminós com fugisser i, en el fons, dèbil. En una Grècia ja escindida i que havia perdut la seva bella eticitat només unes individualitats genials podien mantenir encara la força de l'estat.

Hem arribat al moment de la decadència. Aquesta no es va produir només per raons externes o empíriques (cosa que sempre nega Hegel en la seva filosofia de la història). Molt al contrari la ruïna del món grec és el resultat de la seva mateixa maduració lògica, de desenvolupament del seu principi, deixa de ser vital per a l'esperit universal. En la decadència grega podem veure explicitar-se tots les deficiències o limitacions que hem anat trobant en els diversos elements. De fet la degradació és global, afecta a tot l'esperit del poble i sorgeix del seu nucli -el seu principi-; és una decadència que es produeix paral·lelament en tots els elements que hem considerat.

Grècia havia arribat als seus límits i llavors havia de caure amb la mateixa facilitat com afortunada havia estat en el seu inestable equilibri. La decadència grega es mostra tant en allò exterior i empíric, com en allò interior i lògic. Tant la lògica del desenvolupament del principi grec com l'empíria del seu esdevenir efectiu conduïen indefectiblement a la decadència.

(b) Les guerres del Peloponès per la supremacia entre Atenes i Esparta són, per a Hegel, una primera mostra empírica de decadència. La divisió i lluita entre les polis -que trenca la sempre inestable unitat grega- va unida, a més a més, amb la divisió interna de cada una de les polis en partits

oposats. Hegel veu en el saqueig de Delfos pels mateixos grecs la desaparició del darrer vincle entre ells⁷⁷. Era la desaparició de l'únic principi monàrquic que hom podia trobar a Grècia⁷⁸; aquesta vacant l'ocuparà Alexandre Magne. El món grec havia perdut la unitat, estava desfet interiorment l'esperit que els havia fet grans, no hi havia cap centre respectat per tots. Els grecs es veuen abocats al domini d'una monarquia més estrangera que no pas grega. Filippo, primer, i Alexandre, després, ocuparen un tro autènticament monàrquic, que Aristòtil -un grec- va saber adoctrinar (Tractat sobre la monarquia). Ells acabaren amb les institucions democràtiques que ja eren del tot inoperants.

Però, el mateix imperi d'Alexandre fou com el cant de cigne de l'esperit grec. Fonamentat ja només en la genial individualitat d'Alexandre, la seva debilitat fou mostrada per la brevetat de la seva existència. Quan morí la individualitat sobre la qual se sostenia, l'imperi es disgregà. Aquesta divisió era la mostra de la manca d'unitat i de solidesa de l'esperit grec. Els grecs que abans es van ajuntar davant els perses, ara van deixar morir i dividir-se l'imperi d'Alexandre.

Alexandre és el contrapès d'Aquil·les. També conquereix l'Orient⁷⁹, però ara l'esperit grec no és ja jove i no aprèn d'Orient, al contrari, és un esperit vell -quasi agonitzant- que l'educa. Però l'esperit que va expandir era ja mort, per això Alexandre és una lluminària tant brillant com fugissera.

⁷⁷WG. 648/488.

⁷⁸Com desenvolupem en l'apartat 3.3.3., per a Hegel principi monàrquic vol dir bàsicament l'existència d'un centre fort, que garanteixi la unitat de l'estat i que representi la darrera i comuna decisió inapelable. Aquest principi és l'únic que pot fer que tot el conjunt de l'estat actuï com un sol individu a la recerca d'un únic i mateix fi comú.

⁷⁹Ja hem dit, que Hegel equipara el relat homèric de la guerra de Troia amb les conquestes d'Alexandre.

L'esperit universal havia acabat per abandonar Grècia i, per això, la conquesta final de Grècia per Roma no fou sinó l'acabament de la decadència.

(c) La decadència exterior que ara hem resumit va paral·lela amb la decadència interior de l'esperit grec. La desaparició -o millor dit el desenvolupament lògic- de la bella individualitat i subjectivitat en serà la causa principal. Per a Hegel, aquest desenvolupament es produirà sobretot a Atenes ja que, contràriament a Esparta, els individus atenesos tenien una major independència per dirigir el seu esperit, per desenvolupar-lo lliurement i per fer-lo reconèixer públicament. A Atenes la individualitat era culta, per això és en ella on es produeix el despertar de la llibertat subjectiva (hom entra en si mateix i actua lliurement i creativament vers enfora).

El canvi interior es produeix doncs, en la cultura. En ella l'home s'ha fet conscient de si mateix i així despertarà a la interioritat, "l'home ha entrat en si mateix i actua lliurement i productivament vers enfora. Per això veiem florir també aquí totes les arts i ciències"¹⁰⁰. Atenes és la ciutat de l'art i la filosofia, que són els "modes ideals en què l'esperit d'un poble s'ha fet conscient de si mateix"¹⁰¹ i el fi darrer d'un poble. Així veiem com Hegel afirma que l'esperit objectiu -l'estat- té com a fi darrer donar lloc a

¹⁰⁰WG. 628/473.

¹⁰¹WG. 628-9/474.

l'esperit absolut -l'art, la religió i la ciència-¹⁰². En Hegel hi ha sempre una coincidència entre la plenitud de l'autoconeixement d'un poble -en la cultura i en l'esperit absolut- i la seva decadència. Així les diverses fites en el progrés espiritual són unes altres passes vers la decadència; Hegel en menciona les tragèdies, a Sòcrates, Plató i Aristòtil, l'eloqüència, les arts plàstiques.

Totes aquestes fites culturals de l'esperit grec tenen en comú que són un pas vers l'aparició del principi del pensament lliure i de la interioritat de l'home. Hegel atorga en aquest procés un gran protagonisme a l'art. Argumenta que amb el desenvolupament de l'art la individualitat pren interès per si mateixa i ja no posa el mateix interès en l'estat. Els individus comencen a perdre's en si mateixos i la realitat es converteix per a ells en idealitat¹⁰³. En tot el procés de recerca de la bellesa i d'autoexpressió de l'esperit per mitjà de l'obra bella, s'esdevé que cada vegada l'objecte perd importància. L'esperit ja només es preocupa pel contingut i per si mateix. Així el moment sensible, que existeix en la religió bella, perd tot el seu sentit per a l'esperit. L'art bell i sensible havia revelat tot el que podia. Fins i tot la religió de l'art havia de ser substituïda per una religió més esotèrica. L'art i la bellesa ja han deixat de ser allò suprem per al poble grec i, per això, Plató el destrona i margina a la República.

¹⁰²WG. 628-9/474. "El més alt que un estat pot assolir és que l'art i la ciència es desenvolupin en ell a l'altura que correspongui a l'esperit del poble. Aquest és el fi suprem de l'estat, que, no obstant, no ha de tractar de produir-lo com una obra sinó que aquest fi s'ha de produir per si mateix. Un poble té molts assumptes en la realitat; ha d'infundir la seva forma, el seu interior al món, per a fer-se objectiu a si mateix; però la veritable manera de ser objectiu és conèixer-se".

¹⁰³WG. 638-9/480-1.

Es produeix, finalment, aquell alliberament de la natura que Hegel trobava a mancar en la bella eticitat i en seu art¹⁰⁴. Però aquest progrés tant important per a l'esperit universal, ha estat, precisament, el que ha malmès l'eticitat grega. Ha sorgit així el principi de la subjectivitat individual i aquest és el que destruirà aquella bella eticitat. La subjectivitat individual s'allibera de la relació immediata i encara natural amb l'universalitat i l'eticitat. A partir d'ara, tot dret i eticitat ha de ser confirmada en i per aquella subjectivitat individual.

Un pas posterior en el desenvolupament de la subjectivitat és el dels sofistes. Aquests foren -segons Hegel- els que començaren a pensar i reflexionar sobre l'existent¹⁰⁵. Brolla així la ciència del pensament -si bé primer com un pensar formal, com una mera manipulació de les representacions-. El principi sofista "l'home és la mesura de totes les coses", esdevé el nou principi. Ells interpreten, a més a més, l'home com l'home subjectiu, com individualitat particular. Així dediquen el seu saber a l'art d'imposar una determinada representació o una opinió subjectiva al poble -pel funcionament de la democràcia- oblidant allò just.

Sòcrates en canvi pren com a fi darrer l'universal "el pensament, la necessitat que l'home es trobi a si mateix com a ser universal i pensant, i que conegui no el que és útil a la particularitat, sinó el que és just i bo"¹⁰⁶. En l'aforisme dèlfic que Sòcrates fa seu, hom pot veure com ja es posa l'emfasi en la interioritat. Això condueix a què hom cerqui dintre seu la norma del que és ètic a cada moment. Aquest és un moment més d'interiorització. El pensament

¹⁰⁴WG. 639/481. "El desenvolupament del pensament comença alhora que el desenvolupament de l'art".

¹⁰⁵WG. 643/483.

¹⁰⁶WG. 643/484.

interior és ara el bé i sorgeix així la llibertat de pensament. "Sòcrates va treure la interioritat de l'home davant de la seva consciència, de manera que la mesura del que és just i d'allò ètic resta posat en la consciència moral [Gewissen]"¹⁰⁷.

Ja no es tractava -com per a la bella individualitat- de fer allò just, sinó de tenir consciència que hom fa el que és just. Hegel creu que això té com a resultat la ruptura amb la realitat, ja que els individus cerquen la pròpia satisfacció en un món ideal extret de la interioritat i eviten vincular-se amb l'estat. Els grecs havien entrat així en el que hom anomena temps de crisi. La humanitat sencera va entrar en un llarg període en el qual el tribunal interior no coincidia mai amb el tribunal exterior.

Sòcrates és, doncs, l'exemple de la tragèdia del poble grec. La seva condemna a mort és d'alguna manera resultat de la condemna a mort a que ell aboca el poble grec, que perdrà per sempre més la seva bella eticitat. Per això Hegel no dubta d'afirmar que "també el poble atenès tenia perfecta raó" i, en certa mesura, sospitava a què conduirien les ensenyances del gran mestre de la moral: la debilitació de la llei de l'estat. Sòcrates derruïa, endut per l'esperit universal i amb el pensament, els principis bàsics del seu món. Per les paradoxes de la història i de l'esperit: el gran fill d'un món i d'una època és el seu destructor.

Però la mort de Sòcrates -com de tot allò particular- no pot evitar que s'esdevingui el que la lògica del desenvolupament de l'esperit fixava. El germen de Sòcrates -que és el germen d'un nou esperit- vivia ja en els seus acusadors i els duia

¹⁰⁷WG. 644/485. Hegel considera a Sòcrates com el "descobridor de la moral", de la qual -pensa- mancaven els antics grecs.

pel camí inexorable de la història universal. Així, s'amplia cada vegada més l'escissió entre allò que universalment apareix com allò veritable -veritat que només pot provenir de l'esperit, segons Hegel- i la idea particular que cada subjectivitat es forja. Erolla al fi la distinció clara i present en la consciència entre universalitat i particularitat. A partir d'ara desapareix tot lligam immediat entre universal i particular -lligam que de diverses maneres existia tant a Grècia com a Orient-. Diu Hegel: "la subjectivitat que s'aprehèn i es revela en tot, amenaça l'existència immediata sencera. Així es realitzen la dissolució de la religió i la democràcia; aquesta cau per si mateixa en la contradicció: que la individualitat hagi de ser exaltada al suprem cim per a ser real i que, a la vegada, el poble mateix hagi d'imperar com a l'universal. Només en Pericles veiem assolida aquesta unitat: l'existència d'un cim suprem i l'imperi del poble sobre ella. Més tard l'estat fou sacrificat als individus com aquests a l'estat"¹⁰⁹.

Amb aquest procés l'home i l'esperit han aconseguit l'emancipació de l'ordre exterior -ja fos aquest natural (Orient) o ètic (Grècia)-. Però encara roman la seva subjecció a la naturalitat interior, la pròpia animalitat. L'home ja no és immediatament idèntic amb l'universal, natural o ètic, però no per això s'ha emancipat plenament i encara no és una subjectivitat plenament lliure. Li manca ara emancipar-se de si mateix, dels seus impulsos particulars i animals, li manca fer-se plenament racional i lliure. L'home s'ha emancipat d'allò exterior però no s'ha reconciliat amb el seu interior autèntic -l'esperit que el constitueix i que és universal i racional-. Ara la subjectivitat després de triomfar sobre el seu déu exterior, ha de triomfar sobre el seu déu interior -l'animalitat, les passions- per acceptar-se només a si

mateixa com el propi déu. Aquesta serà l'autèntica llibertat, que hom complementarà amb el reconeixement que l'exterior és ú amb ella i fruit legítim seu¹⁰⁷.

Però això vindrà més tard en la història, ara caldrà que la subjectivitat es purifiqui de les passions i el lliure albir que encara la dominen. Per això caldrà que sigui sotmesa a una terrible disciplina, aquesta s'esdevindrà a Roma. A Roma la subjectivitat s'educarà per mitjà del més terrorífic pas per la negativitat.

¹⁰⁷Veiem, doncs, que la història universal i el desenvolupament de l'esperit han destronat aquells homes divins -segons Hölderlin- de la seva afortunada relació immediata amb l'universalitat i l'eternitat. El sorgir de la interioritat, la moralitat, la reflexió i la subjectivitat en són el resultat, són l'herència que Grècia lega a la posteritat. Una posteritat que ja no gaudirà de la "fortuna" dels grecs i haurà de patir una disciplinada educació per elevar-se a una superior reconciliació i llibertat. Però, Hegel a les Lliçons de filosofia de la història universal no s'està de remarcar la necessitat d'aquest procés i la major elevació de la meta que espera a la humanitat. Ens sembla que Hegel ha abandonat, amb tota la crítica a què sotmet el principi grec, el seu company Hölderlin. Hegel mira endavant de la història, ha relativitzat el seu ideal de joventut tot i que no l'ha oblidat, però ara la seva admiració és dirigeix bàsicament en una altra direcció.

2.3.- EL MÓN ROMÀ, EL PAS PER LA NEGATIVITAT, LA DISCIPLINA DE LA HISTÒRIA

En aquest apartat contraposarem, primer, el món romà amb Grècia i el món cristiano-germànic, segon, el definirem com una etapa de disciplinació de l'esperit, després, analitzarem el desenvolupament de la subjectivitat i, també, el paper que la religió hi juga i, finalment, la seva decadència.

2.3.1.- Entre Grècia i el cristianisme

L'esperit romà se situa en la història universal entre els dos moments que Hegel més valora: Grècia i el cristianisme. Segon Hegel, aquests dos moments són els més positius i decisius per a la història de l'esperit. Ambdós flanquejen el món romà i l'emmarquen fent-li jugar un paper molt peculiar: Roma és el seu trànsit i lligam. Com que aquest lligam no pot ser sinó dialèctic i, tant el punt de partença -Grècia- com el d'arribada -cristianisme- són dos moments de reconciliació, Roma no pot ser sinó un moment negatiu i d'escissió. Així ho imposa la lògica de la història universal i les dades empíriques sobre Roma són, certament tractades per Hegel a partir d'aquella necessitat lògica.

(1) Segons Lasson i la resta d'editors de les Vorlesungen, el cristianisme és un principi que s'inclou -en els seus orígens- a dintre del moment romà. D'una banda, és evident que es tracta de dues coses coetànies i simultànies en el temps (i en el que nosaltres anomenem empíria). Però també és del tot evident, d'altra banda, que són dos moments de

l'esperit i dos principis que, respecte a la lògica de la història, són successives i l'una posterior a l'altra.

Ha de quedar clar que, de cap de les maneres, no es pot considerar el cristianisme com la religió que li correspon al principi romà. Aquest imperi té la seva peculiar religió -que Hegel correlaciona amb la resta d'elements de l'esperit romà- i, ni lògicament ni empíricament, no té res a veure amb la cristiana. D'altra banda, el to i desenvolupament del discurs hegelianà és del tot divers quan s'ocupa del món i l'esperit romà que quan s'ocupa del cristianisme. Podem dir que si, en certa mesura, Roma mira amb enyorança vers Grècia i la seva perduda eticitat afortunada -contraposant-s'hi com la cara negativa o el moment de l'escissió-; el cristianisme, en canvi, mira decididament vers el futur i anticipa els gèrmens d'una nova superació reconciliadora que hom desenvoluparà en el món germànic.

Així, si d'una banda, la coetaneïtat empírica i merament temporal que vincula Roma al cristianisme és molt clara, també és molt clar que representen dos moments diversos i successius en el desenvolupament de l'esperit. Respecte de l'empíria, és clar que el cristianisme neix i es desenvolupa dintre de l'imperi romà, malgrat no poder ser considerat mai -al menys fins Constantí- la seva religió. Cal assenyalar, però, que els esdeveniments que marquen l'acceptació imperial de la religió cristiana, són considerats per Hegel ja en relació amb el món germànic. Ens sembla del tot clar que Hegel segueix el corrent historiogràfic -fals-, que a partir de l'espúria Donació de Constantí, estableix la vinculació entre imperi romà i església cristiana¹¹⁰. No obstant, considera aquests esdeveniments més com el comença-

¹¹⁰WG. 768/575.

ment de la nova època -món cristiano-germànic- que com un moment essencial del món romà.

Per a Hegel, el cristianisme és, doncs, un principi espiritual que, si bé neix empíricament a dintre del món romà, no és la religió o principi que anima l'esperit romà, que li dóna el seu logos ni el seu telos. El cristianisme -per a dir-ho rotundament- no forma part de l'esperit del poble romà, ja que -com veurem- a aquest esperit li correspon un altre tipus de religiositat.

Pel que fa a l'ordre lògic del desenvolupament del concepte, el cristianisme fa un paper homologable en certa mesura al que duen a terme en l'imperi les filosofies postsocràtiques -estòics, escèptics, epicuris¹¹¹-, ja que tots dos signifiquen un nou desenvolupament de la subjectivitat, més ben dit: de la reconciliació d'aquesta amb l'absolut. Això correspon més aviat a una superació del món i del principi romà que no pas un element més dintre d'aquest món; però aquelles escoles filosòfiques no acaben de transcendir del tot el món romà, mentre que el cristianisme sí. El nou principi lògic i espiritual no crearà un nou món a partir d'elles -massa ancorades en el vell món i en la seva religió pagana- sinó només a partir del cristianisme. En definitiva, el cristianisme és un principi espiritual que alhora provoca la degradació de l'anterior principi i és l'ànima d'un nou món. El principi cristià es fa present en la història i esdevé una força espiritual poderosa abans que no penetrin en l'escenari històric els pobles germànics que són on aquest principi es realitzarà.

¹¹¹Hegel evita parlar dels neoplatònics tot i que encaixen perfectament dintre del discurs que elabora.

Però només en els pobles germànics¹¹² el cristianisme pot refer totes les institucions i tot l'esperit des de l'arrel. Només aquests pobles tindran com a autèntic principi propi el cristianisme, fins que ells l'adoptin el cristianisme és un principi que no ha realitzat totes les seves potencialitats i que continua abstracte. L'església serà la comunitat que realitzarà, exterioritzarà i comunicarà aquest principi al nou poble, el qual educarà. Per tot això, nosaltres separarem el cristianisme del món romà i unificarem els capítols que Lasson dedica al cristianisme a la fi del món romà i al començament del món germànic. Pensem que la lògica del discurs -més que no l'empíria històrica- du a Hegel a aquesta necessitat conceptual i expositiva.

(2) Respecte de Grècia, Roma es presenta com la cara negativa de la moneda, com l'absolutament altre. És molt curiós -considerem nosaltres- que un autor tan donat a valorar el món clàssic faci una contraposició tan total entre Roma i Grècia i, per exemple, s'oblidi d'alabar l'etapa republicana de Roma com era habitual a l'època. D'una banda Grècia representava un problema per a Hegel, ja que en valorar el desenvolupament progressiu de la història universal no podia abdicar del seu ideal juvenil i dels trets que, encara, apreciava tant de l'eticitat grega. Hegel es resisteix -almenys fins el manuscrit de 1830- a identificar el més mínim Grècia amb el moment de l'escissió, un moment de la negativitat. Per això Grècia és presentat com el bell món de l'afortunada joventut que havia de desaparèixer pel seu mateix creixement i desenvolupament, un instant de breu i

¹¹²Segons considera Hegel, amb més radicalitat en els no barrejats amb els pobles romànitzats.

inestable equilibri abans no sorgeix violentament l'escissió¹¹³.

Així, en les Lliçons Hegel argumenta en el sentit que només a la fi de Grècia s'ha produït l'escissió entre l'universal i el particular. No oblidem que fins aleshores hi havia hagut d'una manera o altra una identitat -animal i immediata a Orient o bella i afortunada a Grècia- entre allò particular -els individus i els seus interessos- i allò universal -l'estat i els interessos globals del poble-. En canvi, escindida entre universalitat i particularitat, entre estat i personalitat abstracta, Roma és l'arquetipus del món de l'escissió. Per a Hegel, tant Orient com Grècia havien aconseguit, a la seva manera, evitar l'escissió, Roma sucumbeix a ella.

2.3.2.- Roma, l'etapa històrica que disciplina l'esperit

Aquesta negativitat i escissió, a què s'havia arribat a la caiguda del món grec, és necessària i imprescindible per al desenvolupament de l'esperit. Roma té també un paper a jugar en la història universal i aquest paper és el de disciplinar i desenvolupar la interioritat que va fer caure la bella eticitat grega. El món romà és una època de disciplina i d'educació forçada de la humanitat. L'instrument d'aquesta educació disciplinària és la política. A Roma la política esdevé el destí universal i abstracte, ja que tot se supedita a les necessitats de la política de l'estat¹¹⁴. La política encadena els individus, tant els vulgars com els herois o els

¹¹³Pensem que Hegel -injustament o no, no és el nostre problema- carrega les tintes negatives sobre el món romà en la mateixa proporció com n'ha carregat de positives sobre Grècia.

¹¹⁴WG. 661/499.

mateixos déus (que perden aquella individualitat que tenien en el principi grec); homes, pobles i religió són instruments de la política, dels fins de l'estat. Ha desaparegut el respecte per la particularitat dels individus que hi havia en l'eticitat grega. Aquil·les ja no és respectat per ser Aquil·les o per les seves virtuts militars, sinó només com un instrument més o menys valuós per a l'estat. La lluita que apareix en l'Antígona de Sófocles entre la religiositat o l'eticitat natural i la raó freda de l'estat, és guanyada a Roma per aquesta darrera. Creont és l'antecedent grec de Roma.

Hegel, però, creu que l'esperit necessitava aquesta disciplina, la disciplina que imposa la freda universalitat abstracta de la política estatal romana, ja que l'internar-se en si de l'esperit condueix al naixement de la contradicció. Es produeix l'escissió entre la universalitat abstracta que representa l'estat abstracte -car està escindit d'allò particular-, la seva política i la seva Gewalt, i el subjecte individual -el qual en posar-se enfront de la universalitat esdevé també abstracte i fix-. A Roma regna, doncs, el que Hegel anomena la llibertat abstracta, "que posa l'estat abstracte, la política i el poder per damunt de la individualitat concreta, que hi roman absolutament subordinada"¹¹⁵. És una llibertat definida abstractament, des de parts escindides del tot -des d'un individu que s'oposa al tot i des d'una universalitat que margina i s'oposa als individus-. En contraposició a la fortuna grega, Roma és desafortunada. No té "una vida espiritual concreta i rica en si" sinó només "la dominació prossàica pràctica"¹¹⁶. Roma és el primer món escindit, la subjectivitat particular per primera vegada

¹¹⁵WG. 662/499.

¹¹⁶WG. 662/500.

s'aparta de l'universal. El resultat és que aquest universal se li imposa com a dominació.

Igual com en el món hindú, aquest universal escindit del conjunt complet d'individus és usurpat només per un grup o classe d'individus -si bé ara ja no són els bramans sinó els patricis-. Aquí però s'acaba la similitud, a l'India existia la dominació dels bramans sobre la resta de castes, però aquestes no se sentien escindides de l'universal que el braman representava. Per tant segons Hegel suportaven la dominació però no la patien. Allí l'home acceptava encara immediatament, com una llei natural, aquell estat de coses. A Roma, els dominats se senten oprimits i comencen tímidament a reivindicar el seu dret a la igualtat, en tant que homes i, com a tals, participants del mateix esperit universal. Però, cal tenir en compte que a Roma també les particularitats dels patricis seran sotmeses a disciplina i, així, la república donarà pas a l'imperi. Les personalitats dels patricis seran tractades també com una persona abstracta i jurídica; també ells es distancien i s'oposen a l'universal.

El paper disciplinari, que Roma ha de jugar en la història universal, té ja la seva premonició en els elements naturals. Hegel remarca la "premonició" que hi ha de la violència (Gewaltsamkeit) que exercirà Roma sobre els esperits, en la violència natural amb què s'inicia l'estat romà; "l'estat romà descansa geogràficament i històricament sobre el moment de la violència"¹¹⁷. Aquest punt correspon a la presentació metafòrica que fa sempre Hegel, presentant les condicions geogràfiques o històriques com a correlatives -més que no determinants- a la natura del principi de l'esperit que després desenvoluparà. Roma no és -diu- ni marítima (com Grècia) ni continental (com els pobles orientals); a la vora

¹¹⁷WG. 664/503.

d'un riu però fermament vinculada a la terra, Roma és bàsicament un centre polític que neix arbitràriament i violentment en terra de ningú¹¹⁶.

Enmig de molts pobles civilitzats, Roma neix com un assil de delinqüents, de bandits. Roma neix com una ficció d'estat i com una ficció de poble (arreplegava els rebutjats dels pobles que l'envoltaven) i, fins i tot, s'engrandeix a base de negar tot el que era sagrat. Segons Hegel, Roma no era un poble antic ni homogeni, no s'edificava sobre una vida familiar o patriarcal preexistent, no responia a un centre antic i naturalment vàlid, ni tan sols ha respectat la religió o ha partit d'una religió prèvia. Per al naixent estat romà la religió és només un "mitjà" per als propis fins¹¹⁷ i, per això -assenyala Hegel- no hi va haver cap escrúpol en raptar les sabines en mig d'una celebració religiosa.

El signe de Roma és la violència i la disciplina tant pel que fa als seus orígens com per al seu paper en el camí històric de l'esperit. Hegel pensa que, en ser la violència l'origen de l'estat, la vida ètica en aquest estat no pot ser d'altra manera que violenta: "un estat que s'ha format a si mateix [no tenia un poble, un centre natural, una nació, des del qual originar-se] i es basa en la violència necessita sostenir-se per la violència"¹²⁰, en ell "no hi existeix una unió ètica i lliberal sinó un estat violent de subordinació". No hem d'oblidar en el moment d'interpretar aquestes frases que, per a Hegel, a Orient l'estat o l'universal no necessitava imposar-se per la força. La submissió era aleshores immediata, natural i sense que mediés la reflexió o la sensació d'opressió dels individus. A Roma s'esdevé tot el

¹¹⁶id.

¹¹⁷WG. 667/505.

¹²⁰WG. 667/505.

contrari, l'estat o l'universal només es poden afirmar o mantenir-se per una violència contínua sobre els individus.

Això es nota també en l'estructura familiar, ja que la relació del pater familias amb la seva dona i els fills és la de possessió, hom diria que d'esclavitud. El matrimoni és pensat com una relació de propietat i no hi ha ja aquella relació patriarcal de respecte mutu, sinó només imposició que repugna els individus i que també es basa en la violència d'una relació merament jurídica -la propietat- en el si de la comunitat familiar. A Roma la família esdevé propietat¹²¹.

En l'estat romà -creat com una aliança de bandits- domina la subordinació total violenta i disciplinada de les individualitats davant els fins de l'aliança. És més, deseguida, l'aliança s'escindeix entre els antics coaligats i els nous. Així neix a Roma l'oposició entre els patricis (els primers bandits arribats i coaligats -segons considera Hegel-) i els plebeus nou vinguts.

Com veiem, la rica eticitat grega s'ha trencat en mil trossos. La família, la ciutat, l'estat esdevenen àmbits de violència i de relacions abstractes de domini i propietat. Aquella bella eticitat ha desaparegut, fins i tot, la religió caurà en una religió de la dominació i la violència. Es la separació abstracta típica de Roma entre la universalitat i la particularitat -o els particulars- la que marca la insuficiència de l'esperit romà en general. La darrera determinació de l'esperit romà és sempre un fi finit. Per a Hegel, això es correspon al tan comentat sentit pràctic dels romans, que porta també la impossibilitat de tota autèntica religió, així com de tota autèntica llibertat. La

¹²¹WG. 669/507.

llibertat romana és abstracta i la seva religiositat no és lliure, és una imposició violenta de l'estat.

2.3.3.- La interioritat disciplinada

L'esperit romà continua el desenvolupament de la interioritat que s'ha iniciat a Grècia. Allí vam veure com, paral·lelament al naixement de la interioritat, els individus es distanciaven d'allò ètic universal i posaven la pròpia interioritat com a jutge suprem de tot. Roma parteix d'aquest estadi. La unió sòlida que uneix els membres del nou estat en els seus començaments, no és la bella unió dels grecs, ja que no és una unió espontània i lliure, és una unió provocada per la necessitat de defensar-se dels molts enemics que envoltaven la naixent Roma. Més endavant, Roma manté una certa unitat i és poderosa pel desig de conquestes i de dominar el món, però, ja apareix l'escissió entre els interessos de Roma com a tal i dels diversos individus i classes. Després, la subjectivitat particular s'ha imposat fins a tal punt, que l'estat ja no es manté sinó sobre la violència contínua, tant respecte als territoris i pobles conquerits com respecte dels individus i classes mateixes que el constitueixen.

Així, l'esperit romà resta format per dos moments escindits però correlatius: (1) el de la universalitat política per a si i (2) el de la llibertat abstracta de l'individu en si mateix¹²² -la mera personalitat jurídica i llibertat de disposar dels seus béns i dels seus afers-. El culpable d'aquesta escissió és el naixement de la interioritat (Innerlichkeit): "aquesta interioritat, aquest retrotreure's en si mateix, que hem vist ser la perdició de l'esperit grec,

¹²²WG. 662/500.

es converteix aquí en la base sobre la qual brolla una nova fase de la història universal"¹²³. A Roma els individus es tancaren en si mateixos constituint infinites individualitats oposades, que tampoc no deixaren de ser-ho quan assoliren el poder de l'estat.

Per la separació abstracta de l'universal i el particular és pel que hem dit que Roma és el món de l'escissió, la qual va ser provocada pel sorgir de la interioritat. Però també cal dir que una vegada produïda l'escissió, aquesta no fa sinó impulsar el desenvolupament cada vegada més subjectiu i tancat sobre si de la interioritat. De tal manera que tots dos processos són correlatius, paral·lels i mútuament condicionats. Així, aquella separació [Trennung] abstracta, aquella limitació [Beschränktheit] típica de Roma, és el que fa néixer per contrapartida la interioritat [Innerlichkeit], "el retenir-se cap a si i en si mateix"¹²⁴. L'home escindit del tot universal i no trobant-hi cap altra satisfacció que la submissió forçada, es tanca sobre si mateix, es manté fix en si mateix i per això esdevé tan greu, tan formal i seriós [ernshaft]. Per això, l'individu romà mai no va tenir la riquesa concreta que manifestava en tots els seus actes la individualitat bella grega, era una individualitat escindida de l'universal i, per tant, merament abstracta alhora que finita. El mateix s'esdevé amb l'universal, el qual també es finititzarà i perdrà concreció en escindir-se d'allò particular.

A Grècia allò particular tenia valor per a l'universal i allò universal també per al particular. A Roma no és així, tots dos extrems s'ignoren i s'oposen cada vegada més. L'universal no respecta allò particular, les particularitats seran per a

¹²³id.

¹²⁴WG. 676/512. "das Festhalten gegen sich und in sich selbst".

ell quelcom nul. I, en contrapartida, l'universal serà cada vegada més quelcom nul per als individus. Allò particular serà considerat només com un mitjà de l'universal, en una relació purament instrumental. Relació que també predominarà en l'actitud dels individus vers l'estat, la qual cosa culminarà en els emperadors que seran individus que posaran al seu únic servei tot l'aparell estatal.

En separar-se la política i la raó d'estat de la naturalitat ètica dels individus, aquests dos moments resten aïllats i abstractes. Així neix el subjecte individual abstracte que s'oposa a l'universal, la personalitat (Persönlichkeit)¹²³³. La personalitat no és la rica individualitat grega sinó una persona jurídica que, per tant, és tractada com un cas general i abstracte d'aplicació de la llei; però paral·lelament també neix la personalitat del que reivindica una "personalitat" o caràcter propi front a l'universal.

La personalitat abstracta esdevé la base del dret¹²³⁴. El dret romà (que, per a Hegel, inclou també la recopilació feta per ordre de Justinià) es basa en la persona jurídica en general i en tant que disposa de les seves propietats (en aquest camp precisament neix). Una persona jurídica que no té res a veure amb les determinacions concretes o naturals de la individualitat humana real. És només un simple ens jurídic i, en tant que aïllat de la seva totalitat individual concreta, és merament abstracte. Roma edifica aquesta personalitat abstracta i sobre ella edifica tot el seu imperi, ja que és precisament el que necessitava la universalitat de la política per disciplinar i sotmetre les individualitats. Podem dir també que l'abstracta "persona jurídica" és

¹²³³WG. 662/500. "Die Freiheit des Ichs in sich, -die wohl von der Individualität unterschieden werden muss".

¹²³⁴WG. 662/500. Hegel considera que "constitueix la determinació fonamental del dret" romà.

l'expedient disciplinari fet servir des l'universal -i allò substancial de la història, l'esperit universal- per a disciplinar la nounata interioritat abstracta.

A Roma, al contrari d'Orient, hom pot conèixer-se com individu i com a persona, però no com a persona concreta amb determinacions ètiques, naturals, familiars, sentimentals i jurídiques -com a Grècia-. A Roma hom només es coneix sobre la base de la freda personalitat abstracta i jurídica, com a mera persona sotmesa a dret. Per això la personalitat romana està caracteritzada, segons Hegel, per la seva eixutesa i rigidesa. Els romans estan tan sotmesos a la violència de la universalitat abstracta que no són capaços de sortir de la seva rigidesa congènita. En la família -afirma Hegel- són incapaços d'establir relacions de sentiment. Només saben actuar per la violència i pel desig de dominació, a les quals -amagades sota el vel de la legalitat- hi estan tan acostumats que són incapaços d'oposar-s'hi amb força i esperit.

La personalitat romana està tan immersa en la dominació que és incapaç d'establir qualsevol altre tipus de relació. Al contrari que la bella individualitat grega, la personalitat romana perd -degut a la violència i l'abstracció de la seva vida- totes les seves determinacions vitals i les acaba immolant en favor de l'estat. Aquest és el resultat de la disciplina romana segons Hegel: "la personalitat rígida a la qual veiem rebutjar en la família i en la gens les relacions del sentiment i del cor, fa a l'estat idèntica immolació de tot allò concretament ètic; es dissol en l'obediència a l'estat, identificant-s'hi; i aquesta unitat abstracta i perfecta subordinació amb i sota de l'estat constitueix la grandesa romana"¹²⁷. Hegel degrada la famosa "virtut romana" a aquesta capacitat de l'individu per sotmetre's a

¹²⁷WG. 672/509.

l'universal. És la submissió que l'individu -la interioritat- s'imposa a si mateix, acceptant la dominació de l'universal. Aquest és el destí tràgic dels romans que, d'una banda, estan escindits de l'universal en el qual no s'hi reconeixen lliurement però, d'altra banda, no són capaços d'evitar sotmetre-s'hi amb una rigidesa i disciplina típicament romana.

Els grecs obeïen l'universal espontàniament, amb llibertat i sense distingir allò particular d'allò universal. Els romans, en canvi, distingeixen molt bé entre l'universal i allò particular, que és l'únic que reconeixen i espontàniament cerquen; no obstant, la seva rigidesa i submissió violenta els fa, tot sovint, posar allò universal per damunt d'allò particular. Així assoleixen, segons Hegel, la seva màxima grandesa tot i que no ho fan de cor. Cal tenir en compte també que amb relativa facilitat la seva rigidesa i disciplina els fa obeir un universal que és un mer particular amb aparença d'universal -per exemple la particularitat que representa l'emperador-, llavors també s'hi sotmeten amb igual disciplina i submissió rígida. D'aquesta manera -conclou Hegel- la seva grandesa esdevé mera arbitrarietat.

D'altra banda, la interioritat romana s'aparta de l'universal i objectiu, però limitadament; per exemple, la interioritat romana no pot ser comparada mai amb la "ànima bella" de la Fenomenologia de l'esperit, ja que la interioritat romana no està encara prou desenvolupada per oposar-se totalment al món. La interioritat romana és la personalitat abstracta, una personalitat buida de tot contingut concret. És una mera personalitat jurídica, que actua només d'acord amb les relacions jurídiques de propietat, fidelitat, contracte, etc- i que no té cap altre contingut. La personalitat jurídica és l'oposat -si bé n'és un estadi previ- de l'ànima bella, la qual posa la seva "personalitat" -com el que és només propi-

per sobre de les relacions objectives. Els romans no cauen en l'ànima bella perquè en el seu temps la subjectivitat no està prou desenvolupada.

Essent la seva interioritat mancada de rica vida concreta, l'interioritat romana es caracteritza per l'ocultament dels seus continguts -cosa absolutament contrària a l'esperit grec-. Així com els grecs alegrement exterioritzaven la seva ànima, la formalitat greu dels romans s'oposava a desvetllar l'interior. Per a ells les passions i l'interior concret no tenen sentit més enllà de les relacions jurídiques (per això Hegel remarca la seva incapacitat per al sentiment, el cor, les relacions d'amor, etc). Així, tot allò concret i particular, que pugna per brollar en la seva interioritat, se'ls apareix com quelcom exterior i contrari a la personalitat abstracta i, per tant, com quelcom que cal reprimir, dominar i amagar.

Els grecs i els seus déus es complaiïen en manifestar llur bellesa, els romans -en canvi- cerquen d'amagar l'interior com un misteri sinistre. L'egipci tractava de representar-se l'esperit si bé no ho aconseguia plenament, el grec ha superat l'horror d'allò interior i espiritual -la seva sublimitat- mitjançant la fantasia artística. Els romans, en canvi, han volgut sepultar aquest horror sublim en un interior abstracte, tancat i mut. Així "allò exterior fou per a ells un objecte i allò interior un misteri"¹²⁰. L'escissió que presideix els romans es manifesta també aquí: l'interior com que no pot exterioritzar-se esdevé un misteri funest; mentre que l'exterior, sense un esperit que en ell no es manifesti, és una aparença sense ànima i una mera arbitrarietat. Els romans tancaren llur ànima en el seu interior més

¹²⁰WG. 681/515.

recòndit, mentre que en allò exterior es mogueren només per fins finits i instrumentals.

Hegel afirma que el seu interior es va tornar Gewissen, consciència i reflexió sobre si mateix, però es tracta d'una consciència obtusa i d'una reflexió muda¹²⁹. Els grecs aconseguen mitjançant l'art, la religió artística i el treball artístic del propi cos, d'expressar allò interior i espiritual, i -per tant- evitaven l'escissió entre interior i exterior. Amb els romans apareix aquesta distinció -correlativa a la del particular i l'universal-. El procés és paral·lel: degut a què l'exterior és devaluat a una voluntat finita, particular i privada, l'interior -que acaba de néixer- no aconsegueix expressar-se. La interioritat ha nascut però neix obscura i misteriosa, incapaç d'exterioritzar-se. L'esperit romà és, per això, incapaç d'autoconèixer-se i la seva part més espiritual resta amagada als ulls de tothom.

Hegel afirma que el romà en el moment d'expressar el seu interior s'omple d'una falsa "seriositat", la qual és l'element regulador de la voluntat, que de vegades els du a la seva màxima grandesa -com hem dit- però que també els condueix sovint a la màxima arbitrarietat¹³⁰. Per ella la particularitat es modera o més aviat adopta una aparença d'universalitat. Així la personalitat romana s'enganya a si mateixa considerant com a universalitat el que és exclusivament la seva particularitat. Per a Hegel, el principi de l'arbitrarietat està implícit en l'esperit romà, ja que no hi ha res absolut que faci de moderador de les passions;

¹²⁹id.

¹³⁰WG. 682/516. "Els romans regulen, mitjançant la gravetat interna, tot allò particular, però que continua sent quelcom particular, mentre que l'exteriorització de la interioritat dóna a aquest particular l'aparença d'universal".

l'obscuritat en què es manté l'interior fa que l'exterior s'imposi sense cap limitació. La interioritat sempre abstracta i oculta, no pot esdevenir cap límit o moderador de les passions, ans al contrari, les passions fàcilment se senten afavorides i legitimades per aquesta interioritat secreta i, per tant, manipulable.

No obstant, aquesta mateixa interioritat naixent, que era la gran excusa de l'arbitrarietat, esdevé alhora la seva destructora. La interioritat amb el temps esdevindrà jutge autèntic de tot i en primer lloc de la religió¹³¹. El principi romà era la interioritat subjectiva "die subjektive Innerlichkeit". Aquesta presideix tota la seva història, però per la seva pròpia dinàmica la història romana "consisteix en el trànsit des de l'hermetisme anterior -des de la certesa que hom té de si mateix- a l'exterioritat de la realitat"¹³². La interioritat comença -com hem vist- tenint el seu compliment i contingut en allò exterior; és ella la que aporta la legitimació a l'exterior "mitjançant la voluntat particular del domini, del govern, etc.". La interioritat es manifesta així com a voluntat particular de dominació; la voluntat de dominació que presideix la pràctica totalitat de la història romana i que constitueix el fat romà, però que -sobretot- és patent en el primer període, en el qual Roma s'enforteix i entra dominadora en l'escenari universal.

El desenvolupament d'aquest primer estadi és la "depuració d'aquesta interioritat que es fa personalitat abstracta"¹³³. A Roma la interioritat sorgida a partir de la reflexió iniciada per Sòcrates és sotmesa a una dura disciplina i a una degradació que la redueix a mera personalitat abstracta. La interioritat que es desentén d'allò universal i ètic és

¹³¹WG. 685/518.

¹³²WG. 686/519.

¹³³id.

condemnada a perdre tot el seu contingut particular i veure's reduïda a una mera ombra de si mateixa: la persona jurídica. El procés, que ocupa tota la història romana, es desenvolupa de manera que, a mesura que la interioritat es distancia de l'universal, l'estat romà s'afiança cada vegada més per la mera violència. Alhora que els individus particulars es desenten de l'universal, aquest universal és ocupat per un altre individu que també s'hi desenten i només s'hi preocupa com a mitjà per als seus interessos particulars. Es produeix així una privatització general de la vida ètica i política romana. Tots els individus actuen com a particulars, com a personalitats abstractes, fins i tot, l'emperador.

Però en aquest procés la individualitat de l'emperador ha esdevingut infinitament gran, infinitament poderosa, s'ha fet il·limitada i fora de tota mesura. No hi havia per a l'emperador ni deures, ni drets, ni eticitat; tot ho podia fer i només les passions i el seu lliure albir el guiaven. Els emperadors representen l'exteriorització de l'esperit, la finitud particular sense límits, però també sense intimitat (aquella intimitat misteriosa que no s'atrevia a manifestar-se al començament del món romà i que ara es manifesta narcissísticament, si bé amb igual abstracció, formalitat i parcialitat). Davant d'aquesta subjectivitat particular il·limitada les altres subjectivitats se li han de subordinar, l'única relació pot ser la de dominació i servitud il·limitades. Així l'imperi es reduïa a què tot estés harmonia amb l'ú que representa l'emperador.

L'emperador centralitza en la seva persona tots els poders, usurpa l'universal i situa la resta d'individus com a persones privades davant de l'estat i govern¹³⁴. Així s'accentua aquesta abstracció que converteix les riques

¹³⁴WG. 715/540.

individualitats en àtoms jurídicament iguals, que estan allunyats de la vida ètica de l'estat. Afirma Hegel que "el despotisme és el que introdueix la igualtat. Aquesta rep la determinació de la llibertat, però només de l'abstracta i la del dret privat. El dret privat desenvolupa i perfecciona aquesta igualtat.

El principi de la interioritat abstracta, que hem observat en l'esperit del poble romà, es realitza ara en el concepte de persona en el dret privat. El dret privat consisteix en efecte, en què la persona com a tal tingui un valor en la realitat que ella es dóna -en la propietat-. El cos viu de l'estat i el caràcter romà, que com a ànima viu en ell, han estat reduïts ara a la dispersió del dret privat mancat de vida. L'orgull dels individus consisteix en tenir un valor absolut com a persones privades -perquè el jo assoleix un dret infinit-; però el contingut del mateix i el que és meu són només una cosa externa; i el perfeccionament del dret privat, que va introduir aquest alt principi, estava unit a la descomposició [Verwesung] de la vida política. Així com es descomposa el cos físic -cada punt guanya una vida pròpia per a si, tot i que és només la miserable vida dels cucs-, així es va disoldre l'organisme de l'estat en els àtoms de les persones privades. Aquesta és ara la situació de la vida romana; ja no veiem un cos polític, sinó un senyor i moltes persones privades"¹³³.

Podem dir que amb l'aparició de la personalitat extraordinària i desmesurada de l'emperador les altres individualitats (ja amb tendència a la interioritat formal) perden encara més els seus atributs concrets i ètics i n'esdevenen una mera ombra. Per això -diversament que en el despotisme oriental- "la situació dels emperadors romans és única en la

¹³³WG. 716/541.

seva classe. Tot els era possible"¹³⁶, ja que els emperadors orientals estaven sotmesos també naturalment a allò substancial i no podien escindir-se d'ell (en certa mesura també ells n'eren tant esclaus com els súbdits d'aquell substancial que es posava com a natural). Això ja no s'esdevé a Roma on l'emperador és una persona particular entre altres i dirigeix l'imperi d'acord amb el seu arbitri i interès particular.

Els emperadors donaren la ciudadania romana a tothom en l'imperi, així van introduir una més gran igualtat i llibertat però foren només les del dret privat. I l'aparició d'una personalitat desmesurada de l'emperador fa que les altres individualitats perdin tot valor i lligam entre elles. Perd sentit llur concreitud, car davant de la desmesurada individualitat imperial esdevenen àtoms sense diferències. En les seves relacions amb l'emperador esdevenen només una mera abstracció i el mateix s'esdevé en les seves relacions mútues. La personalitat de l'emperador no permet cap altra individualitat natural, els nega tota peculiaritat destacant-se com a única en tot. Ara les individualitats són persones merament jurídiques i no tenen cap altre valor intrínsec que el que es donguin en el camp discret de la propietat. Deixant de banda l'emperador, la resta d'individualitats només intervenen en la vida privada de les transaccions de béns, perdent tota rellevància política o ètica. El seu valor, fins i tot, es mesura quantitativament, en propietats, ja que es produeix la fetitxització del jo en les seves propietats.

Els individus, privats de qualsevol altra font d'autoestima i d'autorealització, concentren tots els seus esforços en aquest camp interior i privat, desentenent-se encara més de la vida ètica de l'estat. Llavors el jo privat va adquirint

¹³⁶WG. 714-5/540.

un valor il·limitat, tothom afirma el propi jo -deslligat de qualsevol altre-, si bé només l'afirmen en aquest camp privat. Així el cos de l'estat s'ha dissolt en els àtoms -sovint despreocupats, sovint queixosos d'ell- de les persones privades i en un senyor desmesurat -tant o més individual i privat-. Dintre d'aquesta privatització de la política no hi ha pròpiament organització de l'estat, perquè l'emperador, més que governar, el que feia era dominar. No buscava l'equilibri, no tenia el límit d'una constitució, ni la influència dels respectius cercles de vida a l'estat. Aquests cercles o havien perdut valor o s'havien allunyat de l'estat en aquest mateix procés.

L'individu s'havia retret en si, havia perdut tota la riquesa col·lectiva que abans l'abraçava. També havia caigut en un món ple de corrupcions i de violència entre les persones privades i entre el poder imperial i les persones privades. No és extrany -considera Hegel- que llavors els pensadors es tanquessin sobre si cercant de fer l'esperit indiferent. Cercaven una conciliació abstracta i individual, allunyada dels veritables problemes. El pensament pur es conciliava amb si mateix prescindint de tot objecte i cercava la impassibilitat davant el món, la qual esdevingué manca d'un fi per a la voluntat. Per a Hegel, les escoles filosòfiques d'aquesta època reflecteixen aquest estat de coses: "els sistemes d'aquell temps, l'estoïcisme, l'epicurisme i l'escepticisme, tot i que oposats entre si, aspiraven tots a allò mateix, és a dir: fer a l'esperit indiferent a tot el que la realitat ofereix"¹³⁷.

L'individu s'ha tancat sobre si i cerca la salvació individual més enllà o d'una manera oposada a l'estat i a l'universalitat, ja que l'estat era ja una unitat merament fictícia;

¹³⁷WG. 718/542.

Hegel remarca que ni l'esforç de conquesta no es feia en servei a l'estat, sinó que el pur egoisme ho marcava tot. La interioritat, que en el seu desenvolupament ha marcat tota la història "lògica" de l'imperi romà, serà un dels legats de Roma a les etapes futures. Roma cedirà una interioritat disciplinada, una interioritat que ha fet l'experiència que significa el pas per la negativitat de la política. Una interioritat que s'ha tancat totalment sobre si -defraudada per la dura disciplina política- i que cerca dintre de si l'absolut. D'aquesta manera busca en l'esperit allò substancial i el cristianisme -anticipat per les doctrines estoica, epicúria i esceptica- esdevindrà el següent principi en el qual es desenvoluparà la subjectivitat humana.

2.3.4.- La religió al servei de l'estat i com a instrument de dominació

Abans hem comentat que en cap cas no es pot considerar el cristianisme com la religió que es correspon amb el principi i l'esperit romà. Ara és el moment de mostrar quina és la religió romana.

Essent l'esperit romà un esperit dominat per l'escissió, aquesta també ha de dominar en la religió. Hegel, que sempre valora la religió dels diversos pobles com aquella part d'ells que més s'ha atançat a la consideració especulativa i absoluta, es veu obligat a considerar la religió romana com una religió absolutament degradada, mancada d'autèntica religiositat i merament representativa. La separació abstracta típica de Roma entre la universalitat i els particulars és el que marca la insuficiència de la religió romana. Aquesta, per tant i al contrari de la resta de religions, no serveix per assenyalar als individus què és allò universal, allò

substancial i absolut. Molt al contrari, és una religió que es degrada esdevenint instrument d'allò particular.

Hegel remarca, com a mostra de la manca d'una autèntica religiositat en el poble romà, l'origen forani de tots els seus déus -que han estat importats d'altres països-. La manca d'autèntica religiositat a Roma es correspon amb el principi de l'escissió, perquè tota autèntica religiositat ja conté una certa reconciliació. El panteó romà és copiat del grec, per tant no respon a l'autèntic esperit romà ni tampoc conserva l'autèntic esperit grec, al contrari converteix en meres abstraccions sense vida el que tenia una gran riquesa espiritual. Així, tot i que la religió dels romans sembla ser la mateixa que la dels grecs en realitat no és així. Els déus romans són freds i eixuts, són prosaics, la ingènua fantasia dels grecs ha desaparegut. Els déus grecs eren objectivacions preses del sentiment, en canvi els romans són "fredes alegories". La interioritat romana ha brollat d'allò finit i limitat i no s'ha elevat des de si a un contingut ètic, espiritual i lliure¹³⁰⁰, per això no ha esdevingut una autèntica religió. Podem dir que la religiositat romana no s'ha desenvolupat fins esdevenir una religió, ja que esdevé merament formal, cercant el seu contingut no en si mateixa sinó en una altra banda, en allò finit, limitat i profà -que en darrera instància és la relació instrumental i la legitimitat de l'estat-.

Per a Hegel és molt important que, segons les cròniques, el culte als déus el va introduir el segon rei de Roma: Numa, perquè significa que el poder romà i el seu estat no tenen el seu origen ni la seva legitimitat en la religió sinó a l'inrevés. L'esperit objectiu no té així el seu fonament en l'esperit absolut sinó, al contrari, aquest en aquell. La

¹³⁰⁰WG. 677/512.

religió entra a dintre de l'esperit romà com quelcom artificial i forçat. La religió romana no és quelcom que surt espontàniament del propi esperit romà sinó quelcom artificialment introduït i amb una finalitat extrínseca. Una altra característica de la manca d'autèntica religiositat en els romans és la relació instrumental que mantenen amb els déus. És per ella que han importat déus d'altres territoris a manca de déus propis, tot buscant-hi la concessió d'un do. Només els interessa del nou déu que els concedeixi el que li han demanat i no estan moguts, per tant, per cap sentiment religiós sinó per un interès merament instrumental.

Per a Hegel, aquesta relació instrumental és la més oposada a una autèntica religiositat i, així, la darrera determinació de l'esperit romà és sempre un fi finit. Els romans estan limitats a allò "pràctic", a fins finits o interessats; la seva relació amb l'absolut és del tipus: jo t'adoraré mentre tu hem concedeixis els teus beneficis. Ells demanen la concessió d'un do a canvi de sotmetre's i sentir-se lligats als déus, per la qual cosa la seva religió és també una religió de submissió i no hi ha en ella res d'especulatiu¹³⁷. Els romans no es volquen abnegadament com els grecs vers allò universal, no poden ser desinteressats. El seu caràcter és pràctic i el manca la grandesa d'allò especulatiu. Aquesta actitud està del tot oposada a l'autèntica religiositat que implica una devoció per l'absolut i una renúncia d'allò limitat i particular. Segons Hegel és per això que "la

¹³⁷Segons Hegel, és per això que els déus romans més antics i més coherents amb el seu principi són abstraccions vinculades a dons que hom vol obtenir d'ells (Pax, Tranquillitas, Vacuna). Els romans també han estat, per això, els primers en fer vots i promeses a canvi del benefici dels déus, ja que la seva gratitud no és desinteressada. La seva manca d'esperit també es veu en les festes i ritus romans que contrasten amb els grecs: les tragèdies són substituïdes pel circ, el dolor interior per les contradiccions de la vida pel dolor merament físic i sense sentit.

religiositat romana és també limitada i no lliure, com els romans no són lliures en la seva actitud front a la religió"¹⁴⁰.

L'esperit absolut autèntic està més enllà del principi prosaic, pràctic i no teòric¹⁴¹ dels romans. La instrumentalització de tota religió -i en definitiva de tot contingut especulatiu- impideix qualsevol tipus de formulació autènticament profunda. "En els romans l'esgarripança religiosa no està desenvolupada; està tancada en la certesa subjectiva de si mateixos. La consciència, per tant, no s'ha donat cap objectivitat espiritual [ja sigui estat o eticitat], ni s'ha elevat a la intuïció teòrica de la natura eternament divina i a l'alliberament en ella; no ha tret per a si de l'esperit mateix cap contingut religiós"¹⁴².

A Roma la religió no designa l'absolut o substancial, l'infinit i universal. La religió està fora de si i només fa que legitimar, considerar com un poder autèntic i justificat allò particular. La religió no modera els impulsos de les passions, no incita a la pietat amb els vençuts, no sotmet l'animalitat present en els homes, sinó que, en lloc de moderar-la i de deixar-la lliurement al seu aire, la legitima. Legitima els actes més funestos, ja que se li introdueix un contingut des de fora, finit i particular. Com hem vist els primers déus romans van ser introduïts per un rei i d'acord amb les necessitats del governament de la naixent Roma. Així podem veure que la primera instrumentació de la religió la realitza el mateix estat. La religió penetra a Roma com un instrument al servei de l'estat. Per a l'estat romà la religió ha estat sempre un "mitjà" per als seus

¹⁴⁰WG. 676/511.

¹⁴¹id.

¹⁴²WG. 683/516.

propis fins¹⁴³. Roma no neix com una teocràcia, no ho és naturalment -com tots els pobles en els seus orígens¹⁴⁴-. Roma es fa a si mateixa artificialment una teocràcia, una teocràcia al servei exclusivament dels privilegiats, dels patricis.

Hegel comenta l'etimologia de religió-religare. Remet a Ciceró, el qual remarcaria la funció de mantenir lligat i subjecte de la religió. Veiem, doncs, que la religió és interpretada ja pels mateixos romans com un mer mitjà de l'estat per garantir-se l'obediència, que per si sol és incapaç d'aconseguir. Per als romans la religió té com a fi fonamental mantenir subjectat el poble, esdevenint així un instrument de la universalitat abstracta o, fins i tot, dels patricis que la monopolitzen. La religió esdevé a Roma el gran instrument de dominació, precisament són -segons Hegel- els sacra la principal i primera distinció entre patricis i plebeus. Les famílies patricies monopolitzen els "sacra", ja que en són els depositaris i els sacerdots¹⁴⁵. La religió romana esdevé, per tant, una mera forma que és possessió d'unes poques famílies i que legitima arbitràriament els propis fins particulats i interessats. Aquesta mera forma és feta servir pels patricis en funció dels seus interessos; és una forma per a la dominació i no per a l'alliberament. És una formalitat posseïda per alguns, que la usurpen i que llavors, com a "amos" o "propietaris" d'ella, l'apliquen arbitràriament. A Roma la religió, el govern i els drets polítics són propietat privada -amb legitimació sacra- dels patricis.

La manca d'autèntica religiositat en els romans és també deguda a la interioritat, que es tanca reflexivament sobre si i no s'obre a l'absolut, al sentiment religiós. No obstant,

¹⁴³WG. 667/505.

¹⁴⁴WG. 688/521.

¹⁴⁵WG. 668/506.

així com la interioritat és qui facilita que la religió romana esdevingui un mitjà per a la dominació, també és ella la que -finalment- se li oposa. La religió esdevé mer instrument de dominació, mera forma però arribats aquí, la interioritat s'enfronta a l'arbitrària possessió per part d'un estament del formalisme religiós. Reconegut el formalisme com a mer formalisme, és finalment rebutjat. Hom rebutja la desigualtat que la possessió d'allò sagrat ha produït. La interioritat esdevé, finalment, el jutge autèntic de tot i, en primer lloc, de la religió. Així la interioritat romana desencisada de la dura disciplina a què és sotmesa cerca en si mateixa l'absolut. Llavors descobrirà com a nul·la la religió romana i la superarà elevant-se al cristianisme¹⁴⁶.

2.3.5.- Els moments de la història romana i la seva decadència

Hegel perioditza el desenvolupament del món romà en funció dels diversos tipus de constitucions que es va donar¹⁴⁷. Així distingeix els tres moments següents:

(1) Enfortiment (Monarquia): fins a la lluita contra els pobles orientals. En un primer moment les dualitats típiques de Roma romanen esmorteïdes, però -tot i que la unitat de l'estat roman com la més forta i no poden trencar-lo- les oposicions creixen. Així, l'estat romà és fort i es volca en fora en un anhel de conquesta.

(2) Dominació mundial (República): acaba quan -havent penetrat la dislocació interna- les classes entren en

¹⁴⁶WG. 684-5/517-8.

¹⁴⁷Periodització que, d'altra banda, coincideix amb l'habitual a l'època i, fins i tot, ara mateix.

antagonisme, mentre que els individus particulars es desenten de l'estat i de l'universal. Aquest moment de crisi només pot ser controlat pel despotisme.

(3) Despotisme (Imperi): La solució del despotisme és només temporal ja que li manca la força de l'esperit. L'imperi es desfà interiorment i fan aparició els dos signes que el destrueixen; el cristianisme i els pobles germànics.

(1) Enfortiment i Monarquia.

Com ja hem dit a l'apartat dedicat a la religió, els orígens de Roma són totalment profans. Roma marca el seu origen amb el seu primer rei: Ròmul. Per tant -conclou Hegel- Roma neix des del primer moment com un estat, no té uns antecedents en un poble ja dotat d'un esperit propi. Roma neix com la unió i assil de bandits rebutjats d'altres pobles i el poble romà es formarà, poc a poc, amb adicions humanes. A Roma per tant l'estat precedeix qualsevol altre element. Per tot això, la determinació essencial de l'estat romà és la violència que el presideix¹⁴⁸. La violència i artificialitat de l'estat romà respon a l'escissió i l'abstracció del seu esperit: l'universal era escindit de tot allò particular i, per tant, mancava de vida i base concreta. Llavors la seva mateixa existència esdevé quelcom violent i artificial, ja que un estat abstracte, artificial i escindit de la particularitat només pot mantenir-se amb la violència que exerceix sobre els individus.

Cal no oblidar que Roma és una època de disciplinament de la humanitat i que l'instrument d'aquesta educació disciplinària és la política. A Roma la política esdevé el destí universal i tot se supedita a les necessitats de la

¹⁴⁸WG. 664/503.

política de l'estat. Tant els individus com la vida ètica s'han de sotmetre i supeditar a la política¹⁴⁷.

L'època de la Monarquia representa per a Hegel un moment en què l'escissió entre universal i particular és encara fàcilment dominada pel poder monàrquic. Així la caiguda de la monarquia seria un signe de l'escissió de la particularitat i el trencament amb l'element que la disciplinava. La monarquia cau perquè és expulsada pels patricis, els quals imposen el seu sentiment d'independència i particularitat, que fou seguit immediatament per la plebs: "els patricis ... varen derribar la monarquia. Amb el mateix sentiment es va aixecar després la plebs contra els patricis"¹⁵⁰. Aquest procés de divisió social no farà sinó créixer en la història romana.

Segons Hegel, la república no representa altra cosa que la presa del poder per part dels patricis, reunits i representats pel Senat. Així aquesta aparent república no era sinó una aristocràcia -la pitjor de les constitucions segons Hegel¹⁵¹. Per això, coincideixen amb la presa del poder dels patricis les primeres lluites amb els plebeus. Però en aquests enfrontaments els plebeus foren generalment respectuosos amb la legalitat (la qual cosa li confirma a Hegel: el caràcter formalista romà); per això i les concessions fetes al poble romà arriba en aquesta època a la seva solidesa màxima. Momentàniament el cos social està fortament cohesionat i, per tant, és llavors quan Roma té la més àmplia expansió. És el moment del patriotisme, del lliurament total a l'estat i a l'universal¹⁵². El poble oblida les seves

¹⁴⁷WG. 661/499.

¹⁵⁰WG. 692/524.

¹⁵¹Id. Desenvoluparem aquesta qüestió en l'apartat 3.3.3.

¹⁵²Per a Hegel el patriotisme abstracte és una variant del fanatisme.

particularitats momentàniament i se sotmet a la disciplina de l'universal, assolint una gran capacitat guerrera. És el temps de les grans virtuts i els grans èxits militars romans, en què tot es posa al servei de l'estat.

(2) Dominació mundial de la República.

El gran imperi romà, però, mancava en realitat d'unitat. Roma no fou capaç de crear una comunitat amb totes les seves conquestes i, alhora, no va saber mantenir i respectar les particularitats com van fer els perses. A la mateixa Roma la unitat era fictícia i, per això, una vegada acabades les Guerres Púniques i passat el perill comú, es comença a trencar la unitat interior. Fins i tot, argumenta Hegel, l'esforç de conquesta respon més als desitjos de fama i de poder dels individus particulars que no al servei a l'estat. Així, tant en la unitat interna com externa, l'imperi presenta la freda abstracció d'una dominació i d'un poder violent. L'augment de les riqueses i de la quantitat de províncies es va traduir en un increment del particularisme intern, amb l'amenaça de ruïna que això implicava.

En aquesta unitat sense esperit, fictícia, la famosa virtut romana (que consistia, com hem vist, en l'obediència disciplinada i el patriotisme) es va perdre i la corrupció es va ensenyorir de tot. Les individualitats s'independitzen, la unitat desapareix i la particularitat prima arreu. Podem dir que l'oposició, que abans vam veure sorgir entre patricis i plebeus, es manifesta ara entre els interessos particulars i el sentiment patriòtic. Vencen els primers i apareixen les guerres intestines i les revoltes civils, alhora que s'importa d'Orient el luxe i el llibertinatge. Ja no hi ha cap fi patriòtic, essencial o universal i, en mig de la dissolució interna i la corrupció, només sobresurten unes poques individualitats: "aquestes colossals individualitats han

nascut de la descomposició de l'estat, que ja no tenia en si cap suport ni solidesa, i amb la necessitat de restablir la unitat de l'estat, unitat que ja no existia en la convicció [Gesinnung]¹⁵³.

La constitució aristocràtica -amb els defectes que sempre té, segons Hegel- no fa sinó accentuar aquest procés de dissolució social. D'una banda, la democràcia permet el desenvolupament de la igualtat i la vida concreta, d'altra banda, la monarquia permet el lliure desenvolupament de la particularitat¹⁵⁴. L'aristocràcia, en canvi, només pot subsistir sobre la base de l'antagonisme de les dues parts que han escindit el cos social. Per això, la constitució aristocràtica consagra l'escissió del cos social; els plebeus ja no podran acceptar un estat posat només al servei dels patricis i aquests consideraran l'estat com la seva propietat particular. Llavors, cap dels individus, ni cap classe en especial (ja que no hi ha la classe universal dels funcionaris) no es preocupa per l'universal en tant que universal. A Roma no existeix ja cap preocupació pel tot i pel bé del tot.

Mancat de vigor i solidesa, l'estat només es mantenia per unes poques individualitats extraordinàries, ja que la unitat en depenia exclusivament. Hegel conclou que el poble s'ha emancipat finalment de la seva submissió a l'estat, però només per caure en la més absoluta particularització. En un moment donat només una individualitat -Cèsar- assegura la unitat i, per fer-ho, ha d'acabar amb la república. Aquest és un moment que Hegel defensa -el considera necessari i no com a fruit de l'atzar o el mer geni de Cèsar-: "el que va destruir la república no fou la casualitat de Cèsar sinó

¹⁵³WG. 708/535

¹⁵⁴WG. 672/509.

la necessitat. Era impossible que la república subsistís per més temps a Roma"¹³⁵.

Com veiem, tot aquest procés és necessari, espiritual i lògic. La figura individual i empírica de Cèsar és només un mitjà per a la realització del fi universal de l'esperit. La república romana mancava de tot suport, fins i tot l'esperit universal i el desenvolupament de la història n'estaven en contra, l'únic suport sobre la qual es pot mantenir l'universal en aquesta situació és la mà forta d'un sol individu"¹³⁶. El Senat havia perdut l'autoritat, perquè no hi havia en ell una idea d'organització de l'estat. Per això, la constitució republicana ja no es podia mantenir més que en la ficció i Cèsar, reconeixent la necessitat d'aquest pas i no per l'atzar o la mera voluntat pròpia, el du a terme.

(3) L'imperi.

Com que les particularitats només podien desaparèixer amb la violència, Cèsar la fa servir i restableix la necessària unió. Imposa la seva particularitat i des d'ella concilia els antagonismes. Hegel és totalment partidari de la política de Cèsar i, així com abans ha vist la caiguda de la monarquia com una rebel·lió de l'aristocràcia patricia, ara interpreta la imposició de Cèsar com una victòria per sobre d'aquella aristocràcia representada pel Senat. Però aquesta no és la única tasca de Cèsar en la història, també va obrir el nou escenari de la història universal; l'Europa central i del nord.

¹³⁵WG. 710/536.

¹³⁶WG. 710-11/536-7. "El fi patriòtic de conservar l'estat desapareix quan l'impuls subjectiu de dominació es converteix en passió. Els ciutadans es van sentir estranys a l'estat, ja que no hi van trobar cap satisfacció objectiva ... La república ja no tenia cap suport, que no fos ja la voluntat d'un sol individu".

August succeí Cèsar i amb el seu govern va demostrar¹⁵⁷ -diu Hegel- que l'obra d'aquest era necessària i que amb la seva mort res no canviava substancialment. Ell assumirà, fins i tot formalment, el paper d'emperador i unirà en la seva persona tots els poders. Com hem dit, és en la individualitat de l'emperador on la subjectivitat particular arriba a la seva realitat més desmesurada. En la persona de l'emperador la finitud de la particularitat i de la voluntat abstracta ha esdevingut infinitament gran, infinitament poderosa, s'ha fet il·limitada i fora de tota mesura. No hi havia per a l'emperador ni deures, ni drets, ni eticitat, tot ho podia fer i només les passions i el seu lliure albir el guiaven. Davant d'aquesta subjectivitat particular il·limitada les altres subjectivitats només li poden estar subordinades i l'única relació és la de dominació i servitud il·limitades. Així, finalment, l'imperi es reduïa a què tot estés en harmonia amb l'ú que representa l'emperador.

L'emperador, que domina tot l'extenssíssim imperi i que el resumeix en la seva persona, degrada a la resta d'individus a persones privades, que res no tenen a veure amb el govern i l'estat. És ara que apareix amb tota la seva força l'abstracció de la personalitat jurídica i els ciutadans esdevenen àtoms jurídicament iguals, però abstractes i allunyats de la vida ètica. D'aquesta manera es va dissoldre l'organisme de l'estat en els àtoms de les persones privades i ja no hi ha un tot polític, sinó un senyor -totpoderós i que encarna l'estat- i moltes persones privades. Podem dir que, amb l'aparició de la personalitat extraordinària i desmesurada de l'emperador, la resta d'individualitats (ja amb tendència a la interioritat formal) perden els seus atributs concrets i

¹⁵⁷WG. 712/538. "Amb la repetició esdevé real i estable el que en un començament sembla només casual i possible".

ètics i esdevenen una ombra de si. Aquesta tendència no fa sinó augmentar amb la successiva extensió -dictada pels emperadors- de la ciutadania romana a totes les províncies, ja que cada vegada més hi havia més distància entre l'estat i els ciutadans.

Els individus, privats de qualsevol altra font d'autoestima i d'autorealització, concentren tots els seus esforços en la vida privada i en la pròpia subjectivitat. L'individu s'havia retret en si, havia perdut tota la riquesa col·lectiva que abans l'abraçava. També havia caigut en un món ple de corrupcions i de violència, del qual cercava evadir-se. Llavors el jo subjectiu, individual i privat assoleix un valor il·limitat; tot es mesura en funció del propi jo, de la pròpia interioritat. Els individus, i els pensadors els primers, es tanquen sobre si, s'aparten del món, dels avatars del qual es volen fer indiferents. Hegel diu, que el pensament pur es conciliava amb si mateix prescindint de tot objecte i de tot problema real. La impassibilitat esdevingué manca d'un fi i d'acció, que és l'acusació més radical que Hegel fa a les escoles que cerquen l'ataràxia.

El món romà i el seu imperi, internament corromput, cau; l'esperit universal l'abandona i el principi romà cau davant el nou principi de la història universal. Hegel resumeix de la següent manera les tres determinacions que el fan morir¹⁰⁰.

(a) La ruïna interior, per la recerca exclussiva del interessos privats de les persones privades i per la manca d'un autèntic contingut ètic universalment reconegut. L'esclat de les relacions jurídiques implica la caiguda de tota autèntica

¹⁰⁰WG. 718-9/542.

relació ètica. El conjunt ha esdevingut una mera aparença sense cap essència o contingut autèntic.

(b) L'esperit s'ha tancat en si a la recerca de quelcom interior i superior. Així ho assenyalen les filosofies estoïques, epicúries i escèptiques i, especialment, el cristianisme, que socaven revolucionàriament l'esperit romà.

(c) La caiguda externa front els bàrbars.

Com podem veure només la tercera raó té un fonament bàsicament empíric. Només ella és un xic "inexplicable" des de la lògica de la història, tot i que la victòria del bàrbars sobre Roma sigui per a Hegel completament lògica¹⁵⁷. Una vegada més, doncs, les argumentacions "lògiques" es conjuminen estretament en Hegel amb l'estudi de les dades empíriques.

¹⁵⁷Donada la debilitat interna de Roma i la força del nou principi de l'esperit.