

El concepte d'exposició sistemàtica de la ciència en la filosofia de G. W. Hegel.

Comentari d'alguns textos del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* i de la *Lògica* de l'*Enciclopèdia* [1]

Ignasi Boada i Sanmartín

Introducció

La decidida crítica que trobem en el pròleg a *Fenomenologia de l'Esperit* envers el moviment romàntic en general i envers el pensament de Schelling més en particular pot considerar-se en bona part com una liquidació de posicions que Hegel mateix havia sostingut durant el seu període de joventut. Malgrat totes les importants diferències que separaran Hegel dels romàntics (derivades fonamentalment de l'afirmació que cal entendre la substància com a subjecte), podríem assenyalar també un aspecte que comparteixen: la certesa que ha arribat el temps d'una nova i definitiva revelació de l'Esperit.

Tant els romàntics com Hegel comparteixen la convicció que, per dir-ho amb paraules de Friedrich Schlegel, «el temps ha arribat, el temps en què l'essència interna de la Divinitat pot ser revelada i representada»¹. Aquesta manifestació definitiva de l'esperit havia de deixar enrere una etapa de la història cultural de la humanitat en què la veritat es vivia en la forma d'un estadi pre-científic, és a dir, una etapa en què en el coneixement humà hi havia una manca d'adequació entre la forma d'aparèixer i el contingut.

És en el clima d'aquest optimisme cultural que cal enquadrar els conceptes fonamentals que donen cos no solament al pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* sinó també al conjunt del sistema hegel·lià.

«No es difícil de veure que la nostra època és una època de gestació i de transició a un nou període. L'Esperit ha trencat amb el món de la seva existència i de la seva representació que ha durat fins ara, i està a punt d'enfonsar-lo en el passat i de posarse a treballar per la seva transformació. Certament, l'Esperit no es troba mai en

1. Citat per O. PÖGGELER, *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn: Bouvier Verlag, 1956, p. 11.

repòs, sinó constantment emportat per un moviment sempre progressiu. Però, així com en l'infant, després d'una llarga i silenciosa nutrició, la primera respiració trenca de sobte -amb un salt qualitatiu- aquella continuïtat de la creixença merament quantitativa, i és llavors que l'infant ha nascut, així l'esperit que s'està formant madura lentament i silenciosa en el seu procés vers la nova figura, va desfent tros per tros l'edifici del seu món precedent, i el seu trontoll només és indicat per símptomes aïllats. La frivolitat i el tedi que envaeixen allò que encara subsisteix, el pressentiment vague del desconegut, són els indicis de quelcom de nou que està en marxa. Aquest esllavissament continu, que no canviava pas la fesomia del tot, és interromput de sobte per l'alba que, amb un esclat, dibuixa d'un cop la conformació del nou món².

No sense raó ha pogut veure Otto Pöggeler una estreta vinculació entre la darrera frase d'aquest paràgraf i textos de l'Evangeli de Lluc (1,78; 17,24)³. Aquesta revelació o aquesta alba que dibuixa en l'horitzó l'arribada d'un nou món, aquesta «plenitud dels temps», es mostra per a Hegel amb l'eclosió d'una comprensió científica de la realitat, la qual substitueix, tot superant-les, les formes anteriors de representació.

Aquest entusiasme que es desprèn de la convicció d'assistir al naixement d'un moment definitiu de la història té un caràcter molt específic i no es pot equiparar, posem per cas, al que trobem en els textos cartesians. Aturem-nos un moment en aquest punt, perquè ens pot ajudar a comprendre la manera com Hegel entén el salt qualitatiu al qual el text del pròleg que hem esmentat feia referència.

La filosofia de Descartes ofereix també, certament, el perfil d'un discurs bàsicament innovador i fundacional.

Per bé que podem trobar vectors que comuniquen el pensament cartesià amb els seus antecessors i que faria immoderada l'afirmació que el pensament de Descartes constitueix per si mateix una novetat completa i absoluta, això no ens priva d'afirmar que la filosofia cartesiana té una evident intenció de ruptura respecte del sòl sobre el qual s'han anat construint progressivament els diferents models filosòfics formulats fins aquell moment. Descartes constitueix un canvi important en el si de la filosofia, fins al punt de ser el protagonista principal de l'arrencada de la modernitat filosòfica. La matemàtica i la geometria vénen a constituir per a Descartes els nous paradigmes que orienten la manera moderna de fer filosofia. Certament en el *Discurs del mètode* hi ha descrita una nova forma de fer progressar el pensament. Recordarem, per exemple, la primera frase de les *Meditacions metafísiques*:

«Ja fa temps que em vaig adonar que, des dels meus primers anys, havia rebut una gran quantitat de falses opinions com si fossin veritables, i que el que després he fundat sobre aquests principis tan poc segurs no podia resultar altra cosa que quelcom molt dubtós i incert; de tal manera que calia que d'una vegada per totes em

2. HEGEL, *Fenomenologia de l'Esperit*, Barcelona: Laia, 1985, vol. I, p. 56.

3. O. PÖGgeler, *o.c.*, p.12.

desempallegués de totes les opinions que fins aleshores havia rebut, i comencés de bell antuvi des dels fonaments si volia establir alguna cosa de ferm i de constant en les ciències. [...]

Ara que el meu esperit es troba lliure de tota preocupació i que m'he procurat un repòs segur en una dolça solitud, m'aplicaré seriosament i en llibertat a destruir totes les antigues opinions meves.»

Vet aquí que la voluntat constructiva cartesiana es concreta en aquesta intenció de «començar de bell antuvi des dels fonaments», per a la qual cosa caldrà «destruir» (el mot indica inequívocament una intenció francament radical) «totes les meves antigues opinions». Descartes pretén edificar el seu saber sobre una base màximament innovadora que només sota la condició de desempallegarse de les antigues opinions permetrà de garantir una solidesa i una seguretat intel·lectualment satisfactòries. Dels textos cartesianes es desprèn la convicció que el llegat cultural i filosòfic rebut només ha constituït una feixuga nosa en el descobriment de l'autèntica forma de pensar. Altrament dit, que els esforços filosòfics antic i medieval no han contribuït gens a la construcció de l'ordre nou de pensament, si no és que han estat l'ocasió, per a un esperit atent com el de Descartes, de prendre consciència de la necessitat de posar ordre a tanta confusió. Tenim la impressió que en pocs autors com en Descartes hi ha una valoració tan severa de l'educació i de la tradició rebudes.

Però aquesta impressió dominant de ruptura no és específica de la construcció filosòfica cartesiana, per bé que aquest autor en sigui un dels exemples més eloqüents.

En el segle XVIII trobem reproduïda altra vegada aquesta actitud respecte de la tradició en Hume. Per a aquest autor, tota la filosofia fins aleshores elaborada està mancada d'una autocrítica epistemològica capaç d'anul·lar els efectes indesitjables de la imaginació. En David Hume es verifica també esplèndidament allò que Levinas ha assenyalat com un dels trets característics de la modernitat: la por de deixar-se embriuar⁴. El saber tradicional resulta ofuscador, mancat d'una base epistemològica sòlida que ens pugui garantir el més mínim valor científic. Hume, com Descartes, considera que la forma que ell té de concebre el mètode de coneixement deixa en suspens tota la tradició anterior; d'acord amb això, no creu necessari d'incorporar cap element essencial del passat per a fer possible un diàleg amb el sediment cultural d'Occident (bàsicament amb la metafísica grega i la teologia cristiana). Tant Descartes com Hume perceben el caràcter original de les seves filosofies com el resultat d'haver-se alliberat dels prejudicis, de la falta de crítica epistemològica, de la precipitació, etc. Descartes i Hume consideren que han creat les bases per a superar el passat i determinar una

4. E. LEVINAS, *Totalidad e infinitud*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, p. 10.

nova forma de conèixer i de ser. El futur és màximament prometedor. El passat és completament obsolet. Les seves respectives filosofies són –per continuar amb la suggestiva imatge de Levinas– la gàbia que empresona un Quixot foll i vell i assegura el triomf del nou ordre filosòfic.

El caràcter excloent que trobem en la manera com aquests dos autors valoren la tradició contrasta remarcablement amb Hegel, per a qui res del que s'ha esdevingut realment no s'ha donat en va. Això obligarà Hegel a un acte de discerniment sistemàtic respecte dels continguts de la història de la filosofia, per tal de treure l'entrellat de quins són els elements essencials d'aquesta història que apunten a l'eclosió definitiva de la ciència.

Hegel es refereix a aquest caràcter històric-holístic de la veritat quan afirma en el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*: «El ver és el tot» (*Das wahre ist das Ganze*). És una afirmació que no hem pas de llegir com a una invitació al relativisme: «El ver és el tot» no significa pas que «tot és ver». En darrera instància el que ens demana aquesta frase és –dit ontològicament– admetre que el temps no es troba en una esfera diferent de l'ésser. Dit lògicament: que la contradicció no invalida pas el pensament: «És ridícul dir que la contradicció no es pot pensar» (*Enciclopèdia*, §119 Addenda). Aquesta afirmació constitueix la base sobre la qual reposa tot l'esforç que Hegel duu a terme per comprendre la coherència dels components aparentment irreconciliables que, des d'un punt de vista cultural, han anat teixint la història.

En la base de les categories filosòfiques que entren en la construcció de la concepció especulativa de l'ontologia hegeliana hi ha la voluntat d'integrar les dues línies de força principals de la cultura occidental (em refereixo a les tradicions que arrenquen d'Atenes i de Jerusalem) i d'oferir un balanç final de la relació entre ambdues.

Prestarem breument atenció als anys de formació del jove Hegel per posar en relleu que es produeix una apropiació personal de la història conflictiva d'Europa (Atenes-Jerusalem). Per això, fins en les formes més aparentment irrellevants de la seva producció hi hem de poder veure el bleix d'una vida que ha interioritzat l'estructura problemàtica de la cultura occidental. Prenguem això com a hipòtesi d'aquestes pàgines.

1. Algunes observacions sobre el jove Hegel

Hegel va estudiar al «Gymnasium» de Stuttgart. Pel que aquí ens interessa, direm que l'època d'escolar a la seva ciutat natal li va servir per a prendre un contacte molt important amb la cultura clàssica en general i, més particularment, amb la llengua i literatura llatines i gregues.

Les lectures que Hegel fa durant aquests anys són d'un enorme valor formatiu. Estudia Homer, Ciceró, Eurípides, l'Ètica a Nicòmac d'Aristòtil, Epictet, Virgili i llegeix apassionadament Sòfocles.

Convé, ni que sigui un moment, aturar-nos en aquest autor que per a Hegel constitueix un esdeveniment intel·lectual de primer ordre. Sòfocles es va afermar, des dels primers anys de la seva formació, com una referència d'una especial densitat significativa. En la *Fenomenologia de l'Esperit*, per exemple, apareix l'*Antígona* com l'horitzó de fons d'algunes pàgines molt importants (sobretot en el capítol vi). Només una represa continuada de la reflexió sobre els mateixos textos pot explicar el grau d'elaboració tan extraordinàriament profund i sistemàtic al qual arriba el treball de l'any 1806.

En el cas d'*Antígona*, Hegel fa l'esforç d'integrar el que hi ha d'essencial en els diversos personatges de la tragèdia com a figures de consciència necessàries en el si d'un procés dialèctic i sistemàtic. Hegel comprèn *Antígona* com una frase aïllada, la potència significativa de la qual es mostra en tota la seva transparència quan som capaços d'integrar-la en un ordre sistemàtic de coneixements. Més tard insistirem de manera expressa en aquest punt quan ens referirem al concepte hegelian de ciència i a la relació entre la fenomenologia i la lògica. «Durant diversos anys va continuar la lectura de Sòfocles sense minorar-la –escriu Rosenkranz–, també el va traduir a l'alemany i, més tard, probablement influït per la seva amistat amb Hölderlin, va intentar refer mètricament, no sols els diàlegs, sinó fins i tot els cors (cosa en la qual no va tenir gaire èxit). Tal com es desprèn de les traduccions que es conserven, es va ocupar principalment d'*Antígona*, que per a ell representava la màxima perfecció de la bellesa i la profunditat de l'esperit grec; al llarg de la seva vida el seu entusiasme per la sublimitat i gràcia del *pathos* ètic d'aquesta tragèdia va romandre constant»⁵.

El diàleg hegelian amb la cultura clàssica s'inicia, per tant, a través de l'estudi de la llengua i la literatura. L'estudi de la filosofia grega la farà més tard, no al «Gymnasium» de Stuttgart, sinó a la Universitat. D'aquí arrencarà la fascinació de Hegel per la filosofia de Plató i, més particularment, per la filosofia d'Aristòtil, la qual tindrà una influència d'extraordinària importància en el cos del pensament futur de Hegel⁶. Nicolai Hartmann destaca, per exemple, la importància del text d'Aristòtil que Hegel situa al final de l'*Enciclopèdia de les ciències*, precisament l'obra hegeliana que clou l'edifici sistemàtic per excel·lència, el text que pretén recopilar tots els sabers possibles i situar-los ordenadament. «Aquest fet –diu Hartmann– és altament significatiu. Hegel va rebre les paraules d'Aristòtil com a clàssiques, concloents, com si ho diguessin tot, de manera que les va deixar parlar per elles mateixes. És com si volgués dir: l'esperit humà no ha tornat a pensar res de semblant a tra-

5. Citat per KAUFMANN en *Hegel*, Madrid: Alianza Editorial, 3ª edició, 1982, p. 31.

6. Cf. HARTMANN, Nicolai, *Kleine Schriften II*, Berlin-Leipzig: De Gruyter Verlag, 1923, i Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862. Aquell tematitza sobretot la interpretació hegeliana d'Aristòtil en les *Lliçons d'història de la filosofia*; aquest ofereix una anàlisi comparativa dels dos sistemes lògics.

vés de símbols abstractes, ni pot esperar de fer-ho per segona vegada o pensar una forma millor. [...] Des del final de l'època medieval només hi ha hagut dos aristotèlics: Leibniz i Hegel...»⁷. Hegel repensa l'aristotelisme des del segle XIX i, amb ell, el platonisme, car –com llegim en les *Lliçons sobre la història de la filosofia*– «Plató troba en Aristòtil el seu successor, puix que va assumir la filosofia en un sentit platònic, encara que d'una forma més profunda i més àmplia, de manera que va desenvolupar-la»⁸.

L'objectiu d'aquestes pàgines no és resseguir detalladament els punts de contacte que existeixen entre Hegel i Aristòtil ni tan sols dibuixar els trets essencials de la interpretació hegeliana de l'Estagirita. Simplement voldria destacar en aquest punt que Hegel troba en Aristòtil un paradigma global d'interpretació de la realitat, un model interpretatiu que podríem anomenar biòlogista. Aquest paradigma biòlogista serà el que determinarà la manera hegeliana d'entendre, per exemple, la història com un procés vers la consecució d'un objectiu que no és transcendent al subjecte que el duu a terme, sinó immanent. La causa final és també la causa formal, la causa externa és en definitiva la causa interna. Més endavant procurarem de tematitzar més per menut aquesta qüestió capital del sistema hegel·lià.

El que entenc que cal retenir com a balanç de tot això que anem dient a propòsit de les relacions de Hegel amb la cultura clàssica és que l'autor suabi comprèn el valor mediatitzador de les aportacions dels grecs. Hegel sap que el sistema que ell acaba de concebre –no menys que la ciència que corona tota la història del pensament– troba en els antecedents clàssics una condició de possibilitat. Hegel sap que «la riquesa de l'existència precedent encara és present en el record [*Erinnerung*]»⁹. Hegel no vol destruir ni bastir un edifici del coneixement des del no-res; ben al contrari, vol reconèixer, com ja hem vist, el caràcter substancial de cada una de les diverses aportacions culturals. Altrament dit: el seu sistema vol ser un sistema d'interpretació capaç de reconèixer el valor veritatiu de les formes culturals precedents; per això, a diferència de Hume, no es veu en la necessitat de llençar cap llibre al foc.

Respecte de la relació de caràcter no rupturista que Hegel manté amb el seu passat, ens sembla obligat d'esbossar ràpidament la manera hegeliana d'assimilar intel·lectualment la seva educació protestant.

Després d'haver-se llicenciat en filosofia, Hegel va ingressar al seminari protestant de Tübingen, on va coincidir amb Schelling i amb Hölderlin. Tot i separar-se de la seva carrera religiosa i de revisar una pila de posicions inicials, el cert és que Hegel no va abandonar mai el cristianisme com a nucli de reflexió. En aquest sentit, val

7. N. HARTMANN, *o.c.*, p. 215.

8. HEGEL, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, Berlin: Eurobuch, 1984, vol. II, p. 109.

9. HEGEL, *Fenomenologia de l'Esperit*, vol. I, p. 57.

la pena destacar que l'especulació trinitària cristiana va marcar profundament el caràcter de la realitat espiritual com a realitat substancial, escindida i dialèctica. El caràcter dialèctic de l'esperit, tal com Hegel l'entén (a saber, la descripció de la idea com a realitat infinita que sacrifica aquesta infinitud, que es determina en la finitud com a moment d'autoalienació i que retorna, en una superació de l'exterioritat i de la negació, vers la interioritat infinita –la negació de la negació–), no pot desconnectar-se de cap manera d'un horitzó categorial cristià. Hegel pretén *pensar correctament* la Trinitat; intenta expressar el contingut de la Trinitat de forma definitiva.

Hegel, doncs, no és solament un filòsof que repensa els continguts de les metafísiques gregues, ni és tan sols el resultat filosòfic de la Il·lustració; Hegel duu també a les seves espatlles al llarg de la seva vida la formació teològica cristiana, que no percep com una molèstia ni com una forma que interfereixi en la comprensió de la veritat, sinó com un moment previ i necessari per a arribar a una comprensió científica de la realitat. Nicolai Hartmann ho diu d'aquesta manera: «La direcció de l'interès de Hegel és, més encara que en el cas de Schelling i de Fichte, teològic de bell antuvi. L'especulació teològica l'esperona ja des del primer assaig. D'aquesta tendència del pensament en prové sobretot l'estructura teleològica de la seva forma d'entendre el món»¹⁰. Hegel parteix de la base que el cristianisme és també un ingredient essencial a l'hora de preparar l'adveniment de la ciència. Direm amb Brunswig: «Aquesta profunda dogmàtica cristiana rebuda en un esperit obert al món i amb consciència pròpia roman un dels factors fonamentals de la formació intel·lectual hegeliana»¹¹. Més enllà de les raons de mètode i de formació, hi ha en joc una dimensió ontològica de fons: la filosofia hegeliana, en la mesura en què és una filosofia idealista, només es pot originar en el si d'una tradició cristiana, per tal com el cristianisme, per oposició a Grècia, determina el nucli darrer de la realitat, no com una substància objectiva, sinó com una realitat espiritual i comunicativa. El principi (arkhé) no és un element, ni una forma que permet la intel·ligibilitat, sinó l'Esperit.

Posarem en relleu com Hegel expressa aquesta noció de la història de la veritat quan ens referim a la frase especulativa com a estructura metafísica de base que organitza el marc general del seu sistema interpretatiu. Cal considerar les diferents etapes del desenvolupament històric no pas com a aspectes negligibles de la veritat que està destinada a emergir al final de tot, no pas com un simple element decoratiu que fa nosa a la formulació d'una ciència definitiva, sinó com quelcom que possibilita i constitueix –limitadament– la veritat final. La novetat és la ciència, la novetat és la comprensió i l'expressió de la realitat com a concepte. «Hem d'estar

10. N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin-Leipzig: Gruyter Verlag, 1929, vol. II, p. 22. El segon volum d'aquest llibre és íntegrament dedicat a la filosofia de Hegel.

11. BRUNSWIG, *Hegel*, München: Rösl Verlag, 1922, p. 21.

convençuts que el ver té la naturalesa de penetrar i d'obrir-se call quan el temps ha arribat i que es manifesta només quan aquest temps ha arribat. Per això, mai no es manifesta massa d'hora ni troba un públic immadur»¹².

2. El saber científic com a saber mediatitzat

Hi ha un acord gairebé unànime a l'hora de valorar el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* com un dels textos més significatius del corpus hegel·lià. Aquest pròleg és, per dir-ho amb Valls Plana, «un judici global sobre la pròpia obra, pàgines que són el resum i el programa de tot el hegelianisme, però sobretot l'evangeli de la científicitat filosòfica»¹³. Certament en aquest pròleg queden fixades algunes nocions que valen per al conjunt general del pensament de Hegel, fins al punt que es podria considerar no solament un pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* sinó també al conjunt del sistema.

Què és filosofia? Què cal entendre per ciència? Com queda definida la categoria de substància? Què cal entendre per veritat? Com cal relacionar l'essència i l'existència? Què significa racionalitat?

Partirem d'alguns passatges particularment significatius d'aquest text per intentar fer emergir un conjunt de problemes filosòfics d'enorme interès. No volem, doncs, comentar-lo paràgraf per paràgraf sinó tan sols utilitzar-lo com a text de base per a contextualitzar unes quantes qüestions polèmiques del pensament hegel·lià¹⁴. No ens cenyirem estrictament als textos del pròleg sinó que acudirem a vegades a d'altres obres a fi de tematitzar de forma més detallada els aspectes que ens resultin més interessants. També procurarem destacar els passatges que ens poden il·luminar la relació existent entre la *Fenomenologia de l'Esperit* i la *Lògica*. Aquest és un tema molt controvertit sobre el qual no s'ha arribat a un acord general. Nosaltres ens limitarem a marcar les línies fonamentals de la problemàtica en funció de la pregunta per la unitat del sistema.

El pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* convida també a comentar el lloc d'aquest llibre en el si del sistema hegel·lià: ¿cal entendre la *Fenomenologia* com una primera part del sistema, o bé com una part d'una part, o bé com a lloc fonamental d'exposició del hegelianisme? Com cal interpretar les variacions que Hegel mateix introdueix en l'arquitectura del seu sistema entre els anys que van de la publicació de la *Fenomenologia de l'Esperit* fins a la publicació de la *Lògica*? Fins a quin punt la resposta a aquesta pregunta ens pot orientar a l'hora de determinar un començament del sistema? Més encara, hi ha alguna part del corpus hegel·lià que pugui considerar-se el començament sistemàtic? Quina importància filosòfica té la resposta a aquestes preguntes?

12. HEGEL, o.c., p. 105.

13. R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros*, Barcelona: Laia, 2^a edició, 1979, p. 35.

14. Un bon comentari literal del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* de Hegel és el de E. METZKE, *Hegels Vorreden (mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie)*, Heidelberg: Kerle Verlag, 1949.

2.1. Què és la ciència?

Hegel concep el seu sistema com la culminació d'un llarg esforç del concepte per arribar a la plena autoconsciència. Aquesta nova situació suposa que el sistema hegelianà vol comprendre el conjunt de la realitat d'una manera conceptual. En rigor, el sistema de Hegel deixa de ser filosofia pròpiament dita: ja no es tracta de l'«amor al saber», sinó més aviat del «saber efectiu». No es tracta d'una filosofia, sinó més aviat de la ciència. Aquesta ciència expressa la veritat, la qual, al seu torn, només pot expressar-se de manera sistemàtica i conceptual. El saber solament és saber científic si és saber de la veritat. Però la veritat sols és plenament veritat si és sabuda plenament. Vet aquí el problema de l'inici del sistema.

Mirem ara de tematitzar una mica el concepte hegelianà de ciència a fi d'accedir als grans temes que el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* suggereix.

Què cal entendre per ciència?

Formulat d'una altra manera: si, tal com diu Hegel, «col·laborar que la filosofia s'apropi a la forma de la ciència -a l'objectiu que pugui perdre el seu nom d'"amor al saber" i sigui un "saber real i efectiu" [*wirkliches Wissen*]- és la tasca que jo m'he proposat»¹⁵, aleshores, què cal entendre per saber efectiu? És això el que s'associa al final de la *Fenomenologia de l'Esperit* quan Hegel es refereix a l'esperit absolut?

«Ciència -diu Heidegger referint-se a l'ús hegelianà del terme- és pres aquí en el mateix sentit que el concepte fichteà expressat en la *Doctrina de la ciència*. Aquesta doctrina -continua dient Heidegger- no tracta pas de les ciències [...] sinó de la ciència, és a dir, tracta de l'autodesenvolupament de la filosofia com a saber absolut»¹⁶. La ciència, doncs, s'ha d'entendre com a saber absolut, com a saber definitiu, com a comprensió plena de la veritat, com un final d'història. No s'ha d'entendre el concepte de ciència, doncs, en un sentit particular, això és, com un saber que és resultat de l'anàlisi sistemàtica de conceptes o de dades empíriques, sinó com allò que dóna fonament i significat a tots els sabers. Mirem de precisar-ho més.

Quan Heidegger diu que la ciència hegeliana tracta de l'autodesenvolupament de l'esperit, fa referència al fet que la ciència es comprèn ella mateixa quan es copsa com a moment d'un procés, que es caracteritza pel fet de «superar el saber finit guanyant el saber infinit»¹⁷.

És evident que la noció de concepte no es pot vincular en aquest context a res de particular. Com abans amb la noció de ciència, ara hem de dir que el concepte suposa quelcom diferent d'una determinació vinculada a una negació. Aquí el concepte és més aviat l'expressió de la superació de tota forma representativa de la veritat.

15. HEGEL, o.c., p.52.

16. M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/a.M: Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe, Band 32, 1980, p.14.

17. M. HEIDEGGER, o.c., p. 16.

Hegel, ja en les primeres pàgines del pròleg, determina aquest coneixement infinit com el coneixement conceptual: «La veritat únicament té l'element de la seva existència en el concepte»¹⁸. La veritat es mostra científicament en la forma del concepte. Ara bé, no s'ha d'entendre el concepte com quelcom donat de cop sinó més aviat com el resultat de l'exposició de tot el sistema. Convé de retenir aquest punt perquè hi trobem la noció d'infinit estretíssimament vinculada a aquesta manera de determinar la veritat com a totalitat d'un procés.

Segons aquesta manera de presentar les coses, l'anàlisi del concepte hegelian de ciència ens mena a la revisió de les nocions de finit i d'infinit com a conceptes clau per a entendre l'horitzó darrer on pren significat el salt qualitatiu de què parla Hegel. L'anàlisi de la noció hegeliana de ciència ens durà també a la necessitat d'aclarir els conceptes de «dialèctica» i de «sistema»: «"Ciència" o "sistema" –diu Kojève¹⁹– signifiquen en Hegel la descripció adequada i, per tant, circular de la totalitat acabada o tancada del moviment dialèctic real.» Per a Kojève resulta clar que els conceptes de «ciència» i de «sistema» són intercanviables, car «la veritable figura en la qual existeix la veritat –llegim en el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*– només pot ser sistema científic d'aquesta veritat». Aquest sistema científic és un sistema dialèctic i, per tant, lògic. L'exposició d'aquest sistema és la filosofia de Hegel. Això val tant com dir que la filosofia de Hegel és, pròpiament parlant, la ciència. La concepció segons la qual la realitat és lògicament intel·ligible situa Hegel plenament en el si de la tradició metafísica grega: el que val per a l'ésser val també per al pensament. Per aquesta mateixa raó s'aparta de Schelling i de Schleiermacher, així com en general, tal com ja hem suggerit al començament, de tot el romanticisme.

L'exposició del concepte de ciència és el tema més central del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*; podríem dir amb Rudolf Haym que «... el títol [d'aquest pròleg] podria ser "Diferència del sistema schellingià i hegelian de filosofia"»²⁰.

En efecte, la polèmica amb les romàntics és central l'any 1806; Hegel s'hi juga una de les grans determinacions de la seva filosofia i del seu concepte de saber:

«... sé molt bé que això sembla estar en contradicció amb una representació i amb les seves conseqüències, una representació que té tanta presumpció en un grau molt enlairat com expansió dins la convicció de l'època contemporània. Per això, un aclariment sobre aquesta contradicció no sembla pas superflu, encara que en aquest punt no sigui res més que una simple asseveració, igual com aquella cosa contra la qual va ella. Si, en efecte, el ver existeix únicament en allò o més aviat únicament com allò que adés s'anomena intuïció, adés saber immediat de l'absolut, religiós, ésser –no

18. HEGEL, o. c., p. 53.

19. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 2^a edició, 1968.

20. R. HAYM, *Hegel und seine Zeit (Vorlesung über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der hegel'schen Philosophie)*, Berlin: Rudolph Goetner Verlag, 1857, p. 215. Vegeu també: O. PÖGGELER, *Hegel's Kritik der Romantik*, Bonn: Bouvier Verlag, 1956.

pas l'ésser en el centre de l'amor diví, sinó l'ésser mateix d'aquest centre-, aleshores allò que s'exigeix ensem a partir d'aquest punt per a l'exposició de la filosofia és més aviat el contrari de la forma del concepte. L'absolut no ha de ser pas concebut, sinó sentit i intuït. No pas el seu concepte, sinó el seu sentiment i la seva intuïció han de tenir la paraula i ser expressats²¹.

Hegel considera que les filosofies que parlen de la veritat com quelcom que es pot comprendre immediatament (sigui com a intuïció o com a sentiment de l'absolut) no són ciència. Convé de remarcar que Hegel no parla mai de retirar el valor mediatitzador d'aquest tipus de coneixement, però sí que insisteix en la necessitat de superar-lo i de veure en el concepte la forma definitiva d'expressar la veritat. Per a Hegel la realitat és racional, és a dir, pensa creativament en el marc del paradigma parmenidià: la lògica és ontològica. Això vol dir que només el concepte pot finalment exposar la veritat de manera completa i absoluta, el concepte expressa la veritat de manera perfectament equilibrada. La veritat és racional i aquesta racionalitat es pot expressar conceptualment: vet aquí, justament, el repte de la filosofia. És en aquest punt que Hegel entrarà en conflicte amb Schelling. En contestació a la filosofia del seu antic company al Stift de Tübingen, Hegel proposa la superació de les formes de coneixement lligades a la irracionalitat per tal d'assolir l'estadi científic. El repte de la filosofia no és tematitzar la representació, sinó ser la forma a través de la qual l'esforç del concepte (*Anstrengung des Begriffes*) arriba a la seva plenitud. La veritat només pot ser plenament veritat quan es comprèn a si mateixa. Vet aquí la ciència.

Podem caracteritzar amb Jean Greisch la ciència com a resultat d'un «moviment de lliure apropiació de si mateix (que és també el procés de la interiorització de l'esperit, el qual moviment "s'acaba en el concepte")»²².

I, amb tot, també el romanticisme es pot integrar en una concepció científica, ja que la «representació» o la «intuïció» és ja per a Hegel raó, si bé es tracta d'una raó que encara no ha pres la forma del concepte, és a dir, es tracta encara d'una raó que no és capaç d'entendre la realitat d'una forma unitària, sinó escindida entre una realitat immanent i una de transcendent, entre una realitat interna i una altra d'externa. Per altra banda, negar el caràcter racional del moment de la negació o de l'exterioritat o del ser altre de l'en-si fóra tant com afirmar o bé que l'Esperit es perd completament en el moment de la finitització o bé que el finit no és real. L'Esperit, però, «és aquest poder només tot esguardant a la cara el negatiu, tot aturant-s'hi. Aquest fet d'aturar-se i de romandre és la força màgica que converteix en l'ésser el negatiu»²³, o dit encara de manera més clara: «La força de l'esperit és únicament tan gran com la seva manifestació»²⁴. No obstant això, aquesta mateixa força de l'esperit no s'atura fins a

21. HEGEL, o.c., p. 53.

22. J. GREISCH, «L'image et l'imagination dans la philosophie de l'esprit hegelienne», dins de *Récherches philosophiques sûr l'imaginaire*. Séminaire 1973-1974, Paris: Centre de recherches phénoménologiques, 1975. Dec el coneixement d'aquest extraordinari article al Dr. Joaquim Maristany.

23. HEGEL, o.c., p. 73.

24. HEGEL, o.c., p. 55.

assolir el concepte, és a dir, fins a haver-se interioritzat una altra vegada, fins a haver coronat de manera completa la reflexió. No determinar l'absolut com a concepte sinó fixar-lo i expressar-lo representativament, equival, per a Hegel, a confondre el finit amb l'infinít.

Schelling, en canvi, nega que s'hagi d'entendre l'absolut com una processualitat de la idea cada un dels moments de la qual calgui considerar amb el mateix grau de substancialitat. Per a ell la idea no és una forma abstracta prèvia a la realització del món; al contrari, per a Schelling l'Esperit no necessita del món per a ser absolut i, per tant, el món i la història no constitueixen pas moments necessaris de la seva veritat. Per a Schelling, a diferència de Hegel, és possible de copsar immediatament i de forma intuïtiva l'absolut.

No és senzill precisar exactament què entenia Schelling l'any 1795 per «intuïció intel·lectual». Heimsoeth parla d'una tendència voluntarista en la metafísica schellingiana i, en conseqüència, d'una concepció metafísica en la qual l'ésser no s'expressa com a concepte racional²⁵. Efectivament, Schelling estableix la distinció entre, d'una banda, el què és (*quid sit*) i, d'altra banda, el fet que sigui (*quod sit*). Aquell permet de fer-nos un concepte de la cosa, aquest ens permet de saber de la seva existència. Aquesta distinció és clau per a entendre el límit que Schelling veu en la raó. Un cop establerta aquesta distinció entre el *quid* i el *quod*, Schelling pot diferenciar entre el procés del pensament i el procés de l'existència. Si bé el procés del pensament és certament racional, el fet de donar-se la realitat en l'ordre de l'existència escapa a tot procés necessari de deducció: «El que es realitza en el pur concepte lògic a través d'un moviment conceptual immanent –diu Schelling– no és el món veritable sinó solament el “quid”»²⁶. Schelling afegeix una mica més avall del text que acabem d'esmentar un comentari que dóna el to de la seva crítica (en el sentit kantian del terme) a la racionalitat i, amb ella, a la mateixa filosofia en quant discurs racional: «Només com a possibilitat, no pas com a realitat, infereix el pensament tot el contingut que es desenvolupa de la matèria de la potència general»²⁷. Per a Schelling, el pensament s'ocupa tan sols del contingut de la pura possibilitat; més enllà d'això hi ha un acte creatiu que és irreductible a la racionalitat. La ciència parla de la necessitat, però l'existència no és necessària. D'aquesta manera, per a Schelling, la ciència no pot arribar a reunir en una síntesi completa tota la veritat. Schelling parla d'una potència creadora de l'ésser que dóna contingut real al pensament. Dit molt resumidament, per a Schelling, contraposadament a Hegel, la realitat no es confon amb la racionalitat; per això la metafísica de Schelling concep un límit infranquejable per a la racionalitat, que és la creació, en la mesura en què aquesta no es pot interpretar com un fet necessari. Per aquest motiu, la creació és el símbol fonamental de la llibertat de la realitat.

25. H. HEIMSOETH, *La metafísica moderna*, Madrid: Revista de Occidente, 3ª edició, 1966, p. 204.

26. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt/a.M.: Suhrkamp, 1977, p. 181.

27. SCHELLING, *o.c.*, p. 101.

Però per a comprendre la percepció crítica que Hegel té del pensament de Schelling hem de prendre en consideració sobretot la seva concepció de l'ésser absolut com un ésser reflectit i mediatitzat per la seva pròpia negació.

2.2. Imatge i concepte

Ens separem ara del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* per acudir a uns textos que resulten força centrals pel que fa a la relació entre la ciència i diferents formes que mediatitzen la ciència. Es tracta d'uns quants paràgrafs de la lògica de l'*Enciclopèdia*, els que van des del §445 (on es comença a presentar la noció d'intuïció) fins al §465. Ens aturarem en aquests textos en la mesura en què ens permetin de comprendre amb més detall la línia de força que els textos del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* ens han suggerit. No pretenem una anàlisi exhaustiva de tots els paràgrafs, sinó tan sols assenyalar els passatges que es refereixen al mecanisme mental que organitza la progressiva superació de la imatge en la direcció del concepte. Hegel proposa una interpretació de la relació entre imatge i concepte que resultarà clau per a arribar a comprendre la noció de ciència en tot el seu abast. Per damunt de tot volem destacar el caràcter no immediat del coneixement científic. El pas del sensible a l'intel·ligible és també el pas del particular a l'universal, del contingent al necessari, del que no és real al que és real, del que serà oblidat i del que serà recordat o interioritzat en la forma de l'esperit. Tot aquest procés, insistim, no es produeix de manera immediata; es tracta més aviat d'un procés força complex que inclou tres estadis fonamentals. Vegem la presentació esquemàtica que ens ofereix l'addenda del §445 de l'*Enciclopèdia*

- 1) La *intuïció*
 - 1.1. La sensació immediata
 - 1.2. L'atenció (*Aufmerksamkeit*)
 - 1.3. Intuïció
- 2) La *representació*:
 - 2.1. El record
 - 2.2. La imaginació
 - 2.3. La memòria
- 3) El *pensament*
 - 3.1. L'enteniment
 - 3.2. El judici
 - 3.3. La raó

En aquesta mateixa addenda hi trobem establert el caràcter general de l'evolució d'un estadi a l'altre: «En la mesura en què la intel·ligència fa de l'objecte una cosa interior d'una d'exterior, s'interioritza ella mateixa.» L'objectiu no és altre que establir –o restablir– la unitat del subjecte i de l'objecte; però això solament és possible

quan determinem la realitat com a racionalitat, car «en aquesta (en la intuïció) predomina la diferència del subjectiu i de l'objectiu» (§448 addenda). És en la determinació conceptual de la realitat que el subjecte i l'objecte superen la seva mútua exterioritat. La intel·ligència duu a terme una feina de purificació de la sensibilitat de l'objecte: «(la intel·ligència) purifica més aviat l'objecte de tot allò que li és purament exterior, contingent i va»; el que la intel·ligència vol saber és «en què consisteix la determinada naturalesa substancial de l'objecte». La tasca principal de la intel·ligència és el discerniment entre el que és real i el que no és real. La intuïció suposa una forma de comprensió de la realitat en què l'exterioritat és encara determinant (v. §450, addenda). Aquesta forma d'exterioritat és provisional i serà superada o arrossegada vers la interioritat del concepte en el si del qual queda suspesa tota realitat objectiva diferenciada. Aquesta superació de la intuïció com a forma exterior de l'esperit es duu a terme d'una manera dialèctica. Això significa, entre altres coses, que entre la forma exterior i la forma interior de ser hi ha d'haver un terme mitjà que combini ambdós elements i que faci entrar en relació l'un i l'altre extrem.

Què és la representació? En quin sentit diem que supera la intuïció? Per què parlem de la representació com d'un estadi en què l'esperit presenta una forma més reflectida i interioritzada que no pas en l'estadi en què ell mateix es cospa a si mateix a través de la intuïció?

Per a comprendre això cal fer referència a la manera com Hegel concep la relació entre forma i contingut: des del punt de vista de la forma, la intuïció com a tal desapareix en la representació; el contingut de la intuïció, en canvi, persisteix sota altres formes. La nova forma de la intuïció és ara el record (*Erinnerung*), això és, la interioritat (*Innlichkeit*). Que la intuïció, com el resultat d'una determinada relació entre forma i contingut, desaparegui no vol dir que s'anihili. Dit altrament, per a Hegel la realitat no equival ni a la presència ni al fenomen; l'ésser no és [solament] l'aparèixer, perquè la superació (desaparició) de la intuïció no significa el seu anihilament. Interioritzar no equival a anihilar o destruir, sinó a re-situar el contingut en el context d'una altra forma.

En l'addenda del §451 la representació apareix com a «intuïció recordada». Hegel anomena imatge el contingut d'aquesta intuïció interioritzada.

La *representació* és el segon moment de la transició vers el pensament. El que és específic de la representació és que en aquesta, en la mesura en què es tracta d'una interiorització de la intuïció, la imatge esdevé independent de l'objecte exterior. D'aquesta manera, el subjecte ja no necessita del contacte amb aquest objecte perquè la imatge es produeixi, sinó que la pot representar lliurement.

L'exterioritat, amb això, deixa de ser predominant i es creen les condicions perquè el pensament s'erigeixi com la manera de determinar la realitat de l'objecte. Hegel parla de la progressiva penetració de l'esperit en la intuïció (cf. §450). Aquest esquema de comprensió serà important per a copsar l'argument de fons de les *Lliçons d'estètica* de Berlín, perquè l'art és una manera d'alliberar la imatge de la necessitat objectiva.

El contingut del record s'allibera de la concreció d'un temps i d'un espai (§452); amb tot, si bé hem avançat en la línia de la interiorització de la immediatesa sensible (és a dir, en la línia de l'emancipació del contingut respecte de la concreció espàcio-temporal), no podem pas afirmar, ens diu Hegel, que ens trobem encara davant un contingut més universal²⁸. No obstant això, convé dir que la interiorització del contingut intuït resultarà indispensable per a assolir el concepte, és a dir, per a determinar racionalment el contingut o pensar-lo científicament. Per a assolir el concepte cal superar la imatge, però sense la imatge no serà possible d'assolir dialècticament el concepte. La filosofia especulativa de Hegel manté en aquest sentit que «... no hi ha res en el pensament que no hagi estat en els sentits i en l'experiència [...]. Però també cal afirmar que "nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu"» (§8). Hegel és, per dir-ho amb R. Valls Plana, «tant un gran racionalista com un gran empirista»²⁹. La sensibilitat no és simplement el punt de partença, no és el principi; és tan sols el moment de l'exterioritat d'una interioritat abstracta que assegura la cohesió sistemàtica i lògica de tot allò que es dona de real en el temps. En Hegel la interioritat no es pot pas deslligar de l'exterioritat. És cert que cal entendre la intuïció com un contingut que s'ha d'interioritzar progressivament; ara bé, cal entendre aquest contingut, al seu torn, com l'exteriorització d'una realitat que li és prèvia. Dit d'una altra manera: el contingut de la intuïció no és un contingut donat, sinó quelcom posat per una activitat creadora. No és pertinent, doncs, analitzar una determinada direcció de la relació entre interioritat i exterioritat sense tenir en compte la direcció inversa, ja que si l'exterior pot esdevenir gradualment interior és perquè, prèviament, l'interior s'havia exterioritzat. El coneixement científic no és solament, doncs, el resultat d'una elaboració del que es dona en els sentits. El resultat final no és el mer retorn al principi, però no fóra el resultat final a què es referirà Hegel si obviéssim el fet que, en rigor, el que és donat a la sensibilitat no és donat immediatament.

Hegel diu en aquest sentit:

«Com més instruït és un home, menys viu en la intuïció immediata, sinó més aviat -en totes les seves intuïcions- en el record; talment que poques coses veu que siguin completament noves, car el contingut substancial de la majoria de les coses noves li

28. Cf. el primer punt de l'addenda del §451.

29. R. VALLS PLANA, o.c., p. 53.

resulta quelcom conegut. Igualment, un home instruït en té prou amb les seves imatges i rarament sent la necessitat d'una intuïció immediata. Per contra, la massa curiosa corre sempre on hi ha quelcom per tafanejar» (addenda §454)³⁰.

D'aquesta manera, per a Hegel, l'escala d'ascens vers el pensament significa una progressiva emancipació del contacte immediat amb la imatge. Com més activa sigui la intel·ligència en la constitució del contingut més ens acostarem a la forma científica de determinar l'horitzó mateix de la realitat. En el primer estadi de la representació –és a dir, en l'estadi del record– s'ha dut a terme «la transició de la propietat a la possessió. La representació és la imatge posseïda, és a dir, la imatge produïda per la intel·ligència independentment del seu lligam amb una intuïció sensible»³¹.

Pel que fa a la imaginació, direm que introdueix un element que el record havia desatès: la tendència a universalitzar el contingut. En la imaginació, el contingut representat ja no coincideix amb el contingut de la intuïció (i del record) sinó que guanya en essencialitat: «(La imaginació) fa emergir el que hi ha de general en l'objecte i li transfereix determinacions que es corresponen al jo» (§451). Aturem-nos un moment en aquest punt.

La intel·ligència determina l'objecte mateix que hom imagina. El contingut d'aquest té ja el caràcter del que és general que ella mateixa expressarà, després, com a signe i símbol. Però també aquest caràcter simbòlic del llenguatge haurà de deixar pas a una forma més correcta d'expressió. El llenguatge simbòlic, constituït per la imaginació, servirà per a fer efectiva la transició a la forma científica del llenguatge (és a dir, conceptual i sistemàtica) a través d'un tercer estadi dins l'àmbit de la representació: la memòria. Cal vincular la superació del llenguatge simbòlic, resultat d'una elaboració imaginativa del contingut de la primera forma de representació de la intuïció, amb la superació de la forma religiosa d'interpretar la realitat que es descriu en la darrera part del sistema hegelian. Cal entendre la necessitat que Hegel veu de superar la imaginació en el marc de la incapacitat que mostren les formes representatives («representació») d'oferir una concepció unitària de la realitat. La traducció de la paraula que utilitza Hegel («Vorstellung») no ens mostra prou bé el matís que convé destacar d'aquest mot. El prefix «Vor» permet d'apreciar una separació del subjecte i de l'objecte en l'espai. El «Vor» fa referència a quelcom que es troba al davant del subjecte, que n'està separat, quelcom que *no és* (que té una relació negativa amb) el jo. En la mesura, doncs, en què entenem representativament l'objecte, hi introduïm un element de negació, que vol dir un element de finitud i, per tant, d'inquietud de l'esperit.

En l'estadi de la imaginació la intel·ligència deixa de ser abstracta i esdevé activa, és a dir, determinant de les imatges. És degut a

30. Voldria cridar l'atenció sobre aquest fragment perquè en aquest cas, d'una manera especialment evident, la traducció no pot recollir la força de la redacció original. En l'adjectiu *gebildeter*, que m'ha semblat que podia traduir per «instruït», es troba ja inclosa la paraula *Bild*, que he traduït per «imatge»; al seu torn, el prefix *ge* indica una acció pretèrita. Crec que amb aquesta doble observació la frase «un home instruït en té prou amb les seves imatges» queda més ben fixada.

31. J. GREISCH, *o.c.*, p. 64.

aquest fet de deixar de ser abstracta per mitjà d'una activitat creadora que la imatge pot ser elevada a una forma més essencial i interior. Aquesta activitat imaginativa de la intel·ligència es duu a terme d'una manera gradual.

Sense aturar-nos en l'anàlisi de cadascuna, direm que Hegel assenyala tres classes d'imaginació:

- la imaginació reproductiva
- la imaginació associativa
- la fantasia productora de signes

La primera reproduceix la imatge sense necessitat de la presència immediata de la intuïció.

La segona duu a terme una activitat més interioritzadora, perquè relaciona les imatges les unes amb les altres. En aquest segon tipus d'imaginació la intel·ligència és activa, no solament en el sentit que determina les imatges, sinó també perquè estableix uns lligams precisos entre elles; en conseqüència, l'activitat subjectiva guanya en força creativa. La creativitat de la intel·ligència esdevé progressivament predominant en relació a la realitat d'un contingut que, d'entrada, el subjecte considerava com a donat, és a dir, com a exterior. El subjecte determina progressivament la substància del contingut com el resultat d'una activitat espontània i pròpia. Aquesta tendència a la interiorització significa, al seu torn, avançar en l'assoliment del contingut essencial o general: «També l'associació de la representació cal copsar-la com a submissió del particular al general, el qual estableix la relació» (§456). La línia de força que dóna unitat a tot el procés del qual estem parlant es pot fixar a través d'una doble dimensió: per una banda, podem parlar de la progressiva subsumció del particular respecte del general o conceptual. Per altra banda, direm que es tracta d'una progressiva interiorització del contingut inicialment donat. Són dues dimensions que, òbviament, no es poden desvincular entre elles i que ens donen la pauta per a entendre que les nocions de concepte i d'interioritat són, en Hegel, solidàries. Si bé després tindrem ocasió de tematitzar-ho més per menut quan ens referirem a la frase especulativa, avançarem aquí que, de la mateixa manera que el concepte implica una mediatització de la imatge, també la interioritat necessita l'exterioritat per a reflectir-se.

Tornem, però, als textos de l'*Enciclopèdia* que estem prenent en consideració.

La darrera de les activitats de la imaginació, un cop les imatges han estat associades, és efectuada per la fantasia, la qual introdueix una síntesi a partir del material donat. Aquesta síntesi operada per la fantasia entre la intuïció i la representació es troba en la base mateixa de la teoria del símbol i de la teoria estètica. Per a Hegel hi ha una relació ontològica dialèctica entre la veritat i la bellesa. A Grècia la bellesa va ser capaç d'exposar la substància de la realitat;

però, en canvi, no va entendre del tot aquesta substància. Calgué esperar el cristianisme perquè la idea s'arribés a copsar a si mateixa com a esperit i, per tant, com a interioritat. La bellesa, en la mesura en què es troba vinculada al món de la sensibilitat, no està en condicions d'expressar aquesta nova forma interioritzada d'entendre la realitat; per això «es pot esperar que l'art es perfeccioni cada vegada més, però la seva forma ha deixat de ser la més alta necessitat de l'esperit. Podem trobar que les imatges dels déus grecs són eminents; podem també veure Déu Pare, Crist i Maria representats de manera digna i perfecta: no hi fa res, els nostres genolls ja no es dobleguen més»³². Aquesta necessitat de superar la imatge per tal de donar pas a noves formes que estiguin en condicions d'expressar la nova manera d'entendre la substància, es verifica també en aquest context com una interiorització gradual: «aquest anar més enllà de si mateix de l'art significa també un retorn de l'home vers si mateix, un davallar a la seva pròpia ànima...»³³. És en aquest context que cal situar la polèmica al voltant de la tesi hegeliana de la fi de l'art³⁴.

En el resultat de la síntesi duta a terme per la fantasia, l'universal hi és certament present, però encara d'una manera imperfecta. El principi subjectiu és encara limitat per la presència de la imatge (que és expressió de la particularitat). A l'artista, però, li resulta del tot indispensable haver accedit a un gran nombre d'imatges particulars per a arribar a comprendre el caràcter essencial de totes elles: «... [L'artista] ha d'haver fet i viscut molt abans de ser capaç de palesar l'autèntica pregonesa de la vida a partir de fenòmens concrets. Per aquest motiu, per bé que és durant la joventut que el geni entra en eferescència, com va ser el cas, per exemple, de Schiller i de Goethe, només l'home entrat en anys pot dur l'autèntica maduresa de l'obra d'art a la perfecció»³⁵. Més endavant procurarem de ressaltar explícitament la importància de l'experiència en el conjunt del sistema hegelianà com a condició de possibilitat de la reinteriorització d'un contingut negatiu. Sense experiència no hi ha reflexió de la substància, és a dir, sense experiència la substància no pot ser entesa com a subjecte.

En els articles §§457-459 de l'*Enciclopèdia*, Hegel sosté que la fantasia és la que elabora el signe. Aquesta activitat de la fantasia suposa el moment de transició al llenguatge. En aquest punt és important de destacar la relació arbitrària que s'estableix entre el material sensible i la representació general. Justament aquesta relació, establerta per iniciativa de la intel·ligència, és la que permet que una intuïció signifiqui quelcom (posem per cas una bandera). «El signe és qualsevol intuïció immediata que representa un contingut completament diferent del que per ella mateixa té» (§458). La intel·ligència és qui progressivament i ordenadament carrega de

32. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Berlin-Weimar: Aufbau Verlag, 4ª edició, vol. I, 1984, p. 110.

33. HEGEL, o.c., p. 581.

34. Cal esmentar molt especialment en aquest sentit l'article de R. ASUNTO, «Le relazioni fra arte e filosofia nella "Philosophie der Kunst" di Schelling e nelle "Vorlesungen über die Ästhetik" di Hegel», *HegelJahrbuch*, 1965, pp. 84-121. L'autor tematitza la discussió entre els dos filòsofs suabis en el terreny de l'estètica a la llum de la crítica de Hegel a Schelling exposada en el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*. Cf. també «Hegel Jahrbuch, 2000», volums I i II, dedicats exclusivament a l'Estètica hegeliana. En aquest volum es recullen les actes del congrés sobre aquesta qüestió celebrat a Utrecht en 1998. Cf. especialment, per al tema que ens ocupa: L.R. PANASIUK, «Das Absolute in der Kunst. Der Platz des Ästhetischen in den philosophischen Systemen Hegels und Schellings», pp. 173-184 (volum I); L. DE VOS, Löwen «Das Ideal. Anmerkungen zum spekulativen Begriff des Schönen» pp. 13-20 (volum II); E. CSIKÓS, «Begrifflichkeit und Auflösung der Kunst», pp. 42-47 (volum II); M. SZIVÓS, «Die Rolle des Ästhetischen im Aufbau des Hegelschen Systems», pp. 54-57 (volum II).

35. HEGEL, o.c., p. 277.

significat el contingut de l'objecte, és a dir, el determina, cada cop més, com a contingut espiritual. Vet aquí com cal entendre el llenguatge. Més concretament: «L'aspecte formal del llenguatge –ens diu Hegel en §459– és, però, obra de l'enteniment [...] aquest instint lògic és el que produeix la gramàtica mateixa.» El fet que el llenguatge mateix descansi sobre la base d'una activitat de l'enteniment significa que el llenguatge tendeix a copsar la realitat d'una forma que per a la ciència serà insatisfactòria, perquè aquest llenguatge cerca d'establir definicions formals que, en quant determinacions, contenen una negativitat constitutiva. L'activitat de l'enteniment s'atura en aquesta negativitat i, per ell mateix, fóra incapaç de transcendir-la. Tot i que més endavant retornarem sobre el significat d'aquesta facultat, voldríem ara destacar que, si bé l'enteniment ha estat capaç de situar-nos en un estadi en què la realitat ja no queda expressada com a intuïció o com a sentiment, no per això hem d'entendre que la interpretació que ha introduït és capaç de comprendre la realitat científicament, és a dir, de comprendre que «... tot depèn de copsar i d'expressar allò que és veritable no solament com a substància, sinó també en la mateixa mesura com a subjecte»³⁶. En aquesta densíssima frase, a la qual més endavant hem de tornar, Hegel expressa la manera d'entendre especulativament la realitat, segons la qual la realitat de l'ens no es concep com a una substància abstracta, formal, idèntica, sinó com un moment substancial en el desenvolupament del concepte. Darrere la realitat efectiva espàcio-temporal no hi ha una identitat en si que romangui al marge del temps i de la seva alteritat. Per a comprendre especulativament la realitat ens caldrà una altra facultat que no sigui l'enteniment. L'enteniment, en lloc de comprendre la negativitat com a procés d'una mateixa i única realitat, focalitza la seva atenció en la determinació (en la negació). L'enteniment (i amb ell el llenguatge i la lògica tradicional) és incapaç, doncs, de superar la seva visió fragmentada de la realitat i de copsar-la científicament.

* * *

El comentari a aquests textos de l'*Enciclopèdia* ens han servit per a acostar-nos més a la intenció hegeliana de marcar diferències respecte del pensament schellingià, el qual, segons el mateix Hegel consigna al pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*, va entendre: «L'absolut no ha d'ésser pas concebut, sinó sentit i intuït. No pas el seu concepte, sinó el seu sentiment i la seva intuïció han de tenir la paraula i ser expressats»³⁷.

Ens sembla que els paràgrafs de l'*Enciclopèdia* que hem repasat exposen d'una forma ordenada la tendència general del pensament hegelian en l'aspecte que ens ocupa: la tendència del pensa-

36. HEGEL, *Fenomenologia de l'Esperit*, vol. I, p. 53.

37. HEGEL, *o.c.*, p. 60.

ment a prendre distància respecte de la imatge sensible, que s'interpreta com a negativitat o finitud, per a passar a assolir –a través d'una activitat determinant de la intel·ligència– l'estadi del pensament. D'aquesta manera queda establerta la idea segons la qual per a Hegel el saber absolut (el saber conceptual) no es pot donar d'una forma immediata, sinó com el resultat d'un procés de superació de la finitud que afecta tant l'objecte com el subjecte. El coneixement absolut de la substància és, doncs, un coneixement mediatitzat. El text del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* no ofereix el grau de sistematització que trobem en els articles esmentats; per això ens ha semblat útil de relacionar aquests dos moments de la producció hegeliana, perquè ambdós fan referència a la mateixa qüestió. Més endavant ens referirem al tercer estadi de desenvolupament que anunciava l'addenda del §445; en aquest moment només volíem deixar aclarida la tendència a la superació de la imatge com a forma d'exterioritat en benefici del concepte, com a interioritat mediatitzada.

Malgrat que l'objectiu d'aquest treball no se cenyeix únicament i exclusivament al debat entre Schelling i Hegel, sí que haurem de referir-nos encara a alguns punts de desacord del seu pensament que ens podran servir per a contextualitzar la noció de ciència que ens proposa el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*.

En aquest sentit, Luckács ens suggereix alguns punts de reflexió que ens seran útils per a completar l'explicació dels aspectes que estem tractant. Segons aquest autor, la crítica hegeliana a la filosofia de Schelling se centra fonamentalment en qüestions de caire metodològic³⁸. El mètode es troba íntimament lligat a una determinada teoria del coneixement i a una determinada metafísica. Si això és així, dir que la pregunta pel mètode es troba en el centre mateix de la crítica de Hegel a la filosofia de Schelling és tan sols una forma d'abordar una qüestió de molt més abast que no pas l'estrictament metodològica. Luckács tematitza aquesta qüestió quan duu la discussió entre els dos autors al terreny de la filosofia de la història i de la política. En contraposició a Kant, tant Schelling com Hegel mantenen que l'absolut és objecte de coneixement, és a dir, que l'absolut es manifesta i que aquesta manifestació constitueix, o pot constituir, el contingut del coneixement. Per a Luckács, el gruix més important de la polèmica entre Schelling i Hegel rau en el fet de determinar *com* l'absolut pot arribar a ser conegut. L'afirmació schellingiana que s'accedeix al coneixement absolut per mitjà d'una intuïció intel·lectual conté implícitament un conjunt de conseqüències que mereixen de ser esmentades.

En primer lloc, la intuïció com a forma irracional de coneixement palesa també una estructura irracional de la realitat. Ja ens

38. LUCKÁCS, *Der junge Hegel*, Berlin-Weimar: Aufbau Verlag, 1986 [ens referim especialment al capítol IV «El trencament amb Schelling i la *Fenomenologia de l'Esperit* (Jena 1803-1807)].

hem referit més amunt a aquesta qüestió. Luckács destaca com Schelling es mostrà sempre recelós respecte de l'avenç de la influència il·lustrada en la filosofia. És en connexió amb això que cal entendre l'evolució de Schelling a partir de 1802. Schelling es va apropar gradualment a les formes del romanticisme i, més especialment, a la filosofia de la naturalesa i a la teosofia de Jacob Böhme. Les obres que marquen les fites d'aquesta evolució schellingiana són *Lliçons sobre el mètode de l'estudi acadèmic* (1802), *Filosofia de l'art* (1802-1803) i *Filosofia i religió* (1804).

Per a Schelling l'art constitueix el punt de la identitat absoluta entre el subjecte i l'objecte; en Hegel, en canvi, si bé en la *Fenomenologia de l'Esperit* s'aprecia una innegable valoració de l'art com a àmbit on l'esperit absolut es manifesta, la filosofia roman superior en rang. Ja ens hem referit a les mancances que Hegel percep en l'art a l'hora d'interpretar una substància que es concep a si mateixa com a interioritat espiritual. L'art, per raó de la seva vinculació al món de la sensibilitat, no podrà mai a les seves mans expressar la reflexió final de l'esperit³⁹.

En segon lloc, hi ha una diferència relativa al valor que dona cada un dels dos autors a les nocions de «contradicció» i de «superació». El caràcter immediat del coneixement intuïtiu schellingià es contraposa a allò que cal comprendre per «superació» [*Aufhebung*] en Hegel, en la mesura en què aquest concepte es refereix a una mediació continuada de la idea.

Una vegada hem esbossat els motius que porten Hegel a distanciar-se de Schelling i del romanticisme, mirarem d'escatir la relació sistemàtica que hi ha entre els conceptes de mediació i de ciència.

2.3. Mediació i ciència

El concepte de mediació és un dels conceptes fonamentals per a comprendre la noció hegeliana. Igualment aquesta noció resulta clau per a comprendre una de les diferències més rellevants que es poden apreciar entre les filosofies de Schelling i de Hegel. Convé de referir-nos a un text especialment significatiu del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* on Hegel fa l'esforç de precisar el contingut d'aquesta noció tan important per al conjunt del sistema:

«A més, la substància vivent és l'ésser que és subjecte en veritat o bé allò que significa el mateix, el real i efectiu en veritat, únicament mentre la substància és el moviment de l'autoestabliment o bé la mediació amb si mateix del fet d'esdevenir-si-mateix-un altre. Com a subjecte la substància és la pura negativitat simple i precisament per això és l'escissió d'allò que és simple o bé la duplicació que s'oposa i que de bell nou constitueix la negació d'aquesta diversitat indiferent i de la seva oposició: únicament aquesta igualtat que es restableix ella mateixa o bé la reflexió en si mateixa dins l'ésser-altre -no pas una unitat originària com a tal o una unitat

39. Convé de fer notar que la posició de Hegel en aquest punt va experimentar un canvi d'orientació força important. En 1796 trobem expressat el pensament de Hegel en el conegudíssim text (de paternitat no definitivament determinada) «*El més antic programa de l'idealisme alemany*». En aquest escrit l'acte estètic es concep com la forma suprema del coneixement. En aquests moments, la manera que Hegel tenia d'interpretar l'acte estètic no diferia de la Schelling o de la de Hölderlin. En una carta que Hegel envia a Schelling el 2 de novembre de l'any 1800 es palesa una distanciament ja evident respecte de les posicions mantingudes quatre anys abans («... vaig haver de transformar l'ideal de la joventut en una forma de reflexió en el si d'un sistema»). La *Fenomenologia de l'Esperit* en general i el seu pròleg en particular constitueixen expressions d'aquesta ruptura definitiva amb la seva posició inicial. Ara l'acte estètic no es mostra capaç de comprendre el nucli darrer de la realitat. És l'art, doncs, qui ha de ser superat per la filosofia -és a dir, per la ciència- i no, com l'any 1796 Hegel i els seus amics mantenien, la filosofia per l'art.

immediata com a tal- constitueix el ver. El ver és l'esdevenir de si mateix, el cercle que pressuposa i té al començament tant la seva fi com el seu fi i que és solament real i efectiu mitjançant la realització i mitjançant la seva fi»⁴⁰.

Mirem de comentar el contingut d'aquest paràgraf tan dens i potent.

«... la substància vivent és l'ésser que és subjecte en veritat o bé allò que significa el mateix, el real i efectiu en veritat...» La vida de la substància no es pot desvincular en cap moment de la noció de «realitat» o de «real i efectiu» [*wirklich*]. Què significa, però, que la substància és subjecte perquè és real i efectiva? L'ésser o la substància és subjecte perquè «la substància és el moviment de l'autoestabliment o bé la mediació amb si mateix del fet d'esdevenir-si-mateix un altre». Podem dir que la substància és real i efectiva justament pel fet que es mou a si mateixa. El moviment que constitueix la subjectivitat de la substància consisteix en un autoestabliment d'aquesta substància. L'autoestabliment de la substància, al seu torn, ens remet a la noció de mediació, la qual, per tant, es troba en la base dels conceptes de realitat i de subjectivitat. Cal relacionar la subjectivitat, doncs, amb aquest moviment autoestabliment de la substància. La substància, entesa com a subjecte, fa referència a un moviment de reflexió, perquè consisteix en «l'autoestabliment o bé la mediació amb si mateix del fet d'esdevenir-si-mateix un altre».

«Com a subjecte, la substància és la pura negativitat simple...» Fins ara hem dit que la substància és subjecte en la mesura en què s'autoestableix i esdevé, d'aquesta manera, real i efectiva. Hegel introdueix ara un nou concepte de gran capacitat interpretativa: la negativitat.

Cal copsar la substància com a subjecte quan, primer, s'ha mediatitzat i, segon, quan es pot mostrar com a «pura negativitat simple». En quin sentit emprà Hegel aquí el terme «negativitat»?

Hegel ens diu que la substància és precisament negativitat perquè és també l'«escissió d'allò que és simple». Hem d'entendre la negativitat, per tant, com el *resultat* de l'escissió d'una simplicitat (és a dir, de la identitat) prèvia. Però el caràcter actiu de la negativitat no acaba en la determinació de la simplicitat que es troba en el principi, sinó que persevera fins que la igualtat queda altra vegada restablerta. D'aquesta manera, la negació de la diversitat ens condueix a una nova igualtat que no és ni completament idèntica ni completament diferent de la unitat que trobàvem al principi del procés («-no pas una unitat originària com a tal o una unitat immediata com a tal-»). En què consisteix aquesta nova unitat que cal distingir de l'originària i que ha estat possibilitada per l'acció de la doble negació?

Per una banda, suposa la negació de la unitat simple i, per una altra banda, la negació de la diversitat que l'escissió o la duplicació han introduït. Hegel parla en aquest sentit de la «reflexió en si

40. HEGEL, o.c., p. 61.

mateix dins l'èsser-altre». La negació de la negació ens remet a una realitat reflexiva possibilitada per una alteritat, la qual es troba en el si mateix de la substància. Aquesta reflexió a través de la pròpia alteritat constitueix la clau de volta per a comprendre el concepte hegel·lià de «veritat». Aquesta «igualtat que es restableix ella mateixa o bé la reflexió en si mateix dins l'èsser-altre [...] constitueix el ver». Aquí la veritat no és simplement l'adequació immediata de la cosa a l'intel·lecte, no és una noció de veritat limitada a un concepte abstracte, determinat, negatiu.

«El ver és l'esdevenir de si mateix...» La veritat és un procés intel·ligible en el si del qual les nocions de «reflexió» i de «mediació» prenen sentit. Quan situem la noció de «veritat» en l'horitzó d'un esdevenir reflexiu, aleshores haurem de vincular la veritat a la temporalitat. La veritat, com que diem que es tracta d'un procés, es duu a terme com a desenvolupament temporal. La veritat no pot ser veritat sense integrar la diferència. Dit altrament, la definició de veritat no pot deixar de banda ni l'èsser (o essència: $A=A$) ni el temps. Sense l'essència no hi hauria intel·ligibilitat possible; sense el temps no podríem superar la comprensió abstracta de la realitat. La realitat és la síntesi de l'essència i de l'existència⁴¹. Aquesta és certament una opció fonamental del pensament hegel·lià: la realitat de l'existència no és quelcom que puguem determinar com a particular. Per a Hegel «concret» no equival a «particular», perquè el concret, en quant real, no deixa de ser universal. La veritat de l'existència és allò que en aquesta hi ha d'essencial, d'intel·ligible, d'especulatiu.

Amb el comentari d'aquest paràgraf ens hem acostat al sentit ontològic de la noció de mediació. Com ja hem avançat, és una noció clau per a comprendre el sentit de la paraula «ciència» en Hegel. El saber és saber quan és saber de la veritat. Si la veritat és un procés, la ciència no podrà obviar aquesta processualitat en la seva autocomprensió.

Per altra banda, la lectura d'aquest text ens ha dut a relacionar la mediació amb els conceptes de «autoestabliment», «negativitat», «escissió», «unitat restablerta», «esdevenir» i «veritat».

«Mediació» és un concepte que té el seu origen en l'àmbit de l'ontologia. El moviment que va implícit en el concepte hegel·lià de mediació no fa referència aquí a un estricte esdeveniment de la representació de l'enteniment, sinó al desenvolupament de la idea absoluta. La negació permet de superar el caràcter abstracte de la idea i comprendre-la a la llum de la finitud dialèctica. Per això, la comprensió de l'ens determinat ens remet sempre a la comprensió de l'altre de l'ens, car tota determinació és negació. Com que l'ens

41. cf. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 67ss.

només pot ser comprès a través de l'alteritat, direm que la comprensió de l'ens és necessàriament una comprensió mediatitzada. La negació de la pròpia determinació està inclosa, doncs, en la veritat mateixa d'aquesta determinació; per això l'esdevenir és part essencial de l'ens.

L'alteritat a què arribem per via de la negació de la simplicitat inicial ens retornarà dialècticament a aquest principi. El mediatitzador és també quelcom mediatitzat perquè la negació mateixa que constitueix la seva raó de ser és una determinació que es troba en el si d'un procés. Com que aquesta determinació és necessàriament finita, és també necessàriament inestable. Aquest retorn (que posteriorment analitzarem amb més detall) posa en relleu el caràcter ambigu de la negativitat: per una banda, la negació és negació *d'un ens* (transcendeix l'ens); per altra banda, la negació es *defineix* a través del que nega: és la *negació* (finitud). Dit d'una altra manera; per una banda la negació permet que l'ens surti (*exitus*) de si mateix («... la substància és el moviment de l'autoestabliment o bé la mediació amb si mateixa del fet d'esdevenir-si-mateix-un altre»). Per una altra banda, la negació es defineix gràcies a allò negat. És per aquest darrer caràcter que retornem (*reditus*) –des del punt de vista lògic– a la identitat («únicament aquesta igualtat que es restableix ella mateixa o bé la reflexió en si mateix dins l'ésser-altre [...] constitueix el ver»). És gràcies a aquest doble caràcter de la negativitat que el fet d'esdevenir altre de si es pot interpretar com un retorn sobre si mateix: vet aquí el fonament lògic que permet a Hegel de caracteritzar el moviment de la veritat com a *exitus* i *reditus*. Però no hi hauria aquesta circularitat, és a dir, el moviment que la mediació introdueix no es verificaria com un moviment reflexiu, sense el caràcter ambigu de la negativitat: en la mesura en què la negació es refereix a la seva alteritat per poder-se definir es nega també a ella mateixa. Només l'acompliment d'aquesta doble negació –i, per tant, d'aquesta doble mediació– permet a la substància superar la seva abstracció inicial sense, a la vegada, perdre's ella mateixa en una completa alteritat. Ni la determinació ni la seva negació no són autosuficients o immediates; ni l'una ni l'altra no existeixen per elles mateixes ni s'entenen per elles mateixes. Com diu Ute Guzzoni: «La veritat del que és immediat consisteix a ser mediatitzat. O bé: l'immediat és (en veritat) el mediatitzat. La immediatesa és solament un pressupòsit el vertader contingut del qual només s'acompleix en la mediació»⁴². La mediació és l'esdevenir que permet que la immediatesa abstracta prèvia acabi prenent la forma del concepte reflexiu. La mediació suposa la negació de l'abstracció prèvia; és, doncs, l'abstracció transformada, és el moviment de la idea en la seva fase negativa o exterior. El concepte de ciència en Hegel està, d'aquesta manera, estretament vinculat al concepte de mediació en la mesura en què aquesta representa la clau de volta

42. U. GUZZONI, *Werden zu sich (Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik)*, Freiburg/München: Verlag Karl Albert, 1963, p. 42.

per a l'exposició sistemàtica del saber. Altrament dit, només la mediació és la que ens permet d'entendre la relació dialèctica que hi ha entre les diverses determinacions del procés de la idea.

«La mediació no és més que la igualtat amb si mateix que es mou, la reflexió en si mateix, el moment del jo que és per a si, la pura negativitat o bé, reduint-ho a la seva pura abstracció, el simple esdevenir. [...] És la reflexió que converteix el resultat en ver, per bé que supera igualment aquesta contraposició amb el seu esdevenir, car aquest esdevenir és també i consegüentment no és pas diferent de la forma del ver, que consisteix a mostrar-se com a simple en el resultat. Es tracta més aviat i concretament de l'ésser que ha retornat a la simplicitat. Si l'embrió és certament un home en si, no és pas tanmateix per a si. Per a si és únicament com a raó formada, que s'ha convertit ella mateixa en allò que és en si. Aquesta és solament la seva realitat efectiva. Aquest resultat, no gensmenys, és ell mateix una immediatesa simple, car és la llibertat conscient de si mateix que reposa en si mateix i que no ha deixat de banda la contraposició ni l'ha deixada estar allí, sinó que s'ha reconciliat amb ella»⁴³.

Tot això és molt diferent del pensament de Schelling. Per a aquest autor cal copsar l'absolut més aviat com la unitat de les contradiccions i no com a superació d'aquestes contradiccions en el si de la interioritat del concepte infinit.

Naturalment, la determinació o no determinació de la veritat com a *resultat* té també importants conseqüències a l'hora de ponderar el valor ontològic i epistemològic de la història. Mentre la dialèctica hegeliana suposa una cosmovisió historicista, la filosofia de Schelling s'escapa completament d'aquesta concepció. Per a Hegel, en definitiva, la intuïció intel·lectual de què parla Schelling és la pura abstracció del que és general:

«El ver és el tot. Però el tot és solament l'essència que es duu a terme mitjançant el seu desenvolupament. De l'absolut cal dir que és essencialment resultat, que únicament és a la fi allò que és en veritat, i en això consisteix precisament la seva naturalesa: a ser real i efectiu, a ser subjecte o a ser esdevenir-si-mateix [...]. El començament, el principi o l'absolut, tal com s'expressa d'una manera inicial o immediata, és solament l'universal»⁴⁴.

«Aquest universal abstracte -ens diu Luckács⁴⁵- és justament el saber immediat de la intuïció intel·lectual de Schelling.»

En el context del sistema hegel·lià, el coneixement immediat és sempre un coneixement abstracte, a qui manca la riquesa de la dialèctica que consisteix a «romandre igual a si mateix en la seva alienació i, com allò que és en si i per a si, a establir només com a moment tant a l'ésser en si com l'ésser per a si»⁴⁶. Al coneixement abstracte li manca la riquesa de la determinació en la realitat, a la vegada que és incapaç de sortir de la pura abstracció i, d'aquesta

43. HEGEL, o.c., p. 61.

44. HEGEL, o.c., p. 62.

45. LUCKÁCS, o. c., p. 501.

46. HEGEL, o.c., p. 318.

manera, d'accedir a la ciència, perquè el coneixement científic és un coneixement reflexiu –és a dir, mediatitzat–. La ciència no pot reduir-se a cap moment determinat sinó a la comprensió sistemàtica de tots ells. Perquè aquesta comprensió sigui efectiva es fa necessària la presència d'un component formal que estructurari i travi les determinacions. «Sense aquesta estructuració –ens diu Hegel en el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*⁴⁷– la ciència fretura de la intel·ligibilitat universal i té l'aparença de ser una possessió esotèrica d'uns quants singulars» (el rerefons de la crítica als romàntics resulta aquí del tot evident).

3. El lloc de la *Fenomenologia de l'Esperit* en la filosofia de Hegel

Les nocions de ciència i mediació ens duen a explorar els conceptes hegelians d'essència i d'existència, ja que la ciència aspira a comprendre la *universalitat* de cada un dels *moments*. Si podem aspirar a entendre el moviment continu de l'esperit és perquè aquest moviment no és atzarós, sinó ordenat per una necessitat que es pot expressar en la forma d'una lògica. Si no poguéssim referir l'existència a l'essència aleshores hauríem de renunciar a reconèixer tant el caràcter intel·ligible com el sentit de l'existència. Per a Hegel l'existència no té el sentit d'una consciència que es retira sistemàticament de la necessitat de l'ésser. Hegel es refereix a aquesta qüestió de la manera següent: «... la realitat efectiva d'aquest conjunt simple consisteix en el fet que aquelles configuracions esdevingudes moments tornen a desenvolupar-se altra vegada per bé que en llur nou element, i s'atorguen una altra configuració en el sentit que ara s'ha esdevingut»⁴⁸. Aquesta nova configuració de què parla Hegel fa referència a la descripció essencial del moviment de la veritat, allò que Valls Plana descriu com «el concepte de ciència guanyat per la *Fenomenologia de l'Esperit*»⁴⁹. Perquè els diferents moments del peregrinar de la consciència o els diferents moments de la dialèctica de l'existència no perdin el caràcter de la intel·ligibilitat, cal referir-los a un altre ordre dialèctic: l'ordre dialèctic del concepte. Justament hem de parlar també de la tendència a remuntar l'ordre existencial vers la línia de l'essencial com un dels aspectes d'aquella progressiva superació de què parlava Heidegger. Més encara, la *Fenomenologia de l'Esperit* fóra la descripció d'aquest moviment que tendeix a superar l'existència entesa com a negativitat –i, per tant, com a mediació–, car «la negativitat és l'acte de distingir i establir l'existència»⁵⁰. D'aquesta manera, la dialèctica que tendeix a la reinteriorització de l'efectivitat o de la realitat entesa com a resultat de negar la immediatesa de l'ésser –i, per tant, de mediatitzar-la– s'expressa, en la dimensió que ens ocupa, com la

47. HEGEL, o.c., p. 57.

48. HEGEL, o.c., p. 57.

49. R. VALLS PLANA, o.c., p. 37.

50. HEGEL, o.c., p. 89.

força que empeny l'existència vers l'essència. Entenem que aquesta és una de les tesis de Valls Plana: «... la dialèctica real de la fenomenologia no pot deslligar-se de la dialèctica lògica del concepte»⁵¹.

Aquest tema obre la polèmica del caràcter unitari o no del corpus hegel·lià. Una interpretació general de la *Fenomenologia de l'Esperit* (i, per tant, de la ciència de l'experiència de la consciència) passa necessàriament per determinar les relacions d'aquest llibre amb la *Lògica*. No hi ha unanimitat a l'hora de valorar els lligams que uneixen aquests dos grans llibres. Intentarem en les properes pàgines d'esbossar el problema de la relació entre els dos ordres dialèctics a través de la discussió sobre el caràcter unitari o no unitari del corpus hegel·lià.

3.1. Caràcter problemàtic de la composició del sistema hegel·lià

No ens aturarem a considerar tant la composició interna de la *Fenomenologia de l'Esperit* com les relacions que existeixen entre les presentacions fenomenològiques i ontològiques de la ciència. No focalitzarem la nostra atenció, doncs, en l'estructura un xic desconcertant del treball de 1806, ni en el fet que els quatre primers capítols presentin una coherència més aviat limitada⁵². El que de fet aquí ens interessa és reflexionar sobre el lloc de la *Fenomenologia de l'Esperit* en el si del sistema per tal de comprendre'n millor el significat. Prendrem en consideració una triple possibilitat:

a) Considerar la *Fenomenologia de l'Esperit* com a primera part del sistema de Hegel.

b) Considerar que el contingut de la *Fenomenologia de l'Esperit* queda definitivament situat en el conjunt del sistema com una part de la filosofia de l'esperit (tal com suggereix la composició de l'*Enciclopèdia*).

c) Considerar la *Fenomenologia de l'Esperit* com l'exposició fonamental del hegelianisme amb un valor propi i independent del valor de la lògica.

Inicialment, tant la correspondència de Hegel amb Schelling de l'any 1807 on aquell adverteix del caràcter introductor de la *Fenomenologia de l'Esperit* al seu futur sistema científic, com el subtítol mateix que l'obra duu («Sistema de la ciència. Primera part»), sembla que aconsellin donar un paper rellevant a l'obra dins el conjunt del sistema.

No obstant això, existeixen indicis prou remarcables que problematitzen aquesta primera versió i que situen la *Fenomenologia de l'Esperit* no tant com una primera part sinó com una peça menor del sistema. Bàsicament aquesta visió recolza en el fet que posteriorment Hegel integrà la *Fenomenologia de l'Esperit* com una part en el si de l'*Enciclopèdia*.

51. R. VALLS PLANA, o.c., p. 37.

52. Vegeu, en aquest sentit, de T. HAERING: «Verhandlungen des dritten Hegelskongresses», Tübingen 1934, pp. 118-138. També d'O. PÖGGELER: «Die Komposition der "Phänomenologie des Geistes"» en *Hegelstudien*, Bonn: Beiheft 3, 1966, pp. 27ss. Utilitzo la reproducció de l'article editat dins *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, publicat per Hans Dietrich Fulda i Peter Heinrich Frankfurt/a.M., Suhrkamp, 1973, pp. 327-390.

D'altra banda, hi ha determinades interpretacions que veuen en el contingut exposat en la *Fenomenologia de l'Esperit* un nucli teòric amb prou autonomia i solidesa perquè no s'hagi de referir necessàriament a una eventual descripció ontològica. Ultra el valor intrínsec del llibre, aquesta discussió debat la importància o no de l'ordre lògic com a referència darrera en la qual recolza la peripècia de la consciència descrita en 1806-1807. En darrer terme, doncs, la polèmica sobre el significat de la *Fenomenologia de l'Esperit* en relació al conjunt de la producció hegeliana no es pot deslligar de la valoració de la «Lògica» com a fonament d'intel·ligibilitat dels moments de la consciència. Dit altrament: la polèmica sobre el lloc de la *Fenomenologia de l'Esperit* en el si del sistema hegelian es troba íntimament vinculada a la polèmica sobre la relació entre els ordres d'exposició fenomenològic i lògic del pensament de Hegel.

Mirem de repassar les interpretacions més destacables a propòsit del significat de la *Fenomenologia de l'Esperit* en relació al conjunt del sistema.

3.2. La *Fenomenologia de l'Esperit* com a primera part del sistema

Començarem per reflexionar sobre el significat del subtítol amb què la *Fenomenologia de l'Esperit* va aparèixer: «Sistema de la ciència. Primera part». El subtítol, d'entrada, sembla donar força a la idea que la *Fenomenologia de l'Esperit* fou concebuda com una peça inicial d'un sistema complex que l'autor hauria de desenvolupar ulteriorment. Així resulta evident que en 1806 Hegel té en ment una composició d'estructura complexa. La pregunta que convé de formular-nos aquí és si la *Ciència de la lògica* (escrita entre 1813 i 1816) constitueix o no efectivament la segona part d'un sistema filosòfic iniciat amb l'elaboració, en 1806, de la *Fenomenologia de l'Esperit*. El fet que Hegel no expliciti aquest fet no sembla que invalidi completament la interpretació segons la qual la *Fenomenologia de l'Esperit* es va concebre amb la idea de completar-se amb una lògica.

Tant Otto Pöggeler com Heidegger tendeixen a considerar que entre la redacció de la *Fenomenologia de l'Esperit* i la redacció de *Ciència de la lògica* no es va produir una ruptura en la concepció general del sistema. Tot i això, cap d'aquests dos autors no ignora la importància dels canvis operats entre 1806 i 1813.

Heidegger destaca la complexitat de la qüestió sobre la relació entre els dos ordres d'exposició⁵³. En general podem dir que per a Heidegger el sistema hegelian de la ciència es presenta primer com a fenomenologia i després com a ontologia. Segons aquesta valoració, el problema de la pregunta per l'ordre unitari o no de la composició hegeliana es podria resoldre dient que no es tracta al capdavant sinó de dues formes complementàries d'exposició, més que no pas

53. M. HEIDEGGER, o.c., p. 4.

de dues formes excel·lents. D'aquesta manera Heidegger defensa el caràcter unitari o coherent del conjunt de la filosofia de Hegel. Mirem de detallar una mica la solució que Heidegger ens brinda.

El que hi ha de ben segur en tota aquesta discussió és que Hegel en 1806 comptava amb l'aparició del seu sistema en dues parts, la primera de les quals era la *Fenomenologia de l'Esperit*. La segona part –ens diu Heidegger– havia d'incloure tots i cada un dels elements de l'anomenada metafísica tradicional establerta per Wolff. Segons això, la *Lògica* i la *Filosofia real* haurien estat destinades a completar el quadre de discussió de la metafísica tradicional. D'aquesta manera, la lògica hegeliana es faria càrrec de l'exposició de l'ontologia, mentre que la seva «filosofia real» abastaria l'exposició de la cosmologia (filosofia de la naturalesa) i de la psicologia (filosofia de l'esperit). La teologia quedaria integrada en l'ontologia. Heidegger dóna una gran importància a aquest fet, quelcom que creiem que no hem d'ignorar si volem entendre l'abast real de la influència dels estudis teològics de Hegel en el seu sistema. Per a Heidegger (a diferència de la posició d'autors com Luckács), quan Hegel estudiava teologia perseguia altres interessos que la simple dimensió històrica o antropològica de la religió. Per a ell la teologia especulativa constituïa un component d'inestimable valor per a comprendre l'autèntic significat i l'estructura de l'ontologia: «La unitat de la teologia especulativa i de l'ontologia és l'autèntic concepte de la lògica hegeliana»⁵⁴. La lògica, entesa d'aquesta manera, és la matriu des d'on la fenomenologia adquireix un horitzó ontològicament significatiu. Després de destacar el valor d'aquesta unitat, Heidegger adverteix molt eloqüentment: «Teologia especulativa no és idèntica a la filosofia de la religió, tampoc a la teologia en el sentit de la doctrina de la fe, sinó ontologia de l'ens realíssim, la més alta realitat com a tal...»⁵⁵. Aquesta puntualització ens resultarà de gran utilitat per a tota la resta del nostre treball, per tal com relaciona l'estudi de la teologia amb la tendència especulativa que trobem en el treball filosòfic de Hegel; a la vegada, no exclou l'existència d'altres dimensions del fenomen religiós que preocuparen en gran manera Hegel, com ara els seus aspectes més antropològics o historicistes. En general podem dir que, si bé la religió s'interpreta en el sistema de Hegel com una forma representativa que l'esperit té de copsar-se a si mateix (una forma que queda superada definitivament per la ciència), gràcies a l'exposició conceptual de la idea, no és menys cert que l'estructura trinitària que organitza la representació de l'Absolut en la teologia cristiana és fonamental en el conjunt del sistema científic.

Considerant amb Heidegger que l'arquitectura de l'edifici hegel·lià es compon d'una primera part que consisteix en la *Fenomenologia de l'Esperit* i d'una segona part que consisteix en la *Lògica* i la *Filosofia real* (cenyides, com dèiem, a l'esquema wolffià), la pre-

54. M. HEIDEGGER, o.c., p. 4.

55. M. HEIDEGGER, o.c., p. 4.

gunta que seguidament volem abordar és la del valor de la primera part, és a dir, el significat que té l'exposició fenomenològica de la ciència en el si del conjunt sistemàtic de la filosofia de Hegel.

Per a Heidegger la *Fenomenologia de l'Esperit* fou concebuda com una propedèutica o introducció a l'estudi de la descripció lògica. La *Fenomenologia de l'Esperit* compleix, d'aquesta manera, el paper de «preparació del terreny»⁵⁶ per a accedir al nucli fort de la ciència. La interpretació heideggeriana troba en textos com els del final de la introducció al llibre escrit a Jena una base magnífica sobre la qual recolzar. El cèlebre fragment final de la «Introducció» [*Einleitung*] suggereix una correspondència entre les figures de consciència descrites en la part fenomenològica i la dialèctica del concepte, la qual és descrita en el text com «la ciència autèntica de l'esperit». En el «Pròleg» [*Vorrede*] llegim també:

«L'ésser és absolutament mitjançat -és el contingut substancial que alhora és immediatament propietat del jo, que és la seva propietat d'una manera egoista o bé és el concepte. Amb això es resol i es decideix la *Fenomenologia de l'Esperit*. Allò que l'esperit es prepara en ella és l'element del saber. En aquest moment es difonen ara els moments de l'esperit en la forma de la simplicitat, la qual coneix el seu objecte com essent ell mateix. Ja no es trossegien en la contraposició de l'ésser i del saber, sinó que romanen en la simplicitat del saber, són el ver en la forma del ver, i llur diversitat és únicament una diversitat del contingut. L'ur moviment, que s'organitza en un tot en aquest element, és la lògica o la filosofia especulativa»⁵⁷.

Al final, l'aparició fenomenològica entesa com a concreció de l'esperit en figures de consciència esdevé una sola cosa amb l'essència reflectida o interioritzada. Segons aquesta interpretació de Heidegger, la tasca de la *Fenomenologia de l'Esperit* en el si del conjunt del sistema hauria estat concebuda inicialment com una porta d'accés al saber absolut. La *Fenomenologia de l'Esperit* ocuparia el primer lloc en l'*ordo cognoscendi*: per aquest motiu Hegel comença el llibre parlant de la certesa sensible, en la qual domina l'exterioritat i l'escissió. Aquesta interpretació del significat general de la *Fenomenologia de l'Esperit* dona una importància molt significativa a les nocions d'alienació i d'experiència com a condicions de possibilitat de la descripció ontològica de la ciència. La d'alienació, perquè dona raó d'un moviment originat per la fragmentació d'una unitat que cal restituir i perquè «l'esperit aconsegueix només la seva veritat, trobant-se ell mateix en l'esquinçament absolut»⁵⁸. La d'experiència perquè és l'única categoria capaç d'assegurar que el concepte no és un concepte abstracte, sinó la unitat de l'en-si i del per-a-si; «... cal dir que res no és sabut -diu Hegel cap al final de la *Fenomenologia de l'Esperit*- que no estigui en l'experiència o bé, tal com és expressada la mateixa cosa, que res no és sabut que no

56. M. HEIDEGGER, o.c., p. 4.

57. HEGEL, o.c., p. 76.

58. HEGEL, o.c., p. 73.

sigui present com a veritat sentida, com l'etern interiorment revelat, com el sagrat que és cregut o qualsevol altra expressió que s'emperi, car l'experiència és precisament el fet que el contingut –i el contingut és l'esperit– és en si substància i, per tant, objecte de la consciència»⁵⁹. D'aquesta manera, cal entendre l'experiència com a condició indispensable per a la reflexió –per al «reditus»– de l'esperit i, en conseqüència, com un ingredient indispensable per a la realització mateixa de la ciència. No hi ha mediatització sense experiència de la consciència. Més encara, l'experiència constitueix la forma a través de la qual es duu a terme la mediatització de l'esperit en el terreny de la consciència. Aquest moviment de superació de l'abstracció o de l'exterioritat inicial suposa, en conseqüència, la creació mateixa del món de la consciència, els continguts de la qual s'han de considerar com a moments de la veritat reflectida.

L'experiència és complexa. Analitzada des d'aquesta perspectiva, ofereix un doble aspecte: un de positiu i un de negatiu. D'una banda, és a través de l'experiència que la consciència esdevé altre de si. Simultàniament, però, aquest esdevenir altre-de-si significa un retorn a si mateix. Aquesta aparent paradoxa només pot ser compresa si es pren en consideració que l'alteritat es troba en la base mateixa del propi ésser, sense la qual l'abstracció inicial no es deixa superar. La noció d'experiència, en la mesura en què dóna raó de la realització del propi concepte, ens resulta del tot indispensable per a fer-nos càrrec del significat del terme «ciència», per tal com aquesta aspira a l'exposició racional de l'evolució del concepte. La noció d'experiència és, doncs, fonamental per al concepte hegel·lià d'Esperit, en la mesura en què expressa el moment en què aquest es troba fora de si mateix.

El terme mateix de «fenomenologia» fa referència a aquesta dialèctica existencial que cal interpretar com a moment de retorn a l'essència –i, amb això, com a progressiva superació de l'existència mateixa– que ara és essència reflectida o espiritualitzada. Aquest retorn a l'essència no és un retorn al principi abstracte. És important destacar aquest fet: l'acompliment final del retorn (l'acompliment de la negació de la negació) no s'ha d'entendre com a *restauració* del principi (tota restauració és impossible) sinó com a *espiritualització* d'una essència abstracta prèvia. Si el retorn significués una nova restauració, l'experiència de la consciència (i la història en general) no tindrien cap sentit. Per això, Hegel concep la veritat com a interioritat (*Innendlichkeit*) que conserva especulativament el passat en la forma de record (*Erinnerung*).

En aquesta mateixa línia d'interpretació, Valls Plana parla d'un doble moment: el moment essencial i l'existencial⁶⁰. La *Fenomenologia de l'Esperit* fóra la primera part del sistema de la ciència perquè expressa el retorn a la interioritat del concepte o, dit d'una altra

59. HEGEL, o.c., volum II, pp. 314-315.

60. R. VALLS PLANA, o.c., p. 50.

manera, perquè l'evolució de la dialèctica existencial expressa el continu superar de la finitud en la direcció de l'infinit. Sense el component conceptual amb el qual l'existencial es confon al final de la *Fenomenologia de l'Esperit* (sense que mai el tot hagi deixat de ser una unitat), aquest component darrer resulta completament intel·ligible. El moviment existencial, segons això, és un ingredient de la ciència perquè permet que el moviment dialèctic descrit en la seva dimensió lògica s'exposi en termes de temporalitat i historicitat i, d'aquesta manera, es mediatitzi tot deixant de ser abstracte. És evident que si l'existència vol ser un moment de l'exposició de la ciència no es pot entendre desvinculadament d'un horitzó essencial. En aquest sentit el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* és prou eloqüent: «Aquest moviment de les essencialitats pures constitueix la naturalesa del caràcter científic»⁶¹. Ja hem dit que, segons aquesta línia d'interpretació, calia llegir la *Fenomenologia de l'Esperit* en connexió amb la voluntat de Hegel de sistematitzar tota l'experiència humana, tant des del punt de vista de la consciència com des del punt de vista de la història. Aquesta sistematització ha estat elaborada a partir d'un ordre essencial a priori el qual el determinem com a rerefons o fonament que dóna intel·ligibilitat i necessitat a l'exposició fenomenològica de la ciència. Aquesta mútua referència del doble ordre d'exposició dialèctica mostra Hegel com un gran racionalista i, alhora, com un gran empirista. La idea tendeix a establir la negativitat i, amb ella, l'existència («la negativitat és l'acte de distingir i d'establir l'existència»⁶²), però, al mateix temps que l'estableix, crea les condicions que li permetran de superar-la.

Això ens dóna l'ocasió per a donar suport a la tesis que estem analitzant en el sentit de relacionar el doble moment dialèctic de l'essència i de l'existència en la mesura en què vincula fonamentalment la noció d'existència amb la de negativitat. Això val tant com dir que el moviment que tendeix a la superació de la determinació com a negació o com a finitud és el mateix que tendeix a la superació de l'existència.

És també en aquest context que caldria recollir l'afirmació hegeliana de la fi de la història. Caldria entendre la fi de la història en el sentit que l'evolució de la consciència humana ha arribat finalment a l'estadi de la ciència on la consciència que l'home té de si mateix es correspon amb la seva essència. És a dir, el que l'home determina com a real en ell mateix coincideix amb allò que l'home té d'essencial. En plena concordança amb la manera com Heidegger ha determinat abans la ciència com el saber que supera el finit per a remuntarse vers l'infinit, ara direm que el coneixement absolut –és a dir, la ciència– suposa comprendre la unitat de la consciència i de l'autoconsciència. Per això, saber significa comprendre la unitat de tot el finit en el si de l'infinit, és a dir, comprendre el finit especula-

61. HEGEL, o.c., p. 74.

62. HEGEL, o.c., p. 89.

tivament o, dit altrament, comprendre'l com a infinit finititzat. L'enteniment és incapaç de comprendre la unitat d'aquest procés de determinació de la simplicitat inicial. Això equival a dir que l'enteniment és incapaç d'entendre l'existència com a manifestació del pensament (car «l'existència és [...] pensament determinat»⁶³). D'acord amb això, comprendre el caràcter racional de l'existència exigirà de nosaltres superar una interpretació dels fets fonamentada en una activitat de l'enteniment i interpretar-ho tot des de la raó.

La *Fenomenologia de l'Esperit* és una descripció, doncs, de l'esdevenir dialèctic de l'existència; ara bé, no es tracta d'una descripció qualsevol, sinó d'una descripció que és ja per si mateixa una interpretació, en la mesura en què s'elabora amb vista a fer-la correspondre amb el moviment pur de la idea descrit en la lògica. En la base d'aquesta descripció fenomenològica hi ha ja present l'aparell conceptual lògic. Notarem amb Valls Plana que tota descripció dels esdeveniments fonamentals de la consciència i de la història és ja el resultat d'una selecció operada en funció de criteris previs⁶⁴. El fet que la descripció de l'experiència de la consciència vulgui ser sistemàtica i completa (és a dir, que posi en relleu l'evolució necessària de la dialèctica d'aquesta consciència que es mou des de la immediatesa de la sensibilitat fins a l'assoliment de la ciència) sembla excloure tota possibilitat d'aïllar la història del moviment de la consciència de la descripció del moviment del concepte relatat en la *Lògica*. Aquesta observació constitueix un primer escull seriós a la tesi segons la qual la *Fenomenologia de l'Esperit* s'ha d'entendre com a mera propedèutica a la descripció ontològica de la dialèctica de la idea.

3.3. La *Fenomenologia de l'Esperit* com una part de la filosofia de l'esperit

Ens hem referit al problema dels pressupòsits conceptuals de la *Fenomenologia de l'Esperit* i, per tant, a la base lògica de l'exposició fenomenològica de la ciència.

Hem considerat que la fenomenologia constituïa un camí d'accés al saber absolut, ja que la descripció començava amb la certesa sensible i es remuntava, gradualment i dialècticament, fins a arribar a la ciència. Però la descripció fenomenològica de l'experiència de la consciència exigeix un coneixement lògic al qual arribem gràcies a la superació de la negativitat que suposa l'existència del saber finit. Vet aquí, doncs, com ambdues exposicions es pressuposarien mútuament. Una part del sistema ens menaria a l'altra i viceversa.

Situades així les coses, direm que el sistema hegelian no té una única porta d'accés sinó que cada una de les parts ens remet a una altra que la complementa i que la pressuposa. En l'ordre de l'ésser (*ordo essendi*) resulta prou clar que hi ha una evident prioritat de

63. HEGEL, o.c., p. 91.

64. R. VALLS PLANA, o.c., p. 51.

la descripció lògica de la ciència (la qual cosa queda prou en relleu si prenem en consideració el lloc que ocupa la fenomenologia en el si de l'*Enciclopèdia*), però és en l'ordre del conèixer (*ordo cognoscendi*) on apareix la primacia de la *Fenomenologia de l'Esperit*. Es tracta d'un sistema de pensament on l'esdevenir de la idea defineix una estructura en espiral. Aquesta comprensió espiral del sistema és la que ens permet d'equilibrar el valor dels diferents components del conjunt, més que no pas tendir a excloure'n algun o bé a donar-li una importància desproporcionada. «La filosofia de Hegel –ens diu H.F. Fulda– no té ni un començament ni un final, sinó més aviat el seu final i el seu començament a tot arreu»⁶⁵.

En segon lloc, voldríem fer esment d'una altra dificultat en la interpretació de la *Fenomenologia de l'Esperit* com a primera part d'un únic sistema, és a dir, com aquella part a la qual quedaria assignada la tasca d'establir una propedèutica a l'exposició lògica del concepte.

Aquesta objecció troba el seu punt d'arrencada en el fet que la *Lògica* no es va publicar pas amb el subtítol de segona part del sistema. Segons això, no sembla pas forçat interpretar que entre la publicació de la *Fenomenologia de l'Esperit* i de la *Lògica* es produïren en els projectes de Hegel algunes transformacions importants que feren canviar remarcablement la fisonomia general del sistema. De fet, resulta significatiu que Hegel no escrivís mai un llibre que, expressament i declaradament, vingués a completar formalment aquella peça escrita en 1806. No hi ha dubte que això permet de posar en dubte que el lloc sistemàtic de la *Fenomenologia de l'Esperit*, tal com s'havia concebut durant la seva redacció, no es revisés de manera fonamental. A més, hi ha el fet que, en el darrer any de la seva vida, Hegel projectava una remodelació en profunditat del text escrit a Jena vint-i-cinc anys abans. Malauradament Hegel va morir víctima del còlera a Berlín l'any 1831 abans de poder dur a terme aquesta reformulació, la qual molt probablement hauria resolt algun dels dubtes que avui tenim en aquest sentit. El sol fet que tingués present el projecte de reelaborar la *Fenomenologia de l'Esperit*, després de deu anys de no publicar cap obra especialment representativa per al seu sistema, es pot interpretar també en el sentit que el llibre escrit a Jena no va representar mai als ulls de Hegel un projecte completament superat o bé el fruit d'unes reflexions poc madures i massa precipitades. Aquesta renovada voluntat de reformulació dels continguts exposats vint-i-tants anys abans palesa la vigència, ni que sigui parcial, de la *Fenomenologia*, alhora que tendeix a reforçar els arguments d'aquells que parlen d'un mateix projecte comú en la base de tota la producció hegeliana. Malauradament aquest projecte no va acabar de materialitzar-se, de manera que qualsevol observació destinada a aclarir el

65. H.F. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschafts der Logik*, Frankfurt/a.M.: Klostermann Verlag, 2^a edició, 1975, p. 63.

significat del canvi de concepció del sistema de Hegel i la conseqüent alteració del valor inicial projectat per a la *Fenomenologia de l'Esperit* no pot ser degudament contrastada.

També és cert que el nou pla d'organització del sistema quedà ja completament enllestit durant la curta estada de Hegel com a professor a la universitat de Heidelberg (1816). Segons aquesta nova composició del sistema, aquella primera part perd el paper clau que semblava que havia de tenir inicialment.

El text de l'article 575 de l'*Enciclopèdia* ens sembla prou significatiu en aquest sentit. Hegel pretén sintetitzar-hi d'una forma panoràmica l'estructura general i fonamental que dona unitat i cohesió al seu sistema. El nervi general de l'edifici resulta ser una composició lògica tripartida en la qual l'exposició fenomenològica no apareix com a ingredient fonamental. Segons el text que esmentem, en aquest sil·logisme que organitza el sistema «la lògica és el punt de partença i el fonament, mentre que la naturalesa és el terme mitjà que uneix l'esperit amb si mateix. El que és lògic esdevé naturalesa i la naturalesa esdevé esperit». Aquest text resulta especialment important si tenim en compte que ocupa les últimes planes de l'*Enciclopèdia*, és a dir, que expressa una posició de Hegel molt ponderada. Certament aquest detall sembla donar suport a la idea que la *Fenomenologia de l'Esperit* és un llibre que, en la composició més definitiva del sistema, deixa de ser considerat com un dels llocs estructuralment principals. D'acord amb això, la *Fenomenologia* queda integrada en el sistema no com una primera part que assenta les bases per a l'accés a la ciència, sinó com una part d'una part; és a dir, com una part de la tercera part del sistema, concretament la que es correspon a l'esperit subjectiu en el si de la filosofia de l'esperit. El títol «fenomenologia de l'esperit» apareix en la filosofia de l'esperit de l'*Enciclopèdia* entre els capítols dedicats a l'antropologia i a la psicologia. El fet és que la contribució de l'exposició fenomenològica de la ciència a la construcció global del sistema queda força més limitada en la formulació que Hegel elabora en l'*Enciclopèdia*. Els continguts exposats en la *Fenomenologia de l'Esperit* deixen de tenir, d'aquesta manera, prou cos per a constituir per ells mateixos una primera part del sistema. Segons aquesta manera de considerar les coses, l'obra que va cloure el període de Jena hauria quedat integrada en la solidesa sistemàtica que Hegel exhibeix en l'*Enciclopèdia*.

3.4. La *Fenomenologia de l'Esperit* com un lloc fonamental d'exposició del hegelianisme

Autors com Marx, Kojève i Luckács s'inclinen a interpretar la *Fenomenologia de l'Esperit* com el llibre de més pes de tota la producció hegeliana. Segons aquests autors –diu Otto Pöggeler– «la Lògica és en relació a ella (la *Fenomenologia de l'Esperit*) una recaï-

guda en la metafísica teològica tradicional»⁶⁶. Segons això, la importància que aquests autors concedeixen a la *Fenomenologia de l'esperit* és independent de com aquesta obra queda integrada en el sistema, ja que té un interès per ella mateixa. D'acord amb això, per tant, es mostren relativament poc preocupats pel sentit que pugui adquirir la *Fenomenologia de l'Esperit* a la llum del sistema descrit en l'*Enciclopèdia*. Més aviat consideren que la manera com Hegel acaba per definir el seu sistema suposa una represa poc interessant d'arguments marcadament teològics en detriment d'allò que donava interès a l'obra de 1806: la descripció de l'home com un ésser històric que transforma dialècticament la realitat donada en la naturalesa per mitjà del seu treball fins a arribar a donar una fisonomia humana al món. En general aquests autors tendeixen a considerar que la producció global de Hegel no pot ser interpretada de manera unitària i, per tant, opten sovint per desvincular l'exposició fenomenològica de la ciència de l'exposició lògica⁶⁷. La *Fenomenologia de l'Esperit*, segons aquesta interpretació, posa en relleu el comportament fenomenològic i dialèctic de la consciència al marge d'un horitzó conceptual d'ordre lògic entès com el suport metafísic d'una tal evolució dialèctica. Segons aquesta manera d'entendre les coses, caldria cenyir la ciència estrictament a l'àmbit de l'experiència de la consciència i de l'experiència històrica. Amb això, la ciència es reduiria a una exposició fenomenològica. Aquesta interpretació treu importància a l'especulació metafísica feta en la *Lògica* i la interpreta com una «recaiguda» a posicions que no ofereixen l'interès de la *Fenomenologia de l'Esperit*. A la pregunta de si cal entendre la filosofia de Hegel com a fenomenologia o bé com a ontologia, aquests autors es decanten decididament a favor de la primera.

Per a Otto Pöggeler llibres com la *Introducció a la lectura de Hegel* de Kojève no presten suficient atenció al caràcter unitari del pensament de Hegel i desvinculen sense fonament suficient la descripció de la història de la descripció de l'evolució del concepte, en el sentit que no entenen la història com un aparèixer del concepte en la realitat⁶⁸. Per descomptat que una descripció de la història desvinculada d'una evolució lògica de l'ésser difícilment pot tenir pretensions de sistematització. Entendre la història com una successió lliure d'esdeveniments equival a desvincular aquests esdeveniments d'una processualitat conceptual, en la mesura en què aquesta evolució dóna raó d'un caràcter necessari. Si afirmem que la dialèctica de la història no reposa sobre la base d'una dialèctica del concepte, aleshores comprometem el caràcter racional, unitari i intel·ligible de la història. Justament aquest és el panorama de les conclusions a què arriba Kojève. Per a ell, l'articulació del sistema

66. O. PÖGGELER, o.c., pp. 340-341.

67. Luckács ofereix una interpretació força original d'aquest període, en oposició a la versió ja clàssica de Hermann Nohl per a qui les èpoques de Berna i de Frankfurt representen moments on el treball de Hegel es concentra bàsicament en qüestions directament relacionades amb la teologia. Per a Luckács, no solament Hegel no feia de la teologia el motiu central de les seves recerques, sinó que «el lector imparcial i atent trobarà en aquests escrits extraordinàriament molt poc de contingut teològic; més aviat toparà amb un jove Hegel amb una expressada tendència antiteològica.» (LUCKÁCS, o.c., p. 38). Però la interpretació de Luckács no acaba aquí. Segons el seu parer, al jove Hegel mai no li van arribar a interessar els problemes metafísics. En la base de la seva activitat intel·lectual hi havia una preocupació fonamental lligada a problemes socials i al valor de la praxi. Dit altrament, en els seus escrits sobre la religió hi havia un interès més aviat polític que no pas teològic: «... el jove Hegel veu en el cristianisme justament la religió de "l'home privat", del burges, la religió de la pèrdua de llibertat humana, la religió del despotisme i de l'esclavatge mil·lenaris. Amb aquests pensaments es mou Hegel en la línia general de la il·lustració» (LUCKÁCS, o.c., p. 39). La interpretació segons la qual existí en el període de joventut de Hegel un interès prioritari per la teologia s'ha d'entendre com una versió dels fets lligada a una «legenda històrica d'apologetes reaccionaris de l'imperialisme»! (LUCKÁCS, o.c., p. 47).

68. O. PÖGGELER, o.c., p. 377.

en una evolució dialèctica de l'existència (*Fenomenologia de l'Esperit*) i de l'essència (exposició lògica) no pot interpretar-se sinó en el sentit que la filosofia de Hegel és, en definitiva, una filosofia dualista i realista («... un sistema que es descompon necessàriament en dues parts, a saber, en una "lògica" i en una "fenomenologia" cal que sigui necessàriament realista»)⁶⁹.

Val la pena d'aturar-se un moment a comentar els trets fonamentals de la interpretació feta per Kojève, en la mesura en què concep la *Fenomenologia de l'Esperit* i la *Lògica* com dues aportacions diferenciades i mútuament irreductibles.

La història no es pot deduir d'una forma conceptual prèvia: «Primerament Hegel diu que "l'esdevenir de l'esperit" té la forma "dels esdeveniments lliures i contingents". Repeteix, doncs, el que ja hem suggerit més amunt: que la "deducció" solament és possible "a posteriori". Dir que l'esdevenir de l'esperit és "contingent i lliure" significa afirmar que, partint de l'esperit (això és, la fi o el resultat de l'esdevenir), es pot comprendre retrospectivament la seva evolució, però no es pot ni preveure ni deduir a partir del seu principi. Certament que es pot comprendre l'esperit com el resultat de superar l'escissió entre el subjecte i de l'objecte, l'oposició anterior dels dos i el procés que la suprimeix. Però, partint del moment lògic inicial, no es pot preveure ni la supressió final de la negativitat ni el procés que hi porta. I és per això que aquest procés (la història) és un seguit lliure d'esdeveniments contingents»⁷⁰. Aquesta concepció de la història com a successió lliure o contingent d'esdeveniments es troba íntimament lligada a la forma realista, anteriorment esmentada, d'interpretar el conjunt del pensament hegel·lià. Per a Kojève, en el pensament de Hegel hi trobem dos nuclis mútuament irreductibles: l'*home* com a subjecte d'una activitat que transforma i el que és donat per tal de ser transformat, és a dir, la *naturalesa*. D'aquesta manera, la realitat natural donada té entitat ontològica pròpia i irreductible; per això es pot considerar com un ésser amb una necessitat absoluta, com a identitat plena amb una substància ontològica. D'altra banda, l'*home* desencadena una activitat de negació de la consciència, la qual introdueix l'ordre de la llibertat, és a dir, l'ordre del no-ésser. L'*home* és el que no és (és a dir, existeix) i no és el que és (ésser). L'*home* és el que no és en la mesura en què el determinem com a activitat que actua i que transforma la naturalesa. El treball humà o la feina de transformar el que és donat en el que és creat constitueix l'única manera d'entendre el pas de l'ésser al no-ésser, de la necessitat a la llibertat; altrament dit, el treball és l'únic que permet de comprendre l'esdevenir.

L'esdevenir implica, doncs, un doble horitzó. Per una banda, remet a un principi no determinat, no essencial, sinó existencial; remet a un principi de llibertat o un principi actiu i transformador.

69. A. KOJÈVE, o.c., p. 427.

70. A. KOJÈVE, o.c., p. 430.

Per una altra banda, remet a la presència d'una realitat sobre la qual la transformació que es produeix en l'esdevenir pugui operar-se efectivament. L'esdevenir, doncs, implica l'ésser i el no-ésser, els quals pressupòsits queden determinats en Hegel (sempre segons la interpretació de Kojève) com a natura (o espai) i home (temps). Si no hi hagués ésser, aleshores no hi hauria res que pogués esdevenir; però sense la consciència, només hi hauria la identitat absoluta de l'ésser i, d'aquesta manera, la necessitat absoluta, car allò que podria alterar aquesta necessitat no existiria. El no-ésser és; per això cal superar la lògica abstracta heretada de Parmènides, la lògica que reposa en l'axioma de no contradicció.

I què és el que no és? L'existència completament lliure.

Per a Kojève, doncs, l'esperit no és allò que crea i dóna unitat i coherència racional al món, sinó simplement l'home, el seu treball i el desenvolupament històric a què aquesta activitat dóna peu. No es tracta pas de Déu o d'una realitat espiritual que s'expressa a través de les formes històriques o que necessita del món per a superar la seva immediatesa i abstracció; per tant, no s'ha d'interpretar la història referint els esdeveniments a una realitat espiritual que els dóna unitat i sentit. La història no és un aparèixer o un esdevenir altre de si d'una realitat abstracta en si que busca comprendre's (ésser) espiritualment, sinó simplement una activitat de transformació –el treball– operada per l'home lliure –perquè l'home és el que no és– que busca ser reconegut com a tal home. L'existència i la història no s'han d'entendre –sempre segons la interpretació de Kojève– com una explicació del concepte, sinó, ben al contrari, el concepte és precedit per l'evolució d'una activitat radicalment i completament lliure.

Kojève insisteix en la necessitat d'interpretar el pensament hegelianista com si fos una filosofia no monista sinó dualista, no idealista sinó realista. En efecte, Kojève distingeix un doble horitzó ontològic: d'una banda, una ontologia de la naturalesa de perfil grec, la categoria fonamental de la qual és la identitat; d'una altra banda, una ontologia de l'home i de la història, la categoria fonamental de la qual és la llibertat. La negativitat, en el marc d'aquesta interpretació, no s'ha de considerar com una autolimitació de la idea sinó com l'activitat humana –el treball– en allò que té de transformador de la realitat natural.

3.5. Balanç de la qüestió

Respecte d'aquesta qüestió, Heidegger sosté el següent:

«La *Fenomenologia de l'Esperit* roman [...] l'obra i el camí que prepara en un sentit determinat i necessari el terreny [...] al sistema de l'*Enciclopèdia*. Que la *Fenomenologia de l'Esperit* s'aparti del sistema de l'*Enciclopèdia* com a part fonamental, no s'ha d'interpretar com a mancança d'aquest sistema, sinó que aquest apartar-se de la

fenomenologia -amb la qual el sistema havia començat- caracteritza el començament d'aquest sistema, el començament amb la lògica, com a únic començament apropiat. Car el sistema del coneixement absolut, si s'entén correctament, cal que comenci també de manera absoluta. Com que la fenomenologia no comença de manera absoluta com ho fa la lògica, per això es retira del començament i del principi del sistema; com que, per altra banda, és justament la fenomenologia l'esfera que ha preparat la possibilitat del coneixement absolut, en el seu retirar-se del sistema de l'*Enciclopèdia* expressa la seva pertinença a aquest. Aquesta pertinença no es palesa completament en el fet que la fenomenologia s'encongeixi en una part del tercer capítol del sistema de l'*Enciclopèdia* encara que el sistema mateix ho exigeixi així. La *Fenomenologia de l'Esperit* té, per aquesta raó, una doble posició en el sistema de l'*Enciclopèdia*: en un cert sentit és una part fonamental pel sistema i alhora només una part que es troba dins el sistema»⁷¹.

Diguem, doncs, que la *Fenomenologia de l'Esperit* té un caràcter introductorï per què ens mostra el camí que va des del saber sensible fins al saber científic, des del coneixement on predomina l'exterioritat fins al coneixement conceptual. Per altra banda, resulta també innegable que es tracta d'una part de l'exposició mateixa de la ciència, per què la descripció que es fa de l'evolució de la consciència es duu a terme en funció de criteris sistemàtics i necessaris.

Sigui com sigui, Heidegger no s'inclina per desvincular les aportacions i la intenció fonamental de la *Fenomenologia de l'Esperit* de la resta del sistema, sinó més aviat destacar el que permeti entendre la unitat bàsica que dóna coherència al conjunt total de la ciència hegeliana, més enllà de canvis produïts en la concepció de l'arquitectura del sistema.

El punt autènticament important de contacte entre l'exposició lògica i l'exposició fenomenològica -ens diu Otto Pöggeler- rau en el fet que, tant en l'una com en l'altra, es posa en relleu la coincidència entre l'ésser i l'aparèixer de l'ésser⁷². La forma especulativa d'expressar la unitat de tot el moviment de la idea en la *Lògica* troba el seu correlat en la *Fenomenologia de l'Esperit* com el pas de la consciència a l'autoconsciència. Altrament dit, el fet que l'en-si i el per-a-si no es conceben com dues naturaleses diferents s'expressa en clau fenomenològica com l'apropiació espiritual del que en un moment donat s'havia viscut com a alteritat. L'alteritat o la negativitat o l'exterioritat mútua de les diferents formes de consciència sempre s'enquadren, en la descripció fenomenològica, en el si d'un flux que tendeix a fer trontollar l'aparent solidesa de les diferents posicions i dur-les a un estadi superior on les contradiccions anteriors es mantenen tan sols com a record. L'objectiu de la *Fenomenologia de l'Esperit* és, doncs, també manifestar l'en-si com a per-a-si a través d'una evolució adés de la consciència adés dels moments històrics. L'evolució de la consciència i de la ciència que-

71. M. HEIDEGGER, o.c., p. 12.

72. O. PÖGgeler, o.c., p. 351.

den d'aquesta manera íntimament vinculades. «Aquest en-si –llegim en el pròleg– ha de manifestar-se i convertir-se en per-a-si mateix. Això no significa res més sinó que l'en-si ha d'establir l'autoconsciència com una sola cosa amb ell. Aquest esdevenir de la ciència simplement o del saber és allò que exposa aquesta fenomenologia de l'esperit»⁷³. Aquesta unitat esdevinguda no es duu a terme de manera immediata. En diversos punts importants de la seva obra, Hegel insisteix a justificar que sols a través d'un procés costosíssim l'esperit assoleix el moment de l'autoconsciència. Aquest fet deriva del caràcter no immediat de la veritat. «El saber –continua dient Hegel en el pròleg– tal com és primerament, o bé l'esperit immediat, és allò que no té esperit [–és a dir, allò que encara no es descobreix com a resultat últim d'una reflexió], la consciència sensible. Per a esdevenir saber pròpiament dit, o per a generar l'element de la ciència, que és el seu mateix concepte pur, aquest saber ha de recórrer amb penes i treballs un llarg camí.» Poc més endavant torna a remarcar: «L'objectiu és la intel·lecció de l'esperit pel que fa a allò que és el saber. La impaciència exigeix allò que és impossible, és a dir, la consecució de l'objectiu sense el mitjà. D'una banda, cal suportar la llargària d'aquest camí per tal com cada moment és necessari. D'altra banda, cal aturar-se en cada moment, per tal com cada moment és en ell mateix una figura totalment individual i sols és considerat de manera absoluta mentre la seva determinitat és considerada com un tot, com quelcom de concret o bé com el tot en la característica peculiar.» La necessitat de cada un d'aquests moments ve determinada per la trama lògica que de manera latent organitza la base de l'evolució en la realitat.

Resumint, doncs, direm que hem de considerar la *Fenomenologia de l'Esperit* com el punt immediat del qual arrenca el *saber* filosòfic. En aquest sentit, cal establir l'obra de 1806 com una introducció al sistema de la ciència des del punt de vista del saber.

En un altre ordre –en l'ordre del ser–, la *Fenomenologia de l'Esperit* és part del sistema, car «el punt de partença que apareix d'una forma immediata –llegim en el §17 de l'*Enciclopèdia*– cal que esdevingui resultat en el si d'una ciència».

73. HEGEL, o.c., p. 68.

IGNASI BOADA I SANMARTÍN
 Institut Superior de Ciències
 Religioses de Barcelona
 [iboada@iscreb.org]