

F. GRAELL I DENIEL

**LA CERTESA SENSIBLE  
I LA PERCEPCIÓ  
EN LA *FENOMENOLOGIA DE L'ESPERIT*  
DE HEGEL**

---

QUADERNS DE FILOSOFIA

64



F. GRAELL I DENIEL

**LA CERTESA SENSIBLE  
I LA PERCEPCIÓ  
EN LA *FENOMENOLOGIA DE L'ESPERIT*  
DE HEGEL**

64

QUADERNS DE FILOSOFIA

---

Barcelona 2026

---

1ª edició abril 2026

© F.Graell i Deniel  
ISBN 979-13-991618-0-9

[www.dossier.graell](http://www.dossier.graell)  
[www.xtec.cat/~fgraell](http://www.xtec.cat/~fgraell)  
[www.quadernsdefilosofia.cat](http://www.quadernsdefilosofia.cat)

E-mail: [fgraell@xtec.cat](mailto:fgraell@xtec.cat)

Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb  
*Quaderns de Filosofia*.

Es prega de tenir en compte sempre de consultar si hi ha una nova edició dels  
quaderns (que inclou canvis de vegades prou rellevants) en el web esmentat.

**CONTINGUT**

**Pròleg, 6.**

**LA INTRODUCCIÓ  
DE LA FENOMENOLOGIA DE L'ESPERIT, 8**

**I  
LA CERTESA SENSIBLE  
O L'AQUEST I EL FIGURAR, 12.**

**II  
LA PERCEPCIÓ,  
O LA COSA I LA DELUSIÓ, 33**

## PRÒLEG

Per a algú no avesat a un autor com Hegel, la lectura detallada d'algunes de les seves pàgines esdevé un repte. Àdhuc quan tracten de temes com poden ser la sensibilitat i la percepció, que semblarien els inicials del seu sistema, sempre més fàcil de comparar que d'altres parts que s'introdueixen al cos del pensament, no és possible en tots els casos de gaudir de la certesa d'haver copsat correctament l'escrit.

En efecte ens hem circumscrit a traduir i a anotar paràgraf a paràgraf les dues primes seccions de la *Fenomenologia*, consultant sempre que ha convingut la traducció lliurada per Joan Leita, quan nosaltres n'hem volgut una molt literal que ens excusa de copiar simplement la d'aquell aplicat estudiós<sup>1</sup>, del qual n'hem agafat, però, les cites de la *Introducció*. D'altra banda sembla que les notes permetin facilitar-ne la lectura i obrin els ulls al que diu l'autor, i ens ha semblat un bon mitjà per a animar a la lectura de Hegel, i a d'altres continuar-ne el comentari, com sigui el cas que no és un autor que es faci comprendre fàcilment<sup>2</sup>.

La finalitat ha estat doncs d'apropar-nos al llenguatge de l'autor, que no consistirà en el present escrit a llegir-lo a partir d'altres textos seus que en lliuren un marc superior, sinó a passar des d'una manera nostra de pensar i d'expressar-nos, que deu trobar-se prop de les dels lectors, a aquell llenguatge. Volem seguir el text des del text, i l'esment d'altres obres seves, o de

---

<sup>1</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenologia de l'esperit*, traducció de Joan Leita, edició a cura de Ramon Valls i Plana, Laia, 1985, col·lecció Textos filosòfics 35 (dos volums).

<sup>2</sup> El propòsit rau a lliurar sols, en el proper quadern, la tercera secció (la força i l'enteniment), que rebla el comentari.

nocions que no hi són, aquí, no es correspon a fer-ne una tal lectura.

L'intent, però, també ha tingut un altre objectiu: la corroboració que no hi ha error en els grans pensadors, no perquè cap d'ells hagi arribat a un exercici escrit definitiu i conclòs, sinó perquè *la filosofia mai no deu ser demostrativa o conclusiva, sinó sols persuasiva, i llavors la diferència d'autors es trobaria en els pressupòsits que admeten*. Això seria vàlid avui dia: qualsevol aproximació seriosa es mantindria sols pels seus pressupòsits, de cap manera necessaris, i d'aquí que hom no pogués rebutjar el hegelianisme per ser un error, sinó que ho faria perquè prefereix d'altres maneres de treballar. I la nostra lectura ens ha dut a comprendre, si més no ho hem provat, les pàgines de l'autor i de reconèixer-hi sense cap dubte un tal fet.

## **LA INTRODUCCIÓ DE LA FENOMENOLOGIA DE L'ESPERIT**

El llibre fou publicat el 1807 amb la *Introducció* que s'inclou en les edicions posteriors, i sols més endavant Hegel hi afegí el *Pròleg* actual. La primera lliura doncs allò que considerarà l'autor en escriure el text, i ens hem circumscrit a fer-ne un breu esment en aquesta presentació.

1. El treball hegel·lià agafa com a fita l'absolut, mot que, com diu l'autor, pressuposa «una significació que cal dedicar-se primerament a aconseguir», i que per tant aquí sols podem apuntar-ho com a intenció de l'obra. Si més no les primeres pàgines de la *Introducció* critiquen el plantejament d'avaluar el coneixement com un *instrument* per a arribar a l'absolut, i és una apel·lació a la ciència, que abraça el verídic i el que no ho és.

L'exposició té ara per objecte el «saber que apareix (*das erscheinenden Wissen*)»<sup>3</sup>, és a dir, pot ser considerada com el camí de «la consciència natural que arriba fins al saber veritable», que recorre les seves *formes* com a estacions preestablertes<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Una mica més avall escriu: «en ser presentada aquesta exposició com un *capteniment* de la *ciència* enfront del saber *que apareix*», que hauria d'interpretar-se com l'exposició de la ciència davant d'afers que se saben, però sense ordre, i necessitats de complitud, mentre aquella descabdella el seu moviment i va més enllà del que apareix.

<sup>4</sup>El mot «forma» que aquí, i a mols lloc tradueix *Gestalt* (de vegades també *Form*), s'usa en referència a les passes que el moviment del pensament va duent a terme. No solament ho seran la sensibilitat o la percepció en conjunt (que per a Hegel són més aviat «modes» de l'enteniment), sinó cadascuna de les resultants parcials dintre seu.

En aquest procés la consciència natural es mostrarà com a concepte del saber no real [*real*]<sup>5</sup>, amb l'advertiment que *la consciència no verídica* no es té com un moviment merament negatiu. Certament *la consciència natural* té simplement una visió unilateral dels afers: quan se li diu que conté un saber no real només hi veu un pur no-res, quan el no-res, considerat com el no-res d'una cosa de la qual procedeix (l'objecte de la consciència natural) és un no-res *determinat* i posseeix un *contingut*. «Al contrari, tot copsant-se el resultat tal com és en veritat, com a negació *determinada*, aleshores neix immediatament una nova forma i en la negació es duu a terme la transició per la qual es produeix per si mateix el procés mitjançant la sèrie completa de les formes». És a dir, la negació determinada és el punt de partida de continuar el moviment que porta a les diferents formes<sup>6</sup>.

2. Esmentem alguna determinació abstracta (és a dir, agafada aïllada, sense moviment) del saber tal i com la consciència se'l presenta.

Per exemple, aquesta distingeix de si mateixa un afer amb el qual tanmateix s'hi relaciona. És un afer *per a la consciència*. I *l'ésser en si* seria *allò que és* fora d'aquella referència, allò referit, l'afer. Llavors el costat de l'en si s'anomena veritat. Mentre que el *saber* seria més aviat l'ésser en si *per a nosaltres*,

---

<sup>5</sup>El terme «real» [*real*] caldria interpretar-lo, no l'accepció d'un contingut efectiu (*wirklich*), sinó en la de l'assumpció d'allò que la consciència natural creu que coneix, però que és no-res, etc. (cf.§§20-21).

<sup>6</sup> Aquesta manera de treballar es troba arreu en l'obra: un afer és i alhora suposa la seva negació, que fa que es tracti d'un ens determinat. Serà fàcil d'exemplificar-ho en la lectura de la sensibilitat.

malgrat que sembli que investiguem el que és en si, car el saber es posa fora de l'en si<sup>7</sup>.

Això no obstant la consciència s'atorga a si mateixa la seva norma reguladora. L'ésser en si i l'ésser per a nosaltres, la distinció que acabem de fer, es troben a la mateixa consciència. Llavors «si anomenem el *saber* el *concepte*, mentre que l'essència o allò que és *veritable* l'anomenem allò que és o *l'objecte*, l'examen consisteix aleshores a veure si el concepte correspon a l'objecte».

La consciència és doncs consciència de l'objecte i, també, consciència de si mateixa: consciència del que li és ver, i del seu saber això. Els dos són *per a si mateixa*: la consciència mateixa és llur comparació.

És *per a la mateixa consciència* si el seu saber de l'objecte correspon a aquest objecte o no.

Sap simplement d'un objecte, i manté la diferència de l'en si *per a la mateixa consciència*, és a dir, la diferència entre l'en si i el saber o l'ésser de l'objecte per a la mateixa consciència. Això basa l'examen. Si la comparació dels dos moments no es correspon, ha de canviar el seu saber. Amb aquest canvi canvia també l'objecte: car el saber era essencialment un saber d'objecte. L'examen no és doncs sols un examen del saber, sinó també de la norma reguladora, és a dir, de com es lliura el saber.

Aquest és el moviment *dialèctic* que l'exerceix la consciència, tant en el seu saber com en el seu objecte. Explicitem una mica més com es duu a terme: la consciència sap *quelcom*, l'objecte, l'essència o *l'en si*, que també és, és clar, per a la consciència. Amb això hi té dos objecte, l'un el primer en si, el segon l'ésser en si per a la consciència. I el primer *en si* canvia, ja que ara és *per a la consciència*, de manera que és el

---

<sup>7</sup>Tot això és un ús dels exemples per a iniciar-nos en el termes, que caldrà emprar en diferents contextos, i que demana una certa exigència per part del lector.

nou ver, essència, objecte (i el primer s'anorrea), etc. Això és el que s'anomena *experiència*, parlem de la successió de les formes de la consciència en la seva necessitat, i de la ciència de l'experiència de la consciència.

Podem passar així al text mateix de Hegel a propòsit de la certesa sensible i de la percepció, on tot això serà potser més fàcil de copsar.

# I

## LA CERTESA SENSIBLE O L'AQUEST I EL FIGURAR

1. El saber, que és primer o immediatament el nostre objecte, no pot ser un altre que aquell que és saber *immediat*, saber de l'immediat o *del que és*. Hem de comportar-nos també de manera *immediata* o *receptiva*, és a dir, no canviant res d'aquell [saber], tal com es presenta, i mantenint separada la concepció, de l'aprehensió<sup>1</sup>.

2. El contingut concret de la certesa sensible fa que aparegui immediatament com el coneixement *més ric*, fins i tot com un coneixement de riquesa infinita, per al qual no es troba cap límit, ni si *anem més enllà* de l'espai i el temps en què s'estén, ni si prenem una part d'aquesta plenitud i hi *entrem* per divisió. A més [la certesa sensible] apareix com *la més veritable*, ja que no ha deixat res de l'objecte, sinó que el fa aparèixer en la seva totalitat. Però, de fet, aquesta *certesa*, s'ofereix en si mateixa com la *veritat* més abstracta i pobra. Diu només això sobre el que sap: *és*; i la seva veritat conté només *l'ésser* de l'afer; la consciència, per la seva part, només és en aquesta certesa com a *jo* pur, o jo només soc com un pur *aquest*, i l'objecte també

---

<sup>1</sup> S'assumeix un saber *receptiu immediat* del que és. I cal respectar-lo tal i com es lliura.

Hegel parteix del saber immediat, es troba molt lluny d'altres procediments que no gaudirien pas de més prerrogatives, sinó d'altres pressupòsit no conclusius.

La partença d'un saber immediat el subratlla com una mera abstracció en l'accepció d'una separació o desconexió d'un qualsevol altre afer.

Hi hauria una passivitat en la direcció d'aquest saber, i una part rellevant d'autors han defensa que la sensibilitat és una facultat receptora. Potser hi hauria d'altres solucions, sense que sigui possible *demostrar* l'encert de les unes o de les altres.

només com un pur *aquest*. Jo, *aquest*, no estic *cert* d'*aquest afer* perquè jo com a consciència hagi desenvolupat i mogut d'una manera diversa els pensaments. Tampoc no ho estic perquè l'*afer* del qual estic cert, d'acord amb una quantitat de complexacions diferents, tingués una referència rica amb si mateixa, o un comportament divers envers d'altres. Res d'això pertoca a la veritat de la certesa sensible; ni jo ni l'*afer* hi tenen la significació d'una mediació diversa; jo no tinc la significació d'una representació o pensament divers, ni l'*afer* la de diverses complexacions; sinó que l'*afer és*; i *és*, només perquè *és*; *és*, això *és* l'essencial del coneixement sensible, i aquest *ésser* pur o aquesta immediatesa simple constitueixen la seva *veritat*. Igualment la certesa com a *referència és* una referència *immediata* i pura; la consciència *és jo*, res més, un *aquest* pur; el singular [jo] sap un pur aquest, o allò singular<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> El saber immediat recull tot el sensible (el més ric, s'estén per arreu de l'espai i el temps, el dividim, etc.).

Formaria part d'una mirada quotidiana, a nivell de certesa sensible, que l'observació de l'extern aparegués com el més segur, i que s'escampés per arreu. Hegel recolliria una tal assumpció, al costat d'una altra també possible, quan ens preguntéssim: «ben mirat, què en sabem d'aquesta certesa que hem estimat la més rica?» I una resposta faria: «sols en sabem que *és*», per tant una resposta més aviat pobra i abstracta.

Notem que aquí el jo *és com si fos transparent*, un pur aquest, allò que diem consciència *es troba així* en la certesa sensible. Aquesta mera buidor, que acompanya, si voleu, el mer objecte, ara ja convertit en un aquest.

S'insisteix fortament que, en la certesa sensible, no hi ha mediacions ni pensaments diversos: tant l'objecte com jo són immediats, la seva veritat és tal qual *és*, sense cap complicació: un objecte pur i un jo pur. Com acaba el paràgraf: el singular [jo] sap un pur aquest, o allò singular.

Ens trobem al moment més bàsic, per on hem de passar per a arribar a d'altres, i per on es passa, àdhuc sense fer-ne experiència sistemàtica, en els diferents avatars del coneixement.

Potser no seria convenient subratllar que aquest ésser pur (com l'anomena a §3) passa a no-res, segueix si més no les passes de la *Ciència de la lògica* a propòsit de l'ésser i de no-res. Bastaria entomar l'escrit en la seva frescor i

3. Però en *l'èsser pur*, que fa l'essència d'aquesta certesa, i la qual [essència] la declara com la seva veritat [de la certesa], encara hi juguen altres qüestions, quan ens ho mirem. Una veritable certesa sensible no és només aquesta immediatesa pura, sinó [que aquesta és] un *exemple* d'aquella. Entre les innombrables diferències que hi ocorren, hi trobem per tot arreu la diferència principal que tot seguit hi surten des de l'èsser pur, els dos *aquests* anomenats prèviament, un *aquest* com a *jo*, i un *aquest* com a *objecte*. Si reflexionem sobre aquesta diferència, veurem que ni l'un ni l'altre no és només *immediatament* en la certesa sensible, sinó que també és *mediat*; jo tinc la certesa *per* un altre, és a dir, per l'afer; i aquest també és en la certesa *per* un altre, és a dir, per jo<sup>3</sup>.

---

amb el significat que s'hi suposa: l'èsser com un «hi ha» de cap a cap superficial i efímer (no dura ni un instant). Un jo i consciència, el referent, transparent. Hom no podria negar-s'hi *sense explicitar d'altres pressupòsits seus*.

D'altra banda s'arregleren l'objecte, la veritat, d'una banda; el jo (la consciència), la certesa, la referència, d'una altra.

Subratllem l'ús del mot «*abstracte*», en l'accepció de separat, unilateral, aturat, i el de «*singular*» en l'accepció d'un contingut circumscrit.

El mot «*complexació*» tradueix *Beschaffenheit* (condició, estat, naturalesa, etc.) i assenyala quelcom com a resultat, complex.

<sup>3</sup> S'avança en la manera de copsar la certesa sensible: perquè després d'adonar-nos de l'objecte pur i del jo pur, s'accepta que, tant per a l'objecte com per al jo, depenguin l'un de l'altre: sense jo no hi hauria objecte, no hi hauria consciència a tenir certesa sensible; sense l'objecte un jo pur fora mera il·lusió. Tant l'un com l'altre són *mediats*, i la terminologia té rellevància.

Hegel ho descriu secament i sembla que hi hagi un automatisme entre el pur jo i el pur objecte, però es té en compte que, davant de quelcom, es passa de l'afer en qüestió a un mateix, i d'un mateix a l'afer. Hi ha la immediatesa de quelcom o la meua, i la circumstància d'anar i de venir de l'un a l'altre fa mediatessa. La reflexió – el seu nom suggereix passar d'un costat a l'altre, i

4. Aquesta diferència entre l'essència i l'exemple, entre la immediatesa i la mediació, no només la fem, sinó que la trobem a la pròpia certesa sensible; i en la forma en què [la diferència] hi és, no com l'hem determinada abans, és com s'ha de prendre. En la certesa sensible, s'hi posa l'un com el que-és immediat simple, o l'essència, *l'objecte*; l'altre, però, com el no essencial i mediat, que no està *en si*, sinó a través d'un altre, jo, *un saber* que només sap l'objecte perquè aquest últim és, i [un saber] que pot ser o no ser. Però l'objecte *és*, el ver i l'essència; *és*, indiferentment de si és sabut o no; roman, fins i tot si no és sabut; però el saber no és, si no hi ha l'objecte<sup>4</sup>.

5. Per tant cal considerar si l'objecte és de fet, en la certesa sensible mateixa, l'essència que és oferta per aquella; si aquest seu concepte, de ser essència, li correspon tal i com s'hi troba [en la certesa sensible]. Per això no hem de reflexionar sobre

---

rebotar: el mot alemany «*reflektieren*» pot voler dir tant «reflexionar» com «reflectir» – lliura mediatasa.

<sup>4</sup> La diferència entre la immediatesa i la mediatasa, entre l'essència i l'exemple, ha de tornar-se a estudiar en la certesa sensible mateixa. Per això s'hi subratlla, en el saber sensible, l'objecte, que és l'essència, el que és, el ver, immediatament – l'altre és el jo, un saber, l'inessencial, el mediat. El primer roman, el saber no hi és si no hi ha objecte.

Es comprèn el text a partir del paràgraf anterior: la certesa del jo està mediatitzada per un altre, talment com la de l'objecte ho està pel jo. D'alguna manera la certesa sensible és a dues bandes. Ara primerament ho mira des de l'objecte.

Cal col·locar-se al cantó de l'objecte de manera que aquest exposi l'essencial, i en segon terme hi ha el jo i el saber de l'objecte.

Que hi pugui haver objecte sense subjecte subratlla el valor, àdhuc a nivell de la immediatesa objectiva, del que és essencial, objectiu, per a Hegel.

seu, ni pensar-hi què podria ser en veritat, sinó simplement considerar-lo tal com el té la certesa sensible<sup>5</sup>.

6. Per tant [aquesta certesa] ha de preguntar-se: *què és l'aquest?* Prenem-lo en la doble forma del seu ésser, com l'*ara* i com l'*aquí*: la dialèctica que s'hi té abraça una forma tan comprensible com [l'aquest] mateix és. A la pregunta: *què és l'ara?*, responem, per exemple: *l'ara és la nit*. Per comprovar la veritat d'aquesta certesa sensible, n'hi ha prou amb una prova senzilla. Escrivim aquesta veritat; una veritat no pot perdre's per escriure-la; tampoc perd res per ser guardada. Si mirem *ara*, *aquest migdia*, la veritat escrita, haurem de dir que se'ns ha esbravat<sup>6</sup>.

7. L'*ara*, que és la nit, és *conservat*, és a dir, [l'*ara*] és tractat com allò per a què és ofert, com un *que-és*; però més aviat es mostra com un *que-no-és*. *L'ara* mateix es manté bé, però com un tal que no és nit; igualment es manté davant el dia, que és el que és

---

<sup>5</sup> **Comença el costat de l'objecte.** Cal considerar com es troba l'objecte en la certesa sensible. És a dir, mirar si de fet n'és l'essència, o si li correspon el concepte de ser essència, sense preocupar-nos de res més seu.

<sup>6</sup> «Què és l'aquest» ho pregunta la certesa sensible ancorada en l'objecte. En efecte, com es fa per a sospesar l'objecte en aquesta certesa? Doncs prenent-ne dos elements rellevants del seu ésser, l'*ara* i l'*aquí*.

Es comprova que la veritat de la certesa sensible és efímera perquè canvia el seu *ara*. És a dir, referit a l'objecte de la certesa, que *ara* és de nit i *ara* és migdia. Un aquest-objecte que es transforma, sempre provisional.

Expressa que l'espectacle sensible passa, i desapareix, sense que es pugui evitar.

El text hegelianista lliura la convicció intel·lectual d'un qualsevol estudiós que no corri massa: la certesa que el que es veu *ara* mateix no gaudeix de cap garantia de romandre. No cal repetir les paraules d'Heràclit, sinó d'obrir els ulls que, més enllà de l'hàbit, del costum, de la mandra, el sensible es va oferint diferent.

ara, com un tal que tampoc no és dia; o com un *negatiu* en general. Aquest ara que es manté no és per tant un immediat, sinó un mediat; perquè es determina com el que persisteix i es manté *pel fet que* uns altres, a saber, el dia i la nit, no són. Així continua sent tan simple com abans, *ara*, i en aquesta simplicitat és indiferent davant què encara s'hi exemplitzi; tan poc com la nit i el dia són el seu ésser, tant [l'ara] és igualment dia i nit; no es veu afectat per aquest ser-altre. Un tal simple, que és per negació, ni aquest ni aquell, un *no-aquest*, i igualment indiferent de ser tant aquest com aquell, l'anomenem un *universal*; l'universal és doncs de fet el ver de la certesa sensible<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> L'ara com a nit es palesa com un que-és [*Seiendes*], que més aviat és un que-no-és. L'ara mateix com un *negatiu* en general (no és nit, no és dia). És un *mediat* perquè es determina per d'altres (no és dia, no és nit). Es manté com un ara indiferent al que hi passa. Un simple, que és per la negació, un no-aquest, i indiferent a aquest o a aquell, l'anomena un *universal*. L'universal és la veritat de la certesa sensible.

Comunament un universal es predica de diferents individus. Hegel havent mostrat la inconsistència del sensible perquè no es manté, és efímer, ens diu que l'ara és allò que serveix per a parlar-lo i que es manté indiferent a allò que passa, n'és la negació, el que resisteix.

La negació dels altres lliura quelcom mediat, i l'universal es caracteritza aquí com a negació, per tant com a quelcom no afectat pel seu ésser-altre.

Tant l'«ara» com l'«aquí» són d'ús prou característic. Gairebé algú dirà que serien mots que indiquen com ho faria un dit: assenyalarien el que hi ha mentre fem coses, o el lloc on ens situem. Foren mots sense una significació general pròpia més enllà de saber-los usar. L'ara i l'aquí mai dirien què hi ha ara i aquí. El problema seria el mateix, però, si agaféssim un altre mot; Hegel podria dir: «diré «X» a aquest X, i després també li ho dic, a un altre X, per tant «X» no pot ser ni el primer ni el segon, etc.».

El que indica Hegel és que l'universal *no* és aquest o aquell perquè no ho pot ser, és *la negació* d'un qualsevol particular, i en aquest sentit un *mediat*. Mediat precisament perquè passa per la negació, que equival a dir que se'n desvetlla a partir dels «particulars», aquests serien el camí que duu a arribar a l'universal, no pas perquè aquest sigui una mera conseqüència d'un particular com si l'universal fos una deixalla del particular, sinó perquè, a través del particular, no exactament gràcies a aquest, n'hi ha negació, universal.

8. Com un universal *expressem* també el sensible; el que diem és: *aquest*, és a dir, *l'aquest universal*; o: [aquest universal] és; és a dir, *l'ésser en general*. No *ens representem* certament l'aquest universal, o l'ésser en general, però *expressem* l'universal; o no parlem simplement, com el *figurem* [*meinen*] en aquesta certesa sensible. Però el llenguatge és, com veiem, allò més verídic; hi refutem immediatament la nostra *figuració* [*Meinung*], i com que l'universal és la veritat de la certesa sensible, i el llenguatge només expressa aquesta veritat, no és pas possible que puguem dir un ésser sensible, que nosaltres *figurem*<sup>8</sup>.

---

L'«ara» i l'«aquí» permetrien d'avaluar-los d'universals en l'accepció de *no ser* una qualsevol representació per a l'ara i l'aquí.

<sup>8</sup> S'estableix que *expressem l'universal quan parlem*, i que no es pot expressar per tant el sensible o, com també ho esmenta, allò que figurem [*meinen*]. Per tant l'«aquest» és universal, refuta el figurat. Es repeteix que l'universal és el vertader de la certesa sensible.

Es manté que el llenguatge expressa l'universal. El representat, en l'accepció de l'autor, és inexpressable. La universalitat del que es parla es complementa amb la impossibilitat de fer-ho per a allò que es figura.

El llenguatge seria la negació de les pluralitats figurades, llur superació. És clar que aquesta negació prové, s'ha vist, del fet que qualsevol representat desapareix, és també no representat. L'universal vol dir no ser un representat figurat.

Està defensant que el llenguatge es mou sempre a nivell d'universal, comprès com a quelcom autònom respecte de la representació. I sembla definitivament a concloure amb Hegel que el llenguatge es mou sempre a nivell de mediat.

Potser va la pena d'anotar que la convicció no hegeliana que el llenguatge és capaç d'expressar *positivament* (no com a negació de la negació, cf. §18) poc o molt algun concret, la qual cosa implica que hi ha quelcom concret i un enunciat, universal en l'accepció de ser vàlid per a qualsevol particular, ha d'assumir que hi ha algun ús lingüístic que ho permet, per tant que el mediat no seria incompatible amb el representat (es podria dir «X» a un X).

9. Serà el mateix cas amb l'altra forma de l'aquest, amb *l'aquí*. *L'aquí* és, per exemple, l'arbre. Si em giro, aquesta veritat desapareix, i es converteix en la contrària: *l'aquí no és un arbre*, sinó més aviat *una casa*. *L'aquí* mateix no desapareix; sinó que *roman* en la desaparició de la casa, de l'arbre i així successivament, i és indiferent a ser casa, arbre. Així l'aquest es mostra novament com una *simplicitat mediata*, o com un *universal*<sup>9</sup>.

10. Aquesta certesa sensible, en què es mostra a si mateixa l'universal com la veritat del seu objecte [de la certesa sensible], manté per tant *l'ésser pur* com la seva essència, però no com a immediat, sinó com aquell a qui la negació i la mediació li són essencials; per tant no com allò que nosaltres *figurem* per ésser, sinó *l'ésser* amb la *determinació* que és l'abstracció o l'universal pur; i la *nostra figuració*, per a la qual la veritat de la certesa sensible no és l'universal, sols hi resta, davant l'ara i aquí buits o indiferents<sup>10</sup>.

---

L'acceptació d'aquest fet, independentment que el llenguatge en conjunt no s'usaria així, fora un pressupòsit que no podria ser demostrat.

<sup>9</sup> Les passes són les mateixes que per a l'ara de dalt (§§6-7).

<sup>10</sup> Es mostra l'universal com la veritat de l'*objecte* de la certesa sensible. Aquesta manté *l'ésser pur* com la *seva essència*, però com a negació i mediació. Aquest ésser no s'ha d'entomar com si fos l'ésser de la figuració, sinó com una *determinació*, una abstracció, un universal sensible.

Se subratlla l'oposició entre el nivell lingüístic i el de la representació, que alhora és la que hi ha entre la determinació com a veritat de l'objecte de la certesa sensible, i allò figurat.

Notem el següent: hi ha *determinació* i *mediació* per la *negació*, però també per la negació es parla d'*abstracció*, i aquí com a mínim la suposa, la negació, per a *l'universal*: totes les expressions van plegades, amb el respectiu matís.

**11.** Si comparem la relació en què el *saber* i *l'objecte* van aparèixer inicialment, amb la seva relació tal com arriba a establir-se en aquest resultat, veurem que s'ha invertit. L'objecte, que hauria de ser l'essencial, és ara l'inessencial de la certesa sensible, perquè l'universal, en el qual [l'objecte] ha esdevingut, ja no és com l'objecte hauria de ser essencial per a aquella [certesa sensible], sinó que [la certesa sensible] es troba ara en l'oposat, és a dir, en el saber, que abans era l'inessencial. La seva veritat [de la certesa sensible] es troba en l'objecte com el *meu* objecte o, en el *figurar*, [l'objecte] hi és perquè *jo* el sé. La certesa sensible, per tant, ha estat expulsada de l'objecte, però no ha estat superada, sinó que només ha estat retrocedida cap al *jo*; cal veure què ens mostra l'experiència sobre aquesta seva realitat<sup>11</sup>.

---

Els estudiosos de Hegel insisteixen reiteradament que, per a l'autor, negació i abstracció són equivalents.

Val la pena d'anotar les següents característiques del vocabulari hegelian: *negació* i *abstracció* serien doncs equivalents; *negar*, per exemple, el dia duu a l'universal, i aquest des de si mateix és una *abstracció* perquè ja no s'és al dia. *L'universal* s'esmenta també amb *determinació* o com a *determinat*. El terme «*singularitat*», que no surt aquí, sembla que l'usi tant per a la figuració com per a l'universal, la primera seria una singularitat immediata o positiva, la segona singularitat seria negació.

<sup>11</sup> **El costat del subjecte.** Se'ns recomana deixar de banda l'universal admès des de l'objecte i retrocedim a allò apuntat a §4 com si no haguéssim abastat l'universal.

Allí s'ha parlat del *saber* i de *l'objecte*, aquest últim com l'essencial, però hem comprovat que era efímer. L'objecte passa a ser inessencial, perd, per dir-ho així, la seva essencialitat, i llavors bascula cap a l'altre costat. Car la veritat de la certesa sensible es deu trobar en l'objecte *com el meu objecte*; o l'objecte es deu trobar en allò que es figura *perquè jo el sé*.

La certesa sensible deu raure fora de l'objecte, mentre es manté el *figurar* representatiu com un fons on ocorre el paràgraf.

12. La força de la seva veritat [de la certesa sensible] rau ara en el *jo*, en la immediatesa del meu *veure*, *oir*, i així successivament; el perdre l'ara i l'aquí singulars, que nosaltres figurem, és impedita pel fet que *jo* els retinc. *L'ara és dia*, perquè el veig; *l'aquí és un arbre*, precisament per això. Però la certesa sensible hi experimenta en aquesta relació la mateixa dialèctica que en allò d'abans. *Jo*, *aquest*, veig l'arbre, i *afirmo l'arbre com l'aquí*; un *altre jo*, però, veu la casa, i afirma que l'aquí no era un arbre, sinó més aviat una casa. Totes dues veritats tenen la mateixa validesa, és a dir, la immediatesa del veure, i la seguretat i garantia de les dues sobre el seu saber; però l'una desapareix en l'altra<sup>12</sup>.

13. El que no hi desapareix és *jo*, com a *universal*, el veure del qual no és un veure l'arbre ni aquesta casa, sinó un simple veure, mediat per la negació d'aquesta casa i així successivament, de

---

<sup>12</sup> Repetim per al *jo* el que abans diguérem per a l'objecte [cf.§14]. Hi ha la visió de l'arbre, que després és de la casa. La certesa sensible hi experimenta la mateixa *dialèctica* que abans.

Es tractarà de bell nou de la reivindicació de l'universal com a negació del particular. Joc dialèctic perquè hi ha negació d'un particular per l'altre, i d'aquest per l'universal. Hi ha *moviment*.

Com dirà després [§§13 i 19] la visió de l'arbre fa *figurar* un *jo singular* (que s'expressa amb l'universal); rebla que el que figura canvia, mentre aquest figurat passava per un dels moments de la certesa sensible.

Hegel ha tractat el *jo* tal com ha treballat l'objecte: es parla amb el *jo* universal mentre se supera el *jo* singular (expressat en universal), i que així el *jo* singular *figuri*, una doctrina consistent que diu que sols es parla l'universal.

El text proposa doncs una introducció al *jo*, més aviat a tall de presentació, i no sembla que hi expliciti una preconcepció del que pot arribar a ser. Si més no una qualsevol altra manera d'expressar-lo gaudiria versemblantment de pressupòsits independentment de la seva avaluació.

manera també simple i indiferent davant el que encara s'hi exemplifica, davant la casa, l'arbre. Jo és només universal, com *ara*, *aquí* o *aquest*, en general; jo figuro un *jo singular*, però així com no puc dir el que figuro en *ara*, *aquí*, tampoc no puc dir-ho en *jo*. Quan dic: *aquest aquí*, *ara* o un *singular*, dic: *tots aquests*, *tots els aquí*, *els ara*, *els singulars*; igualment, quan dic: *jo*, *aquest jo singular*, dic en general: *tots els jo*; cadascun és allò que dic: *jo*, *aquest jo singular*. Quan aquesta exigència es planteja a la ciència, com la seva pedra de toc, a la qual no podria resistir-se de cap manera, de deduir, construir, trobar a priori, o com es vulgui expressar, una anomenada *aquesta cosa*, o un *aquest home*, és equitatiu que l'exigència *digués* quina cosa *aquesta* o quin *jo* aquest [aquella ciència] [fa] figurar; però això dir-ho és impossible<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Es tracta que *el llenguatge expressa l'universal*, es parla en universal (= en general) del *jo* i del *veure*, d'*aquí* i *ara*, del *singular* o d'*aquest*. Es clar que també *es figura un jo singular*, però estrictament parlant no es pot dir: sols s'expressa l'universal. Cal no confondre el que es diu i el que es figura.

El que es figura no es pot dir *pròpiament*.

En d'altres termes, es parla en universal qualsevol afer figurat i aquest resta, negat, de camí del llenguatge.

L'argumentació es reforçaria per la manera no comuna en què Hegel hauria vist la sensibilitat, a través de quelcom que esdevé, que és i que no és. L'*ara* i l'*aquí*, l'*aquest* i el *jo*, *singulars* no es podrien dir (si es parla es faria amb connivència i gràcies al fet que l'universal és llur negació). S'indica que el canvi dels objectes sensibles s'oposaria al seu universal, al llenguatge.

¿Es defensarà que el llenguatge sols diu *singulars*? Però com a mínim s'usa un nom igual per a diferents afers; la de Hegel sembla una forma clarivident de mantenir-ho, i la proposada no se sabia on mena. Ultra això: la posició de l'alemany fora tan legítima com una qualsevol altra, quan aquí no hi hauria demostració possible, no s'hi valdrien conclusions, no pesarien més els altres pressupòsits que els de l'autor.

D'altra banda es rebla la mútua implicació entre el *jo universal* i el *jo singular*: el primer, *mediat per la negació*, simple *veure*; el segon és cadascun dels que es diu: *jo*, *aquest singular*.

14. Per tant la certesa sensible experiència que la seva essència no es troba ni en l'objecte ni en el jo, i la immediatesa no és immediatesa de cap dels dos, ja que en ambdós el que jo figuro és més aviat un inessencial, i l'objecte i jo són universals, en els quals aquell ara i aquí i jo, que figuro, no es manté o *és*. Arribem així a posar el *tot* de la certesa sensible com la seva *essència*, ja no només en un moment seu, com passava en els dos casos anteriors, en què primer l'objecte s'havia d'oposar al jo, després jo havia de ser la seva [de la certesa sensible] realitat. Per tant és només la certesa sensible *tota* que s'hi reté com a *immediatesa*, i exclou tota oposició que ha tingut lloc prèviament<sup>14</sup>.

15. A aquesta immediatesa pura, no li concerneix més doncs el ser-altre de l'aquí com a arbre, que en un aquí és el no-arbre; el ser-altre d'ara com a dia, que passa en un ara que és nit; o un altre jo, per al qual quelcom altre és objecte. La seva veritat es conserva com una referència que es manté igual a si mateixa, que no fa cap diferència d'essencialitat i d'inessencialitat entre el jo i l'objecte, i en què no pot penetrar cap diferència. Jo, aquest, afirmo l'aquí com a arbre, i no em giro, de manera que l'aquí es convertís en un no-arbre; tampoc no tinc cap notícia que un altre jo vegi l'aquí com a no-arbre, o que jo mateix, una altra vegada, prengui l'aquí com a no-arbre, l'ara com a no-dia,

---

<sup>14</sup> **Comença la unitat tota de la certesa sensible.** Primer hem arribat a la conclusió que l'objecte figurat i el jo figurat s'ofereixen com a inessencials, mentre arribarem als respectius universals.

Provarem ara el tot immediat de la certesa sensible: si se'l pot descobrir com la seva essència, quan se n'exclou, de considerar sols un moment d'aquella certesa.

Ens trobem doncs en una variant més enllà de §11. Mentre §11 parlava del saber perquè jo el sé, l'objecte, ara s'agafa el conjunt sensible a tall d'un immediat. No es bascula, com abans, cap al jo.

sinó que soc un intuir pur; jo per a mi em quedo que ara és dia, o fins i tot, que l'aquí és arbre; tampoc comparo l'aquí i l'ara entre si, sinó que em retinc en una referència immediata: l'ara és dia<sup>15</sup>.

16. Com que aquesta certesa ja no vol posar-s'hi quan fem atenció a un ara que és nit, o a un jo per al qual és nit, ens hi fiquem [en aquesta certesa], i deixem que l'ara mostri el que s'afirma. Hem de deixar que se'ns *mostri*, perquè la veritat d'aquesta referència immediata és la veritat d'*aquest* jo, que es limita a un *ara* o un *aquí*. Si *després* intentéssim revisar aquesta veritat, o n'estiguéssim *lluny*, [aquesta veritat] no tindria cap significat, ja que superem la immediatesa que li és essencial. Per tant hauríem d'entrar en el mateix punt del temps o de l'espai, deixar-nos-los mostrar, és a dir, fer-nos [situar-nos en] aquest mateix jo, que és el sabedor cert. Per tant vegem com es lliura la immediatesa que se'ns mostra<sup>16</sup>.

17. Es mostra l'*ara*; *aquest ara*. *Ara*; això ja ha deixat de ser, mentre es mostra; l'*ara* que *és*, és un altre que l'*ara* mostrat, i veiem que l'*ara* és justament aquest, mentre és per a no ser més.

---

<sup>15</sup> Si l'essència de la certesa sensible rau en la referència unitària entre el jo i l'objecte, sense diferència, ni la que hi ha entre essencialitat i inessentialitat, és perquè es roman com a intuïció pura en un estadi de figuració: l'ara com a dia, on es resta com a jo figurat.

Una immediatesa pura de jo i d'objecte sense diferència, quelcom així com a mer referir immediat.

No sembla que el lector tingué moltes dificultats per a capir una intuïció pura sense diferència d'objecte i de subjecte, malgrat que potser no la interpretés així des d'altres pressupòsits.

<sup>16</sup> Aquesta referència es lliura immediatament, i comporta que, si no ens trobem en el punt del temps i de l'espai on es lliura, és a dir, si no ho estem *figurant*, no té cap significació perquè és *superada* (ja no ens trobaríem en aquell punt d'espai i temps precis). Estudiem-la.

L'ara, tal com se'ns mostra, és un *sigut*; i aquesta és la seva veritat; no té la veritat de l'ésser. Per tant és veritat que ha sigut. Però el que ha *sigut* no és de fet *cap essència*; *no és* i l'afer anava de l'ésser<sup>17</sup>.

18. Veiem doncs en aquest mostrar-se només un moviment i el seu desenvolupament següent: 1) jo mostro l'ara, aquest s'afirma com el vertader; però el mostro com a sigut, o com un superat, supero la primera veritat; i 2) ara afirmo jo, com la segona veritat, que el *sigut* és superat. 3) Però el sigut ja no és; supero el sigut – o l'estar superat, la segona veritat –, nego així la negació de l'ara, i torno així a la primera afirmació: que l'*ara* és. L'ara i el mostrar-se de l'ara és doncs talment complexat que ni l'ara ni el mostrar-se de l'ara és un simple immediat, sinó un moviment que hi té diversos moments: primer es posa *aquest*, però més aviat es posa *un altre*, o l'aquest és superat: i aquest *ser-altre* o superar del primer és *superat de nou*, i així es retorna al primer. Però aquest primer en si reflexionat no és exactament el mateix que era al principi, a saber, un *immediat*, sinó que és *un en si reflexionat*, o un *simple* que roman en el ser-altre el que és; un ara, que és absolutament molts ares; i aquest és el vertader

---

<sup>17</sup> En l'estudi de la referència immediata es fa observar que, agafant per exemple, l'ara, quan es mostra l'ara ja ha deixat de ser. És un sigut, no té res a ser quan es tractava de l'ésser.

L'immediat sols es lliura com a immediat. Qualsevol mitjà per tal d'agafar-lo de la manera que sigui suposa que ja no hi és.

Hegel planteja un problema, ja s'ha esmentat dalt, que va més enllà del seu escrit: el de si és possible estudiar el que es lliura al voltant nostre amb les mateixes característiques d'abans d'estudiar-lo. La resposta distingiria de primer l'actuació espontània i la reflexiva, i després discutiria si, malgrat que es tractés de dos moments, i no d'un de sol, seria possible de respectar el que s'hi lliuraria espontàniament quan n'hi hagués un estudi.

Certament un problema que s'estaria arrossegant des dels temps de la filosofia grega.

ara; l'ara com a simple dia que té en si molts ares, hores; un tal ara, una hora, és igualment molts minuts, i aquest ara és també molts ares, i així successivament. El *mostrar-se* mateix és, per tant, el moviment, que expressa el que l'ara és en veritat; és a dir, un resultat, o una pluralitat d'ares aplegats; i el mostrar-se és l'experiència que l'ara és *universal*<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Estudiàvem la referència immediata, el tot conjunt sensible, que era el tercer cas després de bascular a favor de l'objecte i més tard del jo.

Continuant el que ha dit al paràgraf anterior, fa: 1. Mostro l'ara (figurat) com la primera veritat, però el mostro com a sigut, superat. 2. Afirmo com a segona veritat que el sigut és superat, és a dir, és negat. 3. El sigut no és i supero el sigut, és a dir, nego la seva negació; per tant hi ha un superar la segona veritat. La negació de la negació fora la tercera veritat.

La primera negació és que l'ara és sigut (és a dir, no és, punt 2). La segona és la superació d'aquet sigut (es nega el no és, punt 3), això retorna al fet que l'ara és.

L'ara i el mostrar-se d'ara és *moviment* amb diferents *moments*.

Hegel explica el moviment: aquest – un altre (que supera l'aquest) – la superació d'aquest superat, i retorn al primer.

Tanmateix el punt d'arribada no és com el primer, és a dir, un immediat, sinó *un reflexionat en si*, un simple que, el que és, roman en el seu ser un altre [negació de la negació].

Podent repetir això més i més arribem de bell nou a quelcom paral·lel al que havíem fet per a l'objecte i el jo, però ara a través del moviment des d'una referència immediata: que l'ara és absolutament molts ara, i que és l'ara verídica. Un resultat, un conjunt d'una pluralitat d'ares, *l'experiència que l'ara és un universal*.

Ha tornat a l'universal aquesta vegada des de la referència immediata, i ho ha fet com una resultant reflexionada en si.

A §17 s'esmenta l'ara de la referència establerta a tall d'una *figuració*, i reformula el camí per a dur a la resultant que el manté com un universal.

L'universal és doncs una resultant. El paràgraf ensenya l'ús de les paraules específiques (*negació, superació, moment, moviment, reflexionat en si, per tant mediat*).

Aquí apareix amb tota la seva força *l'esment de la negació de la negació*. Val la pena de fer l'esforç per a comprendre la doble negació. Es tracta que, en negar la segona veritat (el sigut no és, i amb la segona negació supero el sigut, que és un superat), em col·loco jo en el nou ara *que no es aquell ara*

---

*superat*, sinó un reflexionat, és a dir, una manera de gaudir de l'universal com a «carregat» dels ara figurats.

Si es vol repetir: la primera veritat de l'ara passa a un sigut, que no és, és un superat; llavors ho afirmo, que el sigut és un superat (segona veritat); supero després el sigut, que ja és un superat (negació de la negació).

D'aquí que aquest moviment reiterat i múltiple lliuri el que es comprèn com l'ara a tall d'un ser-ho tots, un universal. I és un universal perquè, es podria parlar així, conté el seu ésser-altre (o la multiplicitat d'ésser-altres). Universal per superació, per negació.

Segui com sigui és una forma molt rellevant d'interpretació de l'universal, i que el lliga *íntimament* amb els immediats que nega.

Sens dubte una discrepància amb una tal posició és molt difícil. Potser seria sols possible la d'aquell que defensés que la superació d'una superació no seria automàticament la d'una *multiplicitat* de superacions, que llavors l'universal no restaria avalat, perquè mai no podríem exhaurir el moviment. La qual cosa comportaria abandonar una tal universalitat, i per tant aquesta noció: sols hi hauria figuracions.

Una contrarèplica, però, podria establir que la reiteració d'un moviment no implicaria una reiteració indefinida, i que bastaria alguna experiència per a fer valer l'universal, que caldria *no interpretar-lo*, per exemple, aristotèlicament.

D'altra banda la negació de la negació permet així mateix que ens hi aproximem una mica més, si no volem fer-la un mer automatisme, *i que en fem nosaltres una interpretació*. Perquè Hegel insisteix prou que no es retorna a la primera posició, que la segona veritat nega (no és), i que la segona negació està enriquida amb el ser-altre, és a dir, amb ser la superació d'un superat; de manera que hi ha un paral·lelisme entre superació i negació. La negació treballa, en la primera negació i en la segona, com a absorció de la veritat que hi havia (veritat de l'ara, veritat de la negació de l'ara, veritat de la negació de l'anterior). Per tant no es perd les veritats anteriors, sinó que s'enriqueix amb el perdut. Si es pot parlar així, l'universal fa més de pòsit que una altra cosa, es constitueix des del retornar (es nega el negat) des de la figuració superada.

L'universal s'ha engreixat amb l'experiència mentre supera les figuracions, i, com a negació de negació, fa perdre el perdut, supera la primera negació, i és en l'acumulació d'ares figurats que es manifesta enriquit amb el ser-altre.

Al cap i a la fi és sols una manera d'explicar que l'ús de mots referits a afers representatius pugui ser exercit sense limitació malgrat una qualsevol provisionalitat de la representació, amb el mèrit que s'aniria replant. Una

19. *L'aquí mostrat*, que sostinc, és igualment un *aquest* aquí que de fet *no és aquest* aquí, sinó un davant i darrere, un dalt i baix, un dret i esquerre. El dalt és igualment aquest múltiple ser-altre a dalt, a baix, i així successivament. L'aquí, que hauria de ser mostrat, desapareix en altres aquí, però aquests també desapareixen; el mostrat, sostingut, i mantingut, és un *aquest negatiu*, que només *és* quan els *aquí*, tal com han de ser, són agafats, però així [fent-ho] se superen; és una complexió simple de molts aquí. L'aquí que es figuraria seria el punt; però *no és*, sinó que, en ser mostrat com a que-és, el mostrar-se es mostra, no saber immediat, sinó un moviment des de l'aquí esmentat a través de molts aquí fins a l'aquí universal, el qual, com el dia és una pluralitat simple dels ara, així [l'aquí] una pluralitat simple dels aquí<sup>19</sup>.

---

manera original de legitimar l'ús lingüístic que arriba al mateix lloc que l'esforç de fer-ho d'algú que assumís que el llenguatge permetria parlar dels objectes.

Afegim-hi el següent: l'ús del terme 'negació' no és rellevant perquè es negui, sinó perquè permet passar d'un cantó a un altre. No és la negació en tant que afer formal allò important, sinó el fet d'anar d'un cantó a un altre, deixant el primer – superant-lo – a favor d'un segon, i aquest a un altre.

Certament es podria defensar el que diu Hegel amb un altre tipus d'ús lingüístic: tanmateix el rellevant aquí es troba que es lliura l'universal des de la sola intervenció de base d'una referència immediata, per tant que no es pot fer esment d'altres mitjans sense assumir d'altres supposits.

<sup>19</sup> Quan parla de l'aquí no ho fa amb els tres passos de l'ara, sinó que, havent-ho ja explicat per a l'ara, subratlla l'«aquí» com a multiplicitat; com «el dalt» és un ser-altre múltiple. Cada aquí figurat desapareix en un altre aquí.

El que hi roman és un aquest [un aquí] negatiu, la superació de molts aquí.

Hi ha una complexió de molts aquí.

L'aquí figurat seria un punt, però no és: mentre és mostrat es mostra el moviment des de l'aquí figurat a través de molts aquí en l'aquí universal, que és una pluralitat simple dels aquí.

20. Es fa clar que la dialèctica de la certesa sensible no és res més que la simple història del seu moviment o de la seva experiència, i la certesa sensible mateixa no és res més que aquesta història. La consciència natural arriba així a aquest resultat, el que li és el vertader, sempre endavant, i en fa l'experiència; però se n'oblida una vegada i una altra, i comença el moviment des de l'inici. Per això és sorprenent quan, davant d'aquesta experiència, com a experiència universal, també com a afirmació filosòfica, i fins i tot com a resultat de l'escepticisme, s'estableixi que la realitat o l'ésser de les coses externes, com *aquestes* o sensibles, té una veritat absoluta per a la consciència; una tal afirmació no sap el que expressa, no sap que diu el contrari del que vol dir. La veritat del sensible *aquest* per a la consciència hauria de ser experiència universal; però l'experiència universal és més aviat el contrari; cada consciència supera una vegada i una altra una tal veritat [com a sensible *aquest*], com per exemple: *l'aquí és un arbre*, o *l'ara és migdia*, i expressa el contrari: *l'aquí no és un arbre*, *sinó una casa*; i el que – en aquesta afirmació superadora de la primera – és igualment una altra vegada una afirmació d'un aquest sensible, se supera també immediatament; i en tota certesa sensible experienciem només això que hem vist, és a dir, *aquest* com un

---

Hegel dona per sabut com es va originant un tal universal quan ho ha posat en relleu amb més cura en parlar dels ara.

Tanmateix el paràgraf afegeix un suport més al fet que l'universal es nodreix de les «figuracions» quan expressa que és una pluralitat simple dels aquí, que ho hem de comprendre de bell nou equivalent a una negació de la negació: una primera negació, que el sigut (és a dir, no és) s'ha superat; una segona que supera el sigut (es nega el no és), i d'acord amb un moviment reiterat de siguts.

Hi ha la constant voluntat d'una arribada a l'universal des de la figuració, de manera que tant la figuració depèn del primer per a poder parlar-lo, com l'universal embeu de la figuració per a dar-se.

universal, el contrari d'allò que aquella afirmació assegura com a experiència universal. Aquesta apel·lació a l'experiència universal permet anticipar una consideració pràctica. En aquesta consideració es pot dir, d'aquells que afirmen la veritat i certesa de la realitat dels objectes sensibles, que han de ser retornats a l'escola més baixa de la saviesa, és a dir, als antics misteris d'Eleusis de Ceres i Bacus, i han d'aprendre el secret de menjar el pa i beure el vi; perquè qui està iniciat en aquests misteris no només arriba al dubte sobre l'ésser de les coses sensibles, sinó a la desesperació per aquest [ésser]; i porta a terme en aquelles [coses sensibles] en part llur no-res, en part les veu portar-ho a terme [per tant hi són]. Tampoc els animals no estan exclosos d'aquesta saviesa, sinó que es demostra que hi estan profundament iniciats, ja que no es queden davant les coses sensibles com a essent en si, sinó que, desesperant d'aquesta realitat i amb la certesa completa del seu no-res, les prenen sense més i se'n nodreixen; i tota la natura celebra, com els animals, aquests misteris revelats que ensenyen quina és la veritat de les coses sensibles<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Hem fet la *dialèctica* de la certesa sensible: la història del seu moviment o experiència. La certesa sensible és aquesta història. S'oblida i recomença de bell nou.

El moviment duu a l'universal. Però hom «se n'oblida», és a dir, està constantment mirant i tafanejant, passa una vegada i una altra pel figurat.

Hegel se'n burla, d'aquells que mantenen la realitat o l'ésser de les coses externes, com *aquestes*, o *sensibles*, com el lloc de la veritat absoluta. Busquen l'universal en el que es figura, quan aquell es troba fora d'aquest figurar.

La descripció dels oponents no està molt explicitada. Duu a terme una pràctica prou comuna en els pensadors: el fet d'avaluar els altres des dels propis pressupòsits. Sens dubte l'autor té tot el dret de mantenir les seves posicions, que versemblantment deu ser impossible de provar-les incorrectes, o de fer desencaminar la seva exposició. Ocorre que això s'ha d'estendre a tots els grans estudiosos, mentre es palesa que la filosofia no és una dedicació demostrativa, sinó persuasiva.

21. Aquells que estableixen tal afirmació, segons les remarques anteriors, diuen també immediatament el contrari del que figuren; una aparició, que potser és el més adequat per portar a repensar la naturalesa de la certesa sensible. Parlen de l'existència d'objectes *externs*, que es poden determinar amb més precisió com a coses *efectives*, absolutament *singulars*, *totalment personals*, *individuals*, cadascuna de les quals no té un igual absolut. Aquesta existència tindria una certesa i una veritat absolutes. Figuren *aquest* tros de paper sobre el qual escric *això*, o més aviat he escrit; però el que figuren, no ho diuen. Si volguessin efectivament *dir* aquest tros de paper que figuren, i ho volguessin *dir*, això seria impossible, perquè l'aquest sensible, que és figurat, queda *fora de l'abast* del llenguatge, el qual [llenguatge] pertany a la consciència, a l'universal en si. En l'intent efectiu de dir-lo, es corrompia; començada la seva descripció no la podrien acabar, sinó que s'hauria de deixar en mans d'altres, que finalment respondrien que estan parlant d'una cosa que no *és*. Així figuren *aquest* tros de paper, que aquí és completament tot un altre que el dit abans; però parlen de *coses* efectives, d'*objectes externs* o *sensibles*, d'*essències absolutament singulars*, i així successivament, és a dir, només en diuen l'universal. D'aquesta manera, el que s'anomena l'inexpressable no és res més que el no vertader, el no racional, el merament figurat. Si de quelcom només es diu que és una *cosa efectiva*, un *objecte extern*, llavors és sols com el més universal, i així s'expressa més la seva *igualtat* amb tot que no pas la seva diferència. Dic una *cosa singular*, la dic també certament com un tot *universal*, perquè totes són una cosa

---

Certament es podria defensar la veritat i la certesa de la realitat dels objectes sensibles: ocorreria que hi hauria una colla de pressuposis diferents, que farien i tot que hi hagués una ambigüitat en l'ús de les paraules.

Les primeres línies enllacen eficaçment la *dialèctica*, el *moviment*, l'*experiència*, la *certesa sensible*.

singular. I igualment, *aquesta* cosa és tot el que hom vulgui. Fem-ho millor: com *aquest tros de paper*, així és *tot* i *cada* paper, [és] un *aquest* tros de paper, i només he dit sempre l'universal. Però si vull ajudar el llenguatge, que té naturalesa divina, a capgirar immediatament la figuració, per a fer quelcom altre, i doncs impedir-li [a la figuració] *d'arribar a la paraula*, [si vull doncs ajudar-lo] que *mostro* aquest tros de paper, llavors faig l'experiència de quina és de fet la veritat de la certesa sensible. El mostro com un *aquí*, que és un aquí d'altres aquí, o bé, en si mateix, un *simple conjunt de molts aquí*, és a dir, un universal. Així, el prenc tal com és en veritat, i en comptes de saber un immediat, *percebo*<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Insisteix que cal no estimar que es parla d'objecte *externs, efectius*, coses *singulars*, absolutament úniques, que tenen una existència amb *certesa absoluta i veritat*.

L'argument és el ja dit: el llenguatge manté que *la figuració és inabastable* altrament, no vertadera, no raonada. El llenguatge expressa l'universal.

Hem superat l'immediat per a raure en l'universal, *percebo*.

Subratllem l'ús del terme 'cosa' [*Ding*]: «*aquesta* cosa és tot el que hom vulgui».

Després l'abast de «mostrar-se» [*Aufzeigen*]: com deia a §18, «el *mostrar-se* mateix és, per tant, el moviment, que expressa el que l'ara és en veritat; és a dir, un resultat, o una pluralitat d'ares aplegats; i el mostrar-se és l'experiència que l'ara és *universal*». Per tant és *tot el moviment sensible*. Tanmateix a §§18-19 usa també «mostrar» referint-se a la figuració

La posició de Hegel es troba prou ben fonamentada: el que anomena el *Meinen*, que traduïm per *figurar*, és a dir, el que passa de ser a no ser, un tal esdeveniment, no admet cap llenguatge, és impossible. No hi ha paraula per a la immediatesa sensible, que és constant alteració.

Qualsevol llenguatge es mou en el mediat, al cap i a la fi el nostre autor subratlla que el llenguatge conté l'universal, i que es parla així.

No es pot afegir que hi hagi en tot això cap error, àdhuc malgrat que algun lector no participi dels seus pressupòsits pel fet de tenir-ne d'altres, quan t'pregat és una qüestió de preferències: no hi ha prova conclusiva en filosofia.

Però l'escrit col·loca el no hegelianisme en la necessitat de repassar una vegada més com se supera amb el llenguatge la certesa sensible.

## II LA PERCEPCIÓ, O LA COSA I LA DELUSIÓ

22. La certesa immediata no agafa el vertader, perquè la seva veritat és l'universal, però [aquella certesa] vol agafar l'*aquest*. En canvi la percepció agafa allò que li és el que-és [*das Seiende*] com a universal. Així com la universalitat és en general el seu principi, ho són també els seus moments [de la percepció] diferenciats immediatament, jo un universal, i l'objecte un universal. Aquell principi [això és, l'universal] se'n ha *originat*, i per això la nostra presa de percepció ja no és una presa que apareix com en la certesa sensible, sinó una de necessària. En l'originar-se del principi, alhora han sorgit també els dos moments que només en la seva aparició *es parteixen*: l'un és el moviment de mostrar-se, l'altre és el mateix moviment però com a simple; aquell el *percebre*, aquest l'*objecte*. L'objecte és, segons l'essència, el mateix que és el moviment: aquest és el desplegament i diferenciació dels moments, aquell [l'objecte] és la seva unificació [dels moments]. Per a nosaltres o en si l'universal és com a principi l'*essència* de la percepció; i, enfront d'aquesta abstracció, els dos diferenciats – el perceptor i el percebut – són *inessencial*. Però de fet com que tots dos són l'universal o l'essencial, tots dos són essencials; però en tant que es refereixen l'un a l'altre com a oposats, només un pot ser l'essencial en la referència, i la distinció entre l'essencial i l'inessencial se'ls ha de repartir. L'un determinat com el simple, l'objecte, és l'essència, indiferent a si és percebut o no; en canvi

---

Finalment les seves crítiques a una posició realista (les coses efectives i externes) són prou entenedores des del pressupòsit d'una informació sensible a tall de figuracions (ho veurem més avall). D'aquí que aquell que no el vulgui seguir té necessitat d'agafar d'altres pressupòsits, que no ho són menys que els de Hegel.

el percebre, com el moviment, és l'inconstant, que pot ser o no ser, i l'inessencial<sup>22</sup>.

**23.** Ara cal determinar de més a prop aquest objecte i desenvolupar breument aquesta determinació a partir del resultat que s'ha obtingut; un desenvolupament més detallat no pertoca aquí. Atès que el seu principi, l'universal, és en la seva simplicitat un *mediat*, [l'objecte] ha d'expressar-lo [el principi o l'universal] dins seu com la seva naturalesa; així es mostra com *la cosa de moltes propietats*. La riquesa del saber sensible pertany a la percepció, no a la certesa immediata, on [la riquesa] només intervenia de pas, ja que només la percepció té en la seva essència la *negació*, la diferència o la diversitat<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Mentre la certesa sensible pretenia sortir de l'immediat, la percepció pren l'universal com l'ésser; té els dos moments immediatament diferenciats: en efecte hem arribat al percebre gràcies a un procés, un moviment on hi havia dobles negacions i superacions, que permeten l'universal.

Havíem arribat doncs a l'universal sense més, enllà de les figuracions, superades en tant que negació de la negació.

Però ara es destria, en aquest principi, el moment del jo universal i de l'objecte universal, que «només en la seva aparició [*Erscheinung*] es *departeixen*», l'un en la direcció del perceptor, l'altre en la del percebut.

El lector de Hegel hi observa un cert programa en l'escrit: sembla una mica forçat que, després d'haver-nos dit què era el saber sensible, que arriba a l'universal, i al percebre, ara trobi dos universals i a més a més l'un com a moviment contingui moments. Òbviament se'n té tot el dret, malgrat que resta la sensació d'un programa preestablert.

Es discuteix què és l'essencial i que no. Al cap i a la fi tots dos són l'essencial o l'universal. El dos en participaran, i de primer direm que l'objecte és l'essència, el percebre com un moviment serà l'inessencial.

Caldrà atendre on portarà això que acompanya l'aparició del principi (universal), els dos moments esmentats.

<sup>23</sup> **Comencem per l'objecte.** Sabem que l'objecte gaudeix d'universalitat, amb una simplicitat mediata. Recordem el que Hegel escrivia dalt (§19, per exemple). D'aquí que la percepció senyoregi el saber sensible, i no pas [com  
34

24. Així l'aquest és posat com a *no-aquest*, o com a *superat*; i no com a *no-res*, sinó com un *no-res* determinat, o *un no-res d'un contingut*, concretament de *l'aquest*. Per això el sensible és encara existent, però no com es trobaria en la certesa immediata, com un singular figurat, sinó com a universal, o com el que es

---

es preténia dalt] la certesa immediata. La percepció té la negació, la diferència, la diversitat, que vol dir, recordem-ho, que no restem en una figuració, que som capaços d'usar llenguatge mediat a través de la negació, la diferència o la diversitat.

*Proposa que aquí no farà un estudi detallat de l'objecte, sinó que expressarà quelcom d'aquest principi universal que forma part de la seva natura.* Donat que tractem un universal ho farem en allò que ho sembla de la manera més universal.

Una vegada més Hegel ens sorprèn perquè «la cosa» deu ser allò més general en l'univers del perceptiu, i podria ser àmpliament assumit per molts.

Per tant l'objecte ha d'expressar al seu si el principi, l'universal. I hi ha doncs la cosa amb moltes propietats. *Per això l'objecte s'expressa com la cosa, a tall de l'objectivitat més general.*

No està dient que el percebut sigui un universal en l'accepció d'universal tal i com el copsaria una aristotèlic, sinó que defensa que la cosa passa com l'objectivitat en general.

A més hi fa entrar les propietats, de les qual parla en el següent paràgraf. Avancem, però, que si la cosa és un universal, ho és com a superació d'una multiplicitat, conté una riquesa interna pròpia de tota objectivitat; la cosa supera els altres universals perceptius i les seves propietats. Altrament no esdevindria l'universal de l'objectivitat perceptiva.

El lector es pregunta potser encara com es pot passar des de l'universal aconseguit en la darrera part la certesa sensible a la cosa. La resposta resta implícita en la manera de tractar la darrera part anterior (cf. §§15-19) i s'explicarà una mica en els paràgrafs següents (§§24-25): l'ara i l'aquí ens portaren a l'universal que supera tots les figuracions, i l'afer es perllongava a propòsit de la immediatesa pura; tanmateix, ben mirat, es podria estendre les superacions als diferents universal perceptius des del que es figura, i hi hauria més moviment que arribaria a l'universal i principi que, és clar, lliuraria la cosa (òbviamment havent superat els universals perceptius, amb les propietats que es vulgui, car tot ja està inclòs). Es podria expressar així: la cosa contindria la veritat de tota i qualsevol certesa sensible.

determina com a *propietat*. La *superació* manifesta el seu autèntic doble significat, que ja hem vist en el negatiu: és, alhora, un *negar* i un *conservar*; el no-res, com a *no-res d'aquest*, conserva la immediatesa, i és sensible, però ara com una immediatesa universal. Però l'èsser és un universal pel fet que té en si la mediació o el negatiu; expressant això en la seva [de l'èsser] immediatesa [és a dir, tenint-la en compte], és una propietat *diferenciada* i *determinada*. Amb això hi són posades alhora *moltes* tals propietats, l'una la negativa de l'altra. Mentre estan expressades en la *simplicitat* de l'universal, aquestes *determinacions*, que pròpiament esdevenen propietats només a través d'una determinació addicional, es refereixen *a si mateixes*, són *indiferents* entre si, cadascuna per a si, lliure de les altres. No obstant això, la universalitat simple i igual a si mateixa es diferencia de nou d'aquestes seves determinacions i n'és lliure; és el pur referir-se a si mateixa, o el *medi* on són totes aquestes determinacions, hi *penetren* doncs com en una unitat *simple*, però sense *tocar-se*. Perquè a través de la participació en aquesta universalitat són indiferents per a si. Aquest medi abstractament universal, que es pot anomenar la *cositat* en general o la *pura essència*, no és res més que *l'aquí* i *ara* tal com s'ha mostrat, és a dir, com un *conjunt simple* de molts, però els molts, *en la seva* [dels molts] *determinació*, són  *simplement universals*. La sal és un aquí simple i, alhora, múltiple; és blanca, és *també* picant, *també* de forma cúbica, *també* de determinada pesantor, i així successivament. Totes aquestes moltes propietats són en un simple *aquí*, on doncs penetren; cap no té un altre aquí de l'altra, sinó que cadascuna és en totes bandes allí mateix on és *l'altra*. Alhora, sense ser separades per diferents aquí, tampoc s'afecten entre si en aquesta interpenetració: el blanc no afecta o canvia el cúbic, ni cap dels dos la picantor, etc., sinó que cadascuna és un *referir-se a si* simple, deixa les altres en pau i només s'hi refereix a través

de l'indiferent *també*. Aquest *també* és doncs el pur universal mateix, o el medi, la *cositat* que les reuneix<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup>El paràgraf comença a nivell de figuració. Aquí ja hem superat aquest estadi, i som a l'universal, per exemple a allò picant, que és universal, però que es troba amb d'altres propietats (la blancor, per exemple), també universals. Com sempre tots aquests universals superen multiplicitats sensibles, i les conserves.

Cada propietat conserva, superada, una immediatesa: *hom copsa la propietat des del nivell sensible, malgrat que sempre en universal*.

Òbviament cada propietat es refereix a si mateix, deixa les altres. Però una universalitat més extensa pura (les altres són una simple universalitat), la de la cositat, serveix de medi per a totes.

La cosa (aquí és parla de «cositat», la cosa suposant l'u coma unitat excloent, cf. §25: de fet §23 parla de «la cosa de moltes propietats»), com a objectivitat universal, manté de manera simple la complexió de qualsevol figuració (cf. «el sensible és encara existent... com a universal» §24).

Hom parla d'un tal universal que conté propietats, com a noves complexions de figuracions.

Aquestes propietats necessiten una *determinació addicional* perquè siguin pròpiament propietats, és a dir, que hi hagi un conjunt simple de molts, cadascun fent una determinació simple universal amb les seves figuracions (picant, blanc, cúbic, etc.).

Hegel no diferencia entre nivells de la cosa o de la sal a l'hora de parlar de les propietats, possiblement perquè va creure que el problema era *com quelcom que és un pot suposar propietats* (la sal és una i en línia amb l'objectivitat de la cosa). Fet i fet la cosa es copsaria com a determinació que superaria d'altres universals (per exemple, la sal). Al cap i a la fi la sal és una cosa.

D'aquí que es digui, tant referit a la sal, com a la cositat en general, que siguin el *medi*, allí on hi ha el *també*, perquè aquestes propietats subsisteixen en el respectiu universal i així en la cositat en general.

Es troba interessat en la sal com a exemple, en l'accepció que la sal palesaria una manera d'acollir propietats, que hi hagués un recollir-les en una unitat simple.

Atenguem també al següent: se'ns diu «l'ésser és un universal pel fet que té en si la mediació o el negatiu; expressant això en la seva [de l'ésser] immediatesa [és a dir, tenint-la en compte], és una propietat diferenciada i determinada. Amb això hi són posades alhora molets tals propietats».

25. En aquesta relació que s'ha establert, només s'hi ha observat i desenvolupat el caràcter de la universalitat positiva. No obstant això, encara s'hi ofereix una altra cara que cal introduir. Si les moltes propietats determinades fossin completament indiferents i només es referissin a si mateixes, llavors no serien, cap ni una, *determinades*, ja que només ho són en la mesura que es *diferencien* i es *refereixen a les altres* com a oposades. Però d'acord amb aquesta oposició no poden estar juntes dins de la unitat simple de llur medi, que els és tan essencial com la negació. Llur distinció, en la mesura que no és una indiferent sinó excloent, que nega les altres, cau doncs fora d'aquest medi simple; per tant, aquest medi no és només un *també*, una unitat indiferent, sinó també *u*, *unitat excloent*. L'*u* és el *moment de la negació* en tant que es refereix a si d'una manera simple i exclou l'altre; i per això es determina la *cositat* com a *cosa*. En la propietat, la negació hi és com a *determinació*, que és immediatament una amb la immediatesa de l'ésser, la qual [immediatesa], per aquesta unitat amb la negació, és universalitat. Però tal com [la universalitat] és *u*, així [aquesta universalitat] s'ha alliberat d'aquesta unitat amb el contrari i és en si i per a si mateixa<sup>25</sup>.

---

És a dir, com si les multiplicitats sensibles s'ordenessin d'acord amb les seves disposicions en propietats, que són. El text suggereix que hi ha un ordre del sensible, que dona pas a la determinabilitat. Atenció també a l'esment de la immediatesa de l'ésser, que es tracta aquí d'un universal, perquè es fa rellevant al §25 («en la propietat, la negació hi és com a *determinació*, que és immediatament una amb la immediatesa de l'ésser»).

Estem sempre en l'universal comprès a partir de la multiplicitat sensible. Hi ha cositat, o si es vol la sal, i propietats.

Se subratlla que *superar* és *negar* i alhora *conservar*.

<sup>25</sup> En el paràgraf anterior se'ns ha presentat el medi i les propietats, tal i com diguérem. Hi ha un medi i les propietats diferents, i hem parlat de la universalitat positiva, i no de la negativa.

26. Aplegats aquests moments, la cosa acaba com el vertader de la percepció, fins on és necessari desenvolupar-ho aquí. Hi ha:

a) La universalitat passiva i indiferent, el *també* de les moltes propietats, o més aviat *matèries*.

b) La negació precisament com a simple; o l'*u*, l'excloent de les propietats oposades.

c) Les moltes propietats mateixes, la referència dels dos primers moments; la negació, tal com es refereix a l'element indiferent, i s'hi eixampla com una pluralitat de diferències; el punt de la singularitat irradiant en el medi del subsistir en una pluralitat.

Pel cantó que aquestes diferències pertanyen al medi indiferent, són universals i es refereixen només a si mateixes, i no s'afecten entre si; però, pel cantó que pertanyen a la unitat negativa, també són excloents. Així i tot aquesta referència oposada la tenen necessàriament en propietats que han estat apartades del *seu també*. La universalitat sensible, o la unitat *immediata* de l'ésser i del negatiu, és primerament propietat quan l'*u* i la universalitat pura s'han desenvolupat a partir seu [la universalitat sensible], [les propietats] s'han diferenciat entre si i [la universalitat sensible] les uneix l'una amb l'altra. És aquesta

---

Si hem de parlar que les propietats *determinades*, i que es *diferenciïn*, l'una *negant* l'altra, per tant *oposades*, el medi no pot ser neutral: ha de contenir un moment de negació, el d'excloure tot altre que no sigui l'*u*, la cosa.

Perquè *u* implica excloure i això ha de tenir efectes per a les propietats: l'*u* és un moment de la negació que ha de ser comú a la cosa i a les propietats.

Llavors la negació, la determinació, de la propietat esdevé una amb aquesta immediatesa de l'ésser, és a dir, amb la corresponent determinació.

D'altra banda quan es diu la universalitat «s'ha alliberat d'aquesta unitat del seu contrari, i és en si i per a si mateixa» fa referència que és *u* per la negació, i d'aquí que sigui en conjunt en si i per a si mateixa.

Se subratlla doncs la determinació com a negació.

referència [de la universitat sensible] als moments purs i essencials la que acaba la *cosa*<sup>26</sup>.

**27.** Així és doncs com està constituïda la cosa de la percepció; i la consciència està determinada com el perceptor en la mesura que aquesta cosa és el seu objecte; *només ha de rebre'l* i mantenir-se com a aprehensió pura. Allò que se li ofereix així és el vertader. Si en aquest rebre fes alguna cosa, alteraria la veritat per un tal afegir o suprimir res. Mentre que l'objecte és el vertader i l'universal, igual a si mateix, la consciència és el canviant i l'inessencial, li pot ocórrer [a la consciència] que aquesta aprehengui l'objecte de manera incorrecta i s'enganyi. El perceptor té la consciència de la possibilitat de delusió; ja que, en la universalitat, que és el principi, el *ser-altre* mateix és immediatament per a si [per al perceptor, ja s'interpreti que el perceptor és el ser-altre, o que s'assumeixi des del *ser-altre* del perceptut], però com el *no-res*, el superat. Així el seu [del perceptor] criteri de veritat és *la igualtat amb si mateix*, i el seu capteniment el d'aprehendre l'igual a si mateix. Mentre alhora el diferent es per a si [per al perceptor], hi ha un referir els uns als

---

<sup>26</sup> És un resum de l'aconseguit. Tenim els següent moments: a) la universalitat passiva indiferent, el *també* de moltes propietats; b) la negació, l'u, la unitat excloent de les propietats oposades; c) les moltes propietats.

L'universal és la negació d'una pluralitat *sensible* (cf. dalt §24), i ara se subratlla «l'arquitectura» de la cosa: hi ha un universal pur, que, com a determinació, nega la dispersió de propietats, que se serveixen d'aquesta negació (§25), mentre tots aquests universals mantenen la negació d'una multiplicitat sensible.

Hi ha una unificació com a cosa, un universal pur, i una pluralitat de propietats, que es mouen en un medi, en el *també*, que altrament s'exclouen.

Esmenta les matèries tal i com eren copsades en el seu temps: les matèries químiques, les calòriques, les elèctriques, que havien d'agrupar-se en quelcom particular i trobar-s'hi juxtaposades. Aleshores tant s'hi valia parlar de propietats (o qualitats) com de matèries.

altres dels diferents moments de la seva aprehensió; si en aquesta comparació apareix una no-igualtat, això no és una no-veritat de l'objecte, ja que aquest és allò igual a si mateix, sinó del percebre<sup>27</sup>.

28. Vegem ara quina experiència fa la consciència en el seu percebre efectiu. Aquesta [experiència] ja està continguda *per a nosaltres* en el desenvolupament, acabat de donar, de l'objecte i de la relació de la consciència amb aquest; i no serà més que el desplegament de les contradiccions existents en això. L'objecte que rebo es representa com a *pur un*; alhora m'adono de la propietat en aquell [objecte], [propietat] que és *universal*, i per això mateix ultrapassa la singularitat. Així el primer ésser de l'essència objectiva com un un no era el seu veritable ésser; mentre [l'objecte] és el vertader, la no-veritat recau en mi, i

---

<sup>27</sup> **Passem a la consciència com a perceptor**, que té la cosa com el seu objecte. És clar que el pot aprehendre incorrectament i enganyar-se: «ja que, en la universalitat, que és el principi, el *ser-altre* mateix és immediatament per a si [el perceptor], però com el *no-res*, com el superat».

És a dir, en la mesura que ens hem col·locat en el perceptor, superem l'objecte, passem a un per a si, per al perceptor. El perceptor *no és* l'objecte, i és aquesta distància que introdueix la possibilitat de delusió.

Llavors el criteri de veritat del perceptor és la igualtat amb si mateix, i el d'aprehendre-ho així.

Però hi ha diferents moments de la seva aprehensió.

Es tracta de comprendre com des de l'objecte de la percepció hi pot entrar l'engany. És clar que des del primer no ho semblaria, per tant hem de concloure que s'ha de buscar dins del percebre.

Notem que Hegel està descrivint amb el seu llenguatge quelcom ben usual: nosaltres sabem de l'objectivitat de la cosa quan no en fem qüestió de com ho sabem. Si ens retriem a com ho coneixem apareix la pluralitat. Per tant es tracta d'una evolució del nostre comportament perceptiu.

També convé de subratllar que, ho esmentem com a aprehensió, o com a saber conscient, no sols coneixem quelcom, sinó que també sabem que ho sabem: en alguna accepció el text es mou en allò que és ben quotidià.

l'aprehendre no era correcte. Per mor de la *universalitat* de la propietat, he de prendre l'essència objectiva més aviat com una *comunitat* en general. Més encara percebo la propietat com a *determinada, oposada* a una altra i excloent-la. Així no aprehenc correctament de fet l'essència objectiva quan la determino com una *comunitat* amb d'altres o com la continuïtat i, més aviat per mor de la *determinació* de la propietat, he de separar la continuïtat i concebre [l'essència objectiva] com a u excloent. En aquest u separat, hi trobo múltiples propietats que no s'afecten mútuament, sinó que són indiferents entre si; així no percebo correctament l'objecte quan l'aprehenc com a u excloent, sinó que, sols continuïtat en general abans, ara és un *medi comunitari* universal, de múltiples propietats, com a *universalitats* sensibles, cadascuna per a si i, com a determinada, exclou les altres. El simple i vertader que percebo, però, ja no és un medi universal, sinó la *propietat singular* per a si; però la qual no és així ni propietat ni un ésser determinat, ja que ara no està en referència a un u ni a les altres [propietats]. Propietat només n'hi ha en l'u, i només determinada en referència a altres. [La propietat] es manté com aquest referir-se-a-si-mateix pur, només *ésser sensible* en general, mentre no té més el caràcter de la negativitat. I la consciència, per a la qual ara hi ha un ésser sensible, és sols un *figurar (Meinen)*, és a dir, ha sortit de la percepció i ha retrocedit a si. Sols l'ésser sensible i el figurar passen al percebre. Em veig retrocedit al començament i ficat de nou en el mateix cicle superador de cada moment i com a tot<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup>L'accés de l'experiència de la consciència, del perceptor, el lliura el paràgraf anterior: el perceptor pot tenir una delusió, perquè l'objecte passa a per a si (consciència, no-res, superat). El criteri de veritat del perceptor seria la igualtat amb si: però hi ha una pluralitat de moments en l'aprehensió que en fa el perceptor (cf. §27).

Caldria doncs desplegar *les contradiccions que poden aparèixer en aquesta experiència de la consciència*, com diu explícitament el text, i és el que va

42

29. La consciència recorre necessàriament aquest cicle una altra vegada, però no de la mateixa manera que la primera vegada. És que ha fet l'experiència del percebre, [és a dir] que el resultat i el

---

descabdellant aquest nou paràgraf. Recordem que §26 resum el verdader de la percepció.

Ja sabem quin és l'objecte de la percepció (§25). I ara mirem *els errors de la consciència del perceptor*:

– Es parla de l'u, i m'adono que la propietat, que és universal. Contradicció entre la singularitat de l'u i l'universal de la propietat.

– Si hi ha la propietat universal pensaré en *una comunitat*. Però si la propietat és determinada, s'oposa a un altre. No hi pot haver comunitat.

– Llavors concebré l'essència objectiva com a u excloent.

– En aquest u excloent trobo moltes propietats [ho hem vist a §24]. Ara m'imagino que no s'afecten i que són indiferents [dalt les propietats s'oposaven]. Sembla una contradicció amb l'u excloent.

– Per a solucionar-ho afirmo una continuïtat general, *un medi comunitari* universal de propietats com a universalitats sensibles.

– Llavors el simple i veritable que percebo no és res més que una propietat singular per a si. Per això contradiu el que és una propietat.

Estem empantanegats *en l'ésser sensible en general*, sense negativitat, i recaïem en el figurat, que passaria com a propi del percebre.

Al marge de les contradiccions i de les falses solucions, el paràgraf està pressuposant un tractament de la propietat tal i com hem vist dalt (§24).

Les propietats són universalitats sensibles, on hem de recordar que es tracta d'unes negacions, també respecte de les altres; cada propietat mediació, des de les figuracions, de manera que, si s'obvia la negació, retrobem sols l'ésser sensible, la figuració.

Per tant es podria avaluar el paràgraf de la següent manera: defensa que, quan *es reflexiona* sobre l'objecte s'accentua les contradiccions; entre la unitat de l'objecte i la pluralitat de propietats, fins a llur esvaïment.

En efecte la consideració de l'objecte es podria dur a terme sense massa dificultats perquè s'orienta en una direcció més fàcil o més inqüestionada (d'aquí que es pugui afegir: «objectiva»).

Tanmateix l'obvi es complica quan es copsa què es fa quan ho referim a nosaltres mateixos, és a dir, «l'experiència de la consciència», i llavors una mica ens perdem.

ver del percebre és la seva dissolució, o que la reflexió en si mateixa és fora del ver. Amb això s'ha determinat per a consciència com s'ha complexat el percebre, és a dir, no un simple aprehendre pur, sinó, *en el seu aprehendre, reflexiona en si* mateixa fora del ver. Aquest retorn de la consciència a si mateixa, [retorn] que *s'immisceix* immediatament en l'aprehendre pur, perquè [aquest retorn] s'ha mostrat essencial al percebre, altera el ver. La consciència coneix aquest costat com el seu i el pren sobre si, de manera que així mantindrà pur l'objecte vertader. Així doncs ara, igual com passava amb la certesa sensible, en la percepció existeix el costat pel qual la consciència és empesa cap a si mateixa. Però no en el sentit en què era en el cas d'aquella; com si la *veritat* del percebre hi [en la consciència] recaigués, sinó que més aviat coneix que la *no-veritat*, que s'hi esdevé, hi recau. Amb aquest coneixement, però, és alhora capaç de superar-la [la no-veritat]; distingeix el seu aprehendre del ver de la no-veritat del seu percebre, la corregeix i, en la mesura que emprèn aquesta correcció mateixa, la veritat recau efectivament en la veritat del *percebre dins del mateix* [percebre]. El comportament de la consciència, que cal considerar des d'ara, és així talment complexat que ja no merament percep, sinó que també és conscient de la seva pròpia reflexió, i la separa de l'aprehensió simple mateixa<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> El resum afegiria que: per la repetició d'aquest recorregut la consciència s'adona que el seu percebre no és pur simple *aprehendre*, sinó que aquest porta a parlar de la reflexió en si. Sobre l'ús del mot «percebre», cf. §22.

Per mitjà d'aquest coneixement la consciència és capaç de respectar l'objecte i sap que la no-veritat es troba en si.

Aquest coneixement la fa capaç de superar-se. Diferencia la seva aprehensió del ver i la no veritat del seu percebre, i després cau en la veritat *del percebre en aquest mateix*, és a dir, en el reconeixement del seu paper com a consciència en l'objecte simple.

30. Primer paro esment de la cosa com a *u* i he d'aferrar-lo en aquesta determinació vertadera. Si en el moviment del percebre apareix alguna cosa que el contradiu, he de conèixer-ho com de la meva pròpia reflexió. En la percepció ara apareixen també diverses propietats que semblen ser de la cosa; sols la cosa és *u* i, aquesta diversitat, que faria que deixés de ser *u*, som conscients que recau en nosaltres. Aquesta cosa de fet és sols blanca portada al *nostre* ull, *també* picant a la *nostra* llengua, *també* cúbica al *nostre* tacte, etc. La completa diversitat d'aquests costats, no la traiem de la cosa, sinó de nosaltres: recauen en nosaltres a través el nostre ull tot diferent de la llengua, i així successivament. D'aquesta manera som el *medi universal* on aquests moments se segreguen i són per a si. Pel fet que considerem doncs la determinació de ser un medi universal com una reflexió nostra, mantenim la igualtat de si mateixa i la veritat de la cosa, de ser *u*<sup>30</sup>.

---

Per tant se separa l'aprehensió simple i la reflexió: la consciència ja no sols percep, sinó que és conscient de la seva reflexió, distingida de la simple aprehensió.

El paràgraf explicaria quelcom comú, en l'accepció que, repassant la marxa considerativa referent a l'objecte *u*, universal, simple, i a la seva aprehensió, aquesta última introduiria aspectes difícils de capir en l'objecte. Un tipus de variant del problema entre una unitat que ocorre a través d'una multiplicitat.

<sup>30</sup> El que hi hagi de contradictori s'atribueix, en el moviment del percebre, a la reflexió. El que ve a continuació s'ha de veure com una «solució» (que no ho és: el paràgraf següent la posa en qüestió) de les contradiccions.

Les propietats semblen de la cosa. Aquesta és *u*, la diversitat *ha de caure de la nostra banda*.

La cosa és blanca gràcies als *nostres* ulls, també picant gràcies la *nostra* llengua, etc. La diversitat no prové de la cosa, sinó de nosaltres.

Som el medi universal i el també, on aquests moments s'individualitzen i són per a si.

I mantenim la igualtat de si mateixa i la veritat de la cosa de ser *u*.

31. Però aquests *diferents costats* que la consciència pren sobre seu, cadascun per a si, trobant-se en un medi universal, són *determinats*. El blanc només és blanc en oposició al negre, i així successivament. La cosa és u justament perquè s'oposa a altres. Però no exclou altres pel fet de ser u; ja que ser u és l'universalment referir-se-a-si-mateix i, per tant, que [la cosa] sigui u és més aviat igual a tots; sinó [que els exclou] per la *determinació*. Les coses mateixes són doncs *determinades en si i per a si*; tenen propietats que les diferencien d'altres. Mentre la *propietat* és la propietat *pròpia* de la cosa, o és una determinació en [la cosa] mateixa, [la cosa] té *algunes* propietats. En primer lloc la cosa és el vertader i és *en si mateixa*; el que hi és [en la cosa], hi és com la seva essència pròpia, no per mor d'altres; en segon lloc les propietats determinades no hi són només per mor d'altres coses, i per a d'altres coses, sinó en [la cosa] mateixa; sols són propietats determinades [en la cosa], mentre algunes es diferencien l'una de l'altra. I en tercer lloc, mentre són en la cositat, són en i per a si indiferentment les unes de les altres. Així en veritat és la cosa mateixa que és blanca, i *també* cúbica, *també* picant, etc. O la cosa és el *també*, el *medi universal* en el qual les moltes propietats estan les unes fora de les altres sense tocar-se ni superar-se; i així es pren [el medi universal] com es pren el vertader<sup>31</sup>.

---

Es manté la unitat de la cosa, i ara la pluralitat de propietats es deu a nosaltres, als nostres sentits.

D'alguna manera tot el que no és la veritat de l'u ho introdueix la reflexió.

El medi universal ja havia aparegut a §28, que en l'esmentat §28 estava formulat d'una manera que s'havia de rebutjar (compareu amb §26, on surt medi i també des de l'objecte) perquè suposava propietats per a si sense oposició, no eren pròpiament propietats.

Per tant se separa l'u i les propietats, i semblaria així que se superaria aquesta contradicció.

32. En aquest percebre és ara la consciència alhora conscient que reflexiona *també* en si mateixa i que en el percebre apareix un moment oposat al *també*. Aquest moment és *unitat* de la cosa amb si mateixa, que exclou la diferència. Per tant [la unitat] és la que la consciència ha d'assumir sobre seu, ja que la cosa mateixa és el *sostenir de moltes propietats diferents i independents*. Així, es diu de la cosa *que és blanca, també cúbica, i també picant*, etc. Però *en tant que és blanca*, no és cúbica; i *en tant que és cúbica i també blanca*, no és picant, etc. El *posar-en-u* d'aquestes propietats només correspon a la consciència, que no ha de deixar-les recaure [això és, desaparèixer] en u dins la cosa. Per a aquest fi aporta *l'en-tant-que*, amb el qual les manté l'una fora de l'altra i la cosa com el també. Oportunament *l'ésser-u* s'assumeix per la consciència talment sobre seu que allò que s'anomenava propietat es presenta com a *matèria lliure*. D'aquesta manera la cosa s'eleva al *també* vertader, mentre

---

<sup>31</sup> Rebat §31 per a reblar el §26.

Se subratlla el caràcter de la cosa com a u (com a universal «és més aviat igual a tots»). S'oposa a d'altres coses «per la determinació».

Les coses són determinades en si i per a si, i llavors hi llegim tres consideracions: els tres punts equivalen a dir que la cosa és una, que la determinació de les propietats semblaria pròpiament de la cosa (per tant que renunciariem que les propietats no serien de la cosa sinó que es deurien a nosaltres, cf. §30).

La conclusió és que ara el *medi universal, el també, és la cosa* (per al medi i també de les propietats cf. §24, que és una presentació general i on la cositat era el medi i el també; el §26 era el resum; en el §28 se'l copsava, el medi, com una mala solució per a la consciència; en el §30 el medi universal i el també érem nosaltres).

Estem fent voltes al problema de saber conjugar la unitat i la multiplicitat, en especial en un estudi que es mou a nivell de principi universal, on per tant ha de tenir-hi un paper la determinabilitat tant de la cosa perquè hi hagi coses, com de les propietats, i alhora que aquestes no destorbin el fet que la cosa és u.

esdevé un conjunt de matèries i, en comptes de ser u, esdevé una mera superfície envoltant<sup>32</sup>.

33. Mirem enrere què la consciència havia assumit abans i assumeix ara sobre seu; què abans atribuïa a la cosa i ara atribueix a si mateixa, així es dona que, alternativament tant aquella [consciència] mateixa, com també la cosa, respon per als dos, per a l'*u* pur sense multiplicitat com per a un *també* descompost en matèries independents. La consciència descobreix, mitjançant aquesta comparació, que no només el seu assumir el vertader hi [en la consciència] té la *diferència entre l'aprehensió i el retornar a si mateixa*, sinó que, encara més, el mateix vertader, la cosa, es mostra d'aquesta doble manera. Així hi ha hagut l'experiència que la cosa *es representa a la consciència* aprehensora d'una manera determinada, però *ahora* d'una manera, en la qual [la cosa] s'ofereix, des de fora i *està reflexionada en si*, o conté en si mateixa [en la cosa] una veritat oposada<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Certament torna a ser un procediment de la consciència. Presenta de nou la cosa com a unitat (repeteix el *també* del paràgraf anterior). Llavors la consciència aporta *l'en-tant-que* com a solució de mantenir les propietats independents i la cosa com si fos protagonista del també.

Es tracta, es podria parlar així, *d'un recurs de la consciència per a mantenir alhora l'u de la cosa i les propietats diferents* que romanen a un altre nivell (aquí el posar-en-u l'en-tant-que ).

Llavors les propietats apareixen com un conjunt de matèries en «una superfície envoltant», és a dir, independents i diferents, precisament perquè la consciència les assumeix *sobre seu*. Per a la noció de «matèria lliure» cf. nota 26. Hegel està explicant doncs maneres de comprendre l'experiència del perceptor.

<sup>33</sup> *La consciència* atribueix alternativament, tant a si mateixa com a la cosa, l'*u* pur sense pluralitat com el *també* descompost en matèria.

La consciència no sols troba *la diferència de l'aprehensió* i el seu retornar a si (per exemple, entre la pur aprehensió i la reflexió de moments, cf. valgui el

48

34. Així la consciència es comporta d'aquesta segona manera en el percebre, és a dir, assumint la cosa com el vertader, igual a si mateix, però [també fent-ho] per al no-igual a si, per a allò que retorna a si des de la igualtat, des de fora, i ara l'objecte li [al percebre] és tot aquest moviment que abans es distribuïa en l'objecte i en la consciència [cf.§22]. La cosa és *u*, reflexionada en si; és per a si; però també és *per a un altre*; i de fet és un *altre* per a si, *com* [ho és] per a altre. Així la cosa té un ésser diferenciat *duplicat*: és per a si i *també* per a un altre. Però és *u també*, i aquest ser *u* contradiu aquesta seva diferència. La consciència hauria doncs d'assumir de nou aquest posar-se-en-u sobre seu i estar-se de la cosa. Hauria de dir que la cosa, *en-tant-que* és per a si [per a la cosa], no és per a un altre. L'ésser-*u* pertany sols a la cosa, com la consciència ha experimentat; la cosa és essencialment reflexionada en si. El *també*, o la diferència indiferent, recau així tant en la cosa com en l'ésser-*u*. Però aquí [hi ha] els dos diferents, no en la mateixa, sinó en coses *diferents*. La contradicció que és a l'essència objectiva en general, es distribueix entre dos objectes. La cosa és doncs en si i per a si, igual a si mateixa; però aquesta unitat amb si mateixa és destorbada per altres coses. Així es manté la unitat de la cosa,

---

cas, §29), sinó que la consciència també descobreix la cosa en una doble manera.

Tot plegat és un resum del que ja s'havia aconseguit des del punt de mira del perceptor.

En efecte *per a la consciència* (el §24 era per a l'objecte) la cosa és *u* i el medi universal (amb el també) de les propietats (§31), mentre a §30 el medi universal era la consciència i «la veritat de la cosa de ser *u*»; en §32 la cosa torna a ser el *també* vertader, i hi ha el posar-en-*u* i l'*en-tant-que*. Per això (*des de la consciència*) tant la cosa com la mateixa consciència ofereixen una doble valoració.

i al mateix temps l'èsser-altre fora seu, així com fora de la consciència<sup>34</sup>.

35. Si ara la contradicció de l'essència objectiva s'ha distribuït així en coses diferents, també per això vindrà la diferència a la cosa singular separada. Per tant *les coses diferents* es posen *per a si*, i l'antagonisme hi recau [en les coses], tant recíprocament, que cada [cosa] no és diferent de si, sinó només de l'altra. Però cadascuna és amb això determinada *com un diferent*, i té la diferència essencial de les altres *en si* [en la cosa]; però no de nou com si això fos una oposició dins d'aquesta [cosa] mateixa, sinó que [cada cosa] és per a si una *determinació simple* que fa

---

<sup>34</sup>Des de §§23 (l'objecte) i 27 (la consciència) **passem al fet que l'objecte és, per al percebre, tot el moviment fet** [cf.§27].

Les primeres línies resumeixen el que ha ocorregut a la consciència quan ha trobat la cosa igual a si mateixa, i també els moments de no-igualtat [cf., per exemple, §33].

Més avall comença una reflexió subtil. La cosa u és en si, però reflexionada suposa un per a si, una distància (és a dir, quelcom *separat* d'un en si). Ara aquest per a si implica que hi ha el *per a l'altre* (altrament es cauria en l'en si) (cf.§27), i aquest altre és per a si (la cosa), mentre els dos s'emmirallen.

Per tant la cosa és en si i també per a si. Això darrer equival a dir que hi ha un altre, de manera que l'en si és per a l'altre, i aquest és per al primer en si, que llavors fa que aquell altre sigui per a si.

Apareix el també i l'en-tant-que com a solucions de la consciència, però que es deixen (d'aquí que la resultant es mantingui «fora de la consciència», és a dir, d'aquesta pretensió): l'essència objectiva es distribueix entre dos objectes.

La cosa doncs té un duplicat, com si hi hagués una rèplica emmirallada de si mateixa, d'aquí que es passi des de la *diferència indiferent* a les *coses diferents*, a la distribució en dos objectes.

Se'ns diu que la *contradicció* és l'essència objectiva en general.

L'oposició per a si/per a l'altre és la que hi ha entre l'u i el medi universal amb les matèries (cf.§46 de la secció següent), d'aquí que sembli que hi hagi un trencament amb el que anava tractant l'autor. Fet i fet Hegel agafa com a resultant l'objecte de la percepció tal i com es troba a §26.

el seu caràcter *essencial* diferenciador de les altres. De fet en efecte, atès que la diferència és en la [cosa], aquesta [diferència] és necessàriament en la [cosa] com a diferent *efectiu* de complexació diversa. Sols perquè la determinació fa l'*essència* de la cosa, per on es diferencia de les altres i és per a si, que aquesta altra complexació diversa és l'*inessencial*. Amb això la cosa té en la seva unitat l'*en-tant-que doblat*, però amb un *valor desigual*; per on aquest ser-oposat no esdevé una oposició efectiva de la cosa mateixa, sinó que, en-tant-que aquesta arriba a oposició a través de la seva *diferència absoluta*, [la cosa] la té davant una altra cosa fora seu. La restant diversitat, però, és també necessària en la cosa, de manera que no pot ser eliminada, però li és *inessencial*<sup>35</sup>.

36. Aquesta determinació, que fa el caràcter essencial de la cosa i la diferència de totes les altres, està ara determinada de manera que la cosa es manté, a través d'això, en oposició a altres, però cal que es mantingui per a si. Però cosa, o el que-és *u* per a si, només ho és en la mesura que no està en referència a altres, ja que, en aquesta referència, s'hi posa més aviat la connexió amb altra, i connexió amb l'altra és el cessar del ser-per-a-si.

---

<sup>35</sup> La contradicció de l'essència objectiva s'ha distribuït en coses diferents. L'antagonisme mutu fa que cadascuna sigui diferent de l'altra, i ara ho estudia per a una cosa singular separada.

Ens trobem en un primer nivell de consideració que serà superat. Es tracta com si Hegel ensenyés a poc a poc on vol arribar, i ara *permet distingir* la diferència absoluta de l'en si i un vessant inessencial en la mateixa cosa, que seria la diferència d'una altra. Tot això caurà després (cf. §38).

Llavors es distingeix (o inclou la segona en la primera) entre la determinació absoluta per la qual és la mateixa cosa i que lliura una oposició efectiva, i l'inessencial (però necessari) de la cosa, el fet de la diversitat amb una altra.

La cosa és en si, per allò que objectivament és, i per a si; la seva determinació (en-tant-que doblat) és complexa i amb un valor desigual.

Precisament mitjançant el *caràcter absolut* i la seva [de la cosa] oposició es comporta respecte les altres, i només és essencialment aquest comportar-se. Però aquesta relació és la negació de la seva autoconservació, i la cosa, a través de la seva propietat essencial, es perd<sup>36</sup>.

37. La necessitat de l'experiència per a la consciència, que la cosa, àdhuc a través de la determinació, que fa la seva essència i el seu ser-per-a-si, es perdi, pot ser considerada amb conceptes simples. La cosa és posada com a *ésser-per-a-si*, o com a negació absoluta de tot ser-altre; per tant negació absoluta només referint-se a si. Però la negació referint-se a si és superar la [cosa] mateixa, o tenir la seva essència en una altra<sup>37</sup>.

38. De fet la determinació de l'objecte, tal com s'ha donat, no conté res altre; ha de tenir una propietat essencial, que fa el seu [de l'objecte] simple ésser-per-a-si, però també, en aquesta simplicitat, la diferència dins aquest [objecte] mateix, la qual es

---

<sup>36</sup>Repeteix quelcom del que ha dit en el paràgraf anterior: la cosa, l'u, és per a si, mentre *no està referida* a altres. Quan se la refereix a les altres es perd el per a si (es perd la determinació simple, el criteri d'inessencialitat). Veurem més avall que abandona aquest plantejament d'un per a si simple.

S'afegeix que fer això, aquest moviment, la connexió amb l'altra, és fer cessar el per a si: la relació amb l'altra suposa la negació de la primera.

<sup>37</sup> Es formula *amb conceptes simples* el que s'acaba de dir en el paràgraf anterior [talment com si Hegel estigués aprenent, i ho ensenyés al lector, a formular les expressions].

Tenim la cosa *com a essència i per a si*, i com a *negació absoluta* d'una altra cosa (s'estableix la relació).

La negació absoluta referint-se a si mou a l'altra cosa (superació).

Notem l'ús 'absolut' a «negació absoluta», com a requisit per a haver-hi una oposició efectiva, que contrasta amb una oposició simple del §35, i que supera tota diferència inessencial.

certament *necessària*, i que no ha de fer de determinació *essencial*. Però això és una distinció que només està en les paraules; *l'inessencial*, que alhora ha de ser *necessari*, se supera a si mateix, o és allò que s'havia anomenat la negació de si mateix [cf. §§35-37]<sup>38</sup>.

39. Amb això es fa fora l'últim *en-tant-que*, que separava l'ésser-per-a-si i l'ésser per a altre [cf.§34]; l'objecte és més aviat, *en una i mateixa consideració, el contrari de si mateix, per a si, en-tant-que [l'objecte] és per a altre, i és per a altre en la mesura que és per a si. És per a si, reflexionat en si, u; però aquest per a si, reflexionat en si, és ésser-u amb el seu contrari, l'ésser-per-a-un-altre, en una unitat, i per tant només posat com un superat; o aquest ésser-per-a-si és tan inessencial com aquell que havia de ser sols inessencial, o sigui, la relació amb altre*<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Argumenta per què hem d'abandonar distincions anteriors: si l'objecte ha de contenir l'en si, que és el referent del per a si, llavors sembla que faci una diferència dins de si mateix necessària. Per tant val més deixar de banda l'inessencial del qual parlarem per al per a si, i mantenint-nos en els termes del §37: el per a si és negació referida a si.

S'insisteix doncs en termes intel·lectuals com s'ha d'anar copsant el moviment quan la determinació és negació. Al cap i a la fi el conjunt desplega el procediment estimat millor, i sens dubte poc criticable quan s'ha arribat aquí, a partir dels pressupòsits assumits en la fase de la certesa sensible

<sup>39</sup> Cau l'últim en-tant-que que separava el per a si i l'ésser per a l'altre [semblaria que Hegel explicitava ja el seu llenguatge].

L'objecte és en una sola mateixa consideració el contrari de si mateix perquè conté determinació i negació, per a si, en-tant-que per a l'altre.

És per a si, reflexionat en si, u; però aquest per a si, reflexionat en si, ésser-u, és amb el seu contrari, l'ésser per a un altre, en una unitat, i per això posat sols com a superat.

Posats a parlar d'inessencialitats tant ho seria el per a si com aquell caràcter inessencial esmentat al §35.

40. D'aquesta manera l'objecte se supera en les seves determinacions pures, o en les determinacions que havien de fer la seva essència, tal com en el seu ésser sensible esdevenia un superat. Des de l'ésser sensible, passa a un universal; però aquest universal, *en derivar del sensible*, està essencialment *condicionat* per aquest [sensible], i per tant no és vertaderament en general igual a si mateix, sinó una universalitat *afectada amb una oposició*; la qual [universalitat] per això se separa en els extrems de la singularitat i la universalitat, de l'u de les propietats i del també de les matèries lliures. Aquestes determinacions pures semblen expressar l'essència mateixa, però són sols un *ésser-per-a-si*, el qual està afectat per l'*ésser-per-un-altre*; però mentre ambdós són essencialment *en una unitat*, ara existeix la universalitat absoluta i incondicionada, i aquí la consciència entra primerament i veritablement en el regne de l'enteniment<sup>40</sup>.

41. Per tant la singularitat sensible desapareix en el moviment dialèctic de la certesa immediata i esdevé universalitat, però només *universalitat sensible*. El figurar ha desaparegut, el percebre pren l'objecte tal com *és en si*, o com universal en

---

Per al vocabulari de Hegel notem la fórmula «per a si, reflexionat en si» (cf. també §34), que estableix la referència del per a si respecte de l'en si.

<sup>40</sup> L'objecte se supera com a mer en si per a si quan s'estableix en relació amb l'altre. Es tracta de la determinació d'aquell objecte, que vol dir que hi ha una unitat (contradictòria). Aquesta unitat és l'universal absolut i incondicional, s'entra a l'enteniment.

Fa recordar que, en la fase prèvia, justament pel fet que s'ha partit del sensible, s'ha trobar oposició; aquella universalitat trobada prèviament des del sensible fa parlar d'un singular i d'un universal, d'un u i de les matèries (que les esmentaria a tall de «determinacions pures», que més aviat s'oposaven i són sols un ésser-per-a-si).

L'us d' '*absolut*' s'ofereix quan no s'explicita una referència superada.

general. Així la singularitat hi sobresurt [en l'objecte] com una singularitat vera, com *l'ésser-en-si* de l'u, o com a *ser-reflexionat en si* mateix [cf.§33]. Però hi ha encara un ésser-per-a-si *condicionat, al costat del qual* hi esdevé un altre ésser-per-a-si, la universalitat oposada a la singularitat i condicionada per aquesta. Ara bé, aquests dos extrems contradictoris no només es troben *un al costat de l'altre*, sinó també en una unitat; o, dit d'una altra manera, allò comú des dos [extrems], l'ésser-per-a-si, és afectat per l'oposició, és a dir, no és alhora un *ésser-per-a-si*. La sofisteria del percebre busca salvar, de llur contradicció, aquests moments, i conservar-los per la diferencia de la *consideració* a través del *també i en-tant-que*, així com a través d'engrapar el ver per la diferencia de l'inessencial i una *essència* oposada a aquest [inessencial]. Sols que aquests recursos, en comptes d'evitar la delusió en l'aprehensió, es mostren més aviat com a no-res, i el ver, que per aquesta lògica del percebre havia de ser guanyat, es mostra en una sola consideració, de ser el contrari, i així de tenir, per a la seva essència, la universalitat mancada de diferència i de determinació<sup>41</sup>.

42. Aquestes abstraccions buides de la *singularitat* i de la *universalitat* oposada a l'anterior, així com de *l'essència*, que es lliga amb un inessencial, d'un *inessencial* que alhora és necessari, són les forces el joc de les quals és l'enteniment humà

---

<sup>41</sup> Repeteix que la universalitat trobada abans de l'absoluta és la sensible.

S'usa '*singularitat*' tant per a la figuració com per l'ésser-en-si de l'u.

Afegeix que els dos extrems contradictoris dels per a si es troben en una unitat. Hi ha oposició de la unitat del per a si i del per a l'altre, l'universal absolut.

La resta crítica d'altres posicions que havia comentat abans (cf.§§34-35).

Potser és interessant l'observació que s'usa «*contradictori*» quan l'afirmació és afectada per la negació («l'ésser-per-a-si, és afectat per l'oposició, és a dir, no és alhora un *ésser-per-a-si*»), i «oposició» que l'un és la negació de l'altre.

perceptor, sovint anomenat sa. Aquest, que es pren com la consciència real i digne de confiança, en el percebre és sols el joc d'aquestes abstraccions. En general sempre és el més pobre on creu ser el més ric. En ser arrossegat [l'enteniment humà] per aquestes essències del no-res, es llança d'una a l'altra i, en la seva sofisteria, de manera canviant es manté ara en l'una, després en l'oposada directament, i s'esforça a afirmar, oposat a la veritat, ho creu de la filosofia, que aquesta sols ha de tractar amb *coses pensades*. De fet la filosofia sí que ha de tractar amb això, i les reconeix [les coses pensades] com a essències pures, com els elements i forces absoluts; però amb això les reconeix alhora *en la seva determinació*, i per tant els és mestressa, mentre que aquell enteniment perceptor les pren per la veritat i és llançat d'un error a un altre per aquelles [essències pures]. [L'enteniment] mateix no arriba a prendre consciència que són tals essencialitats simples les que el governen, sinó que creu tenir a tractar sempre amb una matèria i un contingut totalment digne de confiança, tal com la certesa sensible no sap que la seva essència és l'abstracció buida de l'ésser pur. Però de fet són [les essencialitats], les quals [l'enteniment] recorre aquí i allà a través de tota matèria i contingut; són [les essencialitats] la connexió i el domini [de l'enteniment], i sols allò que el sensible *com a essència* és per a la consciència, allò que li determina les relacions [a la consciència] i [allò] per on corre el moviment del percebre i de la seva veritat [del percebre]. Aquest córrer, un constantment canviant determinar de la veritat i superar aquest determinar, fa pròpiament el diari i constant viure i empènyer del perceptor, i de la consciència que suposa [*meinenden*] moure's en la veritat. Així [la consciència] avança sense descans cap al resultat de la igual superació de totes aquestes essencialitats o determinacions essencials; però, en cada moment singular, només és conscient d'aquesta *una determinació* com el vertader i, després, de l'oposada. [La consciència] s'ensuma llur

inessencialitat, i per salvar-les del perill que les amenaça, recorre a la sofisteria: allò que just abans afirmava com el no-ver, ara ho afirma com el ver. A això la natura d'aquestes essències no-veres vol empènyer pròpiament l'enteniment, al pensament d'aquella *universalitat* i *singularitat*, del *també* i de l'*u*, d'aquella *essencialitat que és necessàriament* lligada a una *inessencialitat*, i d'un *inessencial* que certamen és necessari, a *aplegar els pensaments* d'aquestes no-essències i així superar-les. Contra això [enteniment] s'hi resisteix mitjançant els suports de *l'en-tant-que* i de les diferents *consideracions*, o mitjançant prendre un pensament sobres si, separat dels altres, i mantenir-lo com a veritable. Però la naturalesa d'aquestes abstraccions les uneix en si i per a si, l'enteniment sa és llur presa, les quals el fan navegar a la deriva en llur cercle arremolinador. Mentre [l'enteniment] vol conferir-los [a aquelles abstraccions] la veritat ara pel fet que [l'enteniment] pren sobre seu llur no-veritat, ara per anomenar delusió una aparença de les coses insegures, i separa l'essencial d'una, que els és [a aquelles abstraccions] necessari, havent de ser també inessencial, i manté aquell [essencial] com llur veritat [de les coses] enfront d'aquest [inessencial], no les manté en llur veritat, sinó que [l'enteniment] es dona a si la no-veritat<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup>El resultat de la secció dedicada al percebre es lliura a §40. *Existeix la universalitat absoluta i incondicionada, i la consciència entra en el regne de l'enteniment.*

El paràgraf va alternant com s'hauria de copsar el moviment i com es fa de manera incorrecta: a) l'enteniment com a joc d'aquests abstraccions (correcte); b) la sofisteria de mantenir ara l'una ara l'altra (incorrecte); c) la filosofia les reconeix alhora en la seva determinació (correcte); d) l'enteniment és llença a l'error (incorrecte); e) «però de fet... de l'oposada», tot un contingut correcte; f) torna la sofisteria a separar (incorrecte); g) l'enteniment empeny al moviment i a la superació (correcte); h) l'en-tant-que i noves separacions (incorrecte); i) la naturalesa d'aquestes abstraccions les uneix (correcte); j) últim punt: la delusió de l'enteniment (incorrecte).

---

No sols la determinació de la cosa és la negació que determina cada propietat, sinó que també la determinació d'una cosa és la negació d'una altra.

El text rebla, és clar, el córrer «un constantment canviant determinar de la veritat i superar aquest determinar, etc.»

Davant d'això s'hi estableix les posicions que neixen de la desconfiança, de la unilateralitat, de no copsar més enllà d'abstraccions sense moviment, de cercar suports per a resistir-se al moviment. Es retorna a l'en-tant-que, se separa l'essencial i l'inessencial. I per a caure en la no-veritat.

Notem l'ús d'*'abstracció'* a tall de quelcom separat, unilateral.

O l'ús d'*'absolut'*, una vegada més, amb un sentit positiu no referencial.