

EL SISTEMA HEGELIÀ, «CIÈNCIA» O TOMBA DE LA LLIBERTAT?*

Ramon VALLS PLANA

L'any 1809 escrivia Schelling en el seu tractat *Sobre l'essència de la llibertat humana* (trad. cast. d'A. Altman, Ed. Juárez, Buenos Aires, 1969, p. 92) que «la idea de fer de la llibertat el principi i la fi de la filosofia no sols alliberà l'esperit humà respecte a si mateix, sinó que dins la ciència i en totes les seves parts causà un canvi més radical que qualsevol altra revolució anterior. L'idealisme —segueix encara Schelling— és la veritable consagració de la filosofia més enlairada del nostre temps. Aquells que el vulguin judicar i aquells que s'hi vulguin dedicar han d'arribar a la convicció que la llibertat és la seva premissa més intrínseca. ¡Que distint seria aleshores el prisma a través del qual el considerarien i el concebrien! ¡Solament aquell que hagi experimentat la llibertat pot sentir la necessitat de fer-ho tot anàleg a ella i de difondre-la per tot l'univers!».

El text de Schelling conté moltes coses. Ofereix una clau per a la interpretació de tot l'idealisme alemany i, sense cap modèstia, el compara a la «revolució copernicana» atribuint-li un capgirament més radical que el kantianisme, però sobretot conté un record i un retret, tots dos adreçats a Hegel.

El record es remunta segurament a l'any 1790, quan Schelling, jove de quinze anys, ingressa al *Tübinger Stift* i fa una ràpida amistat amb els veterans Hegel i Hölderlin, que en comptaven ja vint. Feia just un any que a França havia esclatat la Revolució, i per a reproduir l'ambient en què començà aquella amistat n'hi haurà prou amb els records d'un altre company comú, anomenat Leutwein, que tant Rosenkranz com Hoffmeister tenen com a fiables: «Hegel —escriu Leutwein— era l'orador més entusiasta a favor de la llibertat i la igualtat; com tots els joves de l'època, admirava les idees revolucionàries; un matí de diumenge, un bell i clar matí de diumenge, anaren Schelling i ell, juntament amb d'altres amics, a un prat no molt allunyat de Tübingen a plantar un arbre de la llibertat» (Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, pp. 428-430). Sortida de diumenge que els costà un càstig de llurs superiors, obedients per la seva banda a les

indicacions del príncep del Württemberg, Ludovic Eugeni, aquell que, segons escrivia Schelling l'any en què el príncep morí, no volia «filòsofs i teòlegs doctes, sinó solament teòlegs i filòsofs benpensants que fessin racional l'irracional i menyspreessin la història» (*Carta de Schelling a Hegel*, 1795).

En una paraula, Schelling recorda a Hegel en el text citat al començament que ambdós combregaren en el mateix ideal revolucionari contra l'ordre establert i la vella religió que n'era solidària. Havien viscut la Revolució francesa com un esdeveniment que no afectava solament els francesos sinó tota la humanitat. Precisament per a difondre la Revolució com a inici dels nous temps, calia transformar-la en cultura, en doctrina filosòfica que es desenvolupés des de la premissa «llibertat» i, essent així doctrina sagrada, constituís la nova religió, última instància ideològica justificadora de la societat naixent. Per això Schelling havia escrit també l'any 1795 a Hegel, quan aquest ja no era a Tübingen, que «l'alfa i l'omega de la filosofia és la llibertat», i li recordava el mateix l'any 1809 quan Hegel havia ja publicat la *Fenomenologia de l'Esperit* (1807) i a Schelling li semblava que aquesta obra no era fidel a llur ideal juvenívol.

El record es tenyia, doncs, de retret. En aquest moment, Hegel havia superat del tot les llargues vacil·lacions respecte al seu futur filosòfic i havia passat també la fecunda etapa de Jena en què tots dos havien col·laborat en aquell projecte filosòfic comú que volia continuar l'obra de Fichte omplint de realitat la buidor del subjecte. Ara Hegel era conscient d'haver trobat el seu propi camí i Schelling hi sospitava un traïment. És més, Schelling començava a pensar que Hegel el plagiava quan encertava, però quan volia ésser original, és a dir, en proposar la seva dialèctica, ofegava la llibertat dins la necessitat.

Tenim doncs la primera formulació de l'objecció que es farà clàssica. La repetirà Schelling en les seves lliçons antihegelianes de Berlín, la sentirà allí Kierkegaard i s'escamparà arreu fins a l'avui repetit per tothom «sputiamo su Hegel», perquè hom el veu com a justificador de totes les tiranies espirituals, socials o polítiques.

Avui commemorarem aquí la mort de Hegel. Vull deixar ben palès que conèixer un xic la filosofia de Hegel no em justificaria davant mi mateix de dirigir-vos ara la paraula, si no pensés que

* Aquest article reproduïx el text d'una conferència pronunciada el dia 17 de desembre de 1981 a l'Ateneu Barcelonès, en una sessió acadèmica patrocinada per la Societat Catalana de Filosofia i l'Institut Alemany de Cultura per commemorar el 150è aniversari de la mort de Hegel.

és digne i just celebrar la memòria d'aquell home. I no seria digne ni just si Hegel hagués estat un enemic de la llibertat. Tractaré de fer veure primerament que Hegel no volgué altra cosa, al llarg de la seva obra, que fer la filosofia de la llibertat i fer-la bé, cosa que per a ell significava donar-li fermesa epistèmica. Però, com que la intenció dels autors no constitueix sense altre llur filosofia, veurem també que el sistema hegelian, precisament en tant que sistema, suscita efectivament la dificultat schellingiana que és, ni més ni menys, la dificultat que tots tenim, la del temps nostre. Per això el títol d'aquesta conferència és dubitatiu. Tanmateix la conferència no acabarà amb un dubte, sinó que es clourà amb l'afirmació molt decidida que el rebuig de Hegel per amor a la llibertat no pot fer-se sense aprendre d'ell algunes coses, sobretot que la veritable llibertat no habita fora de la racionalitat.

La filosofia de Hegel es defineix a si mateixa com a filosofia de l'esperit i aquest, a la vegada, com a comunitat d'homes lliures. L'esperit és la substància absoluta, és a dir, la identitat originària que s'escindeix en una pluralitat de subjectes independents i lliures que primerament s'oposen fins a la guerra de tots contra tots i que finalment es reconcilien. La reconciliació final restableix la unitat, però no fon la diferència entre els subjectes sinó que la confirma, perquè la comunitat és el resultat d'un reconeixement mutu alliberador (*Fenomenologia de l'Esperit*, cap. IV; tr. cast. de W. Roces, FCE, México 1966, pp. 113 i ss.). Per això tota la història humana és vista com un procés educatiu, *Erziehung des Menschengeschlechts*, vers la llibertat de tots, si bé el procés no avança de guany en guany, sinó que avança dialècticament a través de la negativitat de la lluita fins a la desesperació.

Vegem com es forma aquesta filosofia. En altres ocasions he assenyalat amb algun detall (Conferència a la Universitat de Salamanca el 26 de maig de 1981) que, per explicar la gènesi de l'idealisme alemany des de Kant, és molt adequat acudir al fil de la tercera antinòmia (necessitat de la natura / llibertat de l'acció moral). Aquest fil té més eficàcia explicativa que el fil epistemològic més freqüentment emprat. Com sabeu bé, la història d'aquells anys darrers del segle XVIII es fa arrencar de la limitació posada per Kant al coneixement teòretic humà, deixant fora del seu abast la cosa-en-si. Vist així el kantis-

me, resulta llavors obligat descriure l'idealisme com el depassament del límit kantian mitjançant una absolutització del subjecte (Fichte) i foinint-li de nou l'objectivitat plena (Schelling). Aquest camí arriba així a Hegel, el qual opera una restauració total de la metafísica perquè, segons ell, el coneixement humà coneix absolutament, coneix doncs una altra vegada la cosa-en-si. Aquest fil epistemològic no és pas fals, existeix dins el complex entramat de la darrera dècada del segle a Alemanya, però no és pas l'únic. Destacar-lo en excés pot deixar fàcilment a l'ombra el fet indubtable que la innovació de Fichte arrenca de l'afirmació del jo *com a llibertat*, cosa en què segurament pensava Schelling quan escrivia el text citat. Quan oblidem això convertim en una xarada indesxifrable, a més, aquella famosa triple posició del jo afirmada per Fichte.

Mirem ara la tercera antinòmia. Kant, amb ella, posava molt agudament un problema ben enutjós. Es tracta de la incompatibilitat entre el mecanisme de la natura i la llibertat racional de l'home. Un problema en què feia crisi la il·lustració i en què ens debatem encara quan afirmem a tort i a dret que «estem condicionats», encadenats podríem dir, no solament per les lleis de la mecànica, sinó també per les de la bioquímica, de l'inconscient o de l'economia, però al mateix temps «exigim» (emprant la paraula més estimada dels redactors de pancartes, manifestos i lletres d'estupor) que hom actuï, sobretot els contraris, d'acord amb l'ètica.

Kant no quedà satisfet de la solució merament negativa, és a dir de la manca de síntesi sense contradicció que proposava dins la *Crítica de la raó pura*. Diu allí que, fent valer la seva distinció entre fenomen i noumen, hom esquivava la contradicció si refereix la necessitat al fenomen i la llibertat al noumen. Que Kant no restà satisfet, es pot veure en la introducció a la *Crítica del judici*, quan afirma que cal traspasar l'abisme entre sensible i intel·ligible perquè (són paraules textuals) «el concepte de llibertat ha de realitzar en el món sensible el fi proposat per les seves lleis». Dit d'una altra manera, una moral de bones intencions soles, una moral interior que desconegui l'exigència de fer-se real en el món, no és moral, sinó hipocresia. Aquesta antinòmia o abisme, com al mateix Kant li agradava de dir, havia estat agreujada per la polseguera aixecada arran de les cartes de Jacobi sobre la doctrina

d'Espinosa. O llibertat, deia Jacobi, i aleshores cristianisme i moralitat, però cap lloc per a la filosofia; o necessitat, i aleshores filosofia sí, però també determinisme i fatalitat.

Resumint el camí fet pel mateix Kant, es pot dir que ell cercà una sortida a la tercera antinòmia primerament en el terreny de la Història concebuda com a procés educatiu de la humanitat. La proposta kantiana es troba a l'escrit titulat *Idea per a una història universal des del punt de vista cosmopolita*, on recollia inspiracions de l'il·lustrat Lessing contra l'airet preromàntic de Herder. Allí Kant contempla el fenomen històric com a realitat empírica on es transparenta la llibertat. Tanmateix, la indicació kantiana que els idealistes posteriors feren més fecunda fou la restauració de la consideració finalística dins la *Crítica del judici*. La finalitat, bé que tarada de subjectivitat, es feia present de nou en la natura i sobretot en l'obra d'art com a finalitat gratuïta.

Aquestes indicacions foren recollides de manera prou brillant per Schiller («l'obra d'art és llibertat en la sensibilitat») i les seves *Cartes sobre l'educació estètica de l'home* trobaren un ressò entusiasta en tota la generació idealista. En trobem una expressió enèrgica i quasi triomfal en el curt paper fragmentari que coneixem com *El més vell programa de sistema l'idealisme alemany*, magistralment traduït al català per Jordi Llovet.

Seguint tot aquest fil per rigorós ordre cronològic, hom copsa molt bé tot un ambient generacional que en Fichte cristal·litzava en la decisió de posar el jo lliure com a principi de la filosofia, àdhuc teòrica, i no solament com a principi de la moral autònoma. El jo lliure obria, més enllà de Kant, l'àmbit del coneixement i originava les categories que articulen el coneixement teòric.

Pel que fa a Hegel, quan ell es decideix l'any 1800 a anar-se'n cap a Jena per seguir la carrera acadèmica, té ben clara la motivació. Darrera les petjades de Fichte com a «tità que lluita per la humanitat» (l'expressió és de Hölderlin, però la recull Hegel en una carta a Schelling de l'any 1795) i juntament amb el seu jove amic Schelling, Hegel es proposa fer filosofia estricta, sense limitar-se al camp de la moral o de la política. Com escriurà en el pròleg de la *Fenomenologia*, cal convertir l'amor al saber en saber estricte, en *Wissenschaft*. Solament així l'idealisme podria ser seriosament cultura universal configuradora

dels nous temps, lluny d'una proclamació merament sentimental dels nous ideals, que es reduiria fatalment a foc d'encenalls.

La filosofia idealista anterior a Hegel havia ja escollit la llibertat entre les dues banyes de l'antinòmia kantiana, però hom no podia artiscar-se a deixar la llibertat sense consistència si li llevava l'ossam de la necessitat. Si hom repensa el plantejament de Fichte, pot sospitar que la premissa *llibertat* està corcada d'arbitrarietat i de manca d'universalitat, puix que l'idealisme de la *Doctrina de la Ciència* es presenta com la filosofia d'una sola classe d'homes, a saber, d'aquells que estimen la llibertat per damunt de tot, enfront dels altres que es dobleguen davant la realitat. Schelling, per la seva banda, havia afirmat molt emfàticament la necessitat de sistema; però, havent combatut la necessitat mecànica amb l'organicisme de la natura, es llançava massa alegrement pel camí de les analogies, de manera que els seus intents de deducció del sistema des del principi *llibertat* apareixien sense rigor lògic.

Per tant, i dit breument, Hegel es proposava la construcció cabdal del sistema amb tot el rigor que comporten les exigències de la lògica, de la universalitat i necessitat.

A part la dissortada tesi doctoral *De orbitis planetarum*, que s'inscriu dins el corrent de la filosofia de la natura schellingiana, Hegel publica durant el seu temps de Jena diferents articles que permeten de seguir els seus estudis i el sorgiment de la seva diferència específica respecte als altres idealistes. Remarquem l'article sobre l'escepticisme per a entendre la gènesi del concepte de raó dialèctica. Però sobretot, des del moment en què Schelling deixa Jena, Hegel es desperta i escriu la *Fenomenologia*. Un text llarg que s'independitza i creix més enllà de la intenció de l'autor, que el volia fer curt. En acabar-lo, Hegel es veu ja a si mateix, objectivat, diferenciat dels seus predecessors, públic.

Recordem que la *Fenomenologia*, com a introducció a tot el sistema, arrenca de la consciència més comuna i vulgar, la consciència sensible, per a menar-la a la «ciència». La consciència sensible, tot i essent ineducada, no és però una consciència animal. És humana perquè és consciència de l'animal munit de paraula, un animal que no solament veu arbre o casa, natura i cultura, sinó que ha de dir-les. Per això mateix, la consciència sensible humana és universal en un doble sentit:

és comuna a tots els homes i posa amb la paraula la necessitat de la comunicació i enteniment entre tots els homes. Aquesta universalitat del *Logos* anorrearà les opinions inconciliables i portarà la consciència al saber epistèmic.

Avui importa subratllar aquí que aquest començament hegelian discrepa del de Fichte en tant que aquest semblava arrencar d'una opció que dividia els homes en lliures (idealistes) i en esclaus (realistes). La filosofia fichteana, per tant, solament podia dur a terme la tasca de la deducció de la ciència com a expressió de l'èsser moral autoatorgat per l'home que volia ésser lliure. En Hegel retrobarem el tema de les dues classes d'homes, amos i esclaus, al començament de la història, però tots dos seran considerats humans, més ben dit, mig humans perquè tots dos són el producte d'una escissió de l'home en dos aspectes igualment essencials, vinculació a la natura i llibertat.

Segons Hegel, per tant, tot home, solament per ser-ho, és impulsat per la paraula que no pot deixar de pronunciar cap al saber epistèmic, on ha de trobar ensem la llibertat, com a possibilitat de moure's en l'àmbit sense fronteres, i la comunicació amb els altres. Ara bé, Hegel repetirà incansablement a la *Fenomenologia* que el camí cap al saber, de la limitació a la il·limitació, és un camí *necessari*, cosa que no exclou la possibilitat que alguns individus es frenin l'impuls intrínsec i es neguin a recórrer el camí en tota la seva extensió, aferrant-se angoixats als béns limitats. Per això mateix, Hegel es fa ressò de la tradició ascètica i diu que el camí es dolorós perquè equival (per a la consciència!) a una experiència d'autodestrucció i de mort. Mort, però, que no és veritable (en si i per si) perquè allò que es destrueix és realment un límit. És aquí on l'escepticisme juga un paper decisiu. En la doctrina escèptica es manifesta la negativitat total de la raó, la qual esdevé ara raó dialèctica. Una raó que és tant positiva com negativa, idèntica com dividida, que progressa reculant (aparentment), que guanya perdent (aparentment).

La *Fenomenologia* té un caràcter autobiogràfic, no es pot tampoc oblidar. Generalitza una experiència individual d'accés a la universalitat alliberadora a través de successives morts. És una experiència que hom pot trobar en Plató i en tants d'altres fins a veure-la com l'experiència constitutiva d'una civilització agonitzant, per-

què era una civilització de dominació que acaba amb l'autodestrucció. Així ho ha fet recentment E. Subirats en una tesi llegida a la Universitat de Barcelona. D'això en parlarem aviat.

De moment cal dir que per Hegel i des de la *Fenomenologia* llibertat i necessitat han quedat ben lligades. Si tota la generació idealista ha donat la raó a Jacobi quan aquest ha afirmat que filosofia vol dir pensament necessari i sistema, cal també comprendre que per Hegel pensament i llibertat són el mateix. L'impuls necessari, la dialèctica de la consciència parlant des de la *doxa* a l'*episteme* és un dinamisme d'alliberació perquè mena a l'espai il·limitat, i per això objectiu i intersubjectiu, de coneixement. Ara bé, aquest espai, que és certament autoconsciència, no és l'objecte d'una intuïció intel·lectual restaurada. Hegel dirimeix aquí vacil·lacions de Fichte i de Schelling. Rebutja la intuïció perquè l'àmbit de coneixement no té un contingut absolutament *a priori*, si hom no vol encara emprar aquesta expressió estereotipada per a significar la buidor o negativitat feta palesa per l'escepticisme. Negativitat que destrueix tot contingut finit donat com a fix i genera aleshores la necessitat absolutament autònoma de donar-se un contingut.

Ara podem entendre bastant més bé les paraules de Schelling amb què hem començat, escrites precisament després de llegir la *Fenomenologia*. Hegel creu que, malgrat les diferències, l'amic no té motiu per a sentir-se ofès. Però Schelling està ferit perquè ha copsat que la dialèctica de la *Fenomenologia* afirma ja enèrgicament la seva vocació de totalitat i necessitat, la qual es manifestarà enterament nua a la *Lògica*. Això, pensa Schelling, comporta la destrucció de la llibertat. El «positivisme» de la darrera etapa de Schelling serà encara bandera de defensa de la llibertat davant els intents d'ofegar-la dins un procés de necessitat rigorosa. En el text que estem comentant traspua aquesta defensa en la paraula *analogia* perquè aquesta era precisament l'eina de Schelling per a unificar-ho tot sense deduir-ho o, si es vol dir així, per a deduir-ho d'una manera prou flexible per no anorrear la llibertat. Per això també, al llarg del llibre *Sobre l'essència de la llibertat*, Schelling apel·lava a aquell fons obscur (*Ungrund*) de la divinitat que valia com a condició de possibilitat de la llibertat en la mesura que no era concebut dialècticament.

Hegel, però, avançava ara segur. Havia inclòs la negativitat dins l'absolut i això li permetia d'escriure la *Ciència de la Lògica* amb el triomfalisme que espurneja al pròleg de la primera edició (1812). La fama de Hegel s'enlaira, mentre la de Schelling davalla. Es tractava d'una refeció de la filosofia primera d'Aristòtil, que ensem duia a terme la deducció de les categories intentada per Kant des de l'apercepció transcendental i per Fichte des del jo lliure. En fer de la negativitat constitutiu intrínsec de l'absolut, evitava Hegel aquell xoc des de fora (*Anstoss von Aussen*) que retreia sempre a Fichte com un residu de l'antinòmia kantiana. La raó dialèctica era ja, com es formularà a l'*Enciclopèdia* (paràgraf 48), la generalització del caràcter antinòmic de tots els objectes de la raó i no solament de quatre.

Avui aquí solament podem destacar que la deducció dialèctica hegeliana pren com a principi l'ésser en tota la seva generalitat, però també amb tota la seva buidor. És doncs el camp subjectiu-objectiu obert al terme de l'ascens educatiu de la consciència. El caràcter objectiu en sentit ple que la *Lògica* subratlla no significa, però, per a Hegel, la renúncia al principi llibertat. És més, ell pot creure que fa veritablement la filosofia de la llibertat perquè aquella subjectivitat objectivadora és la necessitat de donar-se autònomament un contingut des de l'absència total de determinacions que constituïran l'ens finit. Avui la interpretació de la *Lògica* de Hegel com a nucli més fonamental del sistema avança en aquesta direcció, però tampoc no podem deixar d'esmentar els trets que la «ciència» hegeliana adquireix definitivament i fan sospitar sempre que amb ells s'ofega la llibertat. Em refereixo a la totalitat i a la circularitat.

La totalitat que Hegel atribueix al principi convé veure-la primerament com el resultat del canvi en la concepció del sistematisme idealista respecte al sistematisme idealista respecte al sistematisme kantian. Si aquest es podia considerar un sistematisme arquitectònic que talla les pedres una a una i després les ajunta, el sistematisme idealista es compara sempre a un organisme viu que es desenvolupa intrínsecament des de la seva pròpia totalitat. El principi és, doncs, germen. Però la deducció ha d'ésser rigorosa. El principi, per tant, ha d'ésser també premissa. Això sol explica bé per què Hegel insisteix tant que ell vol donar vida als conceptes. Ara bé, si el

principi ja és el tot, encara que buit de determinacions, la fi ha d'ésser també la totalitat, curulla ara de totes les determinacions que l'absolut ha volgut donar-se al llarg de la història. Heus aquí la circularitat.

Totalitat i circularitat permeten a Hegel de resoldre originalment el problema de l'evidència del principi. El caràcter abstracte o buit que aquest té li lleva la possibilitat —sembla— de fer-se evident pel seu contingut. Per això Hegel repeteix sempre que l'evidència total solament es dóna al final del procés científic. Però, per altra banda, ell tampoc no pot cedit al convencionalisme que implica la posició que ell comenta, pròpia de Reinhold, el qual volia començar per un principi merament hipotètic, a confirmar a la fi del procés. Una concessió en aquest sentit podria arruïnar una altra vegada la necessitat. Per això l'ésser abstracte, perquè, en ésser total, no es deixa res fora, és començament obligat. Aquests raonaments omplen precisament el fragment molt significatiu que es titula *Amb què ha de començar hom la ciència?*, que trobem immediatament abans de la coneguda dialèctica del ser, del no-res i de l'esdevenir.

Tornem a la llibertat. L'exposició que en fa la introducció a la *Filosofia del Dret* esclarirà el seu sentit i ens permetrà de dir una paraula sobre la teoria de l'Estat que és la pedra d'escàndol en què és inevitable d'ensopegar, precisament ara quan vivim moments dramàtics en què l'Estat modern es veu com un fracàs però que reivindica més que mai el dret exclusiu a la força.

Al llarg dels paràgrafs 4 al 32, Hegel fa primerament palès el lligam intrínsec entre pensament i llibertat. Un lligam tan estret que permet de rebutjar qualsevol tractament separat de les dues «facultats» com si en una butxaca en portéssim una i a l'altra butxaca l'altra. La voluntat, com el pensament, es troben a si mateixos com autoconsciència. Ambdós fan juntament l'ascens a l'abstracció absoluta que és el terme de la negació total de la solidesa de les determinacions finites, siguin aquestes les del món natural, les de la cultura o les que forneix a la voluntat la natura individual de cada u. Tanmateix, aquesta universalitat que assolim en despullar-nos de tot contingut de la voluntat, o almenys mentre ens en distanciem, significa també la consciència del valor absolut de l'home, el qual no pot ésser sotmès a res. Però aquesta certesa del propi valer no

acaba el procés educatiu. No l'acaba en l'ordre de la voluntat (educació del ciutadà) com tampoc no l'acaba en l'ordre del pensament (educació del subjecte epistèmic), sinó que cal continuar-la precisament perquè la primera fase duu a terme solament l'alliberació per a la llibertat en superar les limitacions en què tots ens trobem immersos. Segonament, es demana l'exercici de la llibertat creadora, que es dona continguts positius i els exterioritza en el món humà. Si la voluntat roman a la primera fase, és a dir, a l'abstracció absoluta de l'autoconsciència, l'acció possible a aquesta voluntat és solament la fúria de la destrucció, el fanatisme o el revolucionarisme foll que nega tot el que veu perquè no veu en res un valor absolut. Però la consciència doblement educada supera aquesta follia, ben pròpia del jove entusiasta que ha sabut laudablement deslligar-se dels interessos immediats. La superació que fa aleshores la consciència madura de l'abstractisme no consisteix precisament en l'acceptació resignada de la realitat, és a dir, en el conservadorisme del vell que recau sempre en aquella forma de realisme estigmatitzat per Fichte com a propi del que té ànima d'esclau. Tot el contrari, l'acció de la voluntat veritablement realista, prèviament purificada per l'abstracció, es converteix en activitat creadora de noves encarnacions de l'absolut, les quals valen mentre el realitzen dinàmicament i són aleshores productes de la llibertat amb eficàcia alliberadora. I aquest és el sentit de la sorprenent definició del Dret que Hegel ens ofereix com a «existència (enteneu, externa i pública) de la llibertat». Uns productes que es condemnem ells mateixos a la falsedat i a la desaparició tan aviat com pretenen d'ésser l'encarnació definitiva i adequada de l'absolut.

És dins d'aquesta perspectiva que hom ha d'entendre la defensa i sacralització hegeliana de l'Estat, perspectiva que es completa en les pàgines finals de la *Filosofia del Dret*, quan el mateix Estat queda assumit per l'esdevenir històric cap a un futur que el filòsof no pot preveure, però que tampoc no exclou la destrucció de l'Estat en benefici de formes més cabdals d'existència de la llibertat. En tot cas, no s'hi val a fer dir a Hegel allò que no diu, per a refutar-lo més fàcilment. La justificació de l'Estat està tota feta en funció de la no realització de la llibertat dins la societat civil; burgesa, val a dir, com a societat que es

constitueix per l'entrellat econòmic de necessitats i satisfaccions; un entrellat que es multiplica successivament per la divisió sempre continuada del treball fins a la mecanització de l'activitat humana. Un treball que és la forma menys noble de treball, que el farien més bé les màquines, i que caldria substituir per la producció estètica, veritablement humana i alliberadora. Hegel veu l'Estat com el corrector d'aquella societat que té per principi l'interès privat. Dit d'altra manera, l'Estat és l'únic òrgan històricament disponible de la universalitat. En la qual cosa, per estranya que avui ens pugui semblar, hi ha indubtablement l'optimisme històric que acompanyava el naixement de la forma més moderna de l'Estat burgès; optimisme que en aquell moment quasi tothom compartia. Sobretot, però, en Hegel trobem l'afirmació que en el mateix instant en què Dret i Estat deixen de ser la llibertat possible en el temps concret, deixen de ser també dret i raó.

És veritablement anguniós parlar avui d'això quan estem sentint la justificació de l'injustificable en aquests termes: l'Estat no funciona, cal defensar-lo amb els tancs.

L'objecció de Schelling a Hegel fou la primera i ha estat la més perdurable, repetida de diferents maneres. Esbrinar exactament la seva justesa no es fàcil i comporta decisions especulatives. La confrontació és tanmateix útil, perquè esclareix la nostra situació ben problemàtica. Deixem, doncs, l'interrogant amb què hem encetat aquesta conferència, deixem-lo com a interrogant i com a estímul. En tot cas, no tindria cap sentit tampoc perorar a favor d'un retorn a Hegel, quan és necessari crear futur, però pensem encara:

Primer: ¿Podem propugnar realment una renúncia a l'experiència de l'abstracció absoluta dins el procés educatiu de l'home de demà? ¿No ens hem tornat tots massa tous envers nosaltres mateixos i envers els nostres fills? Que és experiència dolorosa, és cosa sabuda, però hi ha molts mestres que l'han sentida com a alliberadora i és potser secundari esbrinar si aquesta abstracció ha constituït l'espècie humana o solament la nostra cultura. Una cultura que en el temps que ens ha ocupat avui produïa la música de Mozart i de Beethoven ensems amb la poesia de Goethe i de Schiller, per dir-ne solament uns pocs exemples. ¿Rebutjarem també tot això?

Segon: El lligam pensament-llibertat és allò que ens resta de la Il·lustració: l'ideal de l'emancipació de tots els homes mitjançant la raó. Una llibertat que no neixi del pensament, que no resisteixi la crítica de la raó, i que pugui ésser titllada de llibertat de la irracionalitat, ens alliberarà ben poc.

Tercer: El lligam individu-universalitat tan afirmat per Hegel. ¿Creu algú seriosament que la proclamació de la diferència individual al marge i en contra la universalitat de la raó ens durà més enllà de la guerra de tots contra tots i a la negació del llenguatge com a instrument de comunicació?

Quart: ¿Pensem realment que la llibertat pot trobar-se a l'origen i que, per tant, hem de retornar indiscriminadament a la natura? ¿No és més veritat que, si hem d'escatir la llibertat, hem de cercar-la endavant, en el desplegament de la racionalitat?

«Sputiamo su Hegel» és la consigna repetida per molts. Potser sí, però no abans d'haver pensat i d'haver après d'ell algunes coses. Aleshores potser ja no escopirem, sinó que senzillament el deixarem entrera i farem una cosa millor. En lloc de deixar vagar la imaginació que fuig d'estudi, creem nova racionalitat històrica i real en el sentit fort hegelian, *wirklich*, efectiva.

Barcelona, 17 desembre 1981