

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* [II]

Ignasi Boada i Sanmartín

[Continuació]

4. La ciència de la substància que és subjecte

Fins aquí ens hem referit a la relació entre els dos ordres d'exposició de la ciència: l'ordre fenomenològic i l'ordre lògic. Això ens ha permès de veure el caràcter força problemàtic de la composició hegeliana del sistema. El resultat de l'exposició d'algunes qüestions polèmiques i de l'esbós d'algunes interpretacions ens ajuda a comprendre l'abast general de la intenció de Hegel en la concepció del seu sistema com a sistema científic. Una interpretació d'estil existencialista, per exemple, tendirà a fer-se forta en la *Fenomenologia de l'Esperit* i a deixar més de banda aspectes lligats a la necessitat derivada de la dialèctica del concepte. Per contra, una interpretació essencialista voldrà privilegiar la lògica com a peça decisiva del sistema i, per tant, el caràcter necessari de tota la dialèctica, així com la dimensió racional de la realitat.

En la base d'aquesta discussió es debat el significat general, no solament del concepte de ciència, sinó també del d'existència i del d'història. Per exemple, ¿com cal entendre l'existència: com la determinació temporalitzada d'una forma conceptual abstracta prèviament establerta? Cal entendre l'existència i la història en el sentit d'una mediatització del concepte en-sí? ¿S'han d'interpretar aquestes categories com un moment de l'esdevenir de la idea (com un *exitus* que prepara el *reditus*)? ¿O bé més aviat cal vincular-les a una activitat lliure del subjecte humà, com ara el seu treball, el qual no es deixa deduir de cap fonament lògic? En aquestes qüestions es debat també la importància o no de l'ordre ontològic d'exposició i, per tant, de la presència o no d'un model d'inspiració teològica que compliria la funció d'organitzar la nova ciència

especulativa. Hem vist com, en bona part, l'evident alteració del primer programa del sistema expressat en la *Fenomenologia de l'Esperit* era el que ens havia conduït a una situació força ambigua a l'hora d'interpretar el valor de cada una de les peces de l'edifici filosòfic hegel·lià.

Creiem que el comentari dels textos que ens parlen de la forma especulativa de comprendre la filosofia en Hegel ens pot ser de grandíssima utilitat per a arribar a entendre quin era el projecte global de ciència que dóna unitat a tot el seu sistema, més enllà d'alteracions més o menys difícils d'interpretar del seu programa inicial. Tornarem al comentari d'algunes categories a les quals ja ens hem referit anteriorment; només que aquí ho farem en un altre context i amb la intenció d'aclarir el model ontològic que sustenta el concepte de ciència.

Els paràgrafs 17 i 18 del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* constitueixen l'expressió comprimida d'un dels nuclis més sòlids de tot el sistema de Hegel. Aquest filòsof hi exposa la idea que cal entendre la substància com a subjecte. Aquesta noció no solament suposa un dels aspectes fonamentals de la crítica de Schelling i dels romàntics, sinó també l'expressió de l'horitzó ontològic des d'on construirà el sistema científic.

A partir d'aquí destacarem el caràcter especulatiu del concepte hegel·lià de filosofia, així com la concepció dialèctica de la realitat, alhora que veurem la necessitat de retornar a la descripció de la veritat com a sistema o com a totalitat mediatitzada.

Com és natural, el contingut del comentari que ens ocupa no és aliè a les qüestions suggerides en paràgrafs anteriors. L'objectiu aquí és doble: d'una banda, veure el model ontològic que sustenta el concepte hegel·lià de ciència; d'altra banda, veure com el concepte de filosofia especulativa ens pot oferir una resposta a la pregunta per la relació entre l'ordre lògic i el fenomenològic.

Kojève recull la força extraordinària d'aquests paràgrafs quan diu: «Aquest passatge tan condensat implica totes les nocions fonamentals de la "dialèctica" de Hegel i resumeix tot el que la seva filosofia té d'essencial i vertaderament nou»¹. En efecte, es tracta d'un paràgraf temàticament molt central i fonamental.

«Segons el meu parer, que només pot justificar-se mitjançant l'exposició del sistema, tot depèn del fet de copsar i expressar allò que és veritable, no solament com a substància, sinó també en la mateixa mesura com a subjecte»².

Una primera afirmació que podríem fer sobre aquesta frase és que, amb independència d'altres implicacions, Hegel té la intenció d'establir les bases d'una interpretació de la realitat en què la temporalitat tingui un paper ontològic primordial. Es tracta de

1. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 531.

2. HEGEL, *op. cit.*, p. 60.

determinar ontològicament la realitat com un esdeveniment, no pas com quelcom estàtic. Hegel utilitza de forma gairebé recurrent la imatge d'un model biològic per a entendre el desenvolupament de la substància. Al començament del paràgraf divuitè del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*, Hegel parla, per exemple, de «la substància vivent». Igualment en aquest sentit llegim en el segon paràgraf:

«El botó desapareix quan esclata la flor, i hom podria dir que aquell és refutat per aquesta. Igualment amb el fruit, la flor es manifesta com una existència falsa de la planta, i en el seu lloc apareix el fruit com la seva veritat. Aquestes formes no solament són diferents entre elles, sinó que també s'eliminen mútuament com a incompatibles. Amb tot, llur naturalesa fluida les converteix alhora en moments de la unitat orgànica, en la qual no solament no pugnen entre elles, sinó que l'una és tan necessària com l'altra, i aquesta igual necessitat és precisament el que constitueix la vida del tot.»

També en aquest sentit trobem una forma marcadament biològica de representar-se la vida de la idea en el paràgraf vint-i-u:

«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 concepció de la substància inspirada en un model de caràcter biològic es contraposa a la representació basada en la identitat de les formes. En formular la crítica d'un model no biològic de substància, Hegel pensa sobretot en Spinoza, encara que també en Schelling. Amb bon criteri ens adverteix Erwin Metzke que «el que en Hegel hi ha contra Spinoza s'adreça també contra Schelling»³.

«Per substància entenc –llegim en la primera plana de l'Ètica spinozista– el que és en si i pot ser concebut per si, és a dir, aquell concepte que, per a ser format, no necessita del concepte de cap més cosa.» Una de les maneres que ajuden a entendre un text es preguntant-li: «*contra qui escriu l'autor?*» Una de les maneres d'entendre el text de Hegel és destacant que escriu *versus* la concepció spinozista de substància.

Convé dir, però, que aquesta contraposició amb el pensament de Spinoza no significa que aquest pensament no tingui el seu lloc en el desplegament de la racionalitat filosòfica. La filosofia spinozista és «el començament essencial de tot filosofar –llegim en el capítol de les *Lliçons d'història de la filosofia* dedicat al filòsof d'origen portuguès–. Per a començar a filosofar, un hom ha de ser primer de tot spinozista»⁴.

Segons la interpretació de Hegel, cal associar la substància spinozista a la concepció parmenidiana de l'ésser. És la forma supremament abstracta de concebre l'ésser, a la qual manca la realització que li ve de les determinacions. És l'ésser a qui manca el temps.

3. METZKE, ERWIN, *op. cit.*, p.163.

4. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, Glockner Ausgabe, Stuttgart, V. 19, 1928, p. 376.

Tant a la substància spinozista com a la comprensió parmenidiana de la realitat els manca el seu desenvolupament en el món, la seva determinació en la temporalitat, les condicions que farien possible la superació del seu estadi de pura abstracció ontològica.

Efectivament, per a Hegel la pedra de toc d'aquesta concepció abstracta de la substància radica en el fet que no es concep l'ésser com una espiritualitat viva. La concepció spinozista confon una part del procés (el moment en què l'ésser és en si i no s'ha desenvolupat en l'alteritat) amb el tot. Comprendre l'ésser abstracte com a ésser perfect suposa no comprendre la veritat de manera episòdica, cosa que equival a desposseir la substància de vitalitat. La substància spinozista no necessita del món per a ser plenament realitzada, és a dir, no necessita del concepte d'alteritat, de negativitat o de realitat per a definir allò que és («Tant en el cas de Parmènides com en el cas de Spinoza, l'ésser o la substància absoluta no ha d'eixir de si mateix vers el negatiu o finit»⁵). Afirmar que «el concepte de substància, per a ser format, no necessita del concepte d'una altra cosa» és el mateix que dir que la veritat és immediata. En mancar-li el moment de la negativitat o de l'alteritat, a la substància spinozista li faltarà també «el moment de l'autoconsciència»⁶ i, per tant, l'espiritualitat viva.

Tal com suggereix Valls Plana, el fet que Hegel entengui la substància com a subjecte influeix enormement en la manera com determina el sentit de la paraula ciència⁷. «Ciència», en el sentit hegelian del terme, no fa referència a la comprensió que un subjecte té d'un objecte que constitueix el blanc de les seves recerques, sinó al treball de reflexió sobre la pròpia consciència, altrament dit, a l'autoconsciència. La comprensió científica de l'objecte es fa en la forma del record (*Erinnerung*) de l'objecte, com a resultat de la seva interiorització i, per tant, com a resultat de la superació de la negativitat entre qui comprèn i allò comprès. El saber de la ciència suposa la identitat especulativa entre el subjecte i l'objecte. Dit altrament, no es pot parlar de ciència sense que la comprensió científica suposi una transformació del subjecte que comprèn. La comprensió de la veritat significa una transformació de qui coneix aquesta veritat com a resultat del treball d'interiorització d'allò que abans es comprenia limitadament com a objecte de recerca. En efecte, el subjecte del coneixement queda transformat pel coneixement perquè el coneixement científic l'allibera de la seva finitud. El coneixement transforma perquè identifica el que coneix amb allò conegut. La dialèctica del ser i del saber no són dos processos paral·lels o diferents, sinó idèntics -dues cares de la mateixa moneda.

Així com el subjecte remet a l'objecte com allò que mediatitza la seva existència, també direm que l'objecte remet al subjecte en

5. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; Glockner Ausgabe, Stuttgart, V.4, 1928, p. 104.

6. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, Glockner Ausgabe, Stuttgart, V.19, 1928, p. 402.

7. VALLS PLANA, *op. cit.*, p. 42.

la mesura en què aquell es verifica com una forma que té aquest de determinar-se com a realitat: l'objecte és sempre un objecte per a un subjecte. La realitat [*Wirklichkeit*] és l'efecte [*Wirkung*] d'un acte creador o d'un acte d'autodesplegament del subjecte. D'aquesta manera, la ciència no pot limitar-se a una comprensió fragmentada de la realitat, sinó que ha de tenir l'ambició de construir una formulació sistemàtica en què les parts prenguin sentit en funció del tot o, altrament dit, en què la veritat s'entengui com un tot que és més que la suma de les parts.

Sense que ens hàgim d'estendre desproporcionadament sobre aquesta qüestió, direm que la concepció hegeliana de la forma sistemàtica amb què la ciència ha de ser exposada troba en Fichte la seva font d'inspiració fonamental. En aquest sentit hauríem de referir-nos molt especialment als llibres de Fichte *Sobre el concepte de la doctrina de la ciència* i *Fonaments del conjunt de la doctrina de la ciència*. En el primer llibre que esmentem, podem llegir el següent: «La filosofia és una ciència. [...] Una ciència té forma sistemàtica; totes les proposicions d'una tal ciència estan relacionades amb una única proposició fonamental i alhora s'uneixen amb aquesta proposició com en una totalitat»⁸.

Hegel manté, en la seva ciència, la primacia del subjecte per damunt de l'objecte. La ciència, per a Hegel, ha de complir la tasca d'exposar la unitat de l'en-si i del per-a-si en el sentit que tota la realitat objectiva remet finalment a un subjecte. Què és, doncs, l'objecte? És un *moment* de la vida de la idea que cerca la seva plenitud en l'autoconsciència; és a dir, l'objecte és un moment necessari de la vida de l'esperit. «Que allò que és veritable és solament real i efectiu com a sistema o bé que la substància és essencialment subjecte, s'expressa en la representació que declara l'absolut com a esperit [...]. Només l'espíritual és real i efectiu. [...] Aquest ésser en si i per a si, tanmateix, és únicament per a nosaltres o en si la substància espíritual»⁹. La vida de l'esperit constitueix, doncs, l'horitzó últim en el qual reposa la realitat objectiva. No és que l'esperit prengui l'*aparença* de l'objecte; és que *és* objecte. Que la substància és dialèctica vol dir precisament que esdevé altre de si sense deixar de ser el que és. D'aquí que Hegel pugui dir també en el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* que «el pensament unifica amb ell mateix l'ésser de la substància i concep la immediatesa o bé la intuïció com a pensament».

Heidegger defineix la noció hegeliana d'esperit d'una forma eloqüent i comprimida: «L'esperit és aquest ser en si mateix que va cap a si mateix en el fet d'esdevenir altre de si»¹⁰. L'esperit o la substància és allò que, degut a un moviment d'escissió interna, esdevé un altre de si. Aquest estranyar-se de si de la idea, no obstant això, no es perd en l'alteritat («en el seu fora de si mateix

8. FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannte Philosophie*, De Gruyter and Co. Verlag, Berlin, V. 1, 1971, p.38. Sobre aquesta qüestió resulta també d'enorme interès el llibre d'Albert Hartmann *Der Spätidealismus und die hegelsche Dialektik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968. L'autor hi analitza les relacions entre Fichte i Hegel, fixant-se sobretot en els conceptes de ciència i de dialèctica.

9. HEGEL, *Fenomenologia de l'Esperit*, Laia, Barcelona, 1985, vol. I, p. 66.

10. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 33.

roman en ell mateix»¹¹, perquè la negativitat o l'alteritat és la forma de realitzar-se del concepte. L'esdevenir altre de si no és sinó la realització de la pròpia veritat de l'esperit; altrament dit, només en l'escissió de la simplicitat inicial la substància pot realitzar-se com a substància espiritualment viva. Només si aclarim suficientment el concepte de negativitat podrem fer-nos càrrec del que Hegel entén per frase especulativa.

Tal com fa notar Valls Plana, la paraula «subjecte» en Hegel té un doble sentit que hem de prendre en consideració¹²: d'una banda, s'ha d'entendre en un sentit gramatical, és a dir, com a subjecte d'un judici; d'una altra banda, s'ha d'entendre com la base a partir de la qual es crea l'objectivitat.

En el primer sentit, direm que hem de concebre el judici de què parlem com l'autoexplicitació del subjecte, el qual esdevé altre en el predicat. El predicat exposa al seu torn aquesta divisió fonamental (*Urteil*) operada en el subjecte. El judici palesa, doncs, l'esdevenir altre de si del subjecte i, amb això, posa en relleu el caràcter intel·ligible de la mobilitat del subjecte. El judici és precisament el que permet de comprendre la mobilitat del subjecte, ja que, en mostrar com el predicat constitueix l'alteritat mateixa del subjecte, cospa l'estructura dialèctica d'aquest. El judici suposa la intel·lecció d'aquesta divisió interna del subjecte, entesa com a progressiva determinació i mediació d'aquest.

Acudirem a un altre text del mateix pròleg en què el tema al qual fem referència rep un tracte força exhaustiu.

Respecte del subjecte, ens diu Hegel:

«... no és pas un subjecte en repòs que porta els accidents d'una manera impassible, sinó que és el concepte que es mou ell mateix i que reprèn en si mateix les seves determinacions. En aquest moviment, aquell subjecte en repòs se'n va a pic, penetra les diferències i el contingut i constitueix més aviat la determinitat, és a dir, el contingut diferenciat, igual com el seu moviment, en lloc de romandre enfront d'ella. El sòl fix, per tant, que té l'acte de raonar en el subjecte en repòs trontolla i només aquest moviment en ell mateix esdevé l'objecte. El subjecte que aconsegueix el seu contingut deixa d'anar del·là el seu contingut i ja no pot tenir altres predicats o altres accidents. A l'inrevés, la dispersió del contingut es manté així lligada sota el si mateix. El contingut no és pas l'universal que, lliure del subjecte, correspondria a diversos. Per consegüent, el contingut ja no és de fet un predicat del subjecte, sinó que és la substància, és l'essència i el concepte d'aquella cosa de la qual es parla. El pensament representador, com que la seva naturalesa consisteix a seguir els accidents [...] és frenat en el seu curs, tot essent allò que en la frase té la forma d'un predicat la substància en ella mateixa. Pateix, per tal de representar-ho d'aquesta manera, un contracop. Tot començant pel subjecte com si aquest restés al fons, troba que, tot essent més aviat el predicat la substància, el subjecte ha passat al predicat i amb això ha estat superat¹³.

11. HEGEL, *op. cit.*, p. 66.

12. VALLS PLANA, *op. cit.*, p. 42.

13. HEGEL, *op. cit.*, p. 96.

Considerem important destacar d'aquest text, primerament, que la definició de subjecte i de predicat que Hegel hi introdueix es desvincula completament de la relació tradicional entre l'existència de la substància en repòs (expressada pel subjecte) i la de l'accident. Segons la definició hegeliana del terme, el predicat no fa altra cosa que expressar l'esdevenir per-a-si del subjecte i, amb això, expressar les determinacions essencials d'aquest subjecte. No hi ha una substància-subjecte que romangui apartada de la temporalitat i dels canvis. No hi ha una essència idèntica a ella mateixa que introdueixi la unitat més enllà de la diversitat aparent. No existeix una essència-substància entesa com a fonament sobre el qual s'operen totes les transformacions. La determinació de la substància com a identitat es correspon amb allò que Hegel anomena pensament abstracte per oposició al pensament especulatiu.

Nicolai Hartmann ens adverteix molt encertadament que, malgrat que Hegel s'oposa a aquesta manera abstracta de concebre la substància —pròpia de l'enteniment— com allò que dóna unitat a la diversitat, no per això la unitat de la realitat queda compromesa. La crítica de Hume a la substància condueix efectivament a la negació de la unitat de la realitat. Res d'això en Hegel. «Per aquesta raó —diu Hartmann— no falta pas la unitat; aquesta rau simplement en un lloc diferent d'on el pensament abstracte la cerca: no pas en un concepte de subjecte pressuposat i acceptat prèviament sinó en la diversitat i en la contraposició dels predicats mateixos. El subjecte s'altera en els seus predicats. No és pas un altre darrere d'ells, sinó la seva totalitat, el conjunt de la seva unitat bellugadissa»¹⁴. Trobem la unitat reformulada a partir d'una concepció altra que la concepció abstracta del judici. La veritat és la totalitat i no solament l'essència abstracta. Cal entendre el judici en el sentit que el subjecte esdevé predicat¹⁵. El subjecte del judici no compleix, doncs, la tasca d'expressar lògicament allò que ontològicament és la substància immediata i idèntica. Tampoc el predicat no és una determinació accidental i contingent de la substància a la qual toca d'expressar allò que hi ha de relatiu i secundari en l'ésser.

Per a Hegel, el moviment d'esdevenir per-a-si de l'en-si significa un moviment que no deixa res de sòlid: «L'aparèixer no ensenya res que no estigui en l'essència», llegim en el § 139 de l'*Enciclopèdia*¹⁶. El moviment que porta l'essència abstracta a manifestarse afecta tota la realitat de l'essència, de manera que no hi ha res que no es vegi endut per aquest moviment; «la immediatesa [sensible] —llegim també en el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*— és l'essencialitat transfigurada»¹⁷. La veritat, l'ésser o la realitat no tenen la forma d'una essència invariable que dóna unitat a la diversitat, sinó que la idea *necessita* del món o, dit altrament, l'ésser necessita del no-ésser per a arribar a la seva plenitud, això és, a

14. HARTMANN, Nicolai, *op. cit.*, p. 6.

15. En aquest sentit, vegeu el llibre de Gunter Wohlfahrt *Der spekulative Satz (Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel)*, Gruyter Verlag, Berlin, 1981.

16. «die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist».

adquirir la forma de l'esperit. En la forma abstracta de concebre el judici, «el subjecte fa el paper d'una cosa fixada, d'una base a la qual el contingut es vincula sota la forma dels predicats. En aquests predicats el subjecte no es comprèn com a tal de cap manera. El subjecte roman més enllà del concepte»¹⁸. Per a arribar a una comprensió especulativa del judici hem d'entendre la relació entre el subjecte i el predicat com un esdeveniment. Aquest trànsit expressa la identitat entre el subjecte i el predicat; però aquesta identitat no és abstracta. La ciència comprendrà al final del procés que duu a l'autoconsciència que aquesta identitat és identitat de la identitat (abstracta) i de la no identitat (la diferència). És una identitat de l'ésser i del temps. Si la identitat que es mostra en la ciència fos l'ésser, aleshores el temps (així, tant l'experiència de la consciència com la història) fóra sempre considerat com un obstacle per al coneixement. L'home que realitza aquesta comprensió de la ciència estaria abocat necessàriament a una consciència desgraciada. La identitat que es mostra en la ciència integra el temps d'una manera intel·ligible i ordenada.

Així, la noció hegeliana de ciència i de sistema es troba estretament vinculada a la concepció especulativa de la realitat. La tesi de la substància com a subjecte és solidària de la tesi segons la qual la veritat és la totalitat. La realitat de la naturalesa, de la història i de la peripècia de la consciència no són sinó l'expressió d'aquests predicats que la lògica descriu de manera abstracta i sistemàtica.

La lògica manifesta, per tant, el caràcter absolut i necessari de l'esdevenir de la substància (és a dir, manifesta l'exposició científica en el seu nivell abstracte). Nicolai Hartmann ho explica una mica més endavant del text que acabem de citar d'ell amb els termes següents: «L'autodesenvolupament de la raó en la lògica és també l'autodesenvolupament de la raó en el cosmos»¹⁹.

D'acord amb el que anem dient, la concepció especulativa del judici ens dóna les pautes per a entendre la unitat de fons de les diferents formes d'exposició científica. No hem d'oblidar que la ciència hegeliana té per objectiu comprendre les coses tal com són absolutament (car la ciència, en quant saber, és fonamentalment el saber de la veritat). La ciència és, per a Hegel, el saber que mesura totes les coses. La ciència contempla una realitat que no és en-sí, sinó una realitat que ha consumat el llarg trajecte que mena fins a la superació de tota escissió.

El segon sentit de la paraula subjecte, al qual ens referíem més amunt, expressa més aviat la dimensió ontològica d'aquest. En aquest context resulta clau la noció de negativitat, ja que el subjecte és substància i aquesta al començament de la *Fenomenologia de l'Esperit* és la pura negativitat simple. La negativitat és alhora la

17. HEGEL, *op. cit.*, p. 67.

18. NICOLAI HARTMANN, *op. cit.*, p. 5.

19. HARTMANN, NICOLAI, *op. cit.*, p. 37.

mediació, això és, l'acte pel qual l'en-si esdevé per-a-si. La mediació introdueix, doncs, la desigualtat (que després supera) i, en fer-ho, determina la realitat com a processualitat; «... la mediació —ens diu Valls Plana²⁰— dóna vida a la identitat, no la suprimeix». La mediació introdueix la dimensió del per-a-si: el subjecte es col·loca al davant d'ell mateix, és a dir, es determina i amb això es nega com a abstracció inerta i crea les bases per a una comprensió de la substància com a reflexió.

Tornem a esmentar un text particularment interessant del paràgraf número divuit del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*: «La mediació no és més que la igualtat amb si mateix que es mou, la reflexió amb 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.» Tota l'existència, tota la història respon a aquesta categoria de mediació. La vida és intel·ligible, el temps no es contraposa a l'ésser, sinó que el realitza i, en fer-ho, permet que aquest ésser arribi a una plena autopossessió per la via del coneixement. Per això, la vida expressa la tendència general de tota la realitat vers allò que és espiritual. «La tesi hegeliana —ens diu Nicolai Hartmann— afirma justament que tot ens porta en-si la tendència a les formes més elevades de l'esperit»²¹. La filosofia de Hegel està en bona part estructurada per una teleologia de les formes que menen al concepte; l'inferior busca el superior, l'exterior busca l'interior, la naturalesa busca l'esperit.

Com ja hem vist, la noció de subjecte implica el concepte de mediació en la mesura en què aquest es refereix a l'activitat a partir de la qual l'ésser abstracte queda superat. Aquesta mediació que l'activitat introdueix, al seu torn, obre la clau per a interpretar el conjunt de relacions existents entre l'objecte i el subjecte. L'objecte no és com una realitat aïllada del subjecte, sinó més aviat el resultat de l'autodiferenciació de la idea; per això no hi ha res de real que no existeixi en la forma d'alteritat. Dit d'una manera general, el moviment d'esdevenir altre de si (el moviment d'autodiferenciació o d'autodeterminació o d'exteriorització de l'ésser) és l'acte mateix de creació del món. Com que la idea no es transcendeix a si mateixa en aquest acte de creació, sinó que es realitza a través d'ell, direm que tota existència es dóna com a existència de la idea exterioritzada i que l'exterior és l'interior dialècticament transformat. Res en la idea no roman en l'obscuritat.

La veritat és un procés i, per tant, no la podem comprendre de forma immediata o intuïtiva. Comprendre-la exigeix de nosaltres la paciència de recórrer pas a pas l'expressió dialèctica de la substància que sembla perdre's en el predicat (d'aquí arrencava, recordem-ho, la crítica de Hegel a Schelling quan aquest parla de la intuï-

20. VALLS PLANA, *op. cit.*, p. 42.

21. HARTMANN, NICOLAI, *op. cit.*, p. 23.

ció intel·lectual com a forma d'accedir a l'absolut). Si el moviment de la veritat no es concep com a reagrupació de la diferència en la interioritat mateixa del concepte, aleshores l'esdevenir té sempre l'aparença d'una pèrdua definitiva de la pròpia identitat:

«Tanmateix, el fet que l'accidental com a tal, separat del seu entorn, allò que és lligat i únicament real i efectiu en la seva connexió amb una altra cosa, aconsegueix una existència pròpia i una llibertat independent, és el poder immens del negatiu, és l'energia del pensament, del jo pur. La mort, si volem anomenar d'aquesta manera aquella irrealitat efectiva, és la cosa més terrible, i el fet de fermar allò que és mort és allò que exigeix la força més gran»²².

D'una altra banda, la mediació de la veritat reflexiva apunta al problema de l'articulació de la unitat i de la diferència en el si de l'absolut. L'estructura que organitza la reflexió sobre aquesta qüestió crucial està relacionada amb la manera com la tradició cristiana ha meditat la noció de Trinitat. Els anys passats al *Stift* de Tübingen van influir amb tota seguretat en la manera com Hegel va concebre la relació entre unitat i pluralitat. Trobem aquest tema explícitament tractat per Hegel en una addenda de la tercera part de l'*Enciclopèdia* («La filosofia de l'esperit»), concretament en la de l'article § 381: «... la teologia cristiana comprèn Déu, és a dir, la veritat, com a esperit, i aquest certament no com quelcom en repòs, no com una buida uniformitat immòbil, sinó més aviat com un quelcom que necessàriament entra en el procés del diferenciar-se de si mateix, de col·locar-se el seu altre i a través d'aquest altre i de la superació en la qual reté allò superat [*erhalten - de Aufhebung*] —i no pas a través d'un abandonament— torna vers si mateix. La teologia expressa aquest procés a la manera d'una representació...»

Hegel estableix aquí el valor de l'especulació trinitària com una representació [*Vorstellung*] del procés de la idea. Bé que aquest fet, en el context del pensament hegelian, no permet altra interpretació que la d'entendre que el discurs teològic és un discurs que no expressa de forma adient la processualitat del concepte, això no invalida, ans tot al contrari, el que abans hem dit: que la descripció de la dialèctica del concepte del subjecte ontològic, és a dir, de la substància, queda establerta a partir d'un paradigma trinitari que històricament té els seus orígens en una formulació teològica²³.

Hem dit que aquesta aparent pèrdua del subjecte era el resultat de no concebre encara la reagrupació de la diferència en la interioritat del concepte; Valls Plana afirma que «la negativitat acompanya la positivitat»²⁴. Aquest comentari ens pot servir per a contextualitzar allò que Hegel diu en la darrera part del paràgraf divuit

22. HEGEL, *op. cit.*, p. 72.

23. Cf. Splett, Jörg, *Die Trinitätslehre Hegels*, Karl Albert, Freiburg/München, 1965.

24. VALLS PLANA, *op. cit.*, p. 45.

del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit*, on parla del restabliment de la igualtat després del moment de diferenciació:

«... únicament aquesta igualtat que es restableix ella mateixa o bé la reflexió en si mateix dins l'ésser-altre –no pas la unitat originària com a tal o una unitat 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».

La negativitat en el seu ésser constitutivament negatiu es nega ella mateixa i, amb això, es refereix altra vegada a la positivitat. L'exterioritat és el resultat de l'alienació de la interioritat i alhora es mostra com a condició lògica de possibilitat de la interioritat reflexiva. És tasca de la ciència reconèixer i comprendre que la negativitat implica la superació d'ella mateixa, car «el moment dialèctic –llegim en el § 81 de la lògica de l'*Enciclopèdia*– és el mateix superar-se a si mateix d'aquestes determinacions finites i el seu transformar-se en els seus contraris»²⁵. Tota determinació –tot moment real de l'existència–, en la mesura en què la considerem com a negació, tendeix a negar-se a si mateixa i, amb això, a superar la seva exterioritat. Hegel determina l'essència del finit de la següent forma: «El que és determinat no té, com a tal, altra essència que aquesta absoluta inquietud de no ser allò que és»²⁶. Això val per a totes les figures de consciència de la *Fenomenologia de l'Esperit* i, en general, per a allò que Hegel entén sota el concepte d'existència. L'en-si, que esdevé necessàriament existència, esdevé també necessàriament alteritat de l'ésser (car l'alteritat de l'ésser és justament no ser allò que és). L'ésser, per a realitzar el seu concepte, necessita del no-ésser (entès com a alteritat). L'alteritat, al seu torn, troba en l'ésser el seu darrer fonament ontològic, car el no ser de la negativitat és el no ser d'allò que és. D'aquesta manera, l'existència va lligada a la noció d'interioritat i no simplement d'alteritat. És important d'insistir que el subjecte no es perd en el predicat sinó que es realitza a través d'aquest; el que aparentment sembla que és solament un anar vers l'altre resulta ser, al capdavall, un dirigir-se vers si mateix. L'anar fora de si de la idea és un anar cap a si, car el concepte de subjecte exigeix necessàriament el pas de l'alteritat.

Tot això permet d'enquadrar el caràcter teleològic de l'ontologia de Hegel: la inquietud de la realitat té un sentit, cada una de les transformacions que percebem en l'ordre del real respon a la necessitat de reposar en la plenitud del pensament.

Nicolai Hartmann ens fa notar el doble matís semàntic del concepte de «determinació»²⁷. Per una banda, tenim la dimensió ontològica del terme que fa referència –tal com hem anat dient– a la nega-

25. «Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.»

26. Citat per HEIDEGGER dins *op. cit.*, p. 111.

27. HARTMANN, NICOLAI, *op. cit.*, p. 209.

tivitat («tota determinació és una negació»). Per altra banda, el mot «determinació» remet a la dimensió teleològica de tot el conjunt en fer referència al «destí» de la cosa. És en aquest sentit que diem que una cosa està determinada a ser tal altra. Les transformacions que percebem en l'ordre del real, segons això, són l'expressió de la realització d'un destí. La tasca de la ciència consisteix a comprendre la necessitat de la realitat en descriure la inquietud del món com a moviment que realitza el concepte. En aquest sentit la *Fenomenologia de l'Esperit* descriu de manera científica el procés de l'esdevenir de la consciència; això vol dir també que en la *Fenomenologia de l'Esperit* es destaca el que hi ha de racional en el procés:

«La filosofia [...] no considera pas la determinació inessencial, sinó la determinació essencial. El seu element i el seu contingut no és pas l'abstracte o allò que no té una realitat efectiva, sinó el real i efectiu, allò que s'estableix ell mateix i viu en si mateix, l'existència en el seu concepte. Es tracta del procés que genera i recorre els seus moments, alhora que tot aquest moviment constitueix tant el positiu com la seva veritat. Per tant, aquesta veritat implica igualment el negatiu en si mateix»²⁸. L'existència, així determinada en el que té d'essencial, ens fa patent el moviment reflexiu de la idea. Sense existència no hi ha esperit, perquè «l'essència és només esperit –legim en el capítol final de la *Fenomenologia de l'Esperit*– en tant que reflectida en si mateixa»²⁹, o bé «essent la determinitat igualment la seva determinitat oposada, és duta a terme la unitat de l'ésser- altre, és dut a terme allò que és espiritual...»³⁰.

Hem determinat, doncs, la trama de la consciència i dels esdeveniments històrics descrits en la *Fenomenologia de l'Esperit* com a negativitat o com a predicat de la frase especulativa en la qual l'interior esdevenia exterior per tal de reagrupar-se posteriorment en la interioritat reflexiva del subjecte.

5. Finit i infinit

Només prenent en consideració la descripció pura del procés dialèctic de la idea, ens situem en l'autèntica perspectiva a partir de la qual Hegel està treballant l'any 1806 quan descriu l'horitzó racional de les formes de consciència i dels moments històrics que ens han de menar al saber absolut. La consideració de l'evolució dialèctica de la consciència a través de les seves determinacions necessàries implica de fet el coneixement científic en la seva exposició lògica. Mirem, doncs, quina és l'estructura de base que fa possible la «igualtat que es restableix ella mateixa o bé la reflexió dins l'ésser altre».

El que perseguim amb el comentari d'alguns fragments de la lògica de l'*Enciclopèdia* referits a la descripció del moviment dialèctic és recollir el darrer horitzó conceptual sobre el qual repo-

28. Hegel, *op. cit.*, p. 83.

29. Hegel, *op. cit.*, volum II, p. 290.

30. Hegel, *op. cit.*, volum II, p. 293.

sa el perfil de l'evolució de la consciència i de la història feta en la *Fenomenologia de l'Esperit*.

Convé esmentar explícitament altra vegada allò que, a propòsit de les relacions entre la part del sistema anomenada «Lògica» i la *Fenomenologia de l'Esperit*, hem comentat i que aquí reapareix, per bé que en un context diferent: ens referim a la circularitat del sistema hegel·lià. El que ara ens empeny a comentar alguns passatges de la «Lògica» de l'*Enciclopèdia* és acostar-nos a un material categorial que ens ha de permetre entendre la superació de la negativitat, és a dir, que ens ha de fer entendre el retorn de l'exterioritat vers la interioritat del concepte o, altrament dit, el procés d'infini-tització del que és finit.

La *Fenomenologia de l'Esperit* comença amb la certesa sensible i es remunta progressivament fins al saber absolut. El que ara ens interessa de tematitzar és la mecànica mateixa del procés que ens mena des de l'exterioritat de la sensibilitat fins a la interioritat del saber absolut. Dit molt ràpidament: mirarem de contextualitzar el contingut de la *Fenomenologia de l'Esperit* com un dels moments de la realització de la idea.

La mateixa noció d'aparició de la idea en el temps ens remet a la noció de duplicació, ja que «aparèixer» és sempre un «aparèixer» davant d'algú. En aquest cas la divisió és interna a la realitat de l'esperit; per això diem que l'esperit es posa a si mateix com a objecte i, en fer-ho, es realitza reflexivament. Aquesta divisió no s'estabilitza en el moment de l'exterioritat mútua entre el subjecte i l'objecte, sinó que tendeix a suprimir aquesta alienació per mitjà del segon matís que hem destacat de l'experiència: l'«anar cap a si mateix». D'aquesta manera l'experiència és condició de possibilitat del coneixement absolut: «res no és sabut –ens diu Hegel– que no estigui en l'experiència o bé, tal com és expressada també la mateixa cosa, [...] res no és sabut que no sigui present com a veritat sentida, com l'etern interiorment revelat...»³¹.

El restabliment de la identitat pressuposa deixar de reconèixer de manera abstracta el negatiu. El vertader coneixement del negatiu comença quan el referim a un context de desplegament de la idea en-si, és a dir, quan incloem el concepte de negativitat en el si d'un procés de creació i abandonem la comprensió de l'objecte com a realitat inerta i autònoma.

Ens convé, abans que res, aclarir el contingut d'allò que Hegel assenyalava amb el mot «superació» (*Aufhebung*) com a clau per a la comprensió del pas del finit a l'infinít, entès com a negació de la negació.

El concepte de «superació» donarà una orientació definitiva al procés del finit i, al mateix temps, ens permetrà de distingir entre fals infinit i vertader infinit. La mobilitat de la determinació que

31. HEGEL, *op. cit.*, volum II, p. 314.

consisteix a transformar-se en la seva alteritat no és un procés que es perllongui indefinidament; per això té sentit. De fet, només el finit pot tenir sentit. Per això diem que el procés de transformació de la determinació no és un procés infinit. El moviment que Hegel descriu té un començament i un final. Una forma esplèndida que Hegel té de dir-ho és la següent: «L'aparició ve del fonament i va al fonament (*Grund*)» (§ 142 de l'*Enciclopèdia*). El fonament constitueix l'horitzó ontològic que defineix el camp d'evolució de tot el moviment: «El fonament –llegim en el § 121 de l'*Enciclopèdia*– és la unitat de la identitat i de la diferència», o bé: «L'interior és el fonament...» (§ 138). Així, doncs, la forma general a partir de la qual hem descrit l'evolució del moviment com a venir del fonament i tornar al fonament ens apareix ara en la dimensió següent: l'aparició (i, amb això, les figures de consciència i les figures històriques i culturals descrites en la *Fenomenologia de l'Esperit*) suposen un venir de la interioritat i un tornar vers la interioritat o bé un superar, primer, la unitat originària i, segon, la diversitat creada. Tornar al fonament o a la interioritat és el que defineix el sentit de l'esdevenir de les figures de consciència i de la història mateixa. No hi ha història sense causa final. No hi ha història sense finitud; no hi ha història que sigui absurda. Veurem com el fonament, entès com a finalitat, ens privarà de caure en la definició de l'infinit com a fals infinit. Sense prendre en consideració la noció de fonament com a inici i com a finalitat, és obvi que se'ns escapa la línia de força que dóna unitat i cohesió a tot el moviment dialèctic de la *Fenomenologia de l'Esperit* en particular i del sistema en general.

El verb *aufheben*, amb el seu triple significat de 'suprimir', 'conservar' i 'superar', ens dóna les pautes per a comprendre més de prop aquest moviment de la negativitat. «Superar i ser superat –llegim en l'addenda del § 109 de la *Ciència de la lògica*– és un dels conceptes més importants de la filosofia, una determinació fonamental a la qual tornem sempre, el sentit de la qual cal entendre d'una forma determinada i diferenciar-lo especialment del no-res. En aquest sentit, direm que el que se supera no esdevé pas no-res. El no-res és l'immediat; el que és superat, en canvi, és un "mediat" [...]. El que queda superat queda al mateix temps conservat, només que ha perdut la seva immediatesa, però no per això queda anorreat.» Aquest és un dels textos en què Hegel explicita més l'abast general del terme «superar». Ja hem dit que el fet que la finitud sigui superada no significa que quedi volatilitzada o que desaparegui completament.

Però com queda salvada? De quina manera escapa de la irrealitat radical, de la completa anihilació?

El procés de la superació consuma certament el pas d'una forma de ser a l'altra, però es tracta d'un procés que Hegel descriu

dient que la idea abandona la forma de la immediatesa per a donar pas a un finit que es conserva en la forma de *record*. El record és la forma en què l'esperit conserva tots els moments. Aquesta noció de record té òbviament un significat que transcendeix l'àmbit merament psicològic i ens situa en un horitzó fonamentalment ontològic. El record és la forma en què la finitud es conserva en el pensament, és la interioritat que mediatitza la seva espiritualitat reflexiva.

Mirarem de copsar el procés d'infini-tització del finit en els paràgrafs on Hegel s'ocupa del procés de superació de la qualitat.

Començarem per comentar el § 90 de l'*Enciclopèdia* on Hegel defineix el ser-aquí com la forma determinada de l'ésser: «El ser-aquí (*Dasein*) és el ser amb una determinació.» Aquest «aquí» (*Da*) de l'ésser no s'ha d'entendre —ens adverteix Kuno Fischer³²— ni en un sentit espacial ni temporal, sinó en un sentit lògic. És a dir, estem considerant la determinació no en la seva realitat natural o històrica, sinó en la seva pura forma conceptual, això és, en la seva forma lògica.

L'ésser-aquí és una manera determinada de ser. Més encara: «Una cosa és el que és per la seva qualitat; en la mesura en què perd aquesta qualitat deixa de ser allò que és.» La qualitat és una categoria central de la finitud; per aquest motiu és oportú de començar l'anàlisi del progressiu esdevenir altre de si del finit en el punt en què Hegel tracta aquesta categoria. Aquesta determinació fa referència, tal com hem anat esmentant, a una forma positiva de caracteritzar el que és finit (el finit és *quelcom* determinat), però també, al seu torn, implica la seva alteritat, perquè la determinació significa negació. De la mateixa manera que en el cor mateix de la noció d'ésser hi havíem trobat el no-ésser, també ara descobrim en l'àmbit on aquelles formes abstractes han quedat lògicament determinades (en el nucli mateix de la finitud de l'ens) la seva pròpia alteritat. Hegel estableix aquesta alteritat com l'altre del *quelcom* o l'altre de la *qualitat*.

La forma general del finit queda, doncs, fixada com «quelcom i altre». Parafra-sejant l'expressió de Valls Plana, direm que «la identitat acompanya l'alteritat». La conjunció que relaciona ambdós pols fa referència a l'exterioritat mútua en què l'un i l'altre es troben. Aquest «i» que separa la forma determinada del ser de la forma determinada del no-ser, Hegel l'anomena «frontera»³³. En la mesura en què parlem de qualitat parlarem, doncs, d'un ésser limitat. El «quelcom» queda limitat per l'«altre», i al revés, l'«altre» pel «quelcom»; «ambdues determinacions —diu Kuno Fischer— es corresponen l'una amb l'altra i no poden ser separades; el “quelcom” no pot ser per si mateix, tampoc en el cas de l'“altre”; cada una de les determinacions és l'“altre” de l'“altre”...»³⁴. Per tant, la forma deter-

32. FISCHER, KUNO, *op. cit.*, p. 451.

33. METZKE, ERWIN, *op. cit.*, p. 151, l'autor ens adverteix d'un detall interessant. La paraula «frontera» és una traducció del mot grec «horos», que Hegel tradueix també a vegades per «mesura» o bé «determinació».

34. FISCHER, KUNO, *op. cit.*, p. 452.

minada de l'ésser –el ser-aquí– és una forma exterior de ser, en la mesura en què és una forma limitada per la seva alteritat. Sense aquesta alteritat, l'ésser determinat no es pot comprendre.

El «quelcom» inclou dos moments. D'una banda, es tracta d'un ésser qualificat (que vol dir distingit). D'una altra banda, ja hem vist com expressa una relació de negativitat o d'exterioritat respecte d'un altre. Kuno Fischer ens ho explica d'aquesta manera: «en (el quelcom) cal distingir aquests dos moments: el seu ser diferent i el seu ser relacionat, aquell és el seu “en-si”, aquest és el seu “ser per un altre”»³⁵. Cal entendre també el pas del «quelcom» a la seva alteritat com el pas del seu en-si al seu per-a-si, és a dir, cal entendre'l en el si d'un procés de desplegament o de realització d'aquest «quelcom». Aquesta duplicitat a què al·ludim és la que farà possible que entenguem l'evolució com a interiorització: només si entenem l'alteritat del «quelcom» com una realització d'aquesta determinació, podrem comprendre que la relació del «quelcom» amb l'«altre» és una relació amb si mateix. En efecte: «En el ser-aquí –llegim en el § 92 de l'*Enciclopèdia*– la determinació és una mateixa cosa amb l'ésser, la qual, al mateix temps, és col·locada com a negació, com a frontera o com a límit. D'aquí que l'altre de si no sigui pas una cosa indiferent fora de si, sinó més aviat el seu moment propi.» Desenvolupar la determinació significa transformar-la en la seva alteritat, perquè aquesta alteritat és un moment del propi ser de la determinació.

El mateix § 92 fa referència a un segon matís semàntic de la noció de qualitat: l'alteració³⁶. L'alteració és la represa d'allò que al començament de l'exposició lògica de la ciència Hegel ha determinat com el pas de l'ésser al no-ésser, és a dir, l'esdevenir. Hegel ja ha mostrat com l'esdevenir en la seva forma més abstracta implicava la unitat fonamental de l'ésser i del no-ésser. Al començament de l'exposició lògica la noció més abstracta d'ésser ens remet a la noció de no-ésser; en aquest context apareix l'esdevenir. Era la forma abstracta de descriure que l'immediat inclou en ell mateix l'esdevenir. Dir que la veritat de l'immediat és la mediatització és dir també que la seva veritat és l'esdevenir.

L'alteració implica la unitat del «quelcom» i de l'«altre», perquè l'«altre» mediatitza el «quelcom».

Seguidament Hegel ens fa veure que només si entenem la limitació de la determinació com a autolimitació o autofinitització estarem en condicions de comprendre el significat del concepte de fals infinit que es descriu en el § 93 de l'*Enciclopèdia*: «“Quelcom” esdevé un altre de si, però aquest “altre” és ell mateix un “quelcom”; d'aquesta manera esdevé igualment un altre de si i així fins a l'infinit.»

Què cal entendre, doncs, per fals infinit? Aquest concepte parteix de la comprensió de la relació entre el “quelcom” i l'“altre”

35. FISCHER, KUNO, *op. cit.*, p. 453.

36. Amb aquesta traducció intentem de recollir el fet que quelcom esdevé altre, tal com ho fa el terme alemany (*Veränderlichkeit*).

com una relació exterior. Altrament dit: el fals infinit no recull el doble caràcter intrínsec de la determinació al qual ens hem referit; és a dir, no comprèn el moviment d'alteració com el moviment d'autoexplicació de l'ens-i.

En el § 94, Hegel precisa el significat de fals infinit dient que la transició vers l'altre no significa en aquest context la superació (*Aufhebung*) del «quelcom» o, altrament dit, no significa la superació d'un estat determinat del finit tot conservant-lo en una posició més elevada (o més reflectida). Al capdavall es tracta d'un procés inacabable en què el finit no s'allibera mai de la seva finitud; més que d'un procés infinit, del que es tracta és d'un procés inacabable. Aquesta inacababilitat del procés del fals infinit depèn del fet que el «quelcom» i l'«altre» haurien de sintetitzar-se però no reïxen a fer-ho perquè l'«altre» s'entén com una alteritat completament aliena a la determinació del «quelcom». Del concepte de fals infinit s'escapa, doncs, el que resulta fonamental al ser del ser-aquí: la seva contradicció. La *infinitud* del fals infinit és una negació abstracta de la finitud, una pura i simple contraposició de finit amb infinit en què ni el finit necessita de l'infinit per a definir-se ni viceversa. L'un i l'altre no es constitueixen mútuament.

Hegel continua dient en el mateix paràgraf 94: «Aquesta infinitud expressa tan sols l'«haver de ser» de la superació del finit.» Així, doncs, hem d'entendre aquest «haver de ser» del finit com a propietat intrínseca del «quelcom». L'«haver de ser» implica necessàriament una resistència; per això podem dir que es presenta sempre vinculat a la noció de «límit». L'«haver de ser» palesa la dimensió expansiva de la determinació: *cal que* la determinació esdevingui altre del que és. L'«haver de ser» recull el matís teleològic de la determinació que abans hem esmentat: la tendència a realitzar la pròpia evolució o la força que empeny la determinació a transformar-se i fer emergir una altra forma concreta de ser.

«L'«haver de ser»-ens diu Nicolai Hartmann (107)- és ultrapassar el «quelcom»; límit és el seu romandre en si»³⁷. «Limitació» i «haver de ser» són dues nocions mútuament dependents, perquè sense limitació no tindria sentit de referir-se a la necessitat de transcendir el límit; alhora, sense la limitació necessita d'un «haver de ser» per a ser el que és; altrament fóra una limitació referida al no-res i, amb això, deixaria de ser una limitació. Diguem, doncs, que l'«haver de ser» posa en relleu aquella tendència intrínseca del «quelcom» a superar-se a si mateix però mantenint-se sempre en l'horitzó de la finitud. Per aquest motiu, si la infinitud expressa tan sols l'«haver de ser» de la superació, significa també necessàriament que aquesta superació del finit no es realitza mai, perquè l'«haver de ser» implica l'existència del límit.

37. HARTMANN, NICOLAI, *op. cit.*, p. 112.

El concepte de fals infinit és sempre el rerefons ontològic, diu Hegel, de les filosofies que es mostren incapaces de sintetitzar el finit amb l'infinit, és a dir, a filosofies de tipus dualista.

La tendència del pensament hegel·lià a superar tota forma dualista de comprendre la realitat el duu a formular un concepte d'infinitud que inclogui la finitud. Així, doncs, el concepte hegel·lià d'infinit haurà de fer front al repte de conciliar la diferència i la no diferència del finit amb l'infinit. D'una banda, el sistema hegel·lià és un sistema jeràrquic (suggerit magníficament per la paraula «superació», ja que fa referència a un «eivar» les determinacions finites a una forma superior), gràcies al qual el finit no pot confondre's amb l'infinit. D'una altra banda, és un sistema que exclou el dualisme i, per tant, la comprensió d'una realitat infinita transcendent a la finita; és a dir, Hegel no pot determinar la relació entre finit i infinit com una relació d'exterioritat.

En els paràgrafs següents de l'*Enciclopèdia*, Hegel determina el concepte de vertader infinit. El que és essencial d'aquest concepte és el fet de superar l'exterioritat onto-lògica entre finit i infinit; això cristal·litzarà en un concepte d'infinit considerat fonamentalment com a interioritat.

La infinitud, tal com Hegel la descriu en el § 95ss, expressa l'acompliment del retorn a la interioritat de la idea i, per tant, suposa la superació de l'escissió que la realització de l'en-si havia ocasionat. En la mesura en què exposem l'infinit com a interioritat reflectida, fem referència a una realitat espiritual.

«Quelcom és ja en relació amb un Altre un Altre enfront del mateix. Ambdós [el "quelcom" i l'"altre"] tenen la mateixa determinació: la de ser un altre; d'aquesta manera, el "quelcom" en el seu transformar-se en l'"altre" es relaciona amb si mateix. I aquesta relació en què passa a ser l'altre i en fer-ho passa a ser si mateix és la vertadera infinitud. O, vist de manera negativa, el que s'altera és l'altre, el qual esdevé l'altre de l'altre. Així l'ésser, en quedar altra vegada restablert com a negació de la negació, és l'ésser per-asi»³⁸.

Cada una de les determinacions es pot definir com l'altre de l'altre, perquè el caràcter de l'alteritat era intrínsec a tota determinació. La transformació en l'altre significa una forma de relacionar-se amb si mateix, car esdevenint «altre» suposa quelcom que queda inclòs en la mateixa definició de l'ésser. Aquesta manera de relacionar-se amb si mateix es troba en la base del concepte de vertader infinit, perquè l'esdevenir altre de l'ésser finit és justament esdevenir infinit. Trobem l'infinit integrat ja en el nucli ontològic de la finitud; per això esdevenir infinit vol dir també aprofundir en la pròpia realitat. La negació que expressa el mot *infinit* no és una negació abstracta, sinó la negació de la negació (és a dir, una superació-*Aufhebung*- de la finitud).

38. «Etwas ist im Verhältnis zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht - beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu sein -, so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Anderen auf sich selbst ist die *wahrhafte Unendlichkeit* Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das *Anderes*, es wird das *Anderes* des *Anderen*. So ist das Sein, aber als Negation der Negation, wieder hergestellt und ist das *Fürsichsein*».

D'una altra banda, la superació de la finitud significa també el restabliment de la unitat. Cal recordar això, perquè havíem establert la finitud com a negació de l'ésser abstracte immediat. Ara bé, el restabliment de la unitat no és restabliment de la unitat originària sinó establiment de la unitat de l'en-si i el per-a-si. El restabliment no és una restauració. Aquesta unitat permet de comprendre l'alteritat no com a exterioritat sinó com un moment de la pròpia consciència, perquè la relació del subjecte amb l'objecte es determina com una relació de la consciència amb si mateixa.

Com ja hem dit, el concepte de «superació» (*Aufhebung*) resulta de gran importància a l'hora d'entendre ajustadament el significat de les relacions entre finit i infinit. Mirem d'escatir amb una certa precisió l'abast semàntic d'aquest terme.

En primer lloc, superació significa *supressió* o *eliminació*. En el context que ens ocupa, el que queda suprimit és la finitud. Dit altrament, la determinació concreta del «quelcom» deixa pas a una nova forma de ser.

En segon lloc, superació significa també *conservació*. Aquest matis semàntic del concepte de superació expressa el límit de la desaparició de la finitud. Cada un dels moments de la realització de l'infinit es conserva en l'esperit en la forma del record de si mateix. En la mesura en què l'objecte de la superació és l'exterioritat de la idea, direm que la infinitització del finit és una interiorització de les pròpies determinacions. La interiorització («*Verinnerlichung*») conforma el contingut del record («*Erinnerung*») que l'esperit té de si. La diferència entre la unitat de la qual hem partit i la unitat a què arribem rau en el fet que el contingut d'aquella era abstracte, mentre que el d'aquesta es determina com a record. La unitat reflectida o unitat espiritual demana, doncs, l'evolució temporal de la idea (tant en la forma de l'existència com en la forma històrica). Per això, insistim, el restabliment de la unitat no s'ha de confondre amb una restauració de la unitat originària, altrament la història i l'existència no significarien cap enriquiment de l'ésser. Vet aquí també una manera de caracteritzar la tasca de la ciència: comprendre l'enllaç dialèctic entre el finit i l'infinit.

Ja hem tingut ocasió de comentar el § 95 de l'*Enciclopèdia*, on Hegel havia determinat l'alteritat com a interioritat; això feia possible de pensar el finit i l'infinit no contraposadament o juxtaposadament, sinó més aviat com a moments d'un mateix procés. El veritable infinit comprenia el finit com a ingredient de la pròpia interioritat. Dir que el finit esdevé infinit és tant com dir que l'exterior esdevé interior i, amb això, record (la forma amb què el finit queda idealitzat en l'esperit).

Vegem en aquest sentit dos textos de gran potència:

«Nogensmenys, l'altra banda de l'esdevenir de l'esperit, la història, és l'esdevenir que sap, l'esdevenir que es mitjança ell mateix –l'esperit alienat en el temps. Amb tot, aquesta alienació és igualment l'alienació de si mateixa. El negatiu és el negatiu de si mateix. Aquest acte d'esdevenir presenta un moviment lent i un seguit d'esperits, una alegria d'imatges cada una de les quals és ornada amb la riquesa completa de l'esperit, alhora que aquest acte es mou precisament amb tanta lentitud per tal com el si mateix ha de penetrar i de digerir tota aquesta riquesa de la seva substància. Constituint l'acompliment perfecte de l'esperit a saber completament i perfectament allò que ell és, la seva substància, aleshores aquest saber és el seu acte d'interioritzar-se en si mateix en el qual l'esperit abandona la seva existència i cedeix la figura d'aquesta existència al record. Dins el seu acte d'interioritzar-se en si mateix, l'esperit s'ha enfonsat en la nit de la seva autoconsciència, per bé que la seva existència desapareguda s'ha conservat en ella. Alhora, aquesta existència superada –l'anterior, malgrat que ha acabat de néixer del saber– és la nova existència, un nou món i una nova figura de l'esperit. En ella, prop de la seva immediatesa, d'una manera cànida i ingènua, així com tornar-se a fer-se gran a partir d'aquesta figura, com si tot allò que precedeix s'hagués perdut per a ell i com si no hagués après res de l'experiència dels esperits anteriors. Tanmateix, el record els ha conservats i és l'interior i de fet superior de la substància»³⁹.

I encara un altre text molt aclaridor de l'addenda del § 237 de l'*Enciclopèdia*: «La idea absoluta és en aquest sentit comparable a un ancià que pronuncia les mateixes frases religioses que l'infant, però que per a ell [per a l'ancià] tenen el significat de tota la seva vida. Encara que l'infant compregui el contingut religiós, val per a ell encara com una cosa que es troba més enllà de tota la vida i tot el món»⁴⁰.

En tercer lloc, la noció de superació significa també *elevació*. Aquest matís ens duu a considerar el sistema d'una forma jeràrquica. Que la infinitització del finit vingui a resultar una elevació d'aquest finit, només es pot interpretar en el sentit que hi ha una forma més elevada que una altra de ser. Amb tot, no podem oblidar la unitat ontològica del que és elevat amb el que no és elevat, és a dir, que «... allò que és ínfim és ensems allò que és suprem. Allò que és revelat, que sura completament a la superfície, és precisament en això allò que és més pregon»⁴¹. La forma més elevada de ser coincideix amb el vertader infinit o, cosa que és el mateix, amb la idealitat del finit. Aquesta comprensió de la veritat del finit com a idealitat integrada a l'infinit constitueix el nucli de la noció d'elevació. El finit s'allibera de la seva finitud i assoleix l'ordre de l'infinit gràcies a la seva pròpia negació. Gràcies a la interioritat del finit respecte de l'infinit, podem parlar d'unitat dels dos ordres d'exposició de la ciència.

39. HEGEL, *op. cit.*, volum II, pp. 320-321.

40. «Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht dem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionsätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben. Wenn auch das Kind den religiösen Inhalt versteht, so gilt ihm derselbe doch nur als ein solches, außerhalb dessen noch das ganze Leben und die ganze Welt liegt.»

41. HEGEL, *op. cit.*, volum II, p. 274.

Recapitulació

L'objectiu general d'aquestes pàgines ha estat aproximar-nos al concepte hegelian de ciència. Per a fer-ho, hem partit del comentari d'alguns textos del pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* que ens han semblat especialment interessants.

Hi ha un doble motiu que justifica el fet d'haver triat aquest pròleg. D'una banda, perquè són pàgines que normalment es consideren un dels resums més reeixits de l'«evangeli de la científicitat filosòfica» (per dir-ho altra vegada amb paraules de Valls Plana). D'altra banda, perquè és un text que es refereix a l'enllaç sistemàtic entre l'ordre fenomenològic i l'ordre lògic de l'exposició científica.

La concepció hegeliana de la ciència arrenca del model suggerit per Fichte l'any 1794 en el seu llibre *Sobre el concepte de la doctrina de la ciència*. Aquest llibre de Fichte intentava ser una resposta al problema de la unitat de la llibertat i de la naturalesa, que, segons ell, la filosofia kantiana havia deixat sense resoldre satisfactòriament. Per tal de superar aquesta mancança de la filosofia crítica, Fichte concep la ciència estructurada al voltant d'una «proposició fonamental» (*Grundsatz*) capaç de comprendre el fons unitari i incondicionat previ a tota divisió introduïda per la consciència. D'acord amb això, la ciència no s'ha d'entendre en el sentit d'un saber restringit a una determinada disciplina del coneixement, sinó com el discurs que dóna fonament i significat a totes les altres ciències particulars.

Cap a finals de l'any 1800, després d'un procés força lent i laboriós, Hegel va establir les bases per a una interpretació científica de les relacions entre el finit i el vertader infinit. Aquest fet va suposar, entre altres coses, la superació de la concepció romàntica de saber que ell mateix havia compartit anys abans amb Hölderlin i Schelling, els seus amics de Tübingen.

En 1806, Hegel interpreta el conjunt de coneixements pre-científics com a condicions de possibilitat de la ciència, és a dir, com a moments que preparen i fan possible l'aparició final del coneixement absolut. La ciència és concebuda com el resultat d'un procés d'elaboració dialèctica, l'origen del qual és el coneixement sensible o immediat.

Com ja hem suggerit, aquesta manera de comprendre el saber científic contrasta amb la posició de Schelling en particular i amb tota la concepció romàntica del coneixement en general, per a la qual la intuïció intel·lectual expressa la forma més elevada de coneixement possible. Aquí no hem d'entendre «intuïció» en el sentit estricte d'una imatge sensible, sinó com un coneixement que, d'una banda, és immediat i referit a una realitat interior que no es tro-

ba subjecta al canvi (és a dir, un coneixement no elaborat dialècticament) i, d'altra banda, que és inexpressable conceptualment.

Gràcies a la lectura d'uns paràgrafs de l'apartat dedicat a la psicologia dins l'*Enciclopèdia* de 1830, hem pogut recollir uns quants aspectes importants del procés que arrenca del coneixement sensible i duu fins al coneixement conceptual. A part d'ajudar-nos a comprendre més detalladament què entén Hegel per un procés dialèctic organitzat sistemàticament, aquests textos tenen la virtut de posar en relleu el fet que la transformació del coneixement particular en coneixement universal o conceptual pot analitzar-se també com el pas d'una forma exterior a una forma interior de coneixement.

Una conclusió remarcable a què arribem és que, en aquest context, les nocions de «concepte» i d'«interioritat» són intercanviables. Allò que inicialment apareixia com una realitat objectiva i, per tant, exterior al subjecte del coneixement s'interioritza progressivament fins que la seva realitat es determina com a concepte. La finalitat de tot el procés consisteix a superar la divisió entre el subjecte i l'objecte, és a dir, a superar una forma de coneixement de tipus representatiu basat en una capacitat cognoscitiva limitada, o, altrament dit, a superar el moment de la negativitat. Per a Hegel el coneixement científic no és una representació de la realitat en el sentit kantianista de la paraula, sinó el coneixement de l'absolut. És a dir, la ciència no pren per base una relació entre subjecte i objecte en la qual ambdues parts es limiten mútuament o es mostren com a exteriors l'una respecte de l'altra, sinó que comprèn la unitat d'ambdós en el si d'una forma completament reflexiva de coneixement. L'ambició de Hegel també es pot expressar dient que la seva filosofia (o ciència) pretén ser el saber absolut de l'infinit.

Per tal d'avançar en l'anàlisi del concepte de ciència hem cregut convenient aturar-nos d'una manera especial en el concepte de mediació. Hem triat un text del pròleg de la *Fenomenologia de l'Esperit* on Hegel exposa aquesta noció d'una manera particularment detallada. En el fons es tracta de reprendre la consideració del procés que relaciona la imatge amb el concepte, però a un nivell més abstracte. En aquest context, les formes pre-científiques del coneixement es prenen en consideració amb el nom genèric de mediació i de negativitat.

El comentari d'aquest text ens acosta a la comprensió de la base lògica que trobem en el caràcter reflexiu de la substància. El concepte de negació ens dóna la clau per a comprendre tant el moviment que va de la interioritat a l'exterioritat (l'*exitus*), com el retorn a la interioritat (el *reditus*), és a dir, ens permet de comprendre lògicament tant la superació de l'abstracció de la substàn-

cia immediatament idèntica, com el progressiu retorn sobre si mateixa fins que assoleix la reflexió absoluta. D'una banda, aquesta reflexió nega i, per tant, desestabilitza una determinació; d'altra banda, la negació és sempre negació *de* quelcom, de manera que es defineix per allò que nega.

Aquesta descripció lògica de la negativitat i de la mediació ens dóna accés a la polèmica sobre el significat de la *Fenomenologia de l'Esperit* i els seus lligams sistemàtics amb la Lògica.

Hegel va concebre la *Fenomenologia de l'Esperit* amb la intenció de descriure l'existència i la història com a negativitat que tendeix a superar-se. Es tracta d'una obra concebuda, doncs, en l'horitzó d'una reflexió sistemàtica que inclou una descripció de la reflexió dialèctica del concepte, així com una descripció fenomenològica de l'existència i de la història. Però convé de tenir en compte les variacions que Hegel va introduir en el projecte inicial de 1806, perquè afecten de ple tant el concepte hegelian de fenomenologia com el de ciència.

Dit altrament: de la interpretació que fem de la *Fenomenologia de l'Esperit* en depèn tant el valor científic de l'experiència de la consciència com el caràcter necessari o lliure de la història.

Arribats a aquest punt, apareix la pregunta següent: com arriba Hegel a disposar d'un conjunt lògicament organitzat de categories en funció del qual s'ordena la descripció fenomenològica? Altrament dit, quin mètode utilitza Hegel per a construir la base lògica que assegura la intel·ligibilitat de la descripció fenomenològica?

L'exposició fenomenològica ha de suposar l'exposició lògica, altrament aquella no tindria una organització conceptual interna que la guies en una direcció determinada. Si això fos així, la *Fenomenologia de l'Esperit* perdria el caràcter racional i deixaria de ser quelcom conceptualment cohesionat.

D'altra banda, però, el coneixement lògic de la idea no es dóna de manera immediata sinó dialècticament mediatitzat per l'experiència que Hegel descriu en la *Fenomenologia de l'Esperit*.

Ens ha semblat important de repassar els arguments d'aquells autors que veuen en la *Fenomenologia de l'Esperit* el llibre fonamental de Hegel i posar en relleu, també, fins a quin punt aquesta valoració està íntimament relacionada amb una forma dualista d'interpretar el conjunt del pensament hegelian.

Ens hem aturat d'una manera especial en les tesis del llibre de Kojève *Introduction à la lecture de Hegel*. Kojève defensa decididament el caràcter lliure i contingent d'allò que Hegel ha descrit en 1806. Ni els moviments de la consciència ni les èpoques històriques no són deduïbles d'una instància lògica prèvia, sinó que són esdeveniments radicalment lliures.

Veiem en aquesta interpretació un conjunt d'afirmacions realment problemàtiques. Ens referim fonamentalment al fet que Kojève, per tal de defensar el caràcter lliure i espontani de la història i de la dialèctica de la consciència, es veu empès a sacrificar el caràcter absolut de l'*idealisme* hegelian en favor d'un *realisme* dualista, segons el qual la realitat de la naturalesa és ontològicament diferent de la de la idea. Aquesta forma de presentar les coses és incongruent amb la noció d'un sistema entès com a sil·logisme compost per la lògica, la filosofia de la naturalesa i la filosofia de l'esperit. A la vegada és també incongruent amb el noció mateixa de filosofia especulativa de què parla Hegel ja abans de 1806 i que constitueix la base de la noció hegeliana de ciència.

Som del parer que una interpretació global del pensament de Hegel no pot deixar de banda la part lògica del sistema argumentant que es tracta d'una recaiguda desafortunada en els interessos teològics del període de joventut de l'autor. Creiem més aviat que una interpretació de l'obra de 1806 no ha de tendir a excloure altres parts del conjunt sinó més aviat a esforçar-se per veure els lligams sistemàtics que l'uneixen amb la resta de la producció de l'autor fins a concebre-la com una part que pren sentit en el tot.

Entenem que la *Fenomenologia de l'Esperit* no s'ha de considerar ni com la primera part del sistema ni com una simple part d'una part d'aquest, tal com sembla suggerir l'índex de l'*Enciclopèdia* de les ciències. Tampoc no som partidaris d'entendre-la com una peça aïllada de la resta del sistema, perquè no sembla que Hegel arribés entre 1807 i 1817 a una redefinició radical dels seus interessos filosòfics. No hi ha indicis suficients per a suposar que es va produir una modificació d'aquesta mena després de la seva estada a Jena. Hegel va tardar bastants anys a concebre la filosofia com el lloc on se superen totes les contradiccions, però un cop arribat a aquesta convicció el seu treball tot fa pensar que va concentrar-se fonamentalment a ordenar de manera sistemàtica aquesta idea.

La funció de la *Fenomenologia de l'Esperit* l'any 1806 consisteix a ser el punt des d'on arrenca el saber, car la filosofia comença per allò que hi ha de més concret. Ara bé, des d'un punt de vista ontològic, la descripció lògica de la idea té prioritat. Si Hegel hagués elaborat una exposició sistemàtica del saber, probablement hauria situat la *Fenomenologia de l'Esperit* en la primera part, però el que Hegel exposa en l'*Enciclopèdia* és l'ordre sistemàtic del ser.

La particularitat de la *Fenomenologia de l'Esperit* consisteix en el fet de ser la base immediata i concreta de la qual partim per tal d'arribar al saber científic o filosòfic; això justifica que aquest llibre mereixi una atenció especial, però opinem que en cap cas no s'ha d'entendre com el resultat d'un projecte diferent del que trobem en l'*Enciclopèdia*

Una breu anàlisi del concepte de filosofia especulativa ens ha ajudat a comprendre què entén l'autor per ciència i de quina manera aquest concepte organitza les diverses parts del seu sistema. És a dir, quan Hegel escriu la *Fenomenologia de l'Esperit* ja disposa del concepte de ciència i, en conseqüència, és plenament conscient que la filosofia s'ha d'estructurar d'una manera sistemàtica. D'acord amb l'afirmació que la substància és subjecte, podem entendre la lògica, la filosofia de la naturalesa i la filosofia de l'esperit com a moments de la vida de l'absolut en què aquest es realitza o es mediatitza sense perdre, per aquest motiu, la unitat⁴².

La lògica posa en relleu el caràcter absolut i necessari de l'esdevenir de la substància en les seves determinacions. Aquest moviment de la vida de la substància, en què cada determinació esdevé altre de si, és alhora un retorn sobre ella mateixa: en aquest procés la idea no es transcendeix ella mateixa sinó que es realitza completament, és a dir, es realitza sense transcendir la identitat entesa com a identitat de la identitat i de la no-identitat o com a identitat de la igualtat i la diferència.

Hem intentat de comprendre aquest moviment de la idea a través de l'anàlisi de la relació dialèctica existent entre els conceptes de finit i d'infinit. De fet, la relació entre aquests dos conceptes és l'objecte de la filosofia sistemàtica de Hegel. L'afirmació fonamental consisteix a mantenir que l'un i l'altre no són pas realitats mútuament exteriors, sinó moments d'un mateix procés. La tasca de la ciència consisteix a comprendre l'enllaç sistemàtic que es produeix en el si d'aquest procés, o sigui a comprendre de quina manera l'infinit es realitza en el finit i com aquest retorna a l'infinit. Hem intentat de resseguir el procés d'infinitització del finit a partir de l'anàlisi del concepte de qualitat perquè aquesta és una categoria central de la finitud.

La infinitud és el resultat del procés en què la idea retorna sobre ella mateixa i supera l'exterioritat. La infinitud és, doncs, una interioritat (*Innlichkeit*) no immediata, sinó reflectida i, en conseqüència, una realitat espiritual que supera tota la seva existència –o exterioritat– però la conserva en forma de record (*Erinnerung*).

42. Convé d'esmentar que quan Hegel redacta el concepte de frase especulativa en el pròleg a la *Fenomenologia de l'Esperit* ja disposa de les tres parts constitutives del seu sistema, encara que ordenades d'una forma diferent de com quedaran establertes en l'*Enciclopèdia*. Aquest fet contribueix a reforçar la idea de la unitat de l'obra escrita en 1806 amb la resta del sistema.

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

BIBLIOGRAFIA CITADA

a) Primària

G.W.F. HEGEL:

- *Fenomenologia de l'Esperit*, Ed. Laia, Barcelona, 2 vols., 1985.
- *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp (STW 8), Frankfurt a./M., 1973.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Suhrkamp (STW 608-610), Frankfurt a./M., 3 vols., 1986.
- *Vorlesungen über die Ästhetik*, segons la segona edició de Heinrich Gustav Hothos (1842), Aufbau Verlag, Berlin-Weimar, 4^a edició, 2 vols., 1984.

b) Secundària

- ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel (Liberté et aliénation)*, Publications Universitaires de Louvain-Desclé de Brouwer, Lovaina-París, 1953.
- BAUM, M. *Die Entstehung der hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1986.
- BAUM, M. «Zur Vorgeschichte des hegelschen Unendlichkeitsbegriff», Bouvier, Bonn, 1976, dins «Hegel-Studien» 11, pp. 89-124.
- BREIBACH, O., *Das Organische in Hegels Denken (Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800)*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 1982.
- BRUAIRE, C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, París, 1964.
- BRUNSWIG, *Hegel*, Rösl, München, 1922.
- DÜSING, K., «Ontologie und Dialektik bei Platon und Hegel», dins «Hegel-Studien» 15, Bouvier, Bonn, 1980, pp. 95-150.
- DÜSING, K., «Spekulation und Reflexion (Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena)», dins «Hegel-Studien» 5, Bouvier, Bonn, 1969, pp. 95-127.
- ENSKAT, R., *Die hegelsche Theorie des praktischen Bewußtseins*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1986.
- FISCHER, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Winter Verlag, Heidelberg, 1904.
- FRANK, M., *Der unendliche Mangel an Sein*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975.
- FULDA, H.F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975, 2^a edició.

- FUJITA, M., *Philosophie und Religion beim jungen Hegel (Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling)*, «Hegel-Beiheft» 26, Bouvier, Bonn, 1985.
- GADAMER, H.G., «Hegel und die antike Dialektik», dins «Hegel-Studien» 1, Bouvier, Bonn, 1961, pp. 173-201.
- GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986, 5^a edició.
- GUZZONI, U., *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1963.
- HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
- HAERING, Th. L., *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Teubner, Leipzig-Berlin (1 volum 1929, 2 volum 1938).
- HARRIS, H.S., *Hegel's Development. Toward the Sunlight, 1770-1801*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
- HARRIS, H.S., *Hegel's Development. Night thoughts, Jena 1801-1806*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- HARTKOPF, W., *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken (Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik III)*, Antoni Hain Verlag, Meisenheim am Glan, 1976.
- HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter Verlag, Berlin, 1923-1929 (especialment el volum segon, dedicat íntegrament a la filosofia de Hegel).
- HAYM, R., *Hegel und seine Zeit (Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der hegelschen Philosophie)*, Gaetner, Berlin, 1857.
- HEBBEKER, G., *Absolutes Einheitsbedürfnis als Beweg-Grund der Philosophie Schellings, dargelegt in Hinblick auf seine Kunstphilosophie*, Paul JLLG, Stuttgart, 1966.
- HENRICH, D., «Hölderlin über Urteil und Sein (Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus)», dins «Hölderlin-Jahrbuch» 14, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1965/66.
- HEIDEGGER, M., *Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/a.M., 1980.
- HEIMSOETH, H., *Metafísica moderna*, Revista de Occidente, Madrid (3^a edició), 1966.
- HEINKEL, P., *Hegel (Der letzte universelle Philosoph)*, Musterschmidt Verlag, Zürich-Frankfurt/a.M., 1970.
- HERTMANN, A., *Der Spätidealismus und die hegelsche Dialektik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.
- HOFFMEISTER, J., *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommann, Stuttgart, 1936.

- HUBERT, H., *Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung*, Acta Humaniora, Weinheim, 1984.
- KAUFMANN, *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid (3ª edició), 1982.
- KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1968.
- KIMMERLE, H., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens (Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804)*, Bouvier, Bonn, 1982, 2ª edició.
- KRÖNER, R., *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen, 1921-1924.
- KRÜGER, H.J., *Theologie und Aufklärung (Untersuchung zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel)*, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1966.
- KÜNG, H., *Menschwerdung Gottes (Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie)*, Herder, Freiburg, 1970.
- LÉONARD, *Commentaire littéraire de la logique*, Vrin, Paris, 1974.
- LIEBRUCKS, B., *Sprache und Bewußtsein*, Akademische Verlag Gesellschaft, Bonn, v. 5, 1964.
- LITT, T., *Hegel, Versuche einer kritischen Erneuerung*, Quelle-Meyer, Heidelberg, 1953.
- LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Meiner Verlag, Hamburg, 1986, 9ª edició.
- LUCKACS, G., *Der junge Hegel*, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar, 1986.
- MARX, W., *Absolute Reflexion und Sprache*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1967.
- METZKE, E., *Hegels Vorreden (mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie)*, Kerle Verlag, Heidelberg, 1949.
- NIEL, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, París, 1945.
- NIEL, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, París, 1945.
- PAREDES MARTIN, M., *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987.
- PÖGGELER, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Karl Alber, Freiburg-München, 1973.
- PÖGGELER, O., *Hegels Kritik der Romantik*, Bouvier Verlag, Bonn, 1956.
- PRIMORATZ, I., *Banquos Geist (Hegels Theorie der Strafe)*, «Hegel-Beiheft» 29, Bouvier, Bonn, 1986.
- ROHRMOSER, G., *Subjectivität und Verdinglichung (Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels)*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Lengerich West, 1961.

- ROSEN, S., *G.W.F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, Yale University Press, New Haven and London, 1974.
- ROSENKRANZ, K., *Hegel's Leben*, Verlag von Dunker und Humblot, Berlin, 1844.
- SCHMIDT, E., *Hegels System der Theologie*, de Gruyter, Berlin-Nova York, 1974.
- SCHMIDT, F.W., *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Metzler, Stuttgart, 1971.
- SCHULTE, G., *Hegel oder das Bedürfnis nach Philosophie*, Georg Olms, Hildesheim-Zuric-Nova York, 1982.
- SCHWARZ, J., *Hegels philosophische Entwicklung*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1938.
- SIEP, L., *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Karl Alber, Freiburg-München, 1970.
- SPLETT, J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Karl Alber, Freiburg-München, 1965.
- STEINBÜCHEL, TH., *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Hanstein Verlag, Bonn, 1933, volum 1.
- TREDE, J.H., «Hegels frühe Logik (1801/1803-4)», dins «Hegel-Studien» 7, Bouvier, Bonn, 1961, pp. 123-168.
- TROXLER, I.P.V., *Schelling und Hegels erste absolute Metaphysik*, Jürgen Dinter, Colònia, 1988.
- VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros*, Laia, Barcelona (2^a edició), 1979.
- WOHLFAHRT, Günter, *Der spekulative Satz (Bemerkungen zum Begriffe der Spekulation bei Hegel)*, De Gruyter Verlag, Berlin, 1981.