



Georg Wilhelm Friedrich Hegel en un disseny anònim de principis del segle XIX. Marbach, Schiller-Nationalmuseum.

UNA NOVA EXPOSICIÓ DE LA FILOSOFIA DE HEGEL

Gabriel Amengual

Encara que (com jo crec) quasi totes les doctrines de Hegel siguin falses, aquest segueix tenint una importància que no és merament històrica.

B. Russell.

El tipus de problemes i perspectives que atragueren preferentment l'atenció de Hegel i els hegelians ha arribat a adquirir relevància per a la dialèctica interna de la pròpia filosofia analítica... (Els filòsofs analítics), comencen a reconèixer que problemes i qüestions qualificats per ells com espuris, sense sentit i no filosòfics... se troben entre les qüestions filosòfiques més importants.

R.J. Bernstein.

Aquesta exposició de la filosofia de Hegel, que aquí ens proposam de comentar ¹, és *nova*, primerament per ser de data recent, almanco relativament: l'original anglès aparegué fa cinc anys, el 1975. Es pot considerar com a nova, perquè una exposició completa d'aquest calibre no és cosa freqüent. Possiblement —és sempre difícil pronosticar— passi a la història, o ara ja pugui ser catalogada, entre les grans exposicions generals del pensament hegel·lià. R.J. Bernstein l'ha qualificat com "el més ambiciós llibre sobre Hegel que hagi aparegut mai en anglès" ². Ben bé es pot posar al costat de les grans *Gesamtdarstellungen* de K. Fischer, Th.L. Haering ³, o devora els intents d'exposició general tot i ser interpretació i accentuació d'algun aspecte, com les de B. Croce, E. Bloch, Th. Litt. ⁴ De fet com veurem, té les dues coses, d'exposició general i d'interpretació, o si es vol, és un estudi de Hegel interessat, s'hi va amb preguntes i amb interessos.

A més, es pot considerar com una novetat pel fet de procedir de l'àmbit lingüístic de què procedeix: l'anglès, que normalment ens ofereix altres classes de consideracions, altres filosofies i temes, o almanco altres són els filosofemens que al nostre país s'importan de tal àmbit, per la qual cosa normalment s'identifica la filosofia anglosaxona o angloamericana amb filosofia analítica ⁵.

No és que es pugui negar la relevància de la filosofia analítica en l'àmbit angloamericà. Ara bé, les relacions entre filosofia analítica i filosofia anglesa no han estat sempre har-

1. Charles TAYLOR, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press 1975. Vaig poder consultar aquesta edició original anglesa, però a l'hora d'escriure aquest comentari no m'ha estat possible disposar d'un exemplar. Per això citaré la versió alemanya feta per Gerhard Fehn, amb el títol *Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978. De totes maneres la traducció alemanya té els seus avantatges, no sols perquè sigui l'idioma filosòfic i dialèctic per excel·lència (com digué no tan sols en aquell temps Hegel —cf. *Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Mainer 1971, I 10— sinó també més modernament Th. W. Adorno, recordant els motius del seu retorn de l'exili americà a Alemanya cf. *Auf die Frage: Was ist deutsch*, in: *Stichworte, Kritische Modelle 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, 110—112, sinó en aquest cas per ser la llengua de l'autor: estudiat i perquè ha estat enriquida amb notes de texts o almanco de referències a l'obra de Hegel. Alguna vegada, per fidelitat i exactitud a la terminologia de Taylor, donare compte del terme anglès emprat.

Els números aràbics, posats en el text entre parèntesi, remetent a les planes de l'edició alemanya.

2. Richard J. BERNSTEIN, *Why Hegel Now?* in: *The Review of Metaphysics* 31 (1977) 46.
3. Kuno FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg: Winter 1901, 1911², reimpressió Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, 2 vols.
Theodor L. HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Fine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und Sprache Hegels*, Leipzig/Berlin: Teubner 1929—1938, reimpressió Aalen: Scientia 1963, 2 vols.
4. B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari 1907; E. BLOCH, *Subjekt—Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1951, ed. ampliada Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1962; Th. LITT, *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg 1953.
5. De la biografia de l'autor, no d'especial interès per entendre el llibre, sinó en tot cas per comprovar, confirmar i situar les al·lusions que es troben en el text mateix, només he pogut saber que és Professor de Filosofia i Ciències Polítiques a la McGill University, Montreal (així consta en l'edició original anglesa, p.III), i que es formà a Oxford durant el període de la filosofia post-wittgensteiniana, quan la teoria de l'acció va esdevenir l'interès dominant. (R.J. BERNSTEIN, art.cit., p. 46).

monioses, sinó que —com ens solen recordar els estudiosos de l'analítica⁶— la filosofia anglesa ha hagut de lluitar per tornar a una tradició que pareix la pròpia, o almanco la té molt ampla: la tradició empirista, de la qual l'analítica és considerada com continuadora. I aquesta lluita ha estat contra la filosofia hegeliana, naturalment en la versió pròpia britànica de l'idealisme absolut.

Prescindint de la qüestió —segurament tan desesperada com inútil— sobre si realment aquesta història pot ser considerada d'una altra manera, el que no és pot oblidar és que hi ha també una permanència de filosofia hegeliana a l'àmbit anglès, sobretot si el consideram en tota la seva amplitud com angloamericà, i que hi ha hagut també un renaiement hegelianista, com ho proven —ls nombrosos estudis sobre Hegel i de recerca d'orientació en ell. Aquesta presència hegeliana, a més, es manifesta en les discussions o confrontacions amb ell. Pel que fa a l'àmbit americà R.J. Bernstein ha afirmat: “Dewey, James, Peirce i Royce —amb totes les seves diferències— intentaren establir y clarificar les seves pròpies posicions filosòfiques sobre i contra Hegel”⁷. I pel que respecta a l'àmbit britànic ens bastaria recordar el passat hegelianista dels iniciadors de la nova filosofia analítica, i que conseqüentment afirmaren també les pròpies posicions en oposició i en refutació de l'idealisme⁸.

Aquest telè de fons no té més pretensió que fer veure la importància i caràcter novell d'aquesta nova presentació general de la filosofia de Hegel, ja que ben conscientment i reflexa se situa en aquest ambient, i des d'ell pregunta i inquireix en el pensament de Hegel.

El llibre de Ch Taylor

Diguem primer algunes dades tècniques. Es tracta d'un llibre amplíssim, de 580 pàgines en l'edició anglesa i 773 en la versió alemanya, que consta de 6 parts, formant un total de vint capítols, dels quals únicament els dedicats a la lògica tenen subtítols, malgrat unes subdivisions numerades, però sense titular. Són capítols llargs, ben tramats, —malgrat que no s'expressi externament per exemple mitjançant els títols i subtítols—, d'un llenguatge clar, agut, que s'entretenen en cada qüestió donant—ne les dades a què es refereix la reflexió, repetint inclús el que sigui necessari, donant així certa autonomia sobretot a les parts, tot, i que el conjunt del llibre està també molt ben travat, com un bell de arc de mig punt.

6. Cf. p. ex. J.LI. BLASCO, *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona: Ed. Ariel 1973, 15 s.

7. R.J. BERNSTEIN, art. cit. p. 32.

8. Cf. p. ex. B. RUSSELL, *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Madrid: Ed. Alianza 1976, pp. 37-65; ID., *La filosofía del atomismo lógico*, in: J. MUGUERZA (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid: Ed. Alianza 1974, I 140; G.E. MOORE, *The Refutation of Idealism*, in: ID., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid: Ed. Taurus 1972, pp. 57-86. Aquesta posició vista des de Hegel es poria caracteritzar com una defensa aferrissada de la “certesa sensible”.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's
Encyklopädie

der
philosophischen Wissenschaften
im Grundrisse.

Erster Theil.
Die Logik.

Herausgegeben und nach Anweisung der vom Verfasser gehaltenen
Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen

von

Dr. Leopold von Henning.

Zweite Auflage.

Der Königl. Würtembergischen, Großherzogl. Sächsischen, und der freien Stadt
Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdruck-Verkauf.

Berlin, 1843.

Verlag von Duncker und Humblot.

Frontespicio de la *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* de Hegel.

L'exposició es fa en una barreja d'exposició i crítica, fent l'exposició del pensament de Hegel, explicant les raons que Hegel tenia per fer tals afirmacions mostrant alhora en què i perquè Hegel es veia limitat. Si per una part s'explica la coherència o àdhuc la plausibilitat de la visió hegeliana o almanco la part de raó que té, per altra part no s'estalvia en cap moment la crítica.

El conjunt del llibre ens el podríem representar com una sèrie de cercles concèntrics. El cercle més extern, disseyant el marc general històric de l'obra, estaria format pel primer i darrer capítol, en què es tracta de les aspiracions de l'època, a la qual intenta donar resposta la filosofia de Hegel i de l'actualitat de Hegel, respectivament. Després ve el capítol segon representant l'itinerari de Hegel, és a dir, les recerques i intents de Hegel per tal de donar resposta cabdal. Aquest itinerari desemboca en l'exposició sistemàtica succinta del sistema hegeliana, que Taylor ens dona en el capítol tercer, feta sobretot ex-

plicant el concepte d'esperit. Entremig hi ha tota l'exposició del sistema de Hegel, que està ordenada segons el que Taylor anomena les tres demostracions (exposicions demostratives) del sistema: la *Fenomenologia*, la *Lògica* i l'*Enciclopèdia*. La *Fenomenologia* ocupa la segona part, la *Lògica* la tercera, i l'*Enciclopèdia* (que no es parla de tal) és dividida en dues, la quarta part dedicada a Història i Política (que correspondria a l'esperit objectiu) i la cinquena a l'Esperit absolut.

El marc històric

El marc històric general d'interpretació de l'obra ens ve donat doblement: en primer lloc per l'exposició dels "objectius d'una nova època" (així es titula el capítol primer), en la qual es descriu les aspiracions de l'època a les quals la filosofia de Hegel intenta donar resposta, on es fa al·lusió a la situació político-històrica i a la problemàtica filosòfico-cultural en general; i en segon lloc pel darrer capítol —titulat "Hegel avui"— on Taylor tracta de l'actualitat de Hegel. Tant en un com en l'altre se'ns diu l'interès per Hegel; en el primer per la problemàtica que afronta en el seu moment; i en el segon per la problemàtica des de la qual ens es d'interès llegir-lo. Aquests dos capítols poden ser considerats com l'explicitació del punt de vista des del qual Taylor fa aquesta lectura de Hegel.

El capítol primer és una magistral exposició de "les aspiracions d'aquella generació de joves romàntics dels anys entorn de 1790" (9). Aquella època visquè de manera molt viva la revolució, se la seguia amb entusiasme, i era per a ells no sols una metàfora, com potser hagi esdevingut. El problema central entorn del qual es pot explicitar les aspiracions i les crisis de l'època és el de la subjectivitat humana i la seva relació amb el món (13). I aquest serà el tema central de Hegel, i de la manera amb què aquest problema ocupa encara la nostra consciència en depèn l'actualitat de Hegel.

L'anàlisi de l'època ofereix també un marc que afecta i determina el contingut a partir del qual és situada i compresa la filosofia de Hegel. Aquest marc es constituït per les quatre exigències de l'època (més envat les especificarem). Això significa que la problemàtica és articulada de manera antropològico-social, i que es planteja com a problema fonamental a partir del qual es pot articular tota la problemàtica de l'època —àdhuc l'anterior de la il·lustració i fins la moderna i l'actual—: la subjectivitat humana i la seva relació amb el món. En aquest sentit el marc o trasfons o horitzó és l'antropologia filosòfica moderna, la qual és expressada en la il·lustració, el romanticisme, Hegel, el marxisme i la fenomenologia (119).

L'exposició de la problemàtica comença amb la il·lustració, en la seva fase anglesa, tenint com a problema central l'epistemològic. El seu resultat és la ruptura amb la visió antropomòrfica del món, acabant amb la seva consideració com a orde significatiu i iniciant la tendència a l'objectivació, que comença per ser objectivació del cosmos, passant però a objectivar també la subjectivitat humana. Les tendències que resulten de la il·lustració seran per tant d'objectivació que se traduirà en atomisme, mecanicisme i utilitarisme, aplicats no sols a la naturalesa, sinó també a l'home, a la societat i a l'ètica.

Respecte d'aquestes tendències la il·lustració alemanya —més tardana— n'és ja una reacció i una superació (en el sentit que no n'és una simple regressió ignorant la seva aportació). Concretament dues són les direccions d'aquesta reacció. Una és el romanticisme, protagonitzat per Herder. Taylor el qualifica de “expressivisme” o “antropologia de l'expressió”, en quant que aquesta és la seva categoria fonamental: la vida com expressió no d'una intenció o *telos* —com afirmaria l'Aristòtil—, sinó com expressió d'una mateixitat (*Selbst*), d'una força interior que impulsa per si mateixa i necessàriament a l'expressió i que en l'expressió es determina.

Aquest corrent expresivista presenta les quatre exigències de l'època: unitat, llibertat, comunitat amb els altres i amb la natura (47). L'altra reacció és propiament la il·lustració, protagonitzada per Kant, fonamental exigència de la qual és la llibertat i autonomia, la seva afirmació: la de la subjectivitat lliure. Si la primera reacció ho és primordialment contra l'atomisme, aquesta segona ho és contra el mecanicisme, el naturalisme objectivista, que tendeix a negar la subjectivitat i la llibertat i per tant també la moralitat.

Les dues reaccions tipificaran després al llarg del llibre les dues aspiracions que Hegel intenta assumir i reconciliar.

Amb aquests trets generals se'ns dóna una bona composició de lloc per comprendre la filosofia de Hegel. De totes maneres no és precisament Herder qui per a Hegel representaria la reacció contra l'atomisme, sinó ja Spinoza, el qual és “el començament essencial de tot filosofar. Quan un comença a filosofar, ha de ser primerament spinozista. L'ànima s'ha de banyar en aquest èter de la substància una, en la qual es va a fons tot el que hom té per vere”⁹. Spinoza és per a Hegel la primera formulació de la filosofia moderna. De Herder en canvi ni en parla en la seva història de la filosofia. Certament s'ha de dir que en l'exposició de Herder, Taylor aconsegueix l'objectiu de fer presents les aspiracions de l'època, i àdhuc potser sigui més fàcil de fer—ho a base de Herder que de Spinoza o de Hölderlin, malgrat que aquests fossin segurament els qui de fet influïren en Hegel, al mateix temps que per ell expressaren aquestes necessitats de l'època.

En el darrer capítol “Hegel avui” intenta Taylor fonamentalment respondre a aquesta doble pregunta: “perquè la tesi principal (l'ontologia) de Hegel ja no diu res, i perquè malgrat tot, la seva filosofia té tanta d'importància?” (706).

La resposta de Taylor és molt clara. L'ontologia de Hegel ja no diu res, perquè l'evolució de la civilització moderna no li ha donat la raó, avançant en una direcció de creixement industrial, tecnològic i racionalitzat. En aquest sentit la civilització és únicament hereva de la il·lustració (709). Amb això no és que Taylor vulgui negar totalment la permanència d'elements romàntics, expresvistes, en la civilització moderna; és present, però únicament en l'àmbit de la vida privada, mentre que la vida pública, la de les institucions socials en el seu sentit més ample, està dominada per la il·lustració, per un pensament orientat per l'utilitarisme, l'efectivitat, la instrumentalització (710).

Malgrat tot la filosofia de Hegel és relevant en la mesura en què els elements expresvistes continuen essent un element crític respecte de la tendència dominant, en la mesura en què la societat sigui opressora de lo natural i espontani, en la mesura en què es vulgui

9. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III 165 (Ed. Theorie-Werkausgabe, vol. 20, Ffm. 1971.).

superar l'escisió amb la natura i amb els altres. En aquesta perspectiva l'home és considerat com creador d'una harmonia, d'una unió amb ell mateix, amb la natura i amb el món social, i aquesta aspiració només pot ser acomplerta en la mesura en què lliurement la natura i la societat són transformades. Aquí —com en Hegel— la unió va lligada amb un concepte radical de llibertat. I aleshores la síntesi hegeliana és antropologitzada, que és el fenomen que passà en els primers posthegelians i sobretot en el més influent d'ells K. Marx (716.718). L'autor s'estén llargament en mostrar com en Marx hi conviuen elements de la il·lustració juntament amb altres típicament expressivistes. El que aquí ens interessa és remarcar com l'autor mostra que per la problemàtica en la qual Hegel continua essent relevant, per haver captat com ningú la complexitat de la realitat social i humana i la seva realització en llibertat, ho és al preu de perdre la seva ontologia.

L'itinerari de Hegel

Sota aquest rétol Taylor ens presenta la recerca del Hegel jove i les fites decisives en la formació del sistema o les seves aplicacions principals. Des del començament Hegel és interpretat des de les aspiracions de l'època, molt presents en ell, amb l'intent de reconciliar-les, malgrat la seva aparent oposició. A més de l'aspiració a la unió, comunitat, vida integrada, expressiva, global, (l'ideal de Grècia) per una part, i l'aspiració a la llibertat (la il·lustració) per altra, en Hegel emergeix un altre tema: el cristianisme (81).

Presentant-lo així és la manera de donar a entendre el perquè del sistema, ja que aquesta intenció de reconciliar els extrems és la que determinarà el sistema, la seva meta i contingut, i la mateixa necessitat que la filosofia hagi de ser sistema: reconciliar, posar en el seu lloc a cada una de les aspiracions i cada un dels temes i presentar-los en la seva relació i concatenació necessària, és a dir, exposant el desenvolupament del tot. Així l'autor ens mostra el perquè del sistema, d'on neix la voluntat sistemàtica, al mateix temps que ens introdueix en el contingut històric i d'experiència del sistema.

A més, se'ns presenta un Hegel sistematitzador i per això mateix crític de les aspiracions, temes i corrents de l'època. Hegel comparteix i assumeix corrents o tendències com la il·lustració i la revolució francesa per una part, i per altra el romanticisme i la recuperació de l'ideal de Grècia. No comparteix totalment i en exclusiva cap dels dos punts de vista, en quant ell en mostra la insuficiència tant de l'un com de l'altre, sinó que assumeix críticament sistematitzant els elements "vàlids" vinguin d'on vinguin.

Descrivint l'itinerari de Hegel se'ns assenyala la gènesi del concepte d'esperit, no fent-ne l'estudi terminològic-conceptual, presentant les diferents articulacions i plantejaments que fa del tema, primer amb el concepte d'amor, després amb el de vida, per arribar finalment al d'esperit, sinó que tracta de la gènesi del concepte d'esperit presentant el problema real, és a dir, les diferents articulacions dels extrems a reconciliar i la respectiva recerca de reconciliació. En aquest sentit és una presentació molt rica i amb referència continua al problema real que es tracta de resoldre.

Aquest itinerari consta de quatre etapes. La primera consisteix en veure la conciliabilitat de les dues aspiracions no per pura harmonia en quant que són moments necessa-

ris i contradictoris. La llibertat es realitza passant per la separació, la qual no sorgeix per tant per desgràcia, sinò com a desenvolupament necessari, inevitable i essencial. D'aquí en comença a sorgir una nova concepció de la història, no de pur progrès, sinò també tràgica i conflictiva (101–104). El nou pas consisteix a prendre consciència que la cercada unitat no podrà ser obra de l'enteniment, ni expressada per ell, perquè ha de ser unitat de tot i no sols de l'enteniment que subsumeix sota les seves categories. Però com que la unitat ha de ser racional, la raó pren un nou sentit, contraposant al de l'enteniment, sense ser un retrocès a la unitat indiferenciada anterior a l'enteniment racional de la il·lustració. Es tracta per tant de l'exigència d'una síntesi superior, que serà la de la filosofia (105–107). La nova etapa consistirà a no orientar-se per l'home, sinò per l'esperit, perquè orientar-se per l'home, tal com ho fa la il·lustració i Kant, és seguir principis formals, perquè únicament a base de formalització poden ser universals, objectius i necessaris. Per superar la formalitat kantiana de l'enteniment es requereix un context més ample: l'esperit còsmic (107–110). La quarta etapa serà aplicar aquest nou punt de vista a la història i concloure que la realització de l'home no és empresa per ell sol, sinò que aquest reconeix i comprèn l'acció ja conclosa, val a dir que el subjecte de la història és l'esperit (110–112).

El concepte d'esperit

A l'exposició de l'itinerari segueix l'exposició d'"una panoràmica de les idees que estan al centre del seu pensament" (9), "les línies fonamentals del sistema" (172), que naturalment tenen com eix el concepte d'esperit. Aquí és on l'autor sintetitza les línies de fons de la filosofia de Hegel i per tant és on presenta la pròpia interpretació. Per aixó és un capítol d'especial importància. Es tracta d'un capítol llarg, que podria formar ben bé



Hegel dando una lección en la universidad de Berlin: diseño del siglo XIX. Marbach, Schiller-Nationalmuseum.

una unitat independent i esser una bona introducció a la filosofia de Hegel explicant l'eix del sistema y ahora la terminologia (concepte, *an sich, für sich, anundfürsich, allgemein*, infinit, etc, pp. 153–164).

El capítol s'obre exposant altra vegada (113–118)¹⁰ amb l'exposició de les quatre aspiracions o postulats de l'època. Així es fa manifest que els conceptes centrals i el sistema en general estan ben lligats amb la problemàtica a què la filosofia vol donar resposta. Aquí les aspiracions o postulats són presentats com a contradiccions o posicions que Hegel pretén reconciliar o superar, cosa que no pot significar fer com si no es donassin, o retornar a un estadi en que encara no sorgeixen, sinò elevar-les a un nivell en què conflueixen o en què els extrems es remetin mútuament i així superin la seva contradicció: aquest nivell és el de l'esperit, i la manera d'exposar aquest concepte és el coneixement dialèctic o especulatiu. La tasca consisteix per tant a mostrar que cada extrem de cada dicotomia no sols és l'oposat a l'altre, sinò que a la vegada aquest altre és el *seu* altre, de tal manera que es vegi que la mateixa oposició implica identitat, que entre oposició i identitat hi ha una connexió inseparable. La seva relació es circular. "Comprendre aquesta veritat de l'especulació significa conèixer com la subjectivitat lliure, supera la seva oposició a natura, societat, Déu i destí" (118).

El capítol es clou amb l'exposició del concepte *d'absolut* com a superació de les quatre aspiracions contradictòries (164–171), el qual és fa exposant de bell nou les aspiracions de l'època en la seva forma contradictòria, introduint una nova formulació. La primera aspiració és la unitat amb la natura, que se presenta però com oposició entre el subjecte coneixent, racional i la natura que no mostra necessitat racional ni forma expressiva. La seva superació consisteix a unir l'abisme epistemològic entre fenomen i cosa en si, entre subjecte i objecte. La mateixa aspiració d'unitat i l'oposició entre home i natura es presenta en el pla d'actuació, que es mediatitzada mitjançant el treball, que determina tant la natura (objecte) com l'home (subjecte) (114s, 165, 168s). La segona aspiració és la de comunitat, unió amb els altres, i l'oposició es dona entre individu i societat. Per a la pròpia afirmació i llibertat l'individu es veu obligat a diferenciar-se del clan, societat. Sorgeixen conflictes d'interessos. Però si per una part la llibertat és ser amo d'un mateix, per l'altre part la llibertat no s'aconsegueix en l'individu aïllat, sinò que s'ha de realitzar en societat. La llibertat individual mateixa exigeix integració en una vida més àmplia. La llibertat no pot ser úniament un sentiment estoic, sinò que exigeix realització objectiva, configuració político-jurídica. Configuració que a la vegada és la substància de la qual l'individu pot entendre fins la pròpia llibertat individual i la pot formar a fi que no sigui pur sentiment o arbitrariedad (115s, 119s)¹¹. La tercera aspiració és la d'unió de finit i infinit, superant tant el teisme que posa l'absolut en un pur més enllà, creant un dualisme oposat a la mateixa aspiració d'unitat i al principi de corporalització (del qual parlarem més envant) com explicació conceptual de tal unitat (148s), com també el panteisme o naturalisme, que significa pren-

10. Aquesta repetició —que encara no és la darrera— fa pensar si les parts havien estat pensades com a unitats independents. Aquesta repetició fa llarg el llibre, tot i que ajuda també a fer entenedora la matèria, perquè en mostra la referència real, no quedant-se mai en pura formalització.

11. Com més envant explicarà Taylor, Hegel ve a representar la síntesi de Plató i Kant (491).

dre el món simplement com existència donada o com a fet, i nega la subjectivitat de Déu (144–146). La superació de Hegel consisteix a mostrar que la unitat no esborra la diferència, a mitjançar entre autonomia humana i participació en la corrent de vida infinita. Aquí és on sorgeixen els dos conceptes claus de *Aufheben i Versöhnung* (165–168). La quarta aspiració és la d'unitat amb un mateix, amb la natura interior; l'oposició es manifesta com a natura determinant, desigs i apetències, i com a destí. La superació es dóna mitjançant un procés d'autoelaboració, de fer-se esperit i d'integrar-se o identificar-se amb l'esperit que és l'essencial en mí, i és a la vegada la raó universal (115s, 170s)¹².

El concepte d'esperit, per poder ser la reconciliació dels extrems, té com a base i pressupost el de *subjecte* i es formula segons aquest model fonamental (119). Hegel assumeix el plantejament expressivista segons el qual el subjecte i totes les seves funcions –siguin tan espirituals com es vulguin– necessàriament necessiten una forma concreta, relacionant-se així els diversos nivells, per exemple el de racionalitat i el de l'expressivitat. D'aquí Taylor dedueix el que ell anomena *principi de la corporalització*, amb què tantísim operará i aplicarà a tots els nivells: l'acció és corporalització de la intenció, l'expressió corporal de l'esperit, el cosmos de l'esperit, etc. Per una part l'esperit necessita la corporalització i la posa per ell mateix, per necessitat interna; la corporalització s'entén com a determinació de l'esperit (127s).

Així, a més d'explicar la relació de unió per mediació que hi ha entre els extrems, explica la *unitat de identitat i deferència*. El subjecte és la seva corporalització, en quant que ell és en la mesura en què es corporalitza..

Però a la vegada s'oposa a (no s'identifica amb) la seva corporalització en la mesura que és el seu altre, la seva exteriorització, que passa a ser un moment de la totalitat. D'aquí la doble relació: amb mí i amb el meu altre. Aquesta relació entre identitat i deferència pot ser considerada com a simultània i alhora com a temporal; en aquesta segona manera s'aplica al desenvolupament necessari que va des de la identitat natural necessària passant per la separació fins a la unitat mediada (122–127).

Taylor fa notar molt bé com inclús en aquesta manera d'explicar la reconciliació hi intervenen elements expressivistes: el ser vivent com a totalitat, la raó no com un element més sinó com a nova articulació de la totalitat o nova totalitat, relació jeràrquica (continuitat) en tots els nivells del ser que culminen en la subjectivitat conscient, i intervenen també elements kantians: la consciència que nega la vida o la llibertat que nega la natura i la racionalitat que s'ha d'elaborar, l'home es realitza en l'espècie i en la història (122-125).

A partir de la concepció expressivista de subjecte Taylor explica el concepte d'*esperit* de Hegel. El subjecte expressa la vida, es corporalitza, exterioritza la força o forma. I per altra part l'expressió o corporalització és la realització del subjecte, determina el subjecte, ja que l'expressió exigeix un medi i es fa d'acord amb un medi (la societat,

12. Donada la diversitat de formulacions, mantenint sempre el nombre de quatre, aquesta formulació –sobretot pel que fa a la quarta– és una síntesi pròpia, no de Taylor.

un llenguatge, etc.). L'expressió és així alhora la condició de possibilitat del subjecte (128, 30–32). Aquesta relació és la que s'estableix entre l'esperit i el cosmos, i d'aquí la formació del concepte problemàtic d'"esperit còsmic" que fa Taylor.

Els subjectes finits troben ja fet el medi per expressar-se, malgrat que no es pugui negar una certa acció seva sobre ell; en canvi l'esperit infinit es defineix per la coincidència dels dos aspectes. Ell és el qui es posa les condicions de la seva existència, en les quals s'exterioritza. Per això mateix es mostren per excel·lència les determinacions de l'esperit: raó, llibertat, autoconsciència. En la corporalització s'expressa a si mateix, es expressió lliure pròpia. La llibertat és condició de l'autoexpressió, que sense ella seria en tot cas expressió d'un *telos* extern. Però per a ser autoexpressió es requereix també igualment autoconeixement, val a dir autoconeixement racional, de tal manera que l'autoconeixement es pot definir com la substància del subjecte. La racionalitat es posa de manifest sobretot en la capacitat d'expressar-se clarament en el medi del pensament conceptual (128). Així queden també inclosos els elements kantians en la noció d'esperit.

Aquest moviment d'exteriorització i de retorn d'autoconsciència implica la necessitat de l'existència d'esperits finits, a fi que en ells l'esperit es pugui corporalitzar, prendre cos, i, a la vegada, es pugui separar, diferenciarse'n, considerar-los certament com la seva objectivació, però també com objectes, enfront dels quals ell afirma la seva diferència, diferència però afirmada i reconeguda mitjançant la posició (*Setzung*) d'ells per l'esperit, és a dir que a través d'ells l'esperit retorna a si mateix en els objectes, fent així la reditio pròpia del subjecte. Així és que els esperits finits són els mediadors de l'esperit (129–131).

Aquesta concepció del subjecte presenta problemes sobre la llibertat, sobretot si aquesta es entesa existencialísticament com a opció. Per a Hegel llibertat no s'oposa a necessitat, sinó més bé la llibertat és únicament la que se desprèn de la necessitat, de la necessària estructura de les coses. Es més, l'únic punt de partida necessari —o si es vol, l'única meta necessària— és la subjectivitat lliure, tota la resta és conseqüència necessària, adhuc l'existència de la casualitat (136).

El tema de la *necessitat racional* o conceptual no es podrà passar per alt, ja que defineix el tarannà d'aquesta filosofia. Taylor tracta primer de delimitar aquest concepte d'una comprensió lògica, a fi d'anar introduint a una comprensió ontològica. Aquí és un dels moments en què clarament mostra l'ambient en què escriu, fent una exposició acurada d'aquest concepte tenint en compte les objeccions corrents, que fonamentalment són dues: 1. considerar—la una pura conclusió lògica, i 2. considerar—la un cercle vicios.

1. Per respondre a la primera mostra com aquesta necessitat no és refereix a una deducció conceptual operant amb les paraules, com per exemple solter = no casat, sinó que més que referir-se a significacions conceptuals, expressa també l'estructura de les coses. En el fons es tracta de la unió dels dos aspectes: el món és construït segons una necessitat conceptual i per tant només pot ser captat en enunciat segons necessitat conceptual. I per això l'estructura de les coses pot ser derivada del concepte (139).

2. L'apariència de cercle vicios ve donada perquè en l'argumentació no hi ha punt de partida fix (per això és que Hegel mateix empra la figura de cercle per explicar el seu

pensament), és a dir que tant es pot partir de les coses finites, i, a partir d'elles, de la seva contradicció i per tant impossibilitat d'existir autònomament, concloure l'esperit, al mostrar—se les coses en si mateixes com emanació de l'esperit. Com també podem partir de l'esperit que es posa a si mateix, es a dir un esperit còsmic que determina les condicions de la pròpia existència i per tant ha de posar l'estructura de les coses finites. Malgrat que es parli de cercle, segons Taylor, no és viciós, perquè el que defineix el cercle com viciós és que en les premisses aparequin ja conclusions que encara no s'han concloses, demostrades. Aquí en canvi no es tracta de cercle en aquest sentit, sinó de dues cadenes d'argumentació, que se proveeixen mútuament amb un punt de partida. En un cas es tracta del moviment ascendent, en l'altre descendent (141—143).

La triple demostració del sistema

En el capítol tercer Taylor ha mostrat la panoràmica i l'armadura, una visió general del sistema assenyalant les línies generals, subrallant molt fortament —la qual cosa és certament un dels mèrits de l'obra de Taylor— la resposata de Hegel a les aspiracions de l'època, contribuint així a l'accentuació de la idea de reconciliació i la de sistema orientat a tal ideal (171s).

La presentació de les línies generals ha hagut de consistir necessàriament a enunciar—les, a fer una exposició de conceptes, però la tasca del sistema consisteix a demostrar, a presentar—les en la seva necessària connexió. L'obra de Hegel en el seu conjunt, segons Taylor, pot ser considerada com un triple intent de presentar el sistema:

1. Partint d'una jerarquia del ser presentar la vinculació sistemàtica de tots els seus nivells. Aquesta presentació del sistema comprèn la filosofia anomenada real: la filosofia de la naturalesa, de l'esperit, amb totes les ampliacions de les seves parts: filosofia del dret, de la història, de l'art, de la religió, de la història de la filosofia. Aquesta demostració correspon fonamentalment a l'*Enciclopèdia*, ampliada amb la *Filosofia del Dret* i els cursos de Berlín sobre les esmentades matèries.

2. Segons l'ordre ideal o lògic. Si l'ordre real, el conjunt del ser, és manifestació de la connexió de necessitat racional, aleshores això ha de tenir la seva expressió en la idea. Aleshores una altra presentació i demostració del sistema pot consistir en l'exposició de les categories amb les quals captam el món, i així també elles, partint de la més pobre i buida: el ser, seguint la seva pròpia contradicció ens conduirà necessàriament a les esferes superiors. Aquesta demostració és la *Lògica*.

3. Segons l'ordre de la consciència. Partint de la forma més simple i natural de consciència, mostrant les seves contradiccions s'arriba a la visió del sistema: el saber absolut. Aquesta argumentació és la més propícia per ajudar a superar la consciència ingènua i formar la consciència filosòfica. Es per tant la que se presta a ser la introducció al sistema. Es tracta de la *Fenomenologia de l'esperit*, segons Taylor, l'obra més grandiosa i suggerent de Hegel.

El desenvolupament d'aquestes tres demostracions del sistema omple tota la resta de l'obra. L'ordre de presentació és l'invers, que és el cronològic en la vida de Hegel: primer la *Fenomenologia*, després la *Lògica* i finalment la filosofia real.

La Fenomenologia

La Fenomenologia és entesa i presentada per Taylor com aquella presentació introductòria del sistema. Es introducció al sistema exposant el sistema mateix i fent-ne una demostració. El caràcter introductori ve donat sobretot pel fet de prendre com a punt de partida la situació inicial de consciència natural i de dur-nos passa a passa, mostrant la seva contradicció i superació, a través de les teories (o dialèctica) del saber i de la mateixitat, cap a la consciència, autoconsciència i raó, unint la dialèctica de les teories del saber amb una dialèctica de les formes històriques de consciència. El mètode és per tant descriptiu, consistint a seguir el moviment de l'objecte d'estudi. Es equivalent del que s'anomena "crítica immanent".

El problema fonamental, que es plantetja, es el del moviment dialèctic i el seu valor argumentatiu i en general la seva rigorositat. Taylor distingeix dues formes de dialèctica en Hegel. L'ontològica, que partint de la noció o de la intenció de la cosa mateixa, mostra els elements contradictoris en ella, la seva inadequació amb la realitat i fa així sorgir una nova noció o concepte. La històrica en canvi parteix de la realització de la intenció o norma o concepte de la cosa i arriba no a una nova definició, sinó a la destrucció de la realitat en qüestió i la seva substitució per una altra més adequada, es a dir, arribant al seu compliment, la cosa arriba no sols a la consumació, sinó també a la consumpció. La primera presenta, per a Taylor, una argumentació estricta, empalmant per altra part amb el sentit més tradicional, concretament platònic, del terme. La segona és interpretativa, i como tal dependent de la primera, que és la que subministra els conceptes.

D'aquests termes en tracta Taylor ja a la introducció a la *Fenomenologia* (182-187) explicant la manera de procedir d'aquesta obra, i en torna a considerar al final tractant del seu valor argumentatiu. La conclusió —per a la qual s'ha fet la distinció— és que la Fenomenologia no ens refereix més que una interpretació de l'experiència i de la història, és una dialèctica històrica, que ens pot convèncer per la plausibilitat de les seves interpretacions, per la seva probabilitat, però no per ser una demostració estricta. Per a una tal ens hem de dirigir a la *Lògica*.

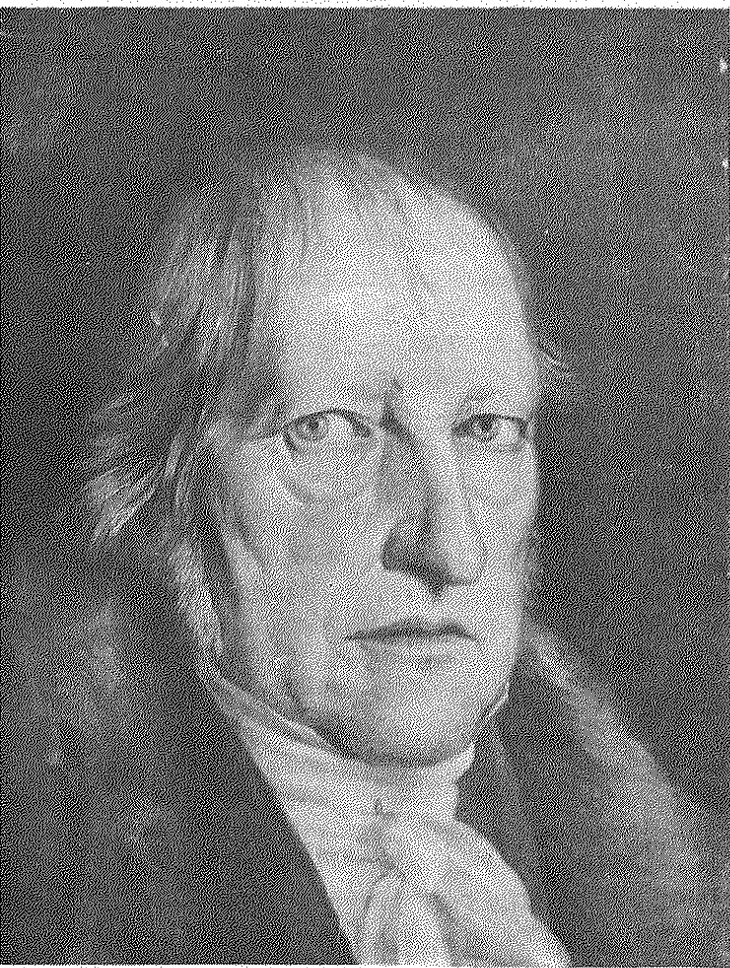
Aquesta distinció pot gaudir a primera vista de gran plausibilitat. Se cerca diferenciar les argumentacions hegelianes a fi de distinguir rigurositat i valor argumentatiu. El dubte és si es tracta de dues dialèctiques o de dues aplicacions de la dialèctica, que per ser autènticament hegeliana s'ha d'exercir segons l'objecte o contingut, ja que no es pot separar forma de contingut. Certament la distinció —com nota Taylor (290)— no és hegeliana. I jo afegiria que ni ho pot ser. Per a Hegel l'ontologia és història i la història és ontologia¹³. De fet a la història —aquest és el punt decisiu per a la distinció— se li atribueix una intenció (s'en té una noció), que és ontològica i històrica alhora. Es històrica en quant la història mateixa ens ha mostrat la seva intenció (no hem d'oblidar que la filosofia aixeca el seu vol al capvespre) i a través d'ella s'ha realitzat: i és ontològica perquè aquest desenvolupament és el de la cosa mateixa. També aquí s'ha d'aplicar el cercle; no es pot posar un *prius* estàtic i absolut. Crec que així s'enten l'aparent

13.Cf. J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Ffm 1972, sobretot pp.13-17; M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

contradicció en la filosofia de la història (290s) que per una part la filosofia aborda la història amb l'únic pensament que en ella hi ha raó i que per altra part aixó mateix és resultat de la història i de la consideració d'ella com un tot.

La Lògica

La Lògica hegeliana es afrontada com l'argumentació estricta del sistema, ja que ella és per excel·lència la presentació conceptual del sistema (279). La lògica es l'expressió de la dialèctica hegeliana estricta (ontològica). Aquesta lògica no té per objecte el pur moviment del pensament o del concepte que s'aplica a la realitat i en relacions contradictòries amb la realitat, sinó també presentació del moviment de la realitat mateixa, de tal manera que en ella mateixa es fa manifesta la inadequació, la contradicció (303). Així que la lògica ha de ser entesa també com ontologia, continuació i superació de la lògica transcendental kantiana, superant el seu dualisme entre fenòmen y noumen. La Lògica presente conseqüentment la cadena de conceptes lligats mutuament de manera necessària, els quals donen l'estructura conceptual de la realitat. Així és que la lògica



desenvolupa la fórmula fonamental de la necessitat racional, és a dir la idea, que es corporalitza i conseqüentment es manifesta en l'univers.

Essent aquesta la pretensió de Hegel, la lògica és la pedra de toc, la prova decisiva. Seguint la imatge dels cercles concèntrics com a descripció de la present obra de Taylor, la lògica formaria el nucli central, sobre el qual descansaven tots els cercles, i des d'on es justifica i es fonamenta tot l'edifici.

En tota aquesta argumentació estricta, que és la lògica, hi ha un moment clau on es decideix tota la cadena: és el pas de l'"esser-hi" (*Dasein*) a la infinitut (303), amb què conclou el primer moviment de la lògica i que de fet sempre ha estat considerat com una de les peces claus més importants del sistema.

El pas ve donat pel continu desaparèix de les coses finites, que remeten no sols a altres que les han engendrades o que elles han engendrat i les substitueixen, sinó que en darrer terme remeten a un tot que és el manteniment de totes les coses finites, és a dir, remeten a l'infinit. L'infinit no és l'oposat al finit, ja que aleshores estaria marcat pel finit, del qual en seria purament la negació, movent-se en el seu mateix nivell. No és tampoc el pur progrés en línia recta, contínua, com a creixement acumulatiu, o com a permanència. Sinó que l'infinit uneix el finit i l'infinit. "El concepte hegelí d'infinit consisteix per tant en una vida infinita, que és corporalitzada en un cercle de sers finits, que li són inadequats i per tant han de desaparèixer, però en un ordre necessari són substituïts per altres, en la qual cosa no es tracta d'un progrés infinit, sinó d'un cercle tancat" (316).

El finit exigeix el concepte d'infinit, que el complementa. L'infinit de Hegel no és però només això, sinó el concepte d'un tot que mostra la seva articulació i el procés intern a base d'una necessitat (318). L'infinit comprèn tot el sistema complet de formes d'existència canviants i es desplega com a sistema total de coses finites i canviants amb necessitat conceptual (319).

Insiuem ja aquí una qüestió que tractarem més envant, que si per una part Taylor aconseguix d'explicar molt bé la unitat d'esperit i univers, ho fa al preu d'aproximar-se molt al concepte de substància spinozià, i no fent valer tant el de subjecte.

El pas del *Dasein* a l'infinit ve necessitat per la contradicció interna del *Dasein* mateix. Així que en la dialèctica del *Dasein* (452) s'hi juga tota la lògica i en el fons tot el sistema. I aquesta dialèctica és qualificada de no conscient, perquè "és fals afirmar que cada cosa conté ja la pròpia negació" (311). I en la relació amb les altres, les coses no es neguen mútuament, sinó que es mantenen (311-313).

Així que tampoc aquí Hegel ens subministra l'argument decisiu, estricte, sinó una interpretació de les coses (312s), perquè Hegel no justifica el seu raonament, tal com Taylor ha declarat al principi (304). Què vindria a demostrar la lògica? "De la lògica es despren la representació hegeliana, segons la qual l'estructura total de les coses (incloses les casuals) necessàriament parteix del punt de partida que la raó (o l'esperit o el concepte) deu ser" (450). Si per una part Taylor concedeix aquest resultat com a realment donat per la lògica, el que no s'aconsegueix en ella és l'estrिंगència o rigorositat de la prova o argumentació.

Si l'argumentació no és estrictament justificada, la pregunta és: ha fracassat la lògica? Taylor no s'atreveix a respondre afirmativament aquesta pregunta, feta així en general (cf. 304, 454). Ara això sí, l'ontologia hegeliana "té sols la força d'una interpretació

més o manco il·luminadora de l'existència de la finitud, dels nivells de ser, de l'existència de la vida i dels sers vivents dotats de consciència, de la història, de l'home com a "presentiments i vestigis" de la vida d'un objecte absolut, que està desplegat en el món" (454). El final de la lògica és per tant semblant al de la *Fenomenologia*, com havia anunciat Taylor al principi (304), en ocasió de l'argument decisiu (313) i al final quan en fa valoració (452–456); la raó d'aquest fracàs en aconseguir l'argumentació estricta està en el fet que Hegel no aconsegueix la reconciliació dels extrems, sinó que acaba en un dilema: o bé panteisme, expressivisme, o bé teisme, raó (456).

L Enciclopèdia

Ja hem notat que Taylor no dedica una part expressament a l'*Enciclopèdia*, sinó dues parts a dos conjunts de temes. Malgrat en un principi hagi parlat de tres demostracions del sistema, a l'hora de presentar-les són dues. L'*Enciclopèdia* —o la filosofia real— no és considerada com una unitat i per tant tampoc com a demostració. Els seus temes han estat exposats de manera separada. La lògica de l'*Enciclopèdia* ha estat tinguda en compte en l'exposició de la lògica. A la filosofia de la naturalesa li ha dedicat un capítol a part, al final de la lògica, situat inclús en la part dedicada a la lògica. De l'esperit subjectiu com tal no se'n parla, a no ser de les coincidències entre el seu capítol de fenomenologia i la *Fenomenologia*, i les al·lusions al *Volkgeist* que es fan a "Història i Política". L'esperit objectiu i absolut en canvi són llargament tractats, prenent en consideració també els cursos de Berlín sobre aquests temes, i la filosofia del dret. En general es pot dir que surten tots els temes. En canvi el que es nota és que aquí no es fa qüestió de la sistematització, de la ubicació en el sistema de cada un dels temes, ni la seva concatenació necessària conceptual. I això és un element necessari per entendre el sistema i concretament la mateixa noció d'esperit, ja que explicar l'estructuració del sistema és la manera d'exposar el concepte i el desenvolupament de l'esperit.

En aquests temes, en canvi, es fa qüestió, i amplíssima, de la historicitat, és a dir, són tractats amb molt sentit històric, en perspectiva històrica i en referència a l'actualitat. Això es fa palès ja en el record —repetit— de les aspiracions de l'època i que la filosofia de Hegel intenta reconciliar o solucionar el dilema, sota el qual se presenten (477). Es nota un esforç considerable a situar les afirmacions hegelianes, alliberant-les dels tòpics: Hegel com a filòsof de l'estat prussià, reaccionari, etc., mostrant molt bé la base emprada per a tals afirmacions, quin és el sentit propi de les afirmacions hegelianes i mostrant inclús quina és la part de veritat que tenen adhuc en l'actualitat, tot i que s'afirmi que l'evolució social ha progressat precisament en un sentit invers al de Hegel, però també precisament per això Hegel pertany encara avui a l'oposició, en quant presta punts de vista crítics que de fet encara afecten a la nostra situació i insatisfacció en ella.

En aquest sentit és interessant destacar la crítica de Hegel a la *llibertat absoluta*, un dels punts claus per la crítica a ell. Hegel és troba en oposició a tendències que a la pràctica han esdevingut predominants: naturalisme, lliberalisme, utilitarisme. Però Hegel ens ofereix elements per anar més enllà que aquestes tendències, en quant ell intenta

superar el seu formalisme i buidor, la seva uniformitat i abstracció, que per aixó han estat factors o expressions de fússió d'identitat. La solúció hegeliana pot parèixer, per una part com a premoderna, en quant significa una rehabilitació de l'ordre còsmic, a fi de donar referències absolutes, de contingut. Però a la vegada no hi ha res prescrit a la raó, es tracta per tant d'un ordre que no está més enllà de l'home, que simplement s'hagi d'acceptar (488- 490, 528--545). En el problema de la llibertat i moralitat intenta també unir tant l'eticitat platònica (adaptació als costums de la polis) com la moralitat kantiana (491-495).

El concepte de societat hegeliana supera les tendències atomistes de la teoria del contracte i la utilitarista, en quant si per una part exigeix una vida global com a marc de inserció de l'individu i aquest marc —comunitat— no és producte arbitrari i casual dels individus, sinó corporalització de l'esperit, per altra part ofereix una visió inclús més realista (àdhuc es podria qualificar de materialista) de la societat com a sistema de necessitats que lliguen necessàriament els individus (495s).

Situant l'estat abans de l'esperit absolut es fa veure molt bé la limitació de l'estat aclarint així el tòpic de la divinització hegeliana de l'estat. En quant a l'esperit absolut es fa notar simplement que l'art, la religió i la filosofia en són les manifestacions, exposant aquests temes sobretot de manera evolutivo—històrica, tal com Hegel desenvolupà en els cursos de Berlín.

Al respecte s'ha de dir que la història es presa en consideració de manera repetida: ja ho va ser en l'exposició de la *Fenomenologia*, en el capítol sobre la Història (515s), i en cada uns dels temes: dret—política, art, religió, filosofia. Per altra part potser s'hagi de reconèixer en aixó el mèrit de suministrar molt de material històric que ajuda a exemplificar el llenguatge abstracte de Hegel.

L "esperit còsmic"

El concepte d'esperit còsmic em pareix clau per entendre i valorar la interpretació que Taylor fa de Hegel. Aquest concepte (*cosmic spirit*) és original de Taylor, ja que no és el *Weltgeist* hegeliana, sinó simplement l'esperit. Efectivament repetides vegades s'equipara "esperit" amb "esperit còsmic" (119, 122, 127, etc.) donant a entendre que "esperit còsmic" no és més que una explicació d'"esperit" i per tant deu correspondre en la interpretació de Taylor a l'esperit absolut del sistema de Hegel.

Taylor introdueix aquest concepte per explicar que el concepte hegeliana d'esperit no és ni el Déu transcendent del teisme, ni tampoc purament l'esperit de l'home, del qual però l'home és mediador (107), sinó que constitueix un context ample, de naturalesa còsmica.

La primera ambigüetat consisteix a qualificar—lo de "còsmic", com si respongués a un ordre natural, quan per a Hegel la naturalesa és més bé l'absència d'esperit. No es deu tractar de cosmos o natura, sinó en tot cas de la totalitat de la realitat en quant una i tota.

Taylor arriba a aquest concepte des del corrent expressivista, operant amb el concepte d'expressió de Herder, que Taylor farà seu com el principi de necessària corporalització

(122), segons el qual l'esperit ha d'aparèixer en forma corporal, i, a la inversa, l'univers és la seva corporalització. Amb l'expressivisme Taylor es crea un instrument molt manejable, molt aclaridor, però a la vegada simplista. Així Taylor aconsegueix explicar dues coses: 1. la no independència de l'esperit respecte de la realitat en la seva globalitat (i per tant també natural i material), superant així el dualisme; 2. per altra part —que és el mateix vist des de l'altre punt de vista— que la realitat total (també la natural i material) és la corporalització de l'esperit; i l'esperit no és més que la totalitat de la realitat en quant lliure i autoconscient.

Es una manera imaginativa, exemplificadora, d'introduir el concepte d'esperit, expressant molt bé que l'esperit és la totalitat i no un element més de la realitat al costat de la resta, de la matèria, per exemple. El que aquí no s'expressa és que aquest esperit sigui l'absolut i com absolut sigui subjecte. Aquí l'absolutesa s'afirma més bé com a substància, però no tant com a subjecte, es a dir que existeix també negant—se (i per tant negant també aquesta corporalització), negant—se la seva exterioritat, i per altra part negant—se fa existir l'exterioritat, no únicament en quant nega la seva expressió com inadeguada, sinó en quant que ell mateix es dirimeix, es divideix, i en ell mateix té l'alteritat i l'exterioritat. Hi manca totalment la consideració del moviment que el constitueix com a subjecte. La qual cosa li permetria una major afirmació de la finitud, en qué ella és en si mateixa —no com expressió d'un altre— el moviment autogenerador de l'esperit absolut (cf. 127—137) ¹⁴.

La insuficiència del concepte d'esperit còsmic es fa palesa quan Taylor vol explicar el concepte d'esperit que es posa a si mateix (*Selfpositing Spirit*), que ho fa simplement descartant els "ismes" que no corresponen a Hegel (teisme, naturalisme, panteisme, panenteisme o emanacionisme). Aquí es tracta sempre que l'esperit no té altre que ell més que en el món o cosmos, com si no tingués també en ell mateix diferència i alteritat, i per tant exteriorització. L'esperit és per a Hegel essencialment dividir—se, comunicar—se, i això no únicament respecte del i amb el cosmos, sinó originàriament en ell mateix. Si tingués això en compte o no li fallàs en el concepte d'esperit còsmic, no afirmaria que el concepte de Déu segons Hegel té molt del barò Münchhausen, que tirant dels propis cabells es vol treure del fang (145). Això mateix denota que Taylor no ha captat en la seva arrel la superació del dualisme, ja que aquí ens trobam amb un esperit que és en si mateix, reposant com a punt fix, i per altra part el món com a la seva corporalització.

La unitat d'identitat i diferència es planteja entre l'esperit i el cosmos (148s), però mai en l'esperit mateix, i això que pren —molt encertadament— la dialèctica d'identitat i oposició com eix de l'exposició del concepte d'esperit. El subjecte es constitueix no per dialèctica interna i externa com dos aspectes del mateix moviment, sinó únicament per dialèctica interna, la de la seva corporalització còsmica, que naturalment per

14. Cf. D. HENRICH, *Formen der Negation in Hegels Logik*, in: *Hegel—Jahrbuch 1974*, Hsrg.v.W.R. Beyer, Köln 1975, 245—256; ID., *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die "Wissenschaft der Logik"*, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift f.W. Marx, Hamburg 1976, 208—230; ID., *Alteridad y absolutez del espíritu*, in: *Resurgimiento 1* (1980) 61—75; ID., *Hegels Logik der Reflexion*, in: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Hegel—Studien, Beiheft 18, Bonn 1978, 203—324.

a Taylor ha d'incloure també la història humana, de manera un tant paradoxal, ja que la història és per a Hegel més la negació o superació de la natura, encara que no a la manera de Kant. En el fons l'esperit —segons Taylor— es constitueix per ser el que ho fonamenta tot (148) (malgrat també sigui això); la qual cosa fa pensar que el concepte de subjecte té molt de substància, i de fet l'equipara a la substància spinoziana (127). L'esperit no és tant el que es posa a si mateix, com aquell que posa les seves condicions d'existència (149).

Certament Taylor afirma que “també el subjecte absolut recorre un cicle, un drama” (147), però de fet el drama el sofreixen els sers finits en la seva mortalitat, donant lloc al canvi i fluïdesa i vitalitat del tot. Tractant de la identitat de la identitat i no identitat (147–155) Taylor intenta explicar la divisió en l'esperit mateix, és el tema i l'anuncia, però, deixant al marge tot el trasfons ontològic i teològic hegelian, l'esperit no pot tenir més procés que l'extern, el del conjunt còsmic. El mateix s'ha de dir de l'explicació del concepte d'infinit, que es fa en to més bé spinozista, la infinitud ve a correspondre a una *omnitudo realitatis*, a la suma total dels sers finits vista en la seva unitat i cercle fluid de vida i automanteniment (318s).

Una interpretació

A la primera línia del pròleg Taylor ens anuncia que aquesta obra “és un altre intent d'interpretar Hegel” (9). A mesura que llegim l'exposició veim que efectivament ho és, tot i que tengui una aparència de clàssica *Gesamtdarstellung*, i de fet també ho és. Es tracta però d'una interpretació, no sols perquè tota exposició general per objectiva que vulgui ser, és inevitablement alhora una interpretació, sinó sobretot perquè ja es parteix de la inviabilitat de l'ontologia hegeliana (cf. el capítol sobre Hegel avui), i per tant ja no interessa massa penetrar—hi, sinó que se l'afronta com interpretació de l'existència finita, de l'experiència i de la història humana, interpretació d'una amplitud, densitat i profunditat tals que la fan d'interès, malgrat que l'argumentació no sigui conclusiva. Donat el valor que la lògica té en el sistema hegelian i que Taylor reconeix, se pot aplicar la conclusió final de la lògica respecte al seu valor argumentatiu a tota la filosofia hegeliana: Hegel no justifica el seu raonament, la seva ontologia queda com a tal invalidada. Però això no significa que el conjunt argumentatiu fracasi, al contrari, l'obra és una xerxa d'arguments pesats, que mostra les debilitats d'altres posicions filosòfiques (304, 454, 312s).

En aquesta postura se mostra Taylor fill de la filosofia analítica, per a la qual, com afirmava ja B. Russell, la filosofia de Hegel és falsa, però d'interès¹⁵. En aquesta posició no s'ha avançat gaire. Per altra part aquesta valoració no està en contradicció de la noció de veritat de Hegel, i per tant l'únic que se li pot censurar és que no sigui hegeliana suficientment i deixi de considerar que “el vere i el fals pertany als pensaments determinats, que valen com a essències pròpies immòbils, situada cada una al seu costat, sense tenir res en comú amb l'altra, fixa i aïllada” i compregui que “en canvi s'ha d'afir-

15. B. RUSSELL, *Historia de la filosofía occidental*, in: *Obras Completas*, Madrid 1973, I 627.

mar que la veritat no és una moneda acunyada, que es pot donar feta. No hi ha el fals, com tampoc hi ha el mal”¹⁶. El que cal és entrar—hi, entrar en el seu moviment i des de dintre realitzar el moviment que pot ser superior al descrit per Hegel mateix, i això inclús no contra Hegel, sinò amb ell mateix.

També es pot considerar que Taylor es troba influït per la filosofia britànica pel fet de no fer una exposició formal i formalitzada del sistema de Hegel, ja que segurament la desconexió amb la situació històrica i dels temes històrico—socials havia estat un dels factors de la (in—)comprensió de Hegel per part de la filosofia analítica. El gran mèrit de l'exposició de Taylor és la referència històrica, l'exposició de l'experiència a què fa referència la formalització, de tal manera que fa veure el perquè de la importància de Hegel¹⁷. Per altra part presenta una resposta seriosa al tòpic popperia sobre Hegel com el fildsof del totalitarisme tant d'observància nacional—fascista com comunista¹⁸. En aquest sentit és una gran exposició del sistema de Hegel, actualitzada i des de l'actualitat, mostrant la carga d'experiència que batega en el sistema. Seguint l'afirmació de Th. W. Adorno, del que es pot lamentar no és que cerqui l'experiència que ha estat formalitzada en el sistema, sinò que no ho hagi fet dins al final: “Si no es vol conservar amb el cor dividit el que s'alaba com el seu sentit de la realitat (interpretació, segons Taylor) i aigualir, en canvi, la seva filosofia (ontologia, segons Taylor), no es té cap altre opció que referir inclús els seus moments que avui ens resulten estranys a les experiències que aquesta inclou, per molt tancades que estiguin i encara que la seva veritat estigui oculta”¹⁹.

Finalment vull destacar el domini de la matèria exposada que demostra l'autor. L'estil és àgil, el comentari fluid, usant un llenguatge propi, renunciant a cites pesades tant de Hegel com de la bibliografia secundària, pràcticament no se cita a ningú, és únicament l'autor que amb sobirania parla, exposa i critica. Hi ha un gran esforç per fer entenedor Hegel. Quina diferència amb les minucioses i pesades exposicions tedesques! Dóna la impressió inclús de ser un llenguatge parlat, que no tem repetir, i que es permet noves formulacions lliures del mateix tema.

16. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, 33.

17. En aquest sentit em pareix modèlica d'aquesta ignorància l'exposició que Russell fa de la filosofia de Hegel, sobretot la manera com (mal—)enten la dialèctica com si fos una lògica formal, fent—ne una exposició que s'arramba al to burlesc o irònic.

18. En aquest sentit és clàssic C. POPPER, *The Open Society*, New York 1945, vers. alemanya: *Die offene Gesellschaft*, vol. 1: *Der Zauber Platons*, vol. 2: *Falsche Propheten*, Bern 1970.

19. Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Ffm 1970, 71.