

La Fenomenologia de l'esperit i el seu context macrofilosòfic (en el bicentenari)

Gonçal MAYOS SOLSONA
Universitat de Barcelona
Universitat Oberta de Catalunya

On hi ha perill, però, creix també el que salva.

HÖLDERLIN

RESUM: Es va jugar fa dos-cents anys el destí polític i filosòfic occidental al voltant de Jena? En el polític, Napoleó hi guanya una batalla clau; en el filosòfic i cultural, Hegel escriu la *Fenomenologia de l'esperit*. Analitzem la importància de la batalla doble de Jena-Auerstädt, calibrant-ne les conseqüències geopolítiques, socials i en l'expansió dels ideals polítics de la Revolució Francesa. També calibrarem la importància —dins el món germànic i per a l'evolució de la cultura occidental— del cercle intel·lectual (també doble) de Weimar i Jena amb Goethe, Herder, Schiller, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Friedrich i August Schlegel... Analitzarem la dualitat que hi ha entre Romanticisme i Idealisme alemany, com també la seva identitat profunda. Resseguirem aquests trets en la *Fenomenologia* hegeliana mostrant que pot ser considerada com una veritable síntesi macrofilosòfica d'aquella època, culminant els anys daurats de la Universitat de Jena i àdhuc de Weimar.

PARAULES CLAU: Hegel, *Fenomenologia de l'esperit*, Romanticisme, Idealisme.

UN LLIBRE COMPLEX PER A UN TEMPS COMPLEX

Fa exactament dos-cents anys, un obscur però prometedor professor de filosofia, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, estava lluitant amb la redacció del seu primer llibre. Era una obra que havia promès (i s'havia promès) des de feia força temps. Havia de ser la primera part del seu sistema, on donaria resposta a la problemàtica filosòfica que Kant havia deixat oberta i en la qual batallaven la major part dels grans esperits del moment. No era l'únic a intentar-ho; de fet, Hegel se sabia en retard davant els esforços ja reconeguts de Fichte i inclús d'amics amb un desenvolupament filosòfic més ràpid com Schelling (llavors en el cim de la seva fama) i Hölderlin (que precisament llavors s'enfonsava en la bogeria).



A Hegel, li havia costat molt trobar un llenguatge filosòfic propi des del qual encarar la tasca filosòfica del seu temps, i amb la *Fenomenologia de l'esperit* l'assolia, però al cost d'una enorme complexitat. Certament el seu estil filosòfic era perfectament comparable en dificultat al dels seus grans coetanis: Reinhold, Fichte, Schelling, Novalis, el Hölderlin filòsof, etc. Per tant, no és el sovint encarcerat estil de Hegel el que fa tan difícil d'interpretar la *Fenomenologia de l'esperit*. Tampoc no ho és, encara que hi va col·laborar, la seva febril redacció davant la necessitat imperiosa d'acabar-la abans del 18 d'octubre de 1806 (pel contracte amb l'editor, perquè se li acabava l'herència que el mantenia i perquè necessitava promocionar-se a un treball remunerat). A més, s'hi va interposar un dels herois més admirats per Hegel: Napoleó.

Ja instal·lat a Berlín, el Hegel vell exagerava quan deia que havia acabat d'escriure la *Fenomenologia de l'esperit* sota el soroll dels canons napoleònics perquè, en realitat, ja n'havia acabat el cos (no així el famós pròleg) poc abans de la victòria napoleònica de Jena-Auerstädt. No obstant això, els «canons» napoleònics simbolitzaven per a Hegel el trasllat al tancat món alemany de la Revolució Francesa i de la nova dinàmica moderna, que era precisament el que la *Fenomenologia de l'esperit* havia de pensar filosòficament i elevar a «idea». Tal com interpreta l'expressió d'Isop «Aquí és la rosa, balla aquí», Hegel aspirava a captar la profunda racionalitat realitzant-se dialècticament sota la cruel i tràgica història humana. La història actual penetrant com una ventada en el caduc, retardat i encara cortesà món alemany no tenia per què ser —pensa Hegel— un espectacle agradable ni immediatament venturós; la concreta i particular realitat mai no ho és per als finits, personals i singulars éssers humans implicats. Els nous temps són especialment terribles quan introdueixen canvis i fan aflorar conflictes que potser han estat larvats durant segles. Per això, Hegel saludava les tropes napoleòniques —d'altra banda invasores— com una canonada en contra d'un món fossilitzat i que es resisteix a actualitzar-se; ja coincidint amb l'*Sturm und Drang* eren interpretades com els trons que anuncien la tempesta i la posterior pluja benefactora, germinal, fructífera...

Com diran Marx, Luckacs o Marcuse, els joves pensadors idealistes alemanys, conscients que el retard social, polític i econòmic del seu país els vetava la revolució política «real» (*reel*) que feien els francesos, veien amb bons ulls, especialment en els primers i entusiastes moments, l'extensió de la revolució als seus propis països. Hi havia aquí, en part, una clara consciència d'inferioritat política que, però, era a bastament compensada per la confiança en les pròpies capacitats per a dur a terme una revolució espiritual (més real i efectiva, «wirklich», que la política de França) armats amb la potència especulativa que, des de Kant o inclús Leibniz, resultava de l'adequat cultiu de l'«esperit de seriositat» en la filosofia alemanya. Era una perspectiva extensament compartida, però ningú com Hegel i en cap altra obra com la *Fenomenologia* aconseguirà implicar dialècticament i tan intricadament les dualitats: vida i pensament, història i filosofia, empíria i lògica, realitat desconceptualitzada i concepte de la realitat...

Culminant la consigna hegeliana «Aquí és la rosa, balla aquí», l'essència més radical de la *Fenomenologia de l'esperit* consisteix a superposar dos discursos que així es

potencien i s'expliquen mútuament: d'una banda, el dramàtic conflicte vital i històric, i de l'altra, la freda lògica que mostra la racionalitat d'aquell conflicte. El primer concretitza, encarna i anticipa dramàticament el segon, el qual alhora conceptualitza i coneix racionalment el sentit desdramatitzat del primer. Dos discursos —el pantràgic i el panlògic— que esdevenen complementaris, malgrat l'abismalitat ontològica que —com veurem— els separa irremissiblement.

FENOMENOLOGIA: DESXIFRAR LES «ASTÚCIES DE LA RAÓ»

Ara bé, la complexitat i la necessària traducció constant i «simultània» d'aquests dos discursos, d'altra banda tan diversos com ontològicament incompatibles, s'afegeixen a les circumstàncies geopolítiques i macrofilosòfiques per a limitar dràsticament la recepció de la *Fenomenologia de l'esperit*, convertint-la en una fenomenologia profundament intempestiva. Paradoxalment, l'obra més potent per a desxifrar les complexes «astúcies» i conflictivitats del començament del segle XIX resulta poc valorada i més ràpidament oblidada en favor d'altres discursos que no aprofundeixen tant en la tràgica conflictivitat de l'època. La *Fenomenologia* era sens dubte l'obra filosòfica més adequada i potent per a pensar (sense menysprear ni dissoldre-les ingènument) la cruel emergència de la despietada modernitat, les dures proves de la història i de la vida en el —en aquell moment— militarment derrotat i parcialment ocupat món alemany.

La *Fenomenologia de l'esperit* cercava capacitar per a desxifrar les «astúcies de la raó» que són alhora tràgiques i lògiques, alhora destructives i constructives, i que defineixen el desenvolupament humà alhora en el cognoscitiu, en el social i en l'aspiració o explicitació de l'absolut. Ara bé, en tots els casos (en la *Fenomenologia* no hi ha un desenvolupament cognoscitiu «tranquil» que s'oposi a altres de més cruels i vitals), el que s'hi juga constitueix fins a tal punt l'ésser que la protagonitza (és a dir, l'ésser de cada una de les figures de la consciència) que l'astuta lògica constructiva no pot ser albirada (i en cas que ho fos tampoc no es podria acceptar) com una autèntica «compensació» de la tràgica destrucció de l'ésser posat en joc en la dialèctica.

L'objectiu filosòfic de Hegel era identificar o reconèixer (*erkennen*) el real i efectiu enmig dels conflictes més pregons, les desgràcies més terribles o les circumstàncies particulars més incomprensibles. Volia fer filosòficament científic —és a dir, exposar-ne la racionalitat— el caos dels esdeveniments, mostrant que per sota de la seva dispersa variabilitat hi havia quelcom que (almenys dins de l'estadi històric, cognoscitiu o vital en què es planteja) exhibia una racionalitat infranquejable, radical, insuperable, substancial en tant que trobava en si mateixa la seva plena legitimació... en definitiva, quelcom «absolut». Ara bé, perquè s'evidenciï aquesta infranquejabilitat, radicalitat, insuperabilitat, substancialitat i absoluta racionalitat cal que se la mostri emergint des de l'irreductible conflicte dialèctic, amb tota la seva negativitat, alienació i particularitat.

En definitiva, cal que la dialèctica intrínseca a l'existència empírica particular (per exemple, amb guerres o dramàtiques incomprendions, inclús amb i d'un mateix) mostri el seu valor «lògic» universal, suprem i absolut, precisament i inevitablement, destruint-se com a tal particularitat i esdevenint-ne una altra també condemnada a la posterior destrucció. Del record d'aquesta tràgica vivència i, sobretot, de la seva conceptualització lògica, en surt el coneixement filosòfic que, precisament per no ser aliè al drama viscut, en cospa la racionalitat absoluta. «La tasca de la filosofia és copsar *el que és*, ja que *el que és* és la raó. Pel que fa a l'individu, cada un és —d'una banda— *fill del seu temps*; ara bé —d'altra banda—, la filosofia és *el seu temps cop-sat en pensaments*.»

EL DESCARNAT I PANTRÀGIC IDEALISME HEGELIÀ

Com veiem, l'idealisme hegelianisme no pot ser interpretat com una idealització fantàstica i u-tòpica de la realitat per a, així, intentar fer-la racional; sinó tot al contrari, com la «des-fantasiació» de la realitat que, precisament perquè es pensa en la concreció i la conflictivitat del seu «topos», en mostra la «idea» i la racionalitat. Això l'obliga, en el treball filosòfic de la *Fenomenologia de l'esperit*, a reprimir, conscientment i per molt que senti impulsos contraris, les aspiracions quixotesques o morals del que qualifica una «ànima bella». Per això, no deixa de tenir raó l'acusació marxista (tesi onzena sobre Feuerbach) que l'incloïa dins dels filòsofs que s'han limitat a pensar o voler conèixer la realitat, en lloc de canviar-la. Encara molt més que Marx, Hegel pensa que no es pot canviar la realitat si, per dir-ho així, aquesta no vol canviar i ja no està pugnant en la seva més intrínseca i profunda dialèctica per a canviar. Hegel considera que pretendre valorar, preveure i, encara més, dirigir aquest canvi és una ingenuïtat per part dels individus (i les classes socials).

Hegelianament considerat, només es poden intentar dues coses molt menys ambiciosos que, a més, en funció de la seva profunda lògica, són incompatibles: o bé intentar ser el «portador» en un moment donat de l'esperit universal i, per tant, cavalcar sobre el «tigre» desfermat i imprevisible que és la realitat en el seu esdevenir, o bé intentar obtenir-ne el coneixement especulatiu absolut tot reconeixent els inevitables (per propers que siguin) decalatge i posteritat «postfactum» entre l'esdevingut i el seu coneixement anamnèsic que, això sí, el bon filòsof mirarà de reduir al màxim. Com hem dit, es tracta de dues perspectives i dos plantejaments que cal superposar i vincular estretament, com fa la *Fenomenologia de l'esperit*, i que, si s'aconsegueix, és qualificable de «saber absolut», però que això no evita que radicalment i ontològica s'hagin identificat.

Analitzem breument un conegut aforisme de Jena que sembla afirmar-ne la identitat total: «Llegir el periòdic del matí és la pregària matutina del realista. Hom orienta la seva actitud cap *al món* o bé per Déu, o bé pel que el món és. La primera via dóna tanta seguretat com la segona, car en cada cas hom sap on s'és.» Cal entendre-ho bé: en tots dos casos som ja en l'actitud teòrica, del que vol conèixer, per molt que

una perspectiva sigui més diguem-ne «empirista» i l'altra «teològica»; com hem dit, en aquest moment Hegel està optant del tot per superposar en un acurat i detallat equilibri la perspectiva vital pantràgica i l'especulativa panlògica. A més, el saber de què parla en aquest aforisme és la consciència de ser «portador» de l'esperit universal (o de Déu, a la manera de Spinoza), però no està gens clar que aquest «saber» especulatiu tingui les característiques que habitualment pretén la humana voluntat de saber i de domini: preveure per a dominar el futur. Com a molt, l'òliba de Minerva que és el filòsof pot conèixer de forma absoluta (recordem infranquejable, radical, necessària i mostrant-ne la idea racional) el que s'ha esdevingut tot traduint-ne la viva i la terribilitat del record en idees lògiques, dialèctiques i racionals.

Només des d'aquest «saber absolut», Hegel saluda admirat l'esperit universal a cavall que ocupa i despobla d'alumnes la universitat on tant li ha costat treballar i el llença a un llarg període (que, de forma curiosa, inclou la direcció d'un diari cultural pronapoleònic) durant el qual significativament evolucionarà, trencant l'equilibri que era l'essència de la *Fenomenologia* i obviant la vessant pantràgica en favor de la panlogicista. Sorprenentment, aquesta evolució interna del pensament hegelian coincideix amb el que considera l'oportunitat de vincular-se més directament amb els esdeveniments històrics: «podré projectar la meua curiositat sobre el seguiment dels esdeveniments del món», diu. I acaba fent una declaració molt del seu tarannà: «tan seductor com l'aïllament independent [típic del filòsof exigent] és que tot el món hagi de mantenir una connexió amb l'Estat, i treballar en el seu nom [...]. No duré realment una vida privada, perquè no hi ha home més públic que el periodista.»

Dins del seu realisme descarnat, Hegel acceptava per a si el que era una constant en el seu pensament: momentàniament apartat de la distància especulativa de la filosofia, ell també havia d'intentar cavalcar el «tigre» de la història. Més endavant, ja instal·lat a la nova universitat de Berlín que era la referència de les Alemanyes i de gran part de les reformes europees dels estudis, culminarà la seva evolució vers un estil i sistema més fredament i exclusivament panlògics, si bé potser també més coherents i menys duals. És clara ja aquesta tendència en la *Ciència de la lògica* de Heidelberg (1812-1816), però culmina en el sistema madur de Berlín. Sense la riquesa i l'anàlisi pantràgiques de la *Fenomenologia*, hi romanien, però, un mateix veredict sobre les astúcies de l'esperit universal i de la història que podria haver estat de gran ajuda per a l'orgullós Napoleó: l'esperit universal no es casa amb res ni amb ningú de particular, només per un moment s'encarna en quelcom singular —que és durant un temps el seu «portador»—, però després migra i en cerca d'altres, per a poder aconseguir de forma immanent o intrahistòrica uns fins imprevisibles i no dominables (és a dir, d'alguna manera, «transcendents» al seu «portador»).

L'esperit del món mai no es vincula permanentment a una persona o inclús a un poble, ja que el seu veritable escenari és (com expressa la dualitat de sentits de l'alemany *Weltgeist*) «mundà», però no compromès amb una particularitat, sinó «universal», obert i dirigit a «tot» o a la «totalitat» del «món». Només atenent a les pròpies conveniències, l'Esperit del món transmigrarà d'uns portadors a uns altres, tots

els quals sempre seran només això: «portadors» de quelcom que va molt més enllà d'ells com a éssers particulars.

NAPOLEÓ COM A EXEMPLIFICACIÓ

Això és el que podria haver après el triomfant Napoleó d'una hipotètica lectura de la *Fenomenologia de l'esperit* (ja sabem, però, que va preferir entrevistar-se amb Goethe i preguntar-li pel seu *Werther*). Com perfectament teoritza la *Fenomenologia*, però, l'emperador, en el cim de la seva glòria, no podia concebre la proximitat de la seva caiguda ni la necessitat de «transcendir» la breu figura de la consciència que havia tingut la sort d'encarnar; al contrari, no podia sinó viure el següent pas de la història com la «seva mort».

A partir de l'ocupació que obre la batalla de Jena-Austädt, molts intel·lectuals alemanys canvien totalment i en sentit negatiu la seva valoració i interpretació de Napoleó (inclús en tant que propagador de la revolució arreu d'Europa). Fichte (que havia estat un abrandat defensor de la Revolució Francesa) considera ara que Napoleó l'ha traïda i, davant la cruesa d'una realitat terrible, invoca en els *Discursos a la nació alemanya* el retorn a la veritable força, la *Bildung*: «ho hem perdut tot, però ens resta l'educació.» Beethoven retira la dedicatòria que havia fet a Napoleó en la seva tercera simfonia, *Heroica*. Però, davant la majoritària i radical inversió valorativa, Hegel manté l'exaltació de Napoleó, a qui anomena «ànima del món», «esperit universal a cavall». I això que, com hem dit, aquest mateix «esperit a cavall» esclafava la universitat alemanya més brillant del moment, en feia fugir els grans talents, provocava la radical baixada d'alumnes, condemnava el jove professor a abandonar la carrera universitària durant deu anys i, per a més inri, limitava molt les ja escasses possibilitats que la nounascuda *Fenomenologia de l'esperit* tenia de ser llegida i correctament interpretada.

Napoleó havia obligat la més gran potència militar terrestre de l'època —Prússia— a lliurar tot el seu territori a l'oest de l'Elba. També havia creat, a imatge i semblança dels seus interessos, una Aliança del Rin (1806) amb la major part dels prínceps alemanys, assumint-ne ell el «protectorat», i creà el regne de Westfàlia per al seu germà Jeroni (1807). Un any abans, Napoleó ja havia posat com a rei de Nàpols el seu germà Josep (el mateix a qui, dos anys després, lliurarà el tron espanyol) i havia creat el regne d'Holanda per al seu altre germà, Lluís. Napoleó acariciava el vell somni d'un complet imperi europeu, davant del qual havien fracassat des de Carlemany fins a Carles V. Un cors que, pels atzars de la política, primer havia esdevingut francès, després oficial revolucionari, més tard l'«espasa» que Sieyès cercava per a «controlar» la Revolució i posar fi a la radicalització que guillotina els mateixos revolucionaris i, finalment, emperador; era, però, presoner de les dificultats de plena legitimació de tot «príncep nou» (com va teoritzar Maquiavel).

Napoleó se sentia desprotegit d'una veritable legitimació «sacralitzada» i, per tant, dependent de la superioritat militar, del constant exercici de la força, d'un ine-

vitale i violent expansionisme «imperialista». Era el significatiu revers de la seva pràctica «autocoronació» del 1804 (com reflecteix el famós quadre de David), ja que és entronitzat com a «emperador hereditari dels francesos» pròpiament davant i no pel papa Pius XII; així com de l'extinció del gairebé mil·lenari Sacre Imperi Romanogermànic (vigent des de la coronació d'Otó el Gran el 962) en forçar la renúncia de Francesc II. El nou emperador no podia deixar de pensar com a general o com a «príncep nou», encara més: continuava conceptualitzant-se com un «usurpador».

Malgrat que tan bé havia executat molts dels «principis» que Maquiavel aconsellava a *El Príncep*, Napoleó fracassa en l'objectiu darrer de ser reconegut com «un príncep vell» i transformar la legitimació de la força en força de legitimitat. Com li podien dir —encara que cada un a la seva manera— Hegel i Unamuno, Napoleó fracassa finalment en la tasca de metamorfosar la raó de la força en la força de la raó. Recordem que la *Fenomenologia de l'esperit* cercava sobretot pensar la complexa «transsubstantivació» de la brutal conflictivitat immanent al xoc dels egoismes particulars, vers l'apodíctica i absoluta lògica d'una raó universal. Evidentment calia una profunda superació de la vella figura de la consciència per assolir-ne una altra de molt més potent que, d'alguna manera, representés respecte a la primera el paper de «saber absolut» o, almenys, la realització de la «llibertat» efectiva i «raó universal mundana» (*Weltvernunft*) dins el marc d'un esperit objectiu elevat a Estat.

Però el Napoleó que Hegel havia saludat com l'esperit universal a cavall persisteix a preocupar-se més per la derrota de Trafalgar (1805, davant Nelson, un altre «esperit del món», si bé cavalcant els llocs d'un vaixell), que no per l'«èxit» d'haver enllestit el Codi civil francès que tot seguit s'anomenarà justament Codi Napoleó i que serà model a molts estats europeus. Fa dos-cents anys, quan Goethe acabava la primera part del Faust, Napoleó era presoner de la insaciabilitat faústica i de la «mala infinitud» presonera de si mateixa i incapaç de trobar cap reconciliació superadora. Per això, era inevitable —com la *Fenomenologia de l'esperit* teoritza— que l'esperit universal abandonés el seu «portador» i, com s'esdevé quan hom deixa de cavalcar els llocs d'un tigre, en fos devorat.

Molt breument, Napoleó rebutja una pau favorable amb els britànics (1806), els quals contraataquen el bloqueig de Napoleó amb un més efectiu bloqueig del comerç colonial marítim. L'astut i mundà Talleyrand —conscient de la impossibilitat de mantenir el ritme napoleònic de conquesta i guerra constant— dimiteix com a ministre d'Exteriors (1807). La realitat de la guerra, les conseqüències de l'ocupació i, evidentment, moltes brutals decisions de Napoleó converteixen el que molts (incloent-hi Hegel) havien saludat com una espècie de guerra d'alliberament que estenia els beneficis de la revolució i incorporava el país a la contemporaneïtat històrica en una completa i cada vegada més generalitzada rebel·lió en contra seva.

Presoner de la seva figura de la consciència i tement que, com a «príncep nou», la més mínima concessió o senyal de debilitat li reportés la destrucció, Napoleó rebutja una darrera oferta de pau el 1813. Diu a Metternich (que configurarà Europa amb mà de ferro i en clau legitimista i antiliberal fins al 1848): «A un home com jo, li im-

porta poc la vida d'un milió d'homes» i «És possible que perdi el meu tron. Però sepultaré el món sencer en les seves runes.» Els esdeveniments posteriors són força coneguts, Hegel diria que l'«esperit universal», l'esperit del món i de la història... ha decidit canviar de «portador»... I Napoleó s'apaga.

DESMEMBRANT LA *FENOMENOLOGIA*

Ja per les difícils circumstàncies històriques en què va veure la llum, la *Fenomenologia de l'esperit* nasqué morta de la impremta, però —com hem apuntat— hi intervingué també la complexitat mateixa del projecte hegel·lià i, segurament, l'atreuiment de posar el pantràgic com a estricte paral·lel del panlogicisme. Hegel insistia a mostrar la gènesi alhora lògica i empírica, fredament racional i turmentadament tràgica, d'aquelles idees infranquejables i substancials que oferien el «saber absolut» possible a l'època. Molt ambiciosament, ho feia a tres nivells força diversos: d'una banda, la *Fenomenologia de l'esperit* volia ser l'exposició global i estructurada del sistema filosòfic científic que els idealistes havien acceptat com l'objectiu suprem del moment; d'altra banda, havia de ser també la síntesi de l'evolució de la humanitat per arribar a un tal sistema (és a dir, una filosofia de la història universal inseparable d'una història de la filosofia), i, en tercer lloc, havia de ser un *Bildungsroman*, una rigurosa novel·la de formació impulsora dels individus vers la raó universal, o la narració de l'experiència vital i també educativa que havia d'experimentar tota consciència particular que volgués assolir el nivell de coneixement assolit per la humanitat en conjunt; és a dir, que volgués assolir el «saber absolut» ara i aquí.

En molts sentits, la superposició d'aquests tres propòsits tan diversos va significar un repte excessiu, i féu que més endavant Hegel mateix se n'acabés distanciant. Per això, va decidir posteriorment escindir i tractar en discursos separats tot el que havia abocat en aquest seu primer gran llibre. En darrer terme, acabarà considerant la *Fenomenologia de l'esperit* com un projecte exterior (en part preparatori i en part fracassat) del seu sistema, de la seva autèntica filosofia. No obstant això, ja en la *Fenomenologia de l'esperit* és continguda tota la seva filosofia (i sovint no només en germen). Per això, avui dia se'ns presenta com la seva obra més enigmàtica i rica, més suggestiva i potent, més actual i —inclús— profètica. En una evolució comprensible, però també almenys en part digna de ser lamentada, Hegel es va distanciar d'aquest laberint de miralls que és la *Fenomenologia de l'esperit*. Per això, en general, va ser obviada per tots els seus deixebles directes (de Bauer a Marx, passant per Feuerbach) i, amb permís de Dilthey, va caldre esperar l'existencialisme d'entre les guerres mundials i —fins i tot— Alexandre Kojève perquè es redescobrí i gaudíssim perdent-nos pels seus laberints.

En una decisió que té pros i contres, que segurament venia marcada per la situació filosòfica del seu temps i que marcarà profundament tant l'evolució de la filosofia com la interpretació que durant molt temps se'n farà, Hegel separa les tres tasques que es barrejaven en la *Fenomenologia* i li donaven el seu caràcter riquíssim. L'expo-

sició panlògica i intemporal del sistema serà desenvolupada en obres com la *Ciència de la lògica* i l'*Enciclopèdia de les ciències filosòfiques* on sovint hi ha algun apunt històric, però el desenvolupament lògic abstracte predomina totalment per sobre de l'històric, concret i empíric. L'esforç i la perspectiva panlogicistes de Hegel desplacen i obvien la perspectiva complementària «pantràgica» que arrelava, enriquia i precisava la *Fenomenologia de l'esperit*. Si bé l'exposició més diacrònica i històrica del desenvolupament humà es concretarà sobretot en la *Història de la filosofia* i en les *Lliçons de filosofia de la història universal*, on el panlogicisme no era tan dominant, aquell pantragicisme resultarà en gran mesura obviat davant una teorització de l'«astúcia de la raó» o de la «reconciliació especulativa» que, en el fons, renuncia ja a explicitar el drama de les particularitats escindides, alienades, en lluita mortal...

Finalment, només la tercera tasca quedarà com a pròpia i específica de la *Fenomenologia de l'esperit*. Però el vell Hegel de Berlín la interpreta de manera molt reductiva i anomena «Fenomenologia de l'esperit» una part molt secundària i parcial del seu sistema (l'*Enciclopèdia de les ciències filosòfiques*). Concretament, la situa com el moment segon de «L'esperit subjectiu» (que és la primera secció de la filosofia de l'esperit). Cal afegir que s'hi conté tan sols una versió molt resumida i, per descomptat, completament «destragitzada» dels continguts dels apartats que en la *Fenomenologia de l'esperit* del 1807 eren anomenats: «A. Consciència» i «B. Autoconsciència» (es passa d'aproximadament vuitanta planes a aproximadament tretze). Només amb aquesta dada merament indicativa i quantitativa, ja s'aprecia la radical «depuració» i supressió de molts aspectes que eren cabdals en el desenvolupament del 1807. La sorpresa més majúscula, però, és que l'apartat que l'editor va anomenar «C. AA. Raó» (que ocupava prop de cent cinquanta planes) queda absolutament mutilat a menys d'una plana, mentre que desapareixen totalment les tres grans parts finals de la *Fenomenologia* del 1807 («BB. L'esperit», «CC. La religió» i «DD. El saber absolut»), que ocupaven força més de dues-centes planes.

EL PREU D'OBVIAR EL PANTRÀGIC

Quins han estat els motius de desmembrar el complex teixit de la *Fenomenologia de l'esperit* i, encara més, de la seva radical mutilació? Per què la du a terme Hegel? Quin significat filosòfic té? No és una inflexió dels atzars o destins de la filosofia comparable (en un altre ordre de coses, és clar) a les que també es donen al voltant del 1806, en la geopolítica napoleònica i en l'escapçament i/o dispersió de l'impressionant cercle intel·lectual creat entre Weimar i Jena? L'oblit o relegament del pantràgic és el preu que ha de pagar Hegel per a triomfar en el gran repte que la jove generació postkantiana havia assumit, edificar el sistema omnicomprensiu i panlògic?

Certament, Hegel aconseguirà una formulació relativament estable (els estudis detallats ens avisen que mai tant com afirma el tòpic) del seu sistema, com no ho aconseguiran pensadors tan potents, creatius i durant força temps també implicats en l'objectiu de la formulació d'«el Sistema» com Fichte, Schelling, Hölderlin... A tra-

vés d'aquesta deriva, Hegel es converteix en el més antiromàntic dels idealistes alemanys, encara que potser en realitat no és sinó (aplicant la famosa fórmula del coetani Clausewitz) la continuació dels mateixos ideals per altres mitjans.

Roman la idea o el principi clau compartit per la pràctica totalitat dels grans romàntics i idealistes d'aquell moment: l'aspiració a una plena reconciliació en l'absolut que signifiqui una llibertat superior, que superi la dicotomia «representativista» subjecte-objecte i que ofereixi una versió especulativa de la raó (dialèctica), capaç de reequilibrar el lliure joc de les facultats humanes. Ara bé, així com en la *Fenomenologia de l'esperit* es tractava de dur-ho a terme dins de la irreductible interacció del conflicte vital, social, existencial i especulatiu (per exemple, dins el marc de la religió o d'un saber absolut que ha d'esgotar el «calze» del «viacrucis» existencial perquè «d'aquest regne dels esperits en vessa la seva infinitud»), en endavant es tractarà d'exposar la lògica racional de l'esperit universal, però sense aprofundir ni en el mecanisme ni el drama de la seva «astúcia», especialment pels seus «portadors» particulars.

Oblidada la *Fenomenologia de l'esperit*, roman el mateix ideal, però diferint el pantragicisme que permet realitzar i comprendre especulativament com a «història concebuda»: el panlogicisme resultant de la freda reconciliació final, quan «erigeix aquest mateix món, aprehès en la seva substància, en la figura d'un regne intel·lectual. Quan la filosofia pinta amb tons grisos ja ha envellit una figura de la vida que les seves penombres no poden rejuvenir, sinó només conèixer.»

No és aquesta la dimensió oblidada i que vol recuperar un hegelista com Franz Rosenweig quan abdica del seu excel·lent *Hegel i l'Estat* i, a les trinxeres de la Primera Guerra Mundial, concep *L'estel de la redempció*? No és aquesta la dimensió que els existencialistes intueixen en Hegel i troben en la seva *Fenomenologia de l'esperit*? No és aquesta la dimensió que revitalitza la lectura d'Alexandre Kojève? (la lectura del qual, per contra, sembla haver inspirat la tesi de la «fi de la història» de ni més ni menys que Francis Fukuyama). Sense voler insistir-hi més, no és això el que reivindicava Jacques D'Hondt en el seu *Hegel, filòsof de la història vivent*?

Un mateix principi i ideal passa a ser perseguit sobretot en clau panlogicista mentre se'n difereix la pantràgica. Un gir revolucionari? Un destí? Una terrible pèrdua? El guany o resultat: un formidable sistema omnicomprensiu aparentment invulnerable, científic i eternament fixat en cadascun dels seus moments; inclús una consoladora promesa de participar en l'absolut o ser-ne «portador», obviadora del fet que la gno-seologia o l'epistemologia humanes no fan ontològicament transitable l'abisme (que, en tot cas, té insospitades contrapartides) entre el finit i l'infinít, el particular i l'universal, la vida i l'ideal, l'home i Déu... el calze pantràgic i el concepte panlògic.

Qui doncs, si cridés, em sentiria d'entre les jerarquies angèliques? I si gratuïtament, de sobte, un em prengué cap al seu cor, moriria jo per la seva més forta existència (Rilke).