

## 5. ESPERIT VERSUS NATURA

Breument podem formular la tesi d'aquest de la següent manera la història universal és també la història o narració cronològica del domini progressiu de la natura per part de l'esperit. Aquest darrer, en tant que autèntic subjecte -amb majúscules- de la història, ha de sotmetre el món natural, món en el qual tenen la seva existència la història i els pobles. La història es du a terme sobre l'escenari ofert per la geografia física i les condicions climàtico-naturals, els pobles tenen també un component natural essencial i els individus humans tenen a més a més d'un component espiritual un component natural o animal. La història universal es realitza en i per mitjà d'aquestes condicions naturals però també es realitza, en un sentit més profund *contra* la submissió a les condicions naturals de partida.

L'esperit ha de conformar a la seva mesura una segona natura -que és; l'estat i la vida ètica-, que representa una ruptura vers les lleis naturals. Aquest serà el món propi de l'home perquè la *frsi* autèntica de l'home és l'esperit i no la natura -física o animal-. La història és precisament el resultat d'aquest intent de l'esperit i l'aparició progressiva de les noves lleis espirituals -que es mostraran com les rellevants i les poderoses en comparació amb les merament naturals-. Hegel no dubta en qualificar la història com "la diisciplinació [*Zucht!*] del desfermament de la voluntat natural vers l'univers i la llibertat subjectiva"<sup>2</sup>. Així, Hegel afirma que té per objectiu mostrar

<sup>1</sup> Té el sentit de cria d'un animal, d'ensinistrament. <sup>2</sup> V. G.2431302.

que l'oposició entre ser natural i llibertat del concepte es troba en si i per a si finalment resolta en la història universal<sup>s</sup> -aquesta és el procés per mitjà del qual aquella oposició és superada-.

Però cal especificar, d'una banda, que (a) l'esperit<sup>2</sup> ha d'inscriure la seva acció sobre la natura, sobre el fons de les lleis i els elements naturals -sovint mitjantçant allò natural<sup>s</sup>-, d'altra, que (b) l'esperit en tant que subjecte real existent -és a dir, en tant que individu humà o poble històric- ha de sorgir des de l'existència natural i merament en si <sup>4</sup> a l'existència espiritual i per a si. D'això en resulten dos aspectes complementaris, però a distingir, en la relació entre esperit i natura.

Hegel parteix de dos caracteritzacions diverses de natura, la qual juga dos papers centrals en la història. (a) És l'escenari dintre del qual i sobre el qual s'inclou l'acció de l'esperit. És el suport sobre el qual es destaca i realitza la història. En aquest cas parlarem de natura externa. (b) És la "naturalitat" del punt de partença o component no plenament espiritual -allò altre de l'esperit- que hi ha en els mitjans o subjectes finits -individus i pobles- que fa servir l'esperit universal. En aquest cas parlarem de natura interna i, seguint una terminologia il·lustrada, "d'animalitat"<sup>5</sup>.

1. V.G. 26-7/43.
2. Rolf-Peter Horstmann "Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie" remarca molt bé com en Hegel el subjecte de la història és exclusivament l'esperit, al contrari que per a Kant, el qual segons unes frases molt conegudes del seu escrit *Idee...* albirava la possibilitat que la natura -humana o no- regeixi la història. Al respecte remetim també a la nostra tesi de llicenciatura: *Anàlisi i contraposició de la filosofia de la història de Herder i Kant*".
3. Astúcia de la raó.
4. Es tracta evidentment de l'ideal il·lustrat d'educació. Però com els il·lustrats Hegel també l'aplica als pobles i les cultures a més de als individus. Hegel afirma [V.G. 67/92] que l'esperit d'un poble és un individu natural i que com a tal es desenvolupa i enforteix, i després cau i mor. L'esperit d'un poble particular en tant que esperit limitat és escadusser, ha de morir finalment. De manera que en la història només roman l'esperit universal, la lògica i no l'empíria.
5. Cal advertir que a Hegel no li agrada aquesta denominació -així com tampoc la d'estat de natura o d'animalitat- perquè semblen afirmar que en un moment donat l'home no era un ser racional i, per tant, humà en sentit fort. Hegel afirma que només és pot parlar d'estat "d'estupidesa" [*Dumpheit*] o d'embotament de la capacitat racional humana [V.G. 161/204]. Nosaltres quan fem servir el terme "animalitat" ho fem en aquest sentit, com quan es parla de "bestialitat" humana sense que això vulgui dir que s'ha deixat de ser humà. El terme estupidesa es lliga etimològicament amb el sentit de debilitat -Hegel diria, com els il·lustrats, que es tracta de la debilitat del ser humà i de les seves facultats racionals-. Però nosaltres volem remarcar per damunt de la significació "debilitat" -que no neguem- la significació "naturalitat" o pervivència "d'animalitat" en el ser humà. El ser humà

Segons aquests dos tipus de natura, distingirem els següents dos àmbits: (a) La suma de condicions externes -climàtiques, geogràfiques, etnològiques, etc- que estan implicades en el procés de realització -i pas a l'existència empírica- de l'esperit. Són unes condicions naturals preexistents (a les quals Montesquieu ja va donar gran importància). Així entesa la natura té una component geogràfica important, la geografia física és en certa mesura el camp de batalla de la història. La història s'inscriu, doncs, sobre la natura físico-geogràfica. (b) Parteix de la definició il·lustrada que va definir la història com un procés d'educació -educació dels individus i els pobles, i, per tant, del gènere humà com a tal-. Per Hegel, la història no ha perdut aquesta característica i és, també, un procés d'educació dels homes i els pobles, i, per mitjà d'ella, de realització de l'esperit universal. Així, hi ha també una educació del mateix esperit universal, donat que aquest només arriba al seu autoconeixement per mitjà dels individus i pobles efectivament i empíricament existents.

No hi ha massa problema en comprendre el que representa en la història universal la natura externa. Parlarem més d'aquest tema al capítol lògica-empíria, ja que una manera d'entendre l'empíria és definir-la com aquelles condicions geogràfico-climàtico-físiques que tenen una certa importància en el moment de l'exteriorització concreta de l'esperit universal. El que és més difícil és definir el que entenem per natura interna o animalitat. Al respecte la primera pregunta ha de ser, què vol dir "interna"?

Vol dir que forma part del subjecte de la història, del subjecte que fa la història. No pel que fa a l'esperit universal -subjecte en majúscules- sinó pel que fa als seus mitjans i exterioritzacions concretes: els individus i els pobles. Cal entendre aquesta natura i animalitat no com les condicions externes que coarten o afecten l'exteriorització de l'esperit universal -seria llavors la natura externa- sinó com el moment d'aquells subjectes finits en què predominen les lleis naturals per damunt de l'esperit'. Aquells subjectes, llavors, no són

---

és dèbil, com veurem, per què no és plenament humà i *encara té* molt d'animal -d'allò que l'home no hauria de ser-. És dèbil ja que no es pot superposar a l'animalitat present en ell -les passions, els instints-; la seva debilitat anirà sempre unida a la presència i predomini dels elements naturals o animals.

1. B. Quelquejeu *La volonté dans la philosophie de Hegel* estudia els diversos tipus de voluntat que es presenten en el pensament hegel·lià. Analitza les prefiguracions de la voluntat que es donen en l'organisme animal i, el que ens interessa més aquí, en l'ànima apetitiva i animal de l'home -la nostra "animalitat"-. L'autor, si bé no acaba d'entrar en el que és el nostre assumpte aquí, mostra els diversos graus de voluntat (natural o lliure)

immediatament i perfectament permeables i dúctils a l'esperit universal, sinó que al contrari tenen un ser encara no espiritual que presenta oposició i resistència als manaments de l'esperit.

L'home és sempre ja en si un ser racional, universal i espiritual. Ho és en potència o en germen, però ha de passar a ser-ho en acte o per a si. Hegel pensa que en la història aquest desenvolupar-se del germen, aquest passar de potència a acte, no és del mateix tipus que el que s'esdevé en la natura. El gra de mostassa no té cap "oposició o obstacle" per a esdevenir un arbre adult de la mostassa. La natura en les seves lleis ha determinat que aquella llavor generi espontàniament aquell arbre i no li ha posat cap impediment més enllà del de trobar el terra i el clima adequats. En el gra de mostassa no hi há cap lluita interna, amb si mateix, per aconseguir desenvolupar-se.

Però en la història i en el món de l'esperit la situació és diferent, ja que "el pas de la seva determinació a la seva realització té lloc gràcies a la consciència i la voluntat, les quals estan abans immerses en la seva vida *natural* immediata"<sup>1</sup> [el subratllat és meu]. Donat que el germen mateix, la llavor, té una "determinació natural" que és contrària i altra a la seva determinació darrera o espiritual; llavors hem de dir que "l'esperit s'oposa a si mateix en si mateix". Com ja ha dit Hegel moltes vegades: la contradicció és interna, és un moment de l'esperit.

L'esperit per al seu desenvolupament lluita en la història universal en contra de l'estat natural, d'embotament o animalitat, amb què es troben de partida -i reiteradament al llarg de tot el procés- els seus mitjans<sup>2</sup>. Hi ha, per tant, una oposició radical entre el tipus de desenvolupament que hi ha en la natura i en la història o en l'esperit. El que en el camp de la natura és una [tranquil·la](#) i pacífica eclosió, un desenvolupament sense oposició radical que desemboca en un cercle sempre idèntic; un etern retorn d'allò mateix o cercle sempre idèntic, que no conté el mateix tipus de pas per l'alteritat que

l'esperit. En la història o en l'esperit, en canvi, hi ha una "lluita dura, infinita, contra si mateix. Allò que l'esperit vol, és assolir el seu propi concepte; perd ell mateix se l'amaga, i en aquesta alienació [*Entfremdung*] de si mateix se sent orgullós i ple d'alegria".

Hi ha, doncs, una component natural i animal en els homes i en els pobles que representa una rèmora i una resistència a l'esperit, de manera que aquest ha de fer servir en benefici propi aquests components naturals (passions, instints, interessos particulars, desitjos, sentiments, impulsos no racionals, etc.) en contra de si mateixos. L'home està impulsat, per la pròpia essència, a superar aquest estadi natural i immediat -com es veu molt clar en la *Fenomenologia de l'esperit*-.

La història universal és també un camí en què l'home està impulsat a superar els seus estadis inferiors i mancats -encara naturals- per tal d'elevat-se a l'esperit. Un camí que, com en la *Fenomenologia*, és més aviat una lluita contra si mateix -contra la pròpia naturalitat o animalitat- que no pas contra la natura exterior. Hegel a la *Filosofia real* ja va dir que "l'home no esdevé senyor de la natura fins que no ho arriba a ser de si mateix". És a dir, el domini de la natura exterior no s'esdevé fins que hom ha dominat la natura o animalitat interior, i aquest darrer procés, que és el més important i el determinant, és el que caracteritza la filosofia de la història universal hegeliana.

Però caracteritzem una mica més què representa la natura dintre d'aquest procés de la història. Ens referirem bàsicament a la natura interior o animalitat, però penso que el que direm també es pot aplicar la major part de les vegades a la natura exterior<sup>3</sup>. Partirem en la nostra anàlisi de la distinció esperit-natura que sembla superposar-se a la distinció entre subjecte i objecte. Hem de recordar, però, que ens centrarem en la filosofia de la història universal.

que van des de el nivell d'animalitat fins a l'autèntica llibertat. Pensem que no oposa prou esperit i natura -que en Hegel, com veiem, són sempre contraposats- i cau en un cert continuïsm de l'una vers l'altre de tipus herderià -de fet tot el llibre té aquesta influència i regust molt herderians-.

1. V.G. 1511192.

2. En parlarem més en el capítol dedicat a l'astúcia de la raó.

1. V.G. 152/192.

2. 287/234, al marge.

3. El nostre article sobre "La distinció subjecte-objecte en la filosofia de la història".

### 5.1. La distinció esperit-natura interpretada a partir de la distinció entre subjecte-objecte

Si el subjecte de la història és en darrer terme l'esperit, ens podem preguntar quin és l'objecte que s'oposa a aquell subjecte. La pregunta hauria de ser ociosa dintre del pensament hegelian. Aquest dedica gran part del seu esforç a superar l'oposició representativa entre subjecte i objecte, la *Fenomenologia de l'esperit* té com una de les seves principals metes aquesta superació<sup>1</sup>, de la qual ja en parteix la *Ciència de la lògica* i el sistema.

L'oposició representativa entre subjecte i objecte, és superada per la concepció dialèctica de Hegel. Podríem resumir -per no entrar en aquest tema que no podem abastar ara- dient que l'objecte no és una entitat diversa al subjecte sinó, tan sols, un moment del subjecte. La creença en un objecte separat del subjecte, cal veure-la com una distinció de l'enteniment representatiu o com un moment d'escissió -d'exteriorització en allò altre del subjecte-. L'exteriorització, l'esdevenir allò altre de si, l'alienació de si mateix del subjecte és el que ha permès pensar en un objecte que ja sigui en si el subjecte universal: l'esperit o la idea. Aquesta darrera és definida com la unió de concepte i la seva existència mentre que l'esperit també és alhora el concepte i la seva existència, el subjecte i l'objecte. Per això la filosofia de la natura transita a la filosofia de l'esperit, l'una és l'esperit només en si mentre que la segona és l'esperit en si i per a si. Hegel diu en més d'un lloc que la natura és l'existència en si o "inconscient" de la idea, mentre que l'esperit és l'element on es manifesta i es fa cognoscible la idea<sup>1</sup>.

No obstant el fons comú d'esperit i natura, Hegel sempre els distingeix, quan ha d'exposar -com passa en la filosofia de la història- la relació entre l'esperit universal realitzant-se en i contra la natura. L'esperit és sempre la font de moviment, és el subjecte i com a tal subjecte és caracteritzat com allò espontani, actiu i creador, mentre que la natura jugant un paper molt semblant al de l'objecte- és allò passiu, receptiu i mera matèria de creació. L'esperit és, doncs, l'artista mentre que la natura és la matèria on inscriu la seva

creació<sup>1</sup>. La natura té així un gran paper en l'obra de l'esperit que és la història tot i que subordinat al de l'esperit. Un paper que hem d'entendre encara més que com a matèria sobre la qual treballa l'esperit, com a *resistència*, no obstant la qual l'esperit acaba realitzant-se. El seu paper és subordinat, tot i que molt important, ja que tota resistència només es manifesta davant d'una acció. Així la natura només mostra la seva capacitat de resistència i d'oposició en tant que l'esperit actua i hi és present. Tota la història universal pot ser llegida com la destrucció -una darrera l'altra- de totes les resistències que ofereix la natura al progrés, desenvolupament i realització de l'esperit.

Com veiem el concepte de natura en la filosofia de la història hegeliana és molt negatiu. Efectivament, la natura juga a la història universal només un paper de resistència a l'acció de l'esperit. Com jiu Hegel: "el poder substancial conté dos aspectes: l'esperit que domina i la natura que se li oposa"<sup>2</sup>. Hegel estaria, doncs, més proper a la concepció del no-jo de Fichte o de l'animalitat kantiana que no del concepte de pre jo de Schelling i la valoració extrema de la natura per part de Herder i Hblderlin<sup>3</sup>.

Ja hem comentat com la natura nega les característiques de l'esperit i de la història: canvi profund, desenvolupament progressiu, superació dels moments inferiors pels superiors -havent deixat normalment els darrers d'existir-. La natura no conté ni el canvi profund ni la progressivitat, el seu és un cercle sempre idèntic en què el canvi no es produeix en l'espècie ans només en els individus<sup>4</sup>. Contràriament, en la història els canvis afecten el gènere, el concepte -en definitiva, l'esperit mateix-. En la natura mai no moren les espècies ans només els individus, mentre que en la història alguns pobles han mort coma tals -els romans per exemple-. En el regne natural hi ha la repeti

1. Veure el famós pròleg.

2. V.G.42/61.

1. [WG. 789/590] Aquí Hegel remarca que l'esperit, quan es realitza en el món, ho ha de fer en una matèria (la voluntat subjectiva que du la contradicció en si mateixa) que no és encara conforme a l'esperit i que li presenta una resistència.

2. V.G. 268/216 i WG. 246/306.

3. Aquesta manera de pensar és el que el distancia Hegel del pensament romàntic sobre la història i la natura. Hegel rebutja la base del mètode romàntic de les analogies naturals i nega que mitjançant aquestes hom pugui conèixer amb rigor -com ho va negar Kant en la seva polèmica amb Herder-. Hegel estableix un iatus insuperable entre natura i història a partir del tipus de moviment i canvi que en una i altra hi ha: la natura es mou circularment i en etern retorn del mateix, mentre que la història hi ha desenvolupament i autèntic canvi del concepte i de l'esperit.

4. V.G. 153-4/194-5.

ció sempre uniforme d'una mateixa "forma d'existència"; aquesta canvia, evolucionaria i es desenvolupa, al contrari, en la història.

En la natura les diverses espècies coexisteixen en un mateix espai i temps, mentre que en la història no hi ha aquesta coexistència espacial i temporal dels diversos moments de l'esperit. Els pobles coexisteixen només en tant que "sers naturals" i no en tant que contenen un principi de l'esperit o tenen l'hegemonia espiritual. Per això, quan l'esperit ja ha fugit d'ells, només subsisteixen en tant que sers naturals. Com veiem, la natura és mera existència perpètua -mancada per tant, d'autèntic moviment o canvi-, és facticitat bruta o immediatesa, mera empíria sense desenvolupament lògic. Mentre que l'esperit és una existència en moviment temporal i creixement, amb autèntic canvi i desenvolupament; l'esperit és mediació i creativitat espontània i lliure, lògica en camí de realització. L'esperit és doncs un autèntic subjecte i un subjecte racional, mentre que la natura respon més a la qualificació d'objecte (contràriament a l'opinió de Herder o alguns romàntics)<sup>1</sup>.

Vegem el que Hegel afirma sobre la presència de la natura o de l'anima= citat en el ser de l'home. El moment en què l'home està dominat per l'animalitat o allò natural i particular davant d'allò racional i universal, és anomenat "voluntat natural o immediata"<sup>2</sup>. Per a Hegel, aquesta és la voluntat lliure només en si, és a dir: quan el concepte apareix en la voluntat natural com "un contingut *immediatament* present, són els *instints, apetits i tendències*, mitjançant els quals la voluntat es troba determinada per la natura" [els subratllats són de Hegel]. Hegel continua dient que aquests continguts són racionals en si, però que encara no han assolit "la forma de la racionalitat". Hegel, doncs, no els desprecia ja que són en si racionals, que -com veurem- és el que fa possible l'astúcia de la raó.

No obstant això, és clar per a Hegel que aquests instints no han estat posats des de la subjectivitat i l'abstracció absoluta. No han estat posats com a

acte conscient i plenament espiritual del subjecte i, per tant, no hi ha llibertat sobre la base exclusiva dels instints i les passions. La voluntat immediata o natural no actua com un subjecte autèntic -completament espontani, autònom i independent- sinó en certa mesura receptivament, passivament, com obeint la natura (la "*naturaliter maiorens*" de Kant).

Per a Hegel, quan l'home es deixa portar d'aquesta manera per la natura, les passions i la pròpia animalitat, és quan apareix el mal. El mal és romandre en allò particular -en si mateixes les passions només contenen la particularitat-. El mal és l'animalitat passional desbocada de l'home, el domini del subjecte humà per la seva naturalitat. El mal és la voluntat natural o immediata, la "voluntat violenta"<sup>1</sup>. Hegel diu: "L'individu només és dolent quan els apetits sensibles i naturals, la voluntat d'allò injust, passen a l'existència indòmits, indisiplinats, violents"<sup>2</sup>.

#### 5.2. La distinció entre esperit-natura interpretada a partir de la distinció entre universalitat particularitat

Com hem vist la consideració de l'animalitat i del mal ens ha dut a la distinció universalitat-particularitat. Així com l'esperit i la raó són qualificats sempre d'universalitat, l'animalitat o el mal tenen com a contrapartida permanent la particularitat. Veiem d'aquesta manera, que la distinció universalitat-particularitat pot ser complementària de la distinció esperit-natura, com també ho és la de subjecte-objecte.

Per a Hegel, l'esperit és *l'universal* absolutament concret i la natura allò *particular* absolutament concret. Això ens remet a la reconeguda importància que té per al pensament de Hegel la distinció universal-particular-individual. No en va els famosos tres sil·logismes que tanquen *l'Enciclopèdia* estan construïts sobre aquesta distinció. No podem continuar aquí aquesta meditació però ens és imprescindible dir, que l'oposició universalitat-particularitat Hegel la veu superada i reconciliada especulativament en la unió d'universal i particular: la singularitat. Això conclou en un sistema de tres sil·logismes,

1. Hölderlin diu en el seu *Hipenó*: "Jo he somiat fins a la fi el somni de les coses humanes i dic que només tu [la natura] vius i que tot el que han aconseguit o pensat els homes inquietats es desfà com grans de cera a l'escalfor de les teves flames". És llavors quan escriu la famosa frase: "Ser ú amb tot, aquesta és la vida de la divinitat, aquest és el cel de l'home".

2. Ph.R. §11.

1. WG.875-6/6545.

2. WG.890/666.

que poden ser llegits també en sentit contrari<sup>s</sup>. Nosaltres, però, només exposarem ara la dialèctica hegeliana a partir d'aquests tres moments.

1.- El primer moment és el de l'afirmació de l'universal simple i immediat. És el moment de la unitat primera, encara indivisa o mediada internament. És l'universal en si, la unitat primera, allò abstracte encara no desenvolupat.

2.- El segon moment és el moment de l'escissió i la contraposició. És el moment de la particularitat. L'individu finit ha esdevingut subjecte particular, s'aliena, s'oblida de l'universal que ja és en si. No s'identifica ans s'hi oposa. Es posa com allò altre de l'universal. L'individu nega la pròpia individualitat en si i posa la seva particularitat, la seva animalitat, el seu desig, el seu interès particular.

En aquest moment l'individu o el particular està escindit de l'esperit universal, està contraposat -podem dir- a la seva veritat i essència. Llavors en tant que aquestes són el seu ser en si, està escindit de si mateix, està en allò altre de si. Està alienat en la seva exteriorització particular i oblida així el seu veritable ser universal. Per tot això no és lliure. No hi ha llibertat en aquesta alienació del propi ésser.

Mentre s'és un particular que obeeix exclusivament la pròpia particularitat, animalitat o objectualitat, no s'és lliure perquè hom no és -llavors- un mateix. Diu Hegel: "perquè l'home mateix és esperit, està present en aquest objecte [*Objekte*] [l'esperit] i troba així en el seu objecte [*Gegenstande*] absolut, l'essència i la seva essència. Però per a què sigui abolida l'objectualitat [*Gegenständlichkeit*] de l'essència i l'esperit estigui en si mateix, és necessari que sigui negada la naturalitat de l'esperit, en la qual l'home és un [ser] particular i empíric, a fi que desaparegui allò heterogeni i es realitzi la reconciliació de l'esperit"<sup>2</sup>.

3.- El tercer moment és la negació de la negació. És la superació de la contradicció, la superació de l'alienació de si i la reconciliació -mitjançant el

reconeixement per a si del propi ser universal en si- de l'en si amb el per a si. És el moment de la singularitat. Llavors hom s'ha reconegut, ha reconegut el seu ser en si universal i torna, per tant, a ser ú amb si mateix. Llavors torna la identitat -ara mediada i reconeguda- entre la seva essència en si i la seva essència per a si. Ésdevé, per tant, lliure i universal (car està en allò altre com en si mateix), un amb l'esperit universal.

De tots aquests estadis dialèctics és clar, pel que aquí ens interessa, que el decisiu i on es juga el nucli especulatiu és en el segon: el moment de l'escissió o de la particularitat, ja que és en ell on es posen les bases de la reconciliació o tercer moment. Només definint l'escissió -com a alienació, pèrdua de si per un fals reconeixement de si- es posen les bases de la reconciliació (gràcies al reconeixement, que jí la supera, d'aquella "falsa" aliéncia).

Anem, però, a analitzar aquest *desequilibri* que Hegel consagra entre els dos primers moments dialèctics, entre l'afirmació universal i la negació particular. I anem a analitzar-lo dintre de les coordenades dels subjectes polítics o històrics.

Hegel afirma que hom és -ja i des de sempre- universal en si. Aquesta veritat però, no és reconeguda i aquest és el segon moment de l'alienació de si. A aquest moment hom posa unilateralment i com l'única i darrera veritat la pròpia particularitat (que d'altra banda no té cap altre origen que la limitació pròpia de ser encara naturals i no plenament espirituals). La particularitat és posada pel que anomenem animalitat humana -que és el que s'ha d'eliminar al llarg del procés històric-: desitjos, passions, interessos parcials, instints, etc. Cal, doncs, un tercer moment en què el subjecte es reconciliï amb l'universal -i per tant amb si mateix- i rebutgi la pròpia animalitat o particularitat -en la mesura almenys en que s'oposa a la universalitat-.

El moment de la universalitat és pressuposat, és en si o en potència, ja que l'home fa la seva aparició com a ser o voluntat natural i particular. Ho fa sempre pel costat subjectiu del desig, la passió, l'interès privat, l'opinió i la representació<sup>1</sup>. El moment de l'aparició o exteriorització és sempre el mo

1. Sobre aquest tema em remeto als cursos i articles de Ramon Valls.

2. WG. 721/544.

1. V.G. 87/115.

ment finit de la particularitat. Hegel sempre critica a qui hi roman fossilitzat i presoner. El moment més propi de l'home i al qual ha d'aspirar és el tercer, en el qual l'esperit ha produït per si mateix un món ètico-polític, objectiu, com a segona natura<sup>1</sup>.

La reconciliació es basa, però, en els altres dos moments. D'alguna manera tot s'ha jugat ja en la definició del primer i, sobre tot, del segon moment. Només si hom afirma com allò autèntic, essencial i "lògic" -encara que sigui només en si- l'universal, i posa allò particular com l'extern, aliè i mancat -l'accidental i mera "empíric"-, només llavors el tercer moment de la reconciliació apareix com a necessari. Passa el mateix que a l'hilemorfisme aristotèlic: l'acte -i el canvi substancial- només es comprèn i esdevé de necessària realització si hom presuposa la potència i la privació. Només si quelcom està en potència, si quelcom està privat d'una forma que no obstant li és "en si" adjudicada, aquella forma li esdevindrà necessàriament. Hegel sempre va tenir molt clar <sup>2</sup> que quan alguna cosa està veritablement en potència ha d'esdevenir *necessàriament* acte. L'autèntica comprensió del que és estar en potència implica la necessitat d'esdevenir tard o d'hora en acte<sup>3</sup>.

El moment segon o de la particularitat esdevé per tant la privació de la universalitat, però és una privació -que com l'aristotèlica- implica la necessitat que advingui allò de què ara està privat. És a dir, quan Hegel diu que "l'esperit universal s'acaba quan apareixen els fins i passions particulars"<sup>4</sup>, hem d'entendre que aquell moment primer, que cal presuposar i en el qual hom és i serà per sempre en si universal, sembla caure i ser negat quan brolla la particularitat. Però Hegel remarca que si hom vol tenir un coneixement especulatiu i cert, veritable i rigorós -"lògic"-, s'ha de comprendre que no hi ha aquesta aparent pèrdua de l'universal en si, sinó que aquest roman i es

1. V.G. 50-1/72 i 115-6/148.

2. Dec la formulació de la idea a R. Valls.

3. Potser des d'aquest punt de vista hom pot reinterpretar la famosa frase "tot allò racional és real i tot allò real és racional". Hegel l'havia formulat anteriorment amb el verb "esdevenir" en lloc del verb "ser": "Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig" [D. Henrich (ed), *Die Vorlesung vol. 1819-20 in einer Nachschrift*, pl. 51]. Podríem dir, doncs, que tot allò en potència esdevé o ha d'esdevenir en acte i que tot el que és en acte esdevé des de la potència. Així hom podria afirmar que tot allò en potència o racional és o esdevé en acte o real, i tot allò real o en acte és o esdevé -és presuposat necessàriament- comprensible des de la potència i, per tant, racional.

4. WG.6051456.

pot recuperar superat per mitjà de la purificació, sublimació o eliminació d'allò particular o animal.

Per això Hegel diu: "en l'exigència de *purificació dels instints* està present la representació universal que se'ls ha d'alliberar de la *forma* de la seva immediata determinació natural i d'allò subjectiu i contingent del *contingut* [allò particular o moment segon], per a retrotreure'ls a la seva essència substancial [allò universal en si o moment primer]. El que és veritable d'aquesta indeterminada exigència és que els instints siguin com el sistema racional de les determinacions de la voluntat<sup>s</sup>; aprehendre'ls així des del concepte, és el contingut de la ciència del dret"<sup>2</sup>.

Com veiem la possibilitat d'un coneixement especulatiu i racional depèn de poder retrotreure allò particular en acte a ún universal en si, mostrant que això particular caduca o cau per si mateix -és accidental- mentre que només roman allò universal que "lògicament" s'ha de presuposar com ja preexistent "en si". Ampliarem més aquesta argumentació en el nostre capítol sobre lògica i empíria, ara només comentarem la següent cita <sup>3</sup>: "el món temporal és el regne espiritual en l'existència, el regne de la voluntat que s'obre a l'existència. La sensació [*Empfindung*], la sensualitat [*Sinnlichkeit*], els impulsos [*Triebe*] [en definitiva el que hem agrupat sota la denominació "animalitat"] són també maneres de realització d'allò intern, però caduquen en allò particular; car tenen el contingut variable de la voluntat i només produeixen quelcom contingent. Allò just i ètic, però, pertany a la voluntat essencial i existent en si, a la voluntat universal en si, i per saber el que és veritablement el dret, cal abstreure de les tendències [*Neigung*], impuls [*Trieb*] i apetits [*Begierde*], com d'allò particular; cal saber el que és la voluntat en si".

En aquesta magnífica cita podem veure com Hegel no nega l'existència de l'animalitat o particularitat, fins i tot, n'afirma la necessitat. Hem de pen

1. Per això, Hegel afirma en la *Filosofia del dret* que el sistema del dret és el sistema de les passions. El dret ha de ser la plasmació objectiva de les determinacions racionals que mouen la voluntat, que és com han de ser compreses les passions. Per tant, hi ha una homologia entre el sistema racional de les determinacions de la voluntat, de les passions, i del dret. Ph.

R. §19.

WG. 9201688.

sar que sense elles no funcionaria l'astúcia de la raó, ja que són el que impulsa a l'acció els sers individuals i finits en tant que individuals i finits. Però elles caduquen en si mateixes i mostren d'aquesta manera la seva accidentalitat. Es mostren com a mera "empíria" i manquen d'autèntica transcendència "lògica". Per descobrir el fons lògic cal recuperar, reconstruir o pressuposar l'en si universal, tot abstraient-se d'aquesta particularitat. Només així hi ha reconciliació i autèntic coneixement especulatiu, només així sota l'empíria -l'existència merament empírica- d'allò particular hom podrà contemplar la lògica -l'existència lògica o segons el concepte-. Deixarem, però, aquesta qüestió per al capítol corresponent i continuarem amb la nostra argumentació.

### 5.3. El desequilibri entre esperit i natura

Cal dir en primer lloc que, dintre del sistema, tan racional o exteriorització de la idea és la filosofia de la natura com la filosofia de l'esperit; és més encara, en tant que l'esperit és la totalitat de tot el que existeix i de tot el que és, la natura és també esperit -tot i que merament en si-. Natura i esperit són definits en la *Ciència de la lògica*<sup>1</sup> com a dues maneres diverses de representar l'existència de la idea absoluta, aquesta es realitza exteriorment d'aquestes dues maneres, les dues marcades per igual per ella. Ara bé, tot i ser cert que són dos costats de l'esdevenir de l'esperit<sup>2</sup> -quelcom similar a dues cares de la mateixa moneda-, també és clar que l'esperit o la idea està en la natura o en l'esperit de manera molt diversa. Així la natura és "esperit alienat", és "esdevenir viu i immediat", contingent en el temps i l'espai<sup>3</sup> la seva existència és "aquesta eterna alienació de la seva subsistència"; mentre que la història -el regne més propi de l'esperit- és "l'esdevenir que *sap*, l'esdevenir que *es mediatitza* a si mateix".

La natura física -l'esperit alienat i reificat en forma de natura- també intervé en la història universal<sup>4</sup>, però Hegel remarca que "allò substancial de la

història és l'esperit i el curs del seu desenvolupament" i, per això, no la tractarà aquí per si mateixa sinó només en la seva relació amb l'esperit'. Per a Hegel, és clar el desequilibri entre esperit i natura; aquesta "està en una escena més subordinada que la història", perquè és "l'existència inconscient de la idea divina" i perquè "només en el domini de l'esperit es manifesta la idea en el seu propi terreny i allí ha de ser directament cognoscible"<sup>2</sup>. És per això que només en la història universal l'esperit assoleix "la seva realitat més concreta". L'home intervé sobre la natura física construint el seu segon univers -el pròpiament espiritual- i serà en aquest on actua l'home. La història universal és, doncs, on convergeixen elements, factors i condicions naturals (ja interiors com exteriors) en les quals i per mitjà de les quals s'ha de realitzar el pensament i l'esperit segons "una necessitat superior"<sup>4</sup>. És per això que ens interessa, en tant que filòsofs de la història, estudiar com "l'esperit s'uneix a la natura i, per tant, a la natura humana"<sup>5</sup> i d'aquesta manera mostrar com l'aparent oposició entre natura -interior i exterior- i esperit "es troba en si i per a si resolta en la història universal", que és un objectiu primordial de la filosofia de la història<sup>6</sup>.

De tot això, en resulta que la història universal es basa en un desequilibri entre el que l'home és en si i el que ha de ser en si i per a si<sup>7</sup>, ja que només així s'explica que, essent l'home racional i lliure per natura, romanguí tantes vegades i en tants pobles en la irracionalitat i en la submissió més animal. Tant per Kant com per Hegel, la història universal és el procés de la sortida de la "culpable incapacitat" humana per fer servir la pròpia raó i escapar, així, a la submissió dels animals. Hegel ens proposa, doncs, comprendre la història també com el procés d'alliberament de la humanitat del seu estat d'embrutament immediat per passar al coneixement de si, de la raó i de l'esperit que la constitueix. Però aquesta comprensió de la història implica la

1. W.L. vol. II, 236/559-60.

2. Phán.433/472.

3.id.

4. V.G. 51171.

1. V.G. 51171.

2. V.G.42/61.

3. V.G.53175.

4. V.G.26/43.

5. V.G. 51172.

6. V.G.27143.

7. G.Ph, 39-40/26.

8. Veure l'escrit *Resposta a la pregunta: què és il·lustració?* de Kant.

pressuposició d'un desequilibri entre natura i esperit<sup>s</sup>, desequilibri que es va superant a mesura que es va negant el ser purament animal i immediat per desenvolupar la pròpia essència espiritual <sup>2</sup>. Si hi ha un progrés en la història universal és perquè l'autoconsciència espiritual és quelcom superior a la submissió natural i animal.

De la nostra definició d'animalitat o particularitat i de racionalitat o universalitat, es pot concloure el desequilibri radical que Hegel estableix entre aquests dos pols. Aquest desequilibri no és tant exagerat com en la major part dels il·lustrats -dels quals Kant n'és un cas extrem-, però, no obstant manté un cert abisme entre ells. Hegel no arriba a l'extrem d'afirmar -com conclouia en definitiva Kant- que la particularitat o animalitat no forma part de l'essència del subjecte o d'allò absolut. L'home il·lustrat, l'home plenament moral, era aquell que negava tot això -que no era part seva essencial- i esdevenia només o bàsicament racional i moral.

Hegel admet que la particularitat -els impulsos, les passions, els desitjos i sentiments- formen part del subjecte, del subjecte històric (que és el que ens interessa en definitiva a nosaltres). Però només hi pertanyen com un moment -tot i que necessari- mancat, parcial, a superar. Aquest moment només té sentit contenint en si el seu contrari, la universalitat. És a dir, el segon moment només té sentit en la seva superació, en tant que referit al primer moment. Amb d'altres paraules, la racionalitat i la universalitat pertanyen ja i des de sempre al que és en si, a allò substant però encara no desenvolupat, al que necessàriament s'ha de desenvolupar o realitzar -passar a acte-. Atançant-nos a la conclusió de la nostra tesi, podem dir que pertanyen a allò "lògic". Mentre que la particularitat i animalitat pertanyen a allò merament "empíric", a allò contingent, momentani, accidental, que acaba cedint el seu significat a allò -en principi- contrari de si, a allò "lògic", universal i racional.

1. A vegades Hegel aplica la pressuposició de la superioritat de l'esperit tant acríticament com contundentment; aquest és el cas, per exemple, de quan va discriminant entre allò espiritual o encara natural entre les creences dels pobles primitius i orientals. Tan aviat se sorprèn reconfortadament de gèrmens espirituals, com rebutja totalment el que li sembla encara natural -sempre sota la convicció que "l'esperit és sempre superior a les coses naturals" [WG. 399/311]-.

2. Per a Hegel, és sempre clar que l'esperit és exclusivament el que fa que l'home sigui home.

Aquest es mostra, per contrast a la particularitat escadussera, allò "per-sestant", autosignificatiu i conceptualment autosuficient, allò etern. Aquest és manté així -per als ulls especulatiu- en la seva exteriorització que forçosament ha de ser de natura "particular" i com alienada de l'universal. La particularitat, en canvi, no persisteix per si mateixa i fora de ser el vehicle d'exteriorització d'allò universal. En les successives superacions allò particular és allò superat-eliminat, mentre que allò universal és allò superat-conservat. L'universal té per tant un autèntic futur mentre que no s'esdevé el mateix en el cas d'allò particular.

Com diu Hegel a la Fenomenologia, l'autèntica superació és la negació de la negació, la negació del límit. No és un nou límit sinó, al contrari, la seva negació i superació. La superació-eliminació d'allò particular és l'eliminació no de quelcom essencial sinó només del límit, de la finitud. I és, per tant, l'obertura a l'autèntica infinitud. No oblidem però que el límit, la particularitat o l'animalitat, són necessaris; són moments necessaris del desenvolupament dialèctic. Hegel també afirma que el moment de la superació, conserva i reconcilia ambdós moments anteriors. Fins i tot, el límit té una certa pervivència en la negació del límit; aquella infinitud és filla de la finitud i només per aquest motiu supera la primera infinitud immediata, simple i abstracta.

Tot desenvolupament en la història és un aixecar-se de l'esperit en contra de la natura (que és la seva existència particular) per reflectir-se en si<sup>s</sup>. Quan l'esperit entra en l'existència se sotmet al mode de la finitud, al mode de la natura i de la particularitat<sup>2</sup>. Però, per tant, la seva infinitud primera i immediata per guanyar-ne, en el retorn a si, una altra infinitud més profunda i real.

La història és aquest procés dialèctic, el qual -en certa mesura- parteix d'un primer moment més pressuposat que no real -el de l'untat universal en si- i que finalitza -en un hipotètic fi de la història- en un altre moment d'unitat universal. Des de la lògica i el nucli especulatiu de Hegel, la història és sobretot això i aquest podria ser el seu resum "lògic". Però la història universal és sobretot el segon moment, és sobretot l'existència parcial i concreta de l'esperit, el moment de la particularitat. La història és, doncs, bàsicament el

1. V.G. 188-9/235-6.

2. V.G. 187/1234.

moment de l'empíria (empíria prenyada de "lògica", però -en definitiva- realitat empírica); així en conclusió, "allò natural i espiritual formen una figura viva, que és la *història*"<sup>1</sup>.

#### 5.4. La història universal interpretada a partir de l'oposició entre esperit i natura

Si volem comprendre els grans períodes de la història universal sota aquesta perspectiva, hem de dir que el moment pre-estatal o prehistòric no pot ser considerat com l'estadi de natura -això ho nega explícitament Hegel com hem vist-. No ho pot ser, perquè Hegel ha de partir en tot moment de la pressuposició de la universalitat, racionalitat i, per tant, humanitat en sentit fort -encara que sigui en si- per poder assegurar finalment la realització mediata i plena d'aquella universalitat-racionalitat o de l'espiritualitat humana plena. Per això, l'estadi de natura no pot ser sinó un moment d'embotament total i absolut de l'en si universal, que no permet ni l'aparició de l'estat i que, conseqüentment, no mereix la mínima atenció.

El món oriental és ja un moment de sortida d'aquest embotament. Hom té aquí clara consciència del que és l'universal -encara que hom no tingui paral·lelament consciència del que és allò particular-. Hom sap d'allò substancial, de l'estat i de la vida ètica. No hi ha aquí, per tant, vida natural en el sentit de vida mancada totalment d'esperit. Aquí mana l'esperit i imposa la seva llei. El problema és que la imposa d'una manera tan radical, tan immediata, tan inconscient i sense reflexió, que Hegel afirma que s'imposa d'una manera encara natural. Així doncs, la naturalitat d'aquest estadi és la manera acrítica i encara immediata -sense reflexió- en què s'imposa allò espiritual; és un estadi de naturalitat espiritual.

A Grècia l'espiritualitat és encara més evident, però li continua mancant l'altre extrem per poder assolir la reconciliació plenament espiritual. L'eticitat s'imposa encara massa immediatament i la individualitat naixent no ha aconseguit encara independitzar-se de la universalitat. Roman, doncs, una

unitat no mediada i encara no plenament espiritual. Per aquesta raó Grècia és relativitzada davant del cristianisme. Grècia és un esglaó mitjà entre Orient i Roma, el momentani equilibri entre dos contraris successius en el temps.

Roma és el moment de l'escissió i la negació, també el de la particularitat. La individualitat s'ha escindit del tot ètic i s'ha tancat en si mateixa<sup>1</sup>, apareixent així el mal. Per primera vegada en la història, és autènticament possible el mal i hom s'ha pogut escindir totalment de la universalitat i mantenir-se en la pròpia finitud o particularitat.

El cristianisme arrancaria de la doctrina del pecat original, que es produeix perquè l'home "que abans era un amb diu, cau en allò merament natural"<sup>2</sup>. Hegel també diu que pel coneixement l'honie ha perdut la seva felicitat natural, no hem d'oblidar que va ser per Sòcrates -l'home que volia coneixerse a si mateix i que inaugura la reflexió sobre si de la personalitat- que va caure la bella vida ètica grega. Però també diu<sup>3</sup> que el pecat no és un accident sinó l'eterna història de l'esperit. La metàfora del pecat original no s'ha d'aplicar només al moment romà sinó que és un moment sempre present en la dialèctica de l'esperit i de la història. Sempre hi ha aquest moment -necessari d'altra banda- d'escissió, de particularitat i de pecat.

El cristianisme arrancaria, doncs, de Roma i de la particularitat, i posaria les bases de la reconciliació. Perd Hegel afirma que el cristianisme parteix d'una base especulativa més profunda que no el famós estadi de natura de Rousseau: "la doctrina cristiana que diu que l'home és per natura dolent, és

1. Roma també és el moment en què l'individu -els ciutadans- es distancien i s'oposen del cos social i deixen de ser el que podríem dir "un ser per a l'estat" -en les formes immediates d'Orient o en la forma de la bella eticitat grega-. Hegel veu sempre en aquest escindir-se del cos social quelcom de pervers i condemnable, tot i que ho consideri necessari en el desenvolupament de la història. Però l'important és que, a partir d'aquest moment, l'individu serà ciutadà i serà universal per una reconciliació reflexiva amb el tot estatal, i ja no hi haurà una comunitat de base natural i immediata. Henning Ottmann *Individuum und Gemeinshaft bei Hegel* ha partit d'aquest problema com a fil conductor de les interpretacions de la filosofia política hegelina, segueix així una tesi que Meinecke va fer servir per a l'anàlisi de l'historicisme.

2. WG. 728/548.

3. id.

1. V.G.2351292.

més elevada que la que el té per bó ... en tant que esperit l'home és un ser lliure, que té la possibilitat de no deixar-se determinar per impulsos naturals. L'home, segons la seva condició immediata i no educada, està en una situació en la que no ha d'estar i de la que ha d'alliberar-se. Aquest significat és el que té la doctrina del ecat original, sense la qual el cristianisme no seria una religió de la llibertat" ..

Com veiem la veritat especulativa del cristianisme descansa en dos punts. El primer, que l'home parteix d'una situació mancada, dolenta, pecaminosa. El segon, que la llibertat de l'home consisteix i es demostra sortint d'aquesta situació mancada, evitant caure en l'animalitat o en la submissió passiva vers els instints naturals <sup>2</sup>. L'home, al contrari, ha de demostrar la seva espontaneïtat i autonomia rebutjant aquesta submissió i determinant-se autònomament. Això és el que permet comprendre el que Hegel va anomenar la "senzilla doctrina de Luther", la llibertat: l'home no és com ha de ser i, per tant, necessita superar la natura mitjançant la seva espiritualitat interna. Mitjançant l'espontaneïtat activa de l'esperit intern l'home ha d'arribar a déu, que és la veritat absoluta. Llavors ha de reconciliar-se abnegadament amb allò diví que ara descobreix com la pròpia essència.

D'aquesta manera rebutja tota passivitat natural i assoleix un valor infinit. Aquest és el "misteri de la religió cristiana" diu Hegel, i llavors el subjecte té en si un valor infinit perquè és subjecte de la gràcia divina. El subjecte té un valor infinit perquè ja en si hi viu allò infinit que és déu. Hegel diu, però, que l'home té valor infinit només en tant que esperit i, per això, s'ha de separar d'allò natural <sup>3</sup>: "cal que l'home arribi a la veritat absoluta que déu és la unitat d'allò individual i d'allò diví... L'individu ha de posar els seus impulsos naturals sensibles, ha de purificar-se de les seves particularitats i elements naturals i s'ha de convertir en un jo [*Selbst*] pur i universal".

Com veiem, per a que l'home pugui arribar a ser universal o racional -infinit o espiritual-, Hegel hi posa sempre la condició que ja ho sigui en si i des

1. Ph.R. §18 Zusatz.

2. "En tot el que no sigui el pensament no conquereix l'esperit aquesta llibertat. Així, per exemple, quan intuïm, quan sentim, som determinats, no som lliures; només ho som quan adquirim consciència d'aquestes sensacions" [Ha. f. 27-8].

3. WG.738/556.

de sempre. Això només és possible si és compleix l'ensenyança de la religió cristiana: "en el supòsit que la natura divina i la humana són una en i per a si, i que l'home, en tant que és esperit, té també l'essencialitat i substancialitat que pertanyen al concepte de déu"<sup>1</sup>. La religió cristiana ha donat en el concepte de l'encarnació de trist aquest missatge a l'home, però li ha posat alhora la condició -filla del pecat original- que "no és real com a esperit [universal, infinit, racional] fins que no ha superat la seva naturalitat"<sup>2</sup>.

1. WG. 821/615. 2. id.