

5.- EL MON CRISTIANO-GERMANIC, LA RECONCILIACIO

Hegel s'identifica amb el món cristiano-germànic. Per a ell, el seu temps no és sinó la conclusió del que es va plantejar a la caiguda de l'Imperi Romà. Aquesta època de l'esperit presenta dues dificultats per al filòsof de la història:

(a) La primera és una dificultat que Hegel qualifica de "subjectiva" i a la qual no dóna més importància: nosaltres, que volem considerar aquesta època, som al mateix temps la matèria d'aquesta època. Manquem, per tant, d'imparcialitat, distanciament i perspectiva ³⁰³

(b) La segona dificultat és més difícil de sospesar, ja que no està només en el subjecte que observa la història sinó en l'objecte o realitat mateixa de la història. És, per tant, una dificultat "objectiva": malgrat que és l'època on són satisfets els fins de la voluntat particular subjectiva, la voluntat particular -l'individu- no ho sap, no en té consciència -que només s'esdevindrà quan hom assoleixi completament la reconciliació³⁰⁴.

El que ens vol advertir Hegel és que, mai com fins a la història dels pobles germànics, és tant necessari el pensament especulatiu per descobrir la lògica del desenvolupament de l'esperit en l'empíria del decurs històric. Fins ara, la dificultat en comprendre especulativament la història es derivava del descobriment del fi lògic de la raó dominant en els mitjans empírics que feia servir. Però aquests mitjans no es podien independitzar autènticament, no tenien autèntica vida per a si mateixos, i l'empíria històrica era submissa davant la lògica que

³⁰³WG. 757/567.

³⁰⁴id.

en ella s'expressava ³⁰⁵ Ara no obstant, aquells mitjans -l'empíria existent i actuant fàcticament en la història- s'escindeixen de la lògica i el *telos* substancial. Els mitjans han assolit consciència de si, han assolit la llibertat negativa i subjectiva. Han dit com l'àngel caigut: "no serviré" i, així, els individus i les particularitats pretenen posar-se a si mateixos per davant de l'universal, per damunt de la lògica de la història.

Podem dir metafòricament que els mitjans empírics -l'empíria de la història- s'ha rebel·lat i s'oposa a la lògica de la història; no vol "servir-la". L'element subjectiu -escindit- s'oposa a l'element objectiu i substancial. La particularitat lluita conscientment contra la universalitat i no sap que l'única acció vàlida és la que coincideix amb l'esperit universal. Però, no obstant això, el desenvolupament de l'esperit no pot deixar de seguir el seu camí lògic-racional. Recordem que Hegel sempre afirma que només la raó o allò lògic-universal és l'autènticament poderós. El *telos* històric s'ha de continuar realitzant, per tant, i ho ha de fer -igualment que fins ara- en i per mitjà de l'empíria. L'astúcia de la raó és ara més inevitable i més profunda, la raó es realitzarà "astutament" malgrat l'oposició conscient de la particularitat. Per això estem obligats a pensar encara més especulativament per comprendre el món cristiano-germànic.

Quan al final d'aquest període, es produirà la reconciliació o unió dels fins particulars amb el ser en i per a si ³⁰⁶ -amb el fi essencial, darrer i absolut, és a dir: la llibertat-, llavors hom realitzarà lliurement l'universal amb el qual hom se sentirà identificat i reconciliat. Però la particularitat només realitza

³⁰⁵No hem d'oblidar que d'una manera o altra els individus particulars sempre fins ara s'han posat a les ordres de l'universal: d'una manera immediata i completament natural a Orient; amb un equilibri afortunat i bell a Grècia; degut a la "virtut" i la disciplina o la violència a Roma. Ara en canvi la particularitat voldrà allò particular i subjectiu, realitzarà efectivament la seva voluntat però, no obstant, astutament la raó universal s'hi valdrà per realitzar-se a si mateixa.

306. WG. 757/567.

lliurement els fins universals, quan coneix el seu veritable interior essencial, que és universal; això però no s'esdevindrà fins al desenllaç d'un llarg procés que ara tot just comencem. Al començament, hi manca la reconciliació i la voluntat particular desconeix el seu veritable interior essencial; llavors, en la recerca dels seus fins particulars combat el que veritablement vol, el que ella realment és. No obstant -recorda sempre Hegel la voluntat particular no pot escapar de la seva realitat essencial, en darrer terme està impulsada per la veritat i per això realitza, en definitiva, la veritat³⁰⁷. La voluntat particular -segons el raonament de la famosa "astúcia de la raó"- realitza el contrari del que creu realitzar, realitza l'universal i veritable i no el particular i subjectiu que més directament la impulsa.

Mentrestant, diu Hegel, "la idea domina" en la forma de la providència, que realitza els seus fins amb la voluntat contrària dels pobles. Entre els grecs i els romans, ambdues coses no es trobaven tant separades; aquests tenen més la consciència justa, que no es desconeix a si mateixa, del que volen i han de fer [*Sollen*]³⁰⁸. La dificultat de comprendre el món cristiano-germànic neix de l'aprofundiment de l'escissió nascuda en el món romà i que el Cristianisme encara no ha pogut dominar. Així, com que l'esperit universal no pot deixar de desenvolupar-se i la subjectivitat particular està escindida de l'universal i substancial, el disseny de l'esperit -l'universal racional- es realitzarà tot i l'oposició *conscient* de la subjectivitat particular.

En el món cristiano-germànic la particularitat ha assolit més autonomia -la subjectivitat s'ha fet independent- i s'ha trencat tot lligam natural amb l'universal. En definitiva, s'ha trencat el vincle purament natural dels orientals, l'espontània coincidència dels grecs i, fins i tot, la violenta submissió forçada per l'emperador romà. Ara l'esperit ja no s'imposarà mitjançant un vincle natural -com a Orient-, tampoc gràcies a l'afortunat equilibri grec, ni mitjançant la violència externa de l'emperador,

307 id.

308. WG. 757/567.

sinó d'una manera més subtil, més "astuta". Però continuarà manant i l'època de disciplina que començà a Roma continua; el Feudalisme i l'Edat Mitjana representaran una dura prova per a la particularitat.

L'esperit germànic es basa en l'autonomia de l'individu³⁰⁹ -"l'absoluta obstinació de la *subjectivitat*"-, és a dir, la independència de la particularitat i de l'àtom particular. Continua i s'accentua, doncs, l'època d'escissió que representava Roma, però la valoració és ara molt diversa: el mateix Hegel que menystenyia Roma comparant-la contínuament a l'ideal grec, s'omple d'optimisme considerant ara la naixença de l'esperit germànic. Però, abans de parlar del principi germànic ens hem de referir al principi cristià.

5.1.- *El Cristianisme, el principi que planteja la reconciliació*

En aquest apartat (que nosaltres considerem que inaugura la darrera gran etapa de la història) desenvoluparem les següents qüestions:

- (1) El paper del Cristianisme en la història.
- (2) La doctrina del pecat i de la trinitat.
- (3) El Cristianisme com la gran ruptura històrica, que el món germànic ha de desenvolupar.
- (4) El missatge del Cristianisme com a síntesi del desenvolupament de l'esperit i del principi oriental i occidental.
- (5) L'Església com el poder (*Macht*) històric, encarregat de realitzar en el món el principi cristià.

309. WG. 759/568.

³¹⁰ Com ja hem dit, Roma era comparada nostàlgicament amb Grècia -feia un pas necessari cap al futur però al preu de tota la bella eticitat grega- mentre que el cristianisme i els pobles germànics apunten ja, per a Hegel, optimistament cap a la reconciliació futura i plena.

(1) El Cristianisme juga un paper essencial de totes totes en la filosofia de la història universal de Hegel. És el centre de la història i, segons afirma Hegel, el nucli de la seva filosofia especulativa. Si la història filosòfica és -en el més profund i lògic- el desenvolupament de l'esperit, amb el Cristianisme aquest ha donat el pas substancial. L'efecte del trencament que el Cristianisme aporta, ha d'aparèixer clar no només en el nucli més essencial de l'esperit, sinó en tots i cada un dels elements que convergeixen en la història universal: respecte a la subjectivitat, la llibertat, l'eticitat política i -com és evident- la religió.

El Cristianisme representa en la història universal hegeliana un moment lògic essencial que determina absolutament el desenvolupament empíric posterior de la història. És un contingut especulatiu que es desenvolupa a poc a poc, que es va exterioritzant lentament, però que ho canvia tot. En la història universal hegeliana hi ha, per això, una distinció claríssima entre l'abans i el després de Crist. La valoració extraordinària que Hegel sent per Grècia, empal·lideix totalment -en el Hegel vell davant la valoració del Cristianisme. Aquest és el centre de la seva història i, per això, sembla com si tots els moments anteriors fossin precedents seus -que només tenen valor en tant que precedents- i tot moment posterior només té valor també com a desenvolupament seu. Tot moment lògic -o empíric- és valorat en relació al Cristianisme i, només en relació amb aquest, troba el seu lloc essencial en la lògica de la història hegeliana. Nosaltres partirem d'aquesta base, cosa que, d'altra banda, Hegel ha afirmat moltes vegades".

³¹¹No volem terciar en la polèmica, que ja creiem superada, entre les dretes i les esquerres hegelianes. Encara que la nostra afirmació sembla poder ser qualificada com partidària de les dretes, no intentem considerar Hegel com un bon cristià o un pensador cristià ortodox. No entrem en aquestes qüestions de valor, només constatem -i ens interessa remarcar-ho- el fet que Hegel sempre va concedir un valor especial a certes idees que ell afirmava haver tret o haver reconegut en el cristianisme. No ens interessa l'ortodòxia o no de Hegel, ni tampoc la seva sinceritat. Només volem reconèixer la importància que té dintre

Donada la centralitat del Cristianisme en el desenvolupament de l'esperit i de la història universal, en tractar-lo Hegel es veu obligat a recordar tots els moments anteriors de la història i anticipar en certa mesura els posteriors. Així, diu que és la síntesi entre els desenvolupaments especulatiu orientals -la llum persa i el judaisme, sobretot-, els occidentals -el sorgir de la subjectivitat i la interioritat individual a partir de Grècia i Romai l'anticipació dels que van fins a la Reforma.

L'apartat dedicat al Cristianisme és, per tant, el més difícil de les *Lliçons de la filosofia de la història universal*. És, d'altra banda, un capítol peculiar ja que no té una ubicació clara en cap dels mons en què Hegel divideix la història universal. Si, d'una banda, es desenvolupa en els seus començaments en el món romà, és clar -com hem dit- que no hi pertany. Hegel apostrofa: "dintre de l'antiga Roma el Cristianisme no pot trobar el seu sòl real, ni donar forma a un imperi"³¹² i justament abans, havia dit "a aquesta realització [el desenvolupament del principi del Cristianisme] és cridat un altre poble, o altres pobles, els pobles germànics". I és que, d'altra banda, el Cristianisme és un principi que no serà plenament efectiu i actuant en el món fins a encamar-se -després de quatre segles!- en els pobles germànics, els quals pot educar completament des de la base.

Crist -com el Cristianisme- també té un valor exemplar, així com el Cristianisme resum tota la història, esdevenint una espècie de reconciliació entre Occident i Orient. Hegel afirma que Crist "ha resumit amb la seva mort i amb la seva història en general Tetera història de l'esperit -una història que tot home ha de realitzar en si mateix per existir com esperit o per esdevenir fill de Déu i ciutadà del seu regne"³¹³. Crist té un valor exemplar i etern -un valor lògic-, que trascendeix el moment històric concret de l'encarnació, ja que Crist és on es

del seu pensament i sistema la seva interpretació del cristianisme.

312. WG. 748/563.

313. WG. 741/558.

manifesta la unitat de Déu i l'home, i podríem dir -per tant- que on hi ha la reconciliació de Déu i home hi ha Crist.

Així, l'essencial del desenvolupament de l'esperit universal està contingut en el principi cristià. La reconciliació autèntica -per a si i no només en si- que era impossible en el món grec, comença a ser ara possible gràcies al Cristianisme. En el Cristianisme -que és l'esperit i el principi que es desenvolupa fins la Reforma- hi va trobar Hegel la teodicea que cercava. Hi trobà l'explicació i justificació del pas per la negativitat i, per tant, el pensament que superava l'ideal grec. L'eticitat grega esdevindria insuperada i insuperable de no venir seguida més tard pel Cristianisme. Així, també, es justificava una època tan poc valorada per Hegel com és l'Imperi Romà i, en definitiva, l'època moderna podria oferir una alternativa superadora a la bella eticitat grega.

En el Cristianisme va trobar Hegel el pensament que el reconciliava amb el tràgic transcurs de la història i, per això, va esdevenir el nucli conceptual i lògic de la seva filosofia de la història universal. D'això en va resultar la relativització dels altres dos ideals, dels quals no va renegar mai del tot però que resten ara en un lloc secundari: l'un com una reconciliació afortunada, no guanyada i no conscient -Grècia- i l'altre com una violència fracassada necessària per a uns pobles que no tingueren Reforma -Revolució Francesa-. Parlem d'aquestes qüestions en d'altres parts del nostre treball³¹⁴; per això ara ens introduïrem en la interpretació hegeliana del Cristianisme a partir del paper de la doctrina del pecat original -com una part especulativa important del judaisme i del Cristianisme-

(2) La doctrina del pecat original té per a Hegel un significat essencial, ja que ha col·laborat decisivament en apartar Hegel de l'ideal grec de joventut. Ha estat el pecat original, que condueix a la valorització del pas per la negativitat i la necessitat d'aquest pas (la teodicea hegeliana), el que ha permès -i ha obligat- a Hegel de relativitzar l'ideal grec. Podem dir que els grecs van gaudir d'un estadi "afortunat" perquè es van veure

³¹⁴Els apartats 1.4, 2.2 i 2.4.6.

173lliures del pecat original; però precisament per això són capaços de superar-lo i d'aquí prové la seva manca. Els grecs mai no van sofrir l'experiència adulta del pas per la negativitat, experiència que és en canvi l'essència de l'esperit romà. A Roma s'ha produït "l'educació del món, que separa el subjecte de si mateix i el condueix al seu fonament absolut"³¹⁵ Aquesta educació ha estat una experiència tràgica per als individus i les consciències -l'existència empírica- i "només per a nosaltres" -els que contemplem la història universal des de la visió total i lògica- ha estat educació i desenvolupament.

A Roma, però, la passivitat amb què és rebuda la dolorosa educació fa que no hi hagi l'acceptació activa i espontània del subjecte -que s'ha de revelar "com un anar a l'interior de si mateix"³¹⁶, com un dirigir-se a la seva essència. Hegel exigeix que el subjecte reconegui l'educació a què està sotmès; l'ha de veure com la necessitat del propi ser, com el mitjà lògic i necessari que li ha de permetre superar la seva natura escindida. Llavors, el subjecte ha de saludar amb alegria i finalment reconciliat, aquesta educació dolorosa i de forçada disciplina; ja que només així el subjecte es reconciliarà amb si mateix, amb l'esperit universal i amb el transcurs de la història.

Això és el que per a Hegel significa, especulativament i dintre de la lògica del desenvolupament de la història, el pecat original; aquest no és l'estar immers en el natural ni en el mal, sinó que consisteix en *saber-s'hi com a caigut*. L'animal és només un ser natural i, per això, no és culpable ni pecaminós; només l'home i pel coneixement³¹⁷ pot ser-ho. Així ni a Orient ni a la Grècia arcaica l'home no podia ser culpable, no podia fer el mal. Només quan l'esperit va assolir el saber, el coneixement

315. WG. 727/548.

316. id.

317. WG. 728/549. "El pecat original es realitza en el coneixement; perquè l'home és culpable pel coneixement; l'animal no té culpa. Però aquest coneixement du en si la salvació, com també la reconciliació amb l'esperit".

de si com individualitat i consciència moral -amb Sòcrates-, van néixer al pecat i el seu correlat: la culpa. Per això, els romans sí que cauen en el pecat i el seu món és un món de l'escissió pecaminosa al contrari de Grècia i d'Orient. Els romans, però, representen un moment necessari en el desenvolupament de l'esperit, perquè el mateix coneixement que ens introdueix en el mal i en el pecat és la possibilitat de sortir-ne. I aquesta reconciliació és superior a qualsevol altra d'anterior. Per això la història universal conté la promesa de la superació de l'estadi grec si bé per mitjà del pas dolorós per la negativitat.

Hi ha un moment en la història en què la consciència s'ha d'escindir entre el "jo en la seva llibertat infinita, com arbitrariedad" i "el contingut pur de la voluntat, del bé"". El coneixement ha introduït aquesta necessària escissió i ha abolit "la unitat natural" en què vivien, fins i tot, els grecs. El reconeixement del pecat original ha estat, doncs, un pas endavant en la història i en el desenvolupament de l'esperit, ~a que ha tret l'home de l'estadi d'innocència o d'animalitat³¹⁸. Fins aleshores els homes -com els animals³²⁰- eren uns amb Déu -la divisa de Hblderlin-, però Hegel remarca que només ho eren "en si" i no per a si, no ho eren amb consciència ni per pròpia voluntat. L'escissió mateixa va ser produïda per l'aparició del coneixement i de la consciència per a si. Només llavors es va fer possible l'aparició del mal. La tasca del Cristianisme i del món germànic serà superar aquesta escissió, però les eines per a dur a terme aquesta tasca no seran altres que el reconeixement del pecat original i l'aprofundiment de la consciència moral, la subjectivitat i l'autoconeixement espiritual. El mateix coneixement i desenvolupament de l'esperit, que havia tret l'home d'aquell estadi innocent -que inclou Grècia-, tenia en si la possibilitat de la salvació, de la reconciliació.

318. WG 728/549.

319. WG 728/549.

³²⁰L'animal és un amb déu però només en si" [id], l'estadi animal és l'estadi de la felicitat, de la unió inconscient amb déu.

El coneixement té el valor d'anul·lar "l'exterior i estrany a la consciència i és, per tant, un retorn de la subjectivitat en si. Això, posat en l'autoconsciència real del món, és la reconciliació del món"³²¹. El coneixement ens reconcilia amb el que en un començament sembla estrany i aliè, ja que el fa esdevenir per a nosaltres racional i el fa homogeni amb la consciència. Aquesta reconciliació, que només podia ser assolida pel Cristianisme, va ser precedida pels desenvolupaments de la filosofia. La personalitat sense esperit es comença a purificar amb les escoles estoiques i escèptiques, ja que en negar la realitat la subjectivitat es tanca sobre si i resta en si com l'universal³²². Però aquesta universalitat estava encara escindida de l'ú. L'estocisme sabia que el bé és l'u però "no s'ha realitzat encara la reconciliació de tots dos principis, de l'u i del subjecte". L'u no és identificat encara com el subjecte universal, és a dir, com l'esperit.

Hegel afirma que això només es va esdevenir a Alexandria i en la persona de Filó El Jueu, qui va unificar les savieses d'Occident i d'Orient. Així, qualificà Déu amb el terme concret de "*logos*", esperit, i afirmà que la "substància de l'esperit és la raó, i el seu producte ha de ser racional". Així resulta que l'autèntica reconciliació neix "de la certesa de tenir lligams de parentesc amb l'u i de poder recollir-lo en si"³²³. Aquesta certesa conté la possibilitat de la "reconciliació o la unitat de la natura humana i la divina; aquesta unitat ha de ser possible, és a dir: ambdues [natures] han de ser idèntiques en si". L'home es reconcilia amb Déu quan sap que la seva essència és en darrer terme idèntica a la divina, quan sap que si renuncia a tot el que té de natural -que no forma part de la seva essència autèntica- es reconciliarà amb el tot i amb la divinitat. Hegel recorda una vegada més que l'home "només emancipant-se del seu costat natural arriba a la unitat amb Déu"^{32s}

321. WG. 730/551.

322. WG. 730/550.

323. WG. 733/552

324. WG. 733/553.

325 id.

Aquest saber de la identitat profunda entre la natura divina i la humana és, per a Hegel, el coneixement que obre la història al compliment dels temps. En ell està continguda ja la reconciliació i la veritat: "la consciència d'aquesta identitat és el coneixement de Déu en la seva veritat. El contingut de la veritat és l'esperit mateix, el moviment viu en si mateix"³²⁶. Aquest coneixement tant essencial ha estat revelat a l'home en la religió cristiana i no és sinó el dogma trinitari. L'esperit -Déu- és l'u infinit i idèntic amb si mateix -primera persona o moment-, que se separa de si i es posa com a divers i finit -segona persona-, però que anul·la la seva finitud, en saber-se com l'universal i per tant idèntic amb si mateix -tercera persona-³²⁷. Així podem interpretar que el Pare és posat en el Fill com una segona persona diversa, mentre que en l'Esperit Sant es reconcilia amb si com l'universal idèntic amb si mateix.

L'home pot reconciliar-se també amb el moment del Pare "despullant-se del natural i de la finitud del seu esperit". Només així l'home "és partícip de la veritat" i de l'esperit i, llavors, se sap com un moment (el segon, el Fill, el moment de la particularització i de la diversitat) de Déu. En aquesta reconciliació l'home aprèn que el pas per la negativitat és necessari, "que la infelicitat és necessària per a què es realitzi la seva unió amb Déu"³²⁸.

Hegel ha resolt d'aquesta manera el dilema entre l'ideal grec i la valoració especulativa del Cristianisme. Grècia era l'ideal -mai no ho nega- però és un ideal mancat per l'absència de consciència, de coneixement, de saber, d'elecció lliure, els quals només són possibles si es trenca aquella afortunada harmonia i hom passava per les terribles proves de la negativitat. És més, amb la mera aparició del coneixement -el pecat original- aquella afortunada harmonia es desfà com un terròs de sucre amb el contacte de l'aigua; tot just apareix el coneixement de si i la interioritat, i aquella bella eicitat es fa impossible. Roma i el

326. WG. 733-4/553.

327. WG. 734/553.

328_{id.}

pecat original eren necessaris, ja que el desenvolupament de l'esperit en l'Edat Moderna conduïa a quelcom superior, cosa que no va ser capaç de comprendre el seu amic Hülderlin.

(3) El següent fragment resum l'essencial del que ens vol dir Hegel: "la necessitat i els elements d'un altre estat [*Zustandes*] del món són contingudes en les circumstàncies descrites. Davant de l'ordre mancat de contingut, davant d'aquesta finitud [de l'Imperi Romà] s'ha presentat el subjecte. L'esperit és simplement fora de si i així regeix el món; ... Sota August mateix, sota aquest perfecte i senzill senyor de la subjectivitat particular ha aparegut el principi contrari, la infinitud [la subjectivitat infinita i universal], però de tal manera que ella conté en si el principi de la finitud existent per a si. La religió cristiana, aquesta qüestió decisiva [*entscheideidendel* de la història universal, ha aparegut en escena"³²⁹

El món romà havia arribat a un atzucac i la personalitat abstracta havia sofert la dura prova i disciplina de l'ordre polític. Davant d'aquest ordre, que hom ha arribat a identificar com a mancat de contingut i d'esperit, la interioritat tancada sobre si ha descobert l'absolut, l'esperit, el subjecte universal. La finitud ha trobat així la infinitud, que ara és existent per a la consciència finita, i acabarà per conèixer-se com a només un moment d'aquella infinitud. Aquesta infinitud ara coneguda, que ve de la mà de la religió cristiana, obre un nou món, una nova etapa -la decisiva o definitiva- de la història universal. Hegel afirma que, empíricament o realment, Cèsar obrí l'escenari material del nou món amb la conquesta de la Gàl·lia, però que aquest escenari només s'obre lògicament amb August, amb l'arribada de Crist i el sorgir del Cristianisme -anticipat per les doctrines presocràtiques-.

L'esdeveniment decisiu és l'arribada de Crist, que ho fa com un "aquest"; és a dir, com una subjectivitat abstracta existent empíricament, si bé en ell la finitud és una mera forma de la

³²⁹ WG.720/543.

seva manifestació³³⁰. En ell s'ha substituït "l'essència i contingut" infinit, pel "ser per a si" absolut. **Crist va representar** l'ambada d'un nou principi de l'esperit, d'una subjectivitat infinita imbrincada en el món -i no per això menys infinita-. S'ha superat així la subjectivitat merament formal, abstracta i escindida del món. Aquest és el moment de l'alliberament i reconciliació de l'esperit, en què l'home assoleix la consciència de l'esperit en la seva universalitat i infinitud. L'esperit esdevé l'objecte absolut, però paral·lelament l'home mateix és fa esperit i, per tant, aquest no és per a ell un objecte exterior, sinó que amb l'esperit l'home és troba a si mateix. L'home troba en l'esperit la seva essència, la seva autèntica essència.

Diu Hegel: "l'objecte absolut, la veritat, és l'esperit; i com que l'home mateix és esperit, està present en aquest objecte i troba així, en el seu objecte absolut, l'essència i la seva essència"³³¹ Llavors l'home rebutja la seva particularitat animal i natural, que havia confós amb la seva autèntica essència. L'home nega el seu cantó particular i empíric, nega tot l'heterogeni amb l'esperit -que és universal i infinit- i així esdevé un amb ell³³² -reconciliat amb ell. La religió cristiana "conté la reconciliació i l'alliberament de l'esperit, en tant que l'home adquireix la consciència de l'esperit en la seva universalitat i infinitud"³³³. El Cristianisme és el coneixement que mostrant l'espíritual i absolut donarà força al subjecte individual per negar la seva part natural i reconciliar-se amb la universalitat i l'absolut.

No obstant això, ara la reconciliació només s'ha esdevingut en el pensament i encara no efectivament en el món. La religió cristiana du el missatge de la reconciliació en el sentiment sota

³³⁰WG 720/543.

³³¹. WG. 721/544.

³³². WG. 721/544. "Per a què sigui abolida l'objectivitat de l'essència i l'esperit sigui prop de si ha de ser negada la naturalitat de l'esperit, en el qual l'home és un [home] particular i empíric, per tal que desaparegui l'heterogeni i es realitzi la reconciliació de l'esperit".

³³³. WG. 721/543-4.

la forma de l'amor i en el pensament sota la forma del dogma de la Trinitat, però la reconciliació efectiva i empírica en el món necessitava encara d'una llarga educació i desenvolupament de l'esperit. La reconciliació, que només està en el pensament i en si, ha de passar a ser en la realitat efectiva i per a si. Per a Hegel el nou principi cristià expressat en la Trinitat mereix les següents frases: "és l'eix al voltant del qual gira la història universal. La història arriba fins aquí i parteix d'aquí. En aquesta religió es troben resoltos tots els enigmes i desvetllats tots els misteris"; però les mereix no en tant que ha realitzat ja plenament tota la seva potencialitat, sinó -al contrari- en tant que en si reuneix tot el desenvolupament passat de l'esperit i n'és el germen del futur. Com veiem en la cita, la història no resta clausurada en la formulació en el pensament d'aquest principi, sinó que -a partir d'aquí- s'obre tot el llarg procés de la seva realització efectiva.

L'encarregada d'expandir el missatge de la religió cristiana és l'Església, la qual -en tant que comunicadora del missatge de l'esperit- és "l'esperit real i actiu"³³⁸. Per mitjà de l'Església cristiana el Cristianisme penetrarà en els pobles germànics i en moldejarà completament el seu esperit. Així, el principi cristià anirà penetrant en el món i modificant-lo d'acord amb si mateix. Com veurem, Hegel dedica una part important del seu discurs al paper de l'Església com a força que intervé empíricament i determina lògicament la història.

(4) Però abans d'arribar-hi, encara hem d'exposar més detalladament el missatge que l'Església comunicarà catòlicament al món, el contingut especulatiu del Cristianisme, el missatge de l'autoconsciència espiritual. Hegel afirma, que la conclusió del procés històric de l'esperit fins aquest moment és

334. WG. 722/544.

335. WG. 722/545.

l'autoconsciència³³⁶; aquesta té dos moments que "són les categories que ara regeixen el món"³³⁷:

(a) La primera és el moment nascut a partir de Sòcrates. És el principi occidental: la subjectivitat i la interioritat particular escindida de l'universal. L'home ha adquirit consciència de si independentment i sense passar per la universalitat. L'home té ara una interioritat que va esdevenint consciència moral i reflexiva; és la consciència de si, particular, oposada a l'universal o l'objectiu. Es tracta de la "personalitat, el valor infinit de l'individu"³³⁸, la interioritat, "el ser determinat en i per a si", la categoria del punt que es refereix a si mateix, la creença en la finitud". És la finitud o el punt, "aquesta vana sequestat" o "interioritat buida"³³⁹. És la interioritat -que manca de tot autèntic contingut i que, en canvi, s'omple de la "passió i l'arbitrarietat"-, la personalitat abstracta -que només té reconeixement i existència en la seva propietat i com a persona jurídica³⁴⁰-.

(b) La segona -oposada a l'anterior- es correspon amb el principi oriental. Correspon a "la creença en la infinitud universal, l'universal que determina en si els seus propis límits"³⁴¹. És el saber que hi ha quelcom superior i absolut en el món. Aquí, el cantó de la universalitat, tot i separar-se de la interioritat, acaba imposant-se a aquesta com el substancial. És la consciència religiosa, la consciència de l'absolut i el pensament de l'u

336 Cal recordar que en aquest procés han intervingut també les escoles postsocràtiques. La individualitat formal romana havia abandonat el món i s'havia tancat sobre si, fins a descobrir-se com autoconsciència infinita i universal.

337. WG 723/545. Hegel afirma que aquestes categories són "disiecta membra" i que només juntes formen una unitat; són per tant categories de l'enteniment.

338. WG 723/545.

339. WG. 724/546.

340. WG. 724-5/546-7. 341WG 723/545.

-aquest pensament oriental, diu Hegel-. Es tracta de la categoria del substancial i universal, que ho presideix i ho domina tot d'una manera encara natural, immediata i irreflexiva.

La primera categoria ja la trobem en els romans és la personalitat, el valor il·limitat de l'individu. És el moment de la interioritat que s'ha manifestat com a personalitat abstracta i que ha dut a la corrupció interna de l'Imperi. D'una banda, ha rebutjat el contacte amb l'universal i s'ha tancat sobre si; però, d'altra banda, també ha arribat a la pròpia autonegació i a l'aprofundiment en si. Aquesta interioritat no podia restar buida i sotmesa a les terribles proves del despotisme imperial, havia de cercar i de donar-se un objecte i un contingut -que no fos particular sinó universal- i aquest no va ser altre que ella mateixa en tant que espiritual.

Així va resorgir la segona categoria, l'autodeterminar-se, "el determinar-se a si mateix que, sense cap fonament [*grundlos*] posa per a si el límit absolut"^{M2}. Aquest límit absolut és el reconeixement del que per a ell és l'absolut, suprem i substancial, davant del qual no resta sinó l'adoració i la reconciliació. Aquesta categoria apareix quan el món és incapaç de satisfer l'home i hom es retrau en la interioritat de si mateix. Però al principi això només du a la "universalitat abstracta" (que només ha arribat a la dolorosa abstracció del món, a la negació del món) i no al pensament de "l'autodeterminació infinita". Aquesta categoria l'han fet sorgir primer les escoles socràtiques: Escepticisme, Epicureisme i Estoïcisme³⁴³, ja que en elles la interioritat renuncia a tote l'extern (fins i tot la seva animalitat particular) i d'aquesta manera es determina a si mateixa d'acord amb el seu universal -encara que només en tant que abstracte-. Sorgeix així el pensament i la categoria -ara només parcial i escindida- del límit absolut (bastar-se a si mateix, existir només en si, ser indiferent a tot, ser imperturbable)

³⁴²WG. 725/547.

³⁴³. WG. 725/547.

Hem arribat al punt en què -com diu Hegel- "l'universal es fa valer"³⁴⁴ i posa un límit a la particularitat animal. Però l'universal es pot fer valer de dues maneres diverses, cada una de les quals correspon al cim superior del principi oriental i de l'occidental. La primera, que podem veure representada per les doctrines postsocràtiques, és el resultat de la dialèctica que hem seguit des de Grècia a Roma. Es basa en la "renúncia de l'esperit a tot l'exterior per a acontentar-se amb un mateix"⁵; és una manera de cercar la pròpia autonomia, de cercar fer independent i lliure -però només en si- el propi esperit. Això, segons Hegel, arriba a l'extrem en l'escepticisme, ja que l'home no creu en res, no té res per veritable. Llavors l'universal es fa valer com el pol subjectiu universal però només com a buit i negador.

La segona forma com l'universal es fa valer és més profunda: l'universal és reconegut com l'u, com el subjecte -"l'existent per a si"³⁴⁶. La teoria persa de la llum -que Hegel sempre alabai la fe del poble israelita (que considera a Déu com no sensible i per tant com pensament) anticipen ja aquesta manera especulativa de reconeixement de l'universaP'.

La reconciliació autèntica que ara comença a veure la llum es produeix quan s'enllacen els principis d'Orient i d'Occident, quan la interioritat i subjectivitat -el descobriment d'Occident- es complementa amb l'universalitat, el predomini i respecte per l'u -la troballa oriental-. Així, l'home es fa Déu alhora que l'universal existent es fa subjecte; la interioritat o personalitat és

³⁴⁴WG. 725/547.

³⁴⁵. id.

³⁴⁶WG.725/547.

³⁴⁷. Ja hem argumentat els límits especulatiu d'aquestes doctrines. El zoroastrisme cau en el dualisme representatiu de l'oposició del bé i el mal, i en la seva determinació encara natural. La religió israelita cau en la determinació particular i nacional de déu, que ja no és un déu catòlic -universal i per a tots els homes en tant que tals-, sinó el déu privat del poble jueu.

fa infinita en assumir l'universal existent. Déu és conegut en el pensament com l'u i infinit però encara manca reconèixer l'u com a un bé concret i no abstracte. Només la doctrina cristiana de la Trinitat es capaç d'expressar perfectament aquesta nova reconciliació. Només ella expressa la veritat especulativa de l'esperit com a reflexió sobre si mateix per mitjà de la seva absoluta distinció; un esperit que és u i tri³⁴⁹, i que és capaç de mantenir la seva unitat en aquesta distinció..

L'home sap ara gràcies a Crist que és un moment de la idea divina, que pel Fill és partícip de la vida divina i del veritable. Sap que si vol retomar en identitat a l'essència divina -que és la seva pròpia essència- només cal que rebutgi tot l'inessencial en ell, tot el finit i no universal, tot el natural i particular; en definitiva: que superi el pecat original. D'aquesta manera guanya la pròpia llibertat i espiritualitat i sap de "la unitat de les natures divina i humana"³⁵⁰ La certesa i garantia de la unitat de l'home amb Déu, que els temps i els homes demanaven, l'ofereix el concepte de Crist (de l'home-Déu). Així la idea de reconciliació es revela en figura humana, històrica i temporal, en figura realment existent.

La reconciliació amb Déu s'ha acomplert, doncs, de dues maneres diverses però correlatives. D'una banda, l'home s'ha concebut com a moment de l'essència divina. S'ha sabut com a un moment del desenvolupament lògic de Déu o l'esperit. D'aquesta manera l'home ha cercat en si la universalitat que l'agermana amb Déu i ha rebutjat tot el natural o particular que n'hi allunyava. D'altra banda, Déu passa de la forma abstracta a la intuïció, realitzant-se en l'existència com a home. Ara és Déu o l'esperit el que passa a l'existència empírica i no roman com un més enllà transcendent. Així d'una banda, l'home ha anat

³⁴⁸Que fou a l'únic que arribaren els estoics.

³⁴⁹L'esperit u (Pare) que s'exterioritza en allò, en principi, altre de si (el Fill-home) per a retrobar-se en si i per a si (Esperit Sant).

350. WG. 734-5/553-4.

a Déu i, de l'altra, -que hauria de ser prèvia, com la gràcia divina- Déu ha anat o ha cridat l'home.

Hegel distingeix l'antropomorfisme cristià, implícit en la idea del Fill-home, del dels grecs, ja que aquests no havien arribat a la determinació de l'esperit com un "aquest" personal, històric i sensible (de la mateixa manera com tampoc no havien arribat a la individualitat per a si, a la llibertat subjectiva del jo ni a la interioritat). Per als cristians, en canvi, l'encarnació de Déu en un "aquest" humà (la seva realització arquetípica per a la intuïció i no només per al pensament pur especulatiu) havia de fer-se per mitjà d'un *individu* únic i "particular". Diu Hegel que el Déu u i únic només podia fer la seva aparició sensible en el món com a un únic individu. Déu és una unitat, una individualitat, un únic subjecte; per tant, només podia encarnar-se en un únic individu. Però aquest no és el moment darrer de l'exteriorització de Déu en el món, ja que la manifestació immediata d'aquest individu-Déu ha de passar a la universalitat de l'esperit i, per això, cal la intervenció de la tercera persona de la Trinitat. L'Esperit Sant té per funció reconciliar el Déu-aquest-empíric-Fill amb el Déu-universal-logos-Pare; perquè Crist és més que un personatge històric empíric, la seva vinguda va acompanyada de la baixada de l'Esperit Sant.

Hegel pensa que el Fill-home, Crist, és el moment diví en el qual l'home troba la seva essència. L'home comprèn mitjançant el saber de l'encarnació que malgrat ser finit està cridat a l'eternitat i a la infinitud. L'home sap c~ue és un moment finit i determinat del ser universal i absolut". Així l'home sap de la necessitat de la determinació, de la seva finitud, i pot comprendre la necessitat de la infelicitat, del pas per la negativitat. Així hom arriba a la justificació del mal en el món i del pecat original, a la teodicea. Però, com diu Hegel, "aquesta [la felicitat en la desgràcia³⁵²] és la conversió del mal, del negatiu en el positiu; i així l'home no és bo per natura, sinó per

³⁵¹WG 736/555.

352 Die Seligkeit des Unglücks.

mitjà de si mateix [*durch sich selbst*], per mitjà de la conversió del mal en bé³⁵³.".

Però, per a que la reconciliació que el Déu-home anuncia sigui efectiva per a tots els individus cal la fe, l'amor i l'Esperit Sant comunitari. Cal que Crist visqui en la comunitat cristiana, que no altra cosa és l'esperit. Així, "pels Apòstols, Crist viu no era el que va ser per a ells més tard com esperit de la comunitat, en què fou per a ella una consciència veritablement espiritual". Certament, la reconciliació no ha de tenir lloc només en un individu sinó en tots els homes, per això Crist i l'esperit viuen en la comunitat cristiana i entren en el cor de tots

³⁵⁵ En la religió cristiana el subjecte té en si un valor infinit (ja que és objecte de la gràcia divina) que s'extén a tots els homes sense excepció. L'esperit extén el seu missatge pel món per l'Església i els Evangelis. En ells Crist predica la renúncia a tots els vincles temporals i ètics, remarcant el que per a Hegel no deixa de ser una gran veritat: "el decisiu per a l'alliberament de l'individu no són els esdeveniments externs [empíria], sinó exclusivament la interioritat espiritual [regida per la lògica de esperit]"³⁵⁶

El Cristianisme representa, doncs, un pas més en el desenvolupament de la subjectivitat fins a fer-se lliure. La reconciliació serà aquest moment de la llibertat, però per assolir-la objectivament, "per a que resulti certa a tots els individus", necessita de la fe i de la dominació de tots els "impulsos naturals sensibles, que hom es purifiqui de les seves particularitats i elements naturals [*Natürlichkeiten*] i es faci a si mateix pur i universal, a qui ja res no impedeixi rebre en si purament l'objecte. Aquest és el misteri de la religió cristiana, en el qual s'expressa que el subjecte té un valor infinit en si, perquè és objecte de la gràcia divina. Però l'home només té aquest valor

353 id.

³⁵⁴WG.737/555.

355. WG. 738/556.

356. WG. 738/556.

com a esperit i és, doncs, indispensable que se separi del natural

³⁵⁷

En aquest moment, la predicació de Crist condueix a la negació del món, a l'apartament de la interioritat del món. Només es valora Déu i l'esperit diví, mentre que la interioritat ha de renunciar "a tots els vincles temporals i ètics"³⁵⁸. El regne diví que Crist i el Cristianisme revelen als homes toma superflu tot l'altre i dona valor exclusivament a l'esperit. S'accentua així l'escissió de tot l'ètic dels romans. La interioritat continua tancant-se sobre si, obrint-se només a l'esperit absolut i diví, i menystenyint tot l'exterior o objectiu. Aquest cristianisme és, per tant, el cim màxim de la subjectivitat abstracta: "hi ha en tot això [la doctrina cristiana] una abstracció de tot el que pertany a la realitat, fins i tot els lligams ètics. Hom-pot dir, que en cap altra banda s'ha parlat tan revolucionàriament com en els Evangelis; car tot el que en altres temps [*sonst*] és vàlid, és considerat aquí com indiferent, com menystenyible"³⁵⁹

(5) El Cristianisme ha posat en la història universal el principi de la reconciliació, ara cal que aquest principi posat en si passi a realitzar-se efectivament en si i per a si en la història. Aquesta serà la tasca de tota la història posterior, "que és la història del seu desenvolupament"³⁶⁰. La força o el poder [*Macht*] existent empíricament, que durà a terme aquesta necessitat lògica del desenvolupament de l'esperit, és l'església. Ella, com a realitat immediata de la unió espiritual de tots els cristians, tindrà una relació amb (a) el món romà -la realitat empírica on s'inscriu (b) amb la veritat (que havia de desenvolupar. L'Església té, per tant, una vessant merament exterior i empírica, alhora que una vessant interior; lògic-espiritual.

En la vessant exterior, l'Església es presenta com una societat separada, allunyada i, en certa mesura, oposada a l'estat. Hegel

357. id.

358 WG. 739/557.

359 WG.740/558.

360. WG. 741/558.

considera que per això serà perseguida i que en aquesta persecució els cristians donaran manifestació pública de la naixent i infinita llibertat interna.

En la relació lògico-espiritual, Hegel considera que, tot i que els dogmes (la veritat) s'han fixat amb una gran influència de la filosofia (els grecs, Filó d'Alexandria i els neoplatònics³⁶¹), la veritat, l'esperit i el principi d'aquests dogmes ja eren presents en la religió cristiana. Aquesta veritat no li és estranya a la primera església, tot i que només hagi fixat el contingut dels dogmes amb posterioritat. Evidentment, per a Hegel aquest és el desenvolupament autènticament espiritual que lliga, per a nosaltres o lògicament, el Cristianisme amb la resta de moments de l'esperit.

Però, en definitiva, cal dir que l'Església esdevé una existència temporal -que es mou en un món amb altres existències temporals- i que tot i estar guiada per Crist i l'esperit, són les voluntats dels individus les que la regeixen en el món terrenal (cosa que ja tenia clara Sant Agustí). Aquesta és la raó que hi troba Hegel per justificar la necessitat d'una jerarquia i una ensenyança "positiva"³⁶² -que serà la tasca més immediata de l'església-. Hegel argumenta que en la comunitat cristiana -com en tots els homes- l'esperit només està en si. Déu ha concedit la gràcia a tots els homes i la seva crida és universal, però cal que els homes escoltin i responguin efectivament a la crida divina. Per això, argumenta Hegel, és necessària l'existència d'uns directors de l'esperit, en ells l'esperit existeix efectivament i és saber. Ells tenen l'encàrrec d'expandir aquest saber i el missatge cristià, han de conduir la comunitat cap a la reconciliació efectiva i per a si.

361. WG 742/559.

362. Cal valorar aquesta acceptació i justificació de la necessitat històrica d'una "positivitat" religiosa. És evident que Hegel aquí es preocupa més per justificar aquesta positivització de la religiositat que no per fer-li la crítica -com s'esdevenia en els escrits juvenils-.

Hegel reconeix que, d'aquesta manera, aquests conductors assoleixen una autoritat tant en l'espiritual com en el temporal, esdevenint-se així un regne sacerdotal, el qual és necessari perquè la subjectivitat humana no està encara prou desenvolupada³⁶³. Diu Hegel: "la llibertat finita ha estat tan sols anul·lada per tal d'assolir la llibertat infinita; i la llum de la llibertat infinita no ha il·luminat encara el temporal. La llibertat subjectiva no té encara valor com a tal"³⁶⁴. La llibertat autèntica encara no ha arribat al món temporal i veiem, per tant, que la dominació exterior de l'universal polític en l'Imperi Romà ha estat substituïda per una subjecció interna i espiritual.

Per la seva vessant externa i per la seva existència jeràrquica i positiva, l'Església cristiana es mundanitzada, adquireix propietats temporals i passa de la perfecta democràcia primera a una aristocràcia per consagració sacerdotal. Però, paral·lelament a aquesta mundanització de l'Església, l'home descobreix com a veritable pàtria el món suprasensible i transcendent. En una ruptura total amb el món, la interioritat infinita cerca la seva llar en el més enllà. Però, és també fruit de l'assoliment consciència de si, que la religió cristiana fa desenvolupar, que l'home és intuït ara d'una manera purament universal. L'home té un valor infinit en tant que home i aquest valor no permet l'esclavi³⁶⁵.

La humanitat té ara en el terreny de la interioritat de l'home la lliure espiritualitat en si i per a si de la qual ha de partir tot. Aquesta ha de ser la instància on tota existència o realitat rebi el seu valor. Hegel afirma que l'home té ara en si el principi de la "*llibertat absoluta* en Déu" [562]. L'home, com que té la consciència que pertany a l'essència divina, no hi està ja en relació de dependència sinó d'amor. Ara l'esfera espiritual de la interioritat només pot anul·lar-se davant de l'esperit diví -esperit que ella sap que li és homogeni- però tot el particular

363 WG 744/560.

³⁶⁴WG. 744/560-1.

365. WG. 745/561.

366. WG. 746/562.

retrocedeix al seu davant. L'home es determina a si mateix i es coneix com a poder [*Macht*] universal que està per damunt de tot el finit.

El pecat original, però, no està encara superat -només hi ha la possibilitat de la seva superació- i la subjectivitat, que ha estat tant potenciada pel Cristianisme, pot caure encara en el mal. Hi ha dos tipus de subjectivitat³⁶⁷: (a) l'una és particularitat i arbitrietat, és la subjectivitat que ha caigut en el pecat i que està dominada per l'animalitat; (b) l'altra és la veritable subjectivitat interior, la qual ha frenat i moderat la particularitat i les pròpies passions. Fruit d'aquests dos tipus de subjectivitat, neixen els dos mons en els quals es mou l'home a partir d'ara: (1) el món suprasensible però en aquesta mateixa terra i vinculat a l'Església, és l'àmbit que pertany a la consciència subjectiva infinita; (2) el món temporal o l'estat, que està dominat per la subjectivitat finita i particular; que està vinculat al govern terrenal.

Hi ha, per tant, dos mons ja que, tot i apartar-se la interioritat de la realitat i el món terrenal, aquests no deixen d'existir. L'estat i les esferes mundanes són ara menystingudes i deixades a si, mentre que la interioritat infinita es tanca sobre si i s'eleva vers el món suprasensible. En aquest procés -considera Hegel- la interioritat ha guanyat legitimitat, ha aixecat -mitjançant la religió i l'Església- tot un món autònom, abstractament autònom. Així l'escissió romana es perpetua amb major amplitud, ja que un element -malgrat que pretesament devaluat- continua i l'altre ha assolit finalment una carta d'existència i un desenvolupament autònom total. Ara entrem en l'etapa de la "consciència desgraciada" de la *Fenomenologia*, ja que la subjectivitat que vol habitar només en el món suprasensible patirà totes les conseqüències i desgràcies del món terrenal. La consciència viurà tràgicament aquest esquinçament -que no acaba de comprendre- ja que mai com fins ara la subjectivitat no ha estat tant desenvolupada per sentir la tragèdia i el dolor que es desprèn de la seva escissió.

367. WG 747/562.

Aquesta escissió en dos mons -religiós i suprasensible l'un, ètic i mundà l'altre- és l'element a superar i a reconciliar en la història universal futura. L'esperit universal té en aquest repte el seu darrer i més profund desenvolupament. La reconciliació, que en el Cristianisme hem vist donar-se en el pensament i en si, ha realitzar-se en el món real i ètic. La història ha d'acabar mostrant que no hi ha cap oposició entre raó i religió, entre saber del món suprasensible i saber del món real, així com tampoc entre religió i estat.

Per a Hegel, la religió és raó existent en l'ànim i en el cor, és la veritat i la llibertat representades. L'estat és, el temple de la llibertat humana en el saber i en el voler de la realitat, el contingut del qual fins i tot podem anomenar diví. La llibertat està afirmada i confirmada per la religió; donat que el dret ètic en l'estat és només el desenvolupament del que constitueix el principi fonamental de la religió³⁶⁸. Per tot això, Hegel pot afirmar que l'assumpte de la història és només que la religió aparegui com a raó humana, que el principi religiós (que habita en el cor de l'home) sigui realitzat també com a llibertat temporal. Així quedaria suprimida la divisió entre l'interior del cor i de l'existència, entre la interioritat tancada sobre si i el món objectiu. Aquesta és la tasca que la història reserva als pobles germànics: desenvolupar lògicament el Cristianisme i donar-li realització en l'existència empírica.

368Veure els apartats 3.4 i 3.4.1.

5.2.- *El principi germànic i els períodes del món cristiano-germànic*

Hem parlat molt del Cristianisme i el principi que aporta a la història, però no hem d'oblidar que aquest principi només es podia fer efectiu en un poble concret -caracteritzat ell també per un tipus d'esperit determinat-. El món modern s'edifica, és cert, sobre el Cristianisme, però també sobre el principi germànic. El Cristianisme aportava la possibilitat de reconciliació entre el principi oriental -el principi de l'u absolut, del substancial, de l'universal- i l'occidental -el principi del jo, de la subjectivitat, de la interioritat particular que es vol lliure-. Però el procés cap aquesta reconciliació no es podia plantejar -ni realitzar- sobre la base de la subjectivitat escindida i ja malejada dels romans. Calia una nova subjectivitat amb plena vitalitat i que fos el darrer desenvolupament del principi occidental per a si. Només sota aquesta base es podia realitzar la reconciliació de la història -d'Occident i d'Orient- en el Cristianisme desenvolupat i realitzat en els pobles germànics. Així, calia que el Cristianisme -que havia nascut a Israel i ja contenia el principi oriental-fecundés l'esperit germànic pur -el principi occidental-. Només així aquella reconciliació possible i en si, plantejada en potència en el pensament, es realitzava efectivament i plenament en el món i en la història.

Ara és el moment d'exposar el principi germànic (1), que ens conduirà a la seva necessitat de realitzar-se en un estat (2). Després (3), veurem, així, com la dualitat de partida de l'esperit cristiano-germànic es concreta en la dualitat Església i estat. Finalment (4), comprovarem que aquesta dualitat determina la lògica dels períodes del món cristiano-germànic.

(1) Hegel caracteritza el principi germànic amb el mot *Gemüt*, per això hem d'explicar primer què n'entén Hegel. Així, entrem en unes de les planes més difícils de l'obra que tractem -planes on un excel·lent traductor com és José Gaos fa per a nosaltres una important errada-. Gaos tradueix *Gemüt* per "sentiment". Creiem que aquesta traducció indueix a error i dificulta encara

més la comprensió del text hegel·lià. D'altra banda, Gaos fa servir també "sentiment" per traduir l'alemany *Gefühl*. Aquesta és sense cap dubte una bona traducció, el que no podem acceptar és que es perdi una distinció tant clara en alemany com la que va de *Gemüt a Gefühl*. *Gemüt* sol ser traduït per "ànima", "ànim", "facultats afectives", "cor"; nosaltres proposem la traducció d'"ànima" o "ànim", en el sentit d'"interioritat", "sentiment interior", "sentiment de si", "intimitat", "subjectivitat autònoma". En definitiva, el *Gemüt* és el que té el jo germànic -és tenir una consciència de ser un jo-. Hegel farà servir aquest terme a dintre del context de la *ungeteilte Einheit, diese ungebroschene Innigkeit, Subjektivität* (unitat individida, aquesta interioritat inquebrantada, subjectivitat)³⁷⁰. D'altra banda, Hegel fa servir com a sinònim el terme *Gemütlichkeit* que, deixant de banda altres accepcions que no venen al cas, té el sentit d'intimitat.

Així *Gemüt* es fa servir en contextes que remarquen més la subjectivitat, la interioritat, l'interior de la consciència davant de l'exterior percebut, que no el sentimental, el vinculat a les passions d'un esperit noble. Hegel inscriu aquest terme a dintre d'un context que vol exposar el desenvolupament de l'autèntica subjectivitat humana, una subjectivitat que s'acomoda i respon a la totalitat. Però anem a veure com Hegel ho planteja.

Afirma que, contràriament a la resta dels pobles, els germànics no tenen un caràcter concret, sinó que es caracteritzen per l'absència de tot caràcter particular i que això és el *Gemüt*, la *Gemütlichkeit*. Diu que és la sensació íntima de la totalitat natural, la totalitat de l'esperit en relació a la voluntat³⁷¹. En ella l'home té en si la seva satisfacció d'una manera alhora

³⁶⁹Però no en el sentit més específic i més "ontològic" de Seele.

Per a explicar-nos una mica podríem dir que l'home pot tenir Gemüt perquè té Seele. Aquesta darrera vol ser una realitat i una entitat, mentre que Gemüt ens sembla que correspondria -en el nostre context- a una característica o qualitat de Seele.

³⁷⁰WG. 780/583. ³⁷¹WG 780/584.

universal i indeterminada. Això vol dir que l'home no és serf de passions animals i exteriors o d'interessos particulars i materials, sinó que té la seva voluntat tota en ell mateix. L'home té un impuls propi i no és passiu -respecte les passions o l'exterior a la seva essència-; és lliure i espontani, ja que només en ell té la força que impulsa la seva voluntat, la seva acció. Però, tot i ser actiu, roman encara en la indeterminació -es satisfà en la indeterminació, diu Hegel-. L'home encara no té una espontaneïtat concreta; determinada, sinó que prefereix romandre en el tot indeterminat. Prefereix restar en una espècie de sentiment de si indeterminat, d'interioritat buida o d'animositat abstracta, sense finalitat concreta ni tampoc cap interès particular.

Segons Hegel, al contrari que els d'altres pobles, l'home germànic no cerca res concret -ni poder, glòria, felicitat, etc- sinó que s'aconforma amb el seu propi sentiment interior de si mateix. Hegel valora aquest tipus de *Gemüt*, ja que en aquests moments és un avenç en el desenvolupament de l'esperit, però ja hi veu també una limitació que haurà de ser superada per la necessària concretització d'aquest sentiment de si, el qual necessitarà reconciliar-se amb l'objectiu i concret. Hegel contraposa també el principi alhora abstracte i subjectiu dels germànics -*Gemüt*- amb el principi objectiu cristià. Això està en consonància amb la distinció feta al capítol dedicat al Cristianisme, entre el principi oriental -l'ú, reconeixement de l'absolut i universal- i l'occidental -la subjectivitat-. Hegel diu del *Gemüt* que "és el principi abstracte [ja que els dos pols subjectiu i objectiu són de moment escindits] dels pobles germànics i l'aspecte subjectiu davant de l'objectiu en el Cristianisme" ³⁷². També és correlatiu a la distinció entre el principi mundà -que aporten els germànics- i el principi espiritual -que aporta el Cristianisme-, que serà la dualitat que marcarà tota l'Edat Mitjana i que no serà superada ni unificada fins a la Reforma.

La consideració del *Gemüt* paral·lelament amb el principi occidental -la subjectivitat- confirma encara més la nostra

372. WG. 780/584.

traducció. Però l'important ara és que, amb la comparació entre el principi cristià i el germànic, Hegel ens permet comprendre més del que entén per *Gemüt*. Aquest és un anhel interior que vol ser satisfet en si d'una manera universal i no per una cosa concreta i determinada. Per a Hegel "això implica que la voluntat de l'home està tota en ell, que l'home té la seva satisfacció en la indeterminació" ³⁷³. Malgrat l'oposició que sembla escindir el sentiment de si germànic i el Cristianisme, Hegel no els oposa radicalment sinó que els fa coincidir profundament. El contingut explícit del principi cristià està contingut en el ser en si dels pobles germànics; dit d'una altra manera: els pobles germànics ja tenien el caràcter -o absència d'aquest- que era demanat pel principi cristià. La indeterminació total "d'una manera totalment universal" ³⁷⁴ de la satisfacció en si que implica el *Gemüt* i el pensament de Déu coincideixen. Així resulta que "l'indeterminat, el completament universal com substància, [com] l'objectiu, és Déu; en aquest busca ara l'ànim [*Gemüt*] la seva satisfacció i la rep per mitjà que l'individu és assumit per Déu en la gràcia" ³⁷⁵.

D'aquesta manera s'ha produït un nou pas en la reconciliació. Hi ha una identitat profunda i especulativa entre Déu i el subjecte individual. El subjecte individual, com a sentiment de si absolutament indetenninat, és idèntic a "l'universal absolut" que és Déu. Amb una argumentació molt similar a com Spinoza demostra que Déu és *causa sui* o a la dialèctica entre ser i no-res, Hegel mostra que l'universal absolut -"el que té totes les determinacions en si"- és l'indeterminat; és el no determinat per cap cosa externa, l'independent. Hegel conclou "que el subjecte individual, i'absolutament finit, és idèntic amb i'absolutament infinit; és el que constitueix la conciliació, que ara existeix en l'ànim [*Gemüt*]", en el cor, en la interioritat més profunda" ³⁷⁶.

³⁷³ id.

³⁷⁴WG. 781/584.

³⁷⁵WG. 781/584.

³⁷⁶WG. 781/584.

El principi cristià contenia ja -com hem vist en el capítol anterior- la reconciliació absoluta entre l'universal absolut -Déu (que en tant que conté en si totes les determinacions és lliure i indeterminat)- i el subjecte concret. Tots dos són idèntics; l'home és diví, és u amb Déu -afirma, per tant, Hegel-. Aquesta conciliació, que és per a Hegel el contingut del Cristianisme, els pobles germànics la contenen en si sota la forma de *Gemüt*, d'interioritat subjectiva. Com hem demostrat, la unitat del principi cristià i el germànic es basa en què l'ànima o *Gemüt* germànica correspon a una *interioritat alhora universal i indeterminada*. Explicarem més detalladament perquè:

(a) Hem parlat d'interioritat perquè és el principi de la subjectivitat, del sentiment de si. És en paraules de Hegel la totalitat de l'esperit en relació a la voluntat i recollida en la subjectivitat. Hom té la satisfacció en si mateix i no en res exterior, tota la seva voluntat parteix de l'interior i no està supeditada a res d'exterior o animal. No fa referència a cap estat objectiu sinó a un estat global subjectiu com a goig universal de si mateix. Similarment diem diem que algú té ànima, té ànim o és animós, té esperit. Aquesta persona té la capacitat d'afrontar els xocs externs armat només de la seva pròpia seguretat, confiança i aconformament amb si mateix.

(b) És *universal* perquè correspon a una sensació de la totalitat indeterminada de l'esperit. Hom té la pròpia satisfacció en si de manera no-particularitzada, no atenent a fins privats. Hom només s'accontenta amb la totalitat i, fins i tot, sense finalitat particular, llavors és un goig universal, no limitat.

(e) És *indeterminada* perquè la totalitat és encara buida i abstracta -ja que és escindida del concret-, sense determinar. La satisfacció a l'interior de l'home encara no s'ha concretitzat, no s'ha desenvolupat. Hom la troba en la seva intimitat encara no determinada vers el concret. No s'interessa per la determinació del fi particular i, per tant, no s'aïlla en accions dolentes o violentes -que sempre impliquen el posar la particularitat per damunt de la universalitat-.

Com hem dit, aquesta indeterminació és, en darrer terme, una mancança que hom ha de superar, ja que l'esperit no hi pot

restar per gaire temps. La subjectivitat no pot romandre només com a abstracte sentiment de si, sinó que ha d'esdevenir consciència -i consciència d'un objecte-. Llavors es produirà la reconciliació entre subjectivitat i objectivitat; llavors Déu, l'esperit universal, "l'absolutament universal", esdevé l'objecte d'aquell subjecte. Ja no se li enfronta perquè el coneixement els uneix en una unitat superior. Hem de recordar aquí que és el coneixement el que ens fa caure en el pecat original -l'escissió però també el que ens en treu`.

Però l'home encara no és immediatament igual a Déu. L'home encara i sempre ha de superar la seva caiguda en el natural -el pecat original-. Diu Hegel que "cal purificar el subjecte mundà, per a què actuï segons fins universals, conegui la llei i hi trobi la seva satisfacció"³⁷⁷. Però cada nova figura de l'esperit en la història universal és una figura realitzada en el real, existent i sensible "i així és com l'esperit cau en el natural". Veiem que hi ha un tipus de caiguda en la natura i la immediatesa que és inevitable per la natura mateixa de la història, la lògica de la qual s'ha de realitzar empíricament. No obstant recorda Hegel, cal superar-la una vegada darrera l'altra per elevar-se a la reconciliació amb l'esperit universal.

Hem dit que la manifestació primera del principi germànic és totalment abstracta i buida, sense cap contingut ni fi particular. L'home germànic, doncs, no té fins, passions o assumptes particulars³⁷⁹; només l'omple el *Gemüt*. Aquí Hegel té tendència a fer servir el mot *Gemütlichkeit*, que podem traduir com l'estar en si indeterminat. L'home germànic està al començament ple només del seu sentiment de si, de la seva intimitat buida, de la seva ànima, de tal manera que aquesta es manifesta com un estat d'apatia o embotament, "d'intimitat

³⁷⁷Hölderlin deia que l'home és un déu quan somnia i un i aire quan pensa, Hegel afegiria que hi ha un tipus de saber pensament -l'especulatiu- que fa a l'home de nou un membre més del regne dels déus.

³⁷⁸WG. 781/585.

³⁷⁹WG. 782/585.

abstracta". En aquesta situació la llibertat no significa per a ells - diu Hegel- sinó "la incapacitat per a esforçar-se per a fins"³⁸⁰

La interioritat romana tenia com a màxima virtut el posar-se disciplinàriament sota les ordres de l'universal -al menys en aparença. Els germànics, en canvi, estan enfonsats en un embotament o apatia que desconeix els fins substancials i, en definitiva, tot fi concret. Es tractava, doncs, d'una interioritat sense disciplina ni fre, una interioritat -que fins al Cristianisme- no s'havia enfrontat amb l'absolut o substancial. Per això segons Hegel, els germànics només tenien abans de ser cristianitzats una religió que també es caracteritzava per la vaguetat i la manca de profunditat. Una religió d'aquest tipus era com si no existís -conclou-, per això fou substituïda fàcilment pel Cristianisme. La religió germànica primitiva no era capaç d'oposar a la interioritat indeterminada, al sentiment abstracte de si, cap objecte absolut i substancial; d'aquí partia l' embotament total, la manca de direcció i apatia d'aquella subjectivitat primitiva i la llibertat abstracta absoluta dels primitius germànics.

Per aquesta manca de fre i de referència a quelcom que cal respectar, els primitius germànics també es caracteritzen per l'absència de dret³⁸¹. Aquest sentiment de si totalment abstracte no permetia l'existència del dret, ja que quan el *Gemüt* domina sense cap contrapès -com per exemple la religió manquen de valor per als individus els manaments del dret i tot tipus de manament en general. Així -per exemple- perd valor tot manament que protegeixi les vides de les persones i l'assassinat o la massacre no són considerats crims.

Dintre d'aquesta situació només la llibertat abstracta de l'individu té valor. No hi ha regles, ni lleis, ni manaments religiosos que se li oposin com un altre valor, ell també legítim o superior. "Cada individu és entre els germànics lliure per a si" i, si hi ha una certa comunitat, els seus vincles són molt laxos

³⁸⁰id.

³⁸¹WG. 782/586.

i dèbils. Hegel remarca que aquesta mai "no arriba a ser un estat polític" i que les agrupacions no són, tot sovint, ni tan sols estables, sinó momentànies -al voltant d'un cap elegit, per exemple-.

Els primitius germànics es caracteritzen, doncs, per la seva oposició a tot vincle formal fort. No obstant, Hegel ens recorda, que la determinació que cerquen els pobles germànics -tant els emigrats com els que no- és la de constituir-se en estat³⁸². Hegel marca tres tipus de camí en els pobles germànics vers la formació d'un estat.

(a) *A partir dels individus particulars, reservant i respectant la llibertat individual d'aquests*³⁸³. Així s'esdevé a Alemanya, en les comunitats populars i en les aliances dels prínceps. En tots dos casos els individus mantenien la seva llibertat sense que la comunitat o l'aliança no fos senyora de l'individu. Sempre, l'individu era un element independent i darrer, no reductible al tot que forma la comunitat. Aquest és un tipus de camí que Hegel no aprecia, ja que hi veu una resistència a formar una autèntica unitat o un estat sòlid. Ja en la joventut Hegel havia criticat la manera com s'havia constituït la constitució alemanya. Pensa que aquestes comunitats "no mereixen el nom d'estat" perquè no hi ha cap jerarquia ni lleis vigents, etc.

(b) *A partir d'un centre que és un cap o rei*³⁸⁴. Hegel pensa en les confederacions més o menys momentànies, que sorgien per a un fi concret i al voltant d'un cap, el qual constituïa un centre autèntic -al menys fins a la consecució del fi buscat-. El vincle que unia els diversos individus era un compromís adquirit per lliure albir: la fidelitat. Degut a aquest vincle les associacions no eren una mera relació exterior per a un fi concret sinó que constituïen una relació també interior³⁸⁵. Sobre aquestes adhesions lliures es va anar edificant poc a poc

³⁸²WG. 784/586-7 i 776/581.

³⁸³WG. 784/587.

³⁹⁴id.

³⁸⁵WG. 786/588.

-argumenta Hegel- "formacions perdurables", que podien conduir a una forma estatal més fàcilment que pel camí (a) de la mera confederació d'individus.

(c) *A partir de la unió dels dos camins*³⁸⁶. Hegel pensa que el camí vers l'estat es produeix la major part de les vegades per un camí híbrid, barreja dels dues formes que hem ja descrit. Per aquest camí aviat l'individu no es limita a ser fidel a un altre individu sinó que es compromet alhora amb la comunitat, amb el tot i amb les lleis que aquest tot lliurement s'ha donat -apareixent així les lleis com determinacions jurídiques-.

Aquests camins són, però, llargs i els pobles germànics trigaran a seguir-ne un o altre. Així encara predomina durant molt temps en els estats germànics la particularitat dels individus, de manera que l'estat ve a ser una reunió jerarquitzada de fidelitats. Com veurem, en el Feudalisme els drets i els deures no esdevenen determinacions legals iguals per a tothom, sinó que revesteixen encara la forma de drets privats, de privilegis. Llavors l'estat esdevé una "col.lecció d'infinites dependències particulars semblants". En aquesta situació hi ha ja relacions de l'individu amb el tot, però encara no amb el tot en tant que tot. Hi ha lleis però no són universals i l'adhesió és més vers determinats particulars que no vers l'estat: "les constitucions particulars han brollat de relacions privades; l'estat està compost de drets privats; i els drets individuals són desiguals i en si inconseqüents, malgrat que existeix un tot"³⁸⁸. Hegel es queixa que a Alemanya hi ha mil particularitats en lloc del "tot fort" que voldria trobar-hi. Es -insinuem- en aquest context i com a la superació d'aquest estat de coses -que sempre ha criticat- que cal veure l'aparent apologia de l'estat prussià, que tant ha fet parlar.

Del que hem anat dient en resulta que la situació ètica dels primers germànics no era de cap de les maneres comparable a

386. WG. 786/588.

387. WG. 786/589.

388. WG. 787/589.

la grega. Hegel qualifica aquest estat de coses de " embotament del sentiment abstracte de si germànic" ³⁸⁹, que impedeix que els individus i el particular es posin espontàniament al servei de la universalitat -com s'esdevenia a Grècia-. Però de nou la religió cristiana ve en ajuda de Hegel en el moment de considerar aquest estat de coses tan imperfecte. El Cristianisme va entrar en relació amb els germànics i "aquest sistema, el més heterogeni per als germànics i ³⁹⁰ va refer de socarrel tot el seu esperit. Hegel constata que aquest no fou un procés fàcil; com sempre l'important i valuós es realitza per mitjà de la violència, el pas per la negativitat: "aquest element heterogeni fou col.locat com un enorme pes sobre els homes. Aquest és el dualisme més gran que assenyala la història"³⁹¹. La religió entra d'aquesta manera a determinar de forma universal la desenfrenada subjectivitat abstracta, s'enfronta a les particularitats i al seu concepte egoista de llibertat.

(3) De tot això en resulta que la història ha de realitzar la reconciliació plena dels dos principis que animen l'esperit dels pobles cristiano-germànics. Aquests dos principis -identificables també amb l'oriental i l'occidental- es transformen en la dualitat que presideix la història medieval i moderna.

En la caracterització primera dels pobles germànics³⁹², Hegel els qualifica en conjunt:

- pel seu cristianisme.

- per tenir com a fonament de l'estat i de la constitució el desenvolupament de la llibertat. - per obtenir el seu impuls de desenvolupament d'una cultura estranya (tant en cultura i lleis com religió). L'impuls s'origina per tant en l'exterior -fruit d'una circumstància empírica- i només més tard va arribar la interiorització -i esdevingué el *telos* immanent.

389. WG. 787/589.

³⁹⁰id.

391. WG. 787/589.

392. WG. 758-9/568.

- per la comunitat de les diverses nacions, que era molt laxa i que es va disgregar en diverses nacions. - perquè el tret capital del seu esperit era l'autonomia de l'individu i sense cap tipus de limitació ja que, contràriament als romans, eren estranys a la política i a la submissió a l'universal.

Les dualitats Cristianisme-Gemüt, Església-estat, presideixen ja aquesta ràpida caracterització i, com veurem, elles marcaran el camí històric futur. Els pobles germànics reben una cultura i una religió ja fetes -és a dir, el que és més important i essencial per al destí d'un poble ho hereten-, per això semblen "exteriorment una simple perllongació del món romà". Atenent-nos a la consideració empírica, semblen ser un poble educat per l'esperit i la cultura romans, però no és aquest el cas si ens atenim a la consideració lògico-espiritual; molt al contrari, tenen un esperit nou i d'acord amb aquest transformen tot el que reben, donant-li

una nova i superior vida³⁹³

Els pobles germànics aporten el principi de "l'esperit lliure que descansa en si mateix, l'obstinació absoluta de la

„394

subjectivitat . La seva intimitat considera tot contingut com absolutament una altra cosa de si mateixa. Els romans tenien una interioritat misteriosa que procuraven amagar, que pròpiament desconeixien i que acabaven determinant d'acord amb qualsevol contingut particular que se'ls imposés. Així, en

^Amb els pobles germànics passa, doncs, una cosa molt semblant a Grècia. Segons Hegel, aquesta també va ser educada per Egipte però, no obstant això, va transformar radicalment i d'acord amb un esperit nou tot el que rebia. Ara Hegel emfasitza també la creativitat de l'esperit germànic per damunt de la seva receptivitat. En definitiva, veiem com Hegel té tendència a accentuar les ruptures espirituals en la història per sobre de les continuïtats empíriques. En aquests casos, en què sembla haver-hi un lligam fort de tradició espiritual i una clara continuïtat, Hegel s'afanya a remarcar la distància profunda que hi ha; resalta la ruptura lògico-espiritual, que és el decisiu i que més l'interessa, per damunt de la continuïtat externa.

394. WG. 759/568.

darrer terme, acabaven obeint l'aparença d'universal que era el Senat o l'emperador. El poble germànic parteix de la interioritat de l'ànima -*Gemüt*-, una interioritat que rebutja qualsevol imposició.

Aquests dos principis, (a) cultura i religiositat heretada i (b) subjectivitat i esperit lliure, marquen el desenvolupament sencer de l'Edat Moderna. De la seva oposició neix l'enfrontament al llarg de la història moderna entre Església i estat. L'Església és efectivament el contingut, la veritat heretada, és l'existència de la veritat absoluta i la causa que el subjecte s'hi aconformi. L'estat és, en canvi, fruit del *Gemüt*, de la lleialtat [*Treue*], de la subjectivitat³⁹⁵. Hegel ens vol dir amb això que el món germànic es desenvolupa a partir de l'enfrontament de dos principis -que no obstant són profundament coherents- el cristià i el germànic, el religiós i l'ètic. Així el primer significa la veritat reconeguda i és, per tant, la presència en aquest món en procés d'educació de l'universal en i per a si. El segon és, en canvi, la presència de la subjectivitat absoluta, la independència més completa, l'autonomia de l'individu per l'autonomia. Així com el primer principi va donar lloc a una jerarquia i a una dogmàtica "positiva", és a dir, a una institució complexa i sòlida (ja que estava edificada sobre la veritat i el principi de l'universal); el segon principi va donar lloc a un món ètic i a un estat caòtic, llibèrrim i dominat per l'arbitrarietat. El principi de l'autonomia absoluta no va poder produir cap altre tipus d'estat; així el seu resultat lògic va ser, primer, les ordes bàrbares conduïdes per caps elegits i momentanis ³⁹⁶; i, segon, l'estat feudal -on només la lleialtat personal i entre individus va poder produir una aparença d'ordre ètic-.

És el moment de considerar breument cada un d'aquests dos elements que marcaran la història futura.

395. WG. 759/568-9.

396 El que els antropòlegs anomenen com "lideratge espontani".

(a) Tractarem primer *l'estat* germànic, que pot ser caracteritzat de la següent manera:

- No és un despotisme natural ni en virtut d'una llei exterior (Orient). L'home és lliure en si mateix i no pot ser rebaixat per un manament exterior.
- No existeix la ingènua unitat de la llibertat ètica, per la qual la voluntat particular s'identifica d'una manera immediata -sense reflexió ni distància- amb la voluntat de l'estat (Grècia). La voluntat subjectiva existeix amb interna peculiaritat per a si mateixa`.
- No hi ha cap servei per a un fi limitat i finit com en l'aristocràcia romana. "L'autoritat temporal té el seu lloc purament en l'exterior i ja no pot arrossegar en la seva esfera, ni molt menys la relació familiar i ètica com s'esdevenia a Roma.

Aquestes qüestions les han superat ja els primitius germànics, però no obstant encara li resta un camí per recórrer: "l'obediència a l'ordre temporal ha de ser compatible amb el fi subjectiu individual i l'interès privat ha d'assolir [també] la seva satisfacció a dintre d'aquesta exterioritat. Per això el dret i l'estat han de ser justos en si, en els seus fins, independentment dels interessos privats i de l'opinió particular"³⁹⁹ Es a dir, per a què la llibertat es realitzi i l'obediència necessària a l'universalitat terrenal sigui compatible amb la llibertat -també necessària- de la subjectivitat particular, cal que: - el dret i l'estat siguin justos i racionals en si, de manera que el concepte s'hi acompleixi amb independència dels interessos privats o del reconeixement de l'opinió subjectiva. - que l'estat sigui una esfera sòlida de real necessitat exterior, com una ferma natura segona que faci front a la consciència particular. Aquesta s'hi ha de sotmetre com a un poder superior.

³⁹⁷WG. 759/569.

³⁹⁸WG. 760/569.

³⁹⁹WG.760/569.

Per a Hegel, aquestes condicions essencials de l'estat només les compleix la monarquia moderna⁴⁰⁰ que, d'una banda, deixa desenvolupar-se les esferes particulars com un òrgan de l'organisme total i, d'altra banda, posa un centre ferm, poderós i racional. Roma només havia arribat a un imperi irracional, sec, abstracte i a "un ordre que no és res més que ordre, una dominació que no és res més que això"⁴⁰¹. L'estat monàrquic modern ha de sorgir ara "per necessitat romàntica"⁴⁰², la qual cosa significa que ha d'edificar-se d'una manera inconscient i com per atzar. El desenvolupament lògic de l'esperit que ha de conduir necessàriament a aquest tipus d'estat, està difuminat per la distorsió de la subjectivitat individual, que és la que empíricament du la iniciativa, mentre que la necessitat de l'esperit universal s'amaga "astutament".

Hegel remarca que en el món modern l'estat i la reconciliació ha de ser aconseguida des de i per la subjectivitat individual; no pot ser obra d'un sol individu com algunes constitucions gregues, al contrari, ha de sortir de la vida mateixa del conjunt dels individus i com una obra de tots. Degut a això, hom sembla perdre la comprensió del *logos* profund enmig de la complexa vida empírica, però aquest *logos* encara és allí -comprensible especulativament- ja que la providència de l'esperit o l'astúcia de la raó continuen vigents.

(b) Ara considerarem *l'Església*. Una vegada més, Hegel considera que la religió -representada ara per l'Església- ha anticipat l'absolut. Ara anticipa la reconciliació i fa que l'home visqui "sobre la terra com en el cel". L'Església és, per tant, "el regne dels cels en el present" i "el món de la perfecció"⁴⁰³ Però té la limitació que es dirigeix només a l'home particular, només a l'individu i, per tant, no és present en ella la reconciliació universal, en què la humanitat com a tot es donarà a si mateixa la salvació universal en forma d'institucions universals.

⁴⁰⁰WG. 760/569. Veure l'apartat 3.3.3.

⁴⁰¹WG. 761/570.

⁴⁰²WG. 760/569.

⁴⁰³WG. 762/571.

El fi de l'esperit del món modern és la realització de la veritat absoluta com a autodeterminació infinita de la llibertat que té contingut la seva pròpia forma absoluta i la veritat. Aquesta idea s'ha de fer present en el món real, la qual cosa vol dir que l'Imperi Germànic s'ha d'ajustar a la religió cristiana i que el destí dels pobles germànics és el de subministrar portadors del principi cristià. En aquest poble coincideix el principi de la llibertat espiritual tan temporal com religiosa, i així el principi de la reconciliació havia de ser realitzat efectivament pel seu mitjà.

D'acord amb el que hem dit, la relació Església *versus* estat, la història del món germànic es dividirà en els següents tres períodes⁴⁰⁴:

(1) El primer període comença amb l'aparició de les nacions germàniques en l'Imperi Romà i arriba fins Carlemany. Els dos principis -cristià i germànic⁴⁰⁵- entren en contacte i acaben per formar, amb el pas del temps, la unitat "cristiandad". Però aquest contacte no implica la seva reconciliació, sinó que cada un dels dos principis es desenvolupa per separat, amb independència l'un de l'altre.

(2) Aquest període comença amb la confluència d'Església i Imperi en la coronació de Carlemany i culmina amb el seu enfrontament per les investidures i per la Reforma. Els dos principis -temporal i espiritual- arriben a xocar entre si i s'enfronten, alhora que en el seu interior també sorgeixen diverses contradiccions o reaccions. L'enfrontament i les contradiccions internes és el que marca el període. L'Església es degrada en teocràcia, mentre que l'estat en el Feudalisme.

(3) Aquest període va des de Carles V i la Reforma, passant per la Revolució Francesa, fins als temps de Hegel. És el moment de la reconciliació: el poder temporal retorna a si, pren

404. WG. 763-7/571-4.

⁴⁰⁵Reinterpretats ara com el regne exclusivament espiritual -l'església- i el regne exclusivament mundà -l'estat-.

conciència del seu dret i revaloritza l'eticitat, la justícia, l'honradesa i l'activitat de l'home. L'Església aprèn -paral·lelament- que s'ha de reconciliar amb l'objectiu i ètic de l'estat, que ja no pot intervenir en el món com un poder terrenal més, sinó com el suprem poder espiritual que és.

5.3.- Primer període: aparició del nou poble i desenvolupament separat dels dos principis.

Hegel dirigeix tot el seu interès vers els pobles germànics, mentre que la resta de països no tenen per a ell cap interès. És més, només els considera en tant que contraposició negativa dels països germànics purs. Així, dedica un cert espai a justificar perquè margina de la seva història universal molts pobles i estats importants, menystenint la seva evident presència empírica en virtut de la lògica del desenvolupament de l'esperit.

Veurem, doncs, com Hegel començarà eliminant del transcurs lògic central de la història universal l'Imperi Romà Oriental (1). En poques planes marcarà només el que l'interessa d'un espai temporal corresponent a un mil·lenni. Més endavant, passarà a discriminar entre els pobles germànics purs -no emigrats- i els emigrats a territoris romanitzats (2). D'aquests darrers se n'ocuparà diverses vegades però com la cara negativa dels pobles germànics purs. També margina -si bé apuntant que podrien ser un nou estadi en el desenvolupament de l'esperit- els pobles eslaus⁴⁰⁶, i solventa ben ràpidament l'esclat musulmà (3). Finalment (4), exposa l'Imperi Carolingi, on **Església** i Imperi coincideixen harmoniosament per darrera vegada -fins la reconciliació final-.

(1) L'Imperi Bizantí.

⁴⁰⁶Juntament amb altres textos recollits per Lasson i Haffneister en la introducció especial, que ja hem comentat o ¹¹⁰farem en la tercera part.

Hegel comença el primer període del món germànic a partir del punt en què el Cristianisme assoleix el predomini conquerint el tro imperial amb Constantí⁴⁰⁷. Immediatament, el seu interès es dirigeix a mostrar la diversitat de les dues parts de l'Imperi i a legitimar la marginació de la història de l'Imperi Oriental davant de la de l'Imperi Occidental. Com veurem, el fil lògic de la història exigeix -per a Hegel- la marginació de la majoria absoluta del món conegut d'aquella època i, per tant, de la major part de l'empíria històrica coneguda. Per a Hegel és clar que l'Imperi d'Orient deixa de ser l'escenari de la història, nosaltres hem de considerar perquè s'esdevé això, hem d'intentar comprendre la "lògica" d'aquest procedir.

La raó que Hegel dóna és la següent: a l'Imperi d'Orient la religió cristiana se superposa a una ferma cultura aliena que no havia nascut d'ella, mentre que a l'Imperi d'Occident aquesta religió serveix per a l'educació de tota una massa de gent bàrbara, formant-se així "un nou poble de cristians". Per a Hegel, només en els pobles germànics purs en contacte amb l'Imperi Occidental el nou principi de l'esperit, que és el Cristianisme, penetra fins al moll de l'os en l'esperit del poble. De manera que resulta que la cristianització dels pobles romanitzats d'Orient, però també els d'Occident, no és plena, profunda ni completa. A aquests pobles només hi ha -segons hem de concloure del que diu Hegel- una cristianització superficial, que no arriba a fer-los capaços de ser portadors efectius del nou principi espiritual. Sembla una afirmació arriscada, però veurem com Hegel va discriminant tots els pobles romanitzats -fins i tot, els assentaments germànics en països romanitzats- del fil lògic de desenvolupament espiritual, que només considera realitzat en els pobles germànics purs o no emigrats.

Així, la diferència és que en un cas la religió moldeja totalment i des del començament el ser d'un poble, mentre que l'altre cas és un afegitó sobreposat que no l'arriba a penetrar. Així Hegel,

407. WG. 768/575.

408. WG.770/576.

fent servir una argumentació molt semblant a la que farà servir per a menystenir els països romanitzats, considera essencial que el principi cristià hagi moldejat completament i sense oposició el ser complet del nou poble. El principi cristià que era el principi que l'esperit havia de desenvolupar ara, només pot ser desenvolupat en un estadi de puresa. Per això, els pobles on aquest principi no és la base total del seu ser, perden el seu paper en la lògica de la història. Romanen només com una mera existència empírica, que només val la pena relatar pel que tenen de valor en contraposició al nou poble purament germànic i cristià.

Com veiem i es desprèn del nostre capítol sobre la religió -tercera part-, aquesta diferència és prou notable i justifica dintre de les coordenades del pensament hegeliana una diversa consideració davant de la filosofia de la història universal dels pobles germànics i romanitzats. Si la religió defineix de la manera més estricta l'esperit en si d'un poble, si només la religió és capaç d'inscriure's directament i amb facilitat en les consciències transformant-les, si només ella expressa en un primer moment la relació amb l'absolut que constitueix el fons darrer de l'esperit⁴⁰⁹, llavors s'entén que Hegel discrimini els pobles que al seu parer la mantenen només exteriorment com un afegit que no pot animar el seu *Volksgeist* més profund. Hegel ens diu, en resum, que el Cristianisme no ha de tenir només una presència certa, però limitada a la realitat superficial i merament empírica, sinó que cal que amari totalment i profundament el ser lògic del nou poble; només llavors podrem dir que aquell poble realitza plenament el principi del Cristianisme.

A l'imperi d'Orient -argumenta Hegel- la religió es manté abstracta, no penetra en el fons de les consciències animant-les amb el seu esperit. Roman a nivell merament empíric i no penetra en el fons lògic i essencial. La religió -que com hem vist és el més poderós- roman aquí dèbil⁴¹⁰, separada del món i de tot el que és concret. D'aquesta manera l'estat restarà a les

⁴⁰⁹Veure 3.4 i 3.4.1.

⁴¹⁰WG. 770/577.

seves soles forces, les individualitats imposaran la seva llei i el lligam social serà, per tant extremadament dèbil. L'Imperi Bizantí reproduirà en darrer terme els defectes del vell Imperi Romà i, per tant, com a esperit ja superat lògicament, desapareixerà de l'escenari de la història universal.

A Orient la religió no penetra en la vida real i concreta dels individus transformant-la i vivificant-la sinó que s'hi margina en funció d'un ideal abstracte. Aquesta és la natura del fenomen del monaquisme⁴¹¹, fenomen típicament oriental per a Hegel, caracteritzat per la seva fugida total del món. Efectivament, el monaquisme recorda molt les postures contemplatives que Hegel va alabar de les escoles postsocràtiques. Aquella era una postura avançada a la fi de l'Imperi Romà -una postura que es corresponia amb la lògica del desenvolupament de l'esperit- però ja no ho és ara -en el temps que es correspon a l'Edat Mitjana dels occidentals 412

També s'esdevé en l'Imperi Bizantí que el Cristianisme no penetra realment ni profunda en l'organització estatal. Hegel veu en la legislació desenvolupada per Bizanci l'acompliment de la legislació i manera de pensar romana -la persona abstracta, les relacions civils abstractes, etc-. El Cristianisme pròpiament no hi canvia res, al contrari només serveix per legitimar els excessos i la corrupció dels polítics. No és un principi que refà totalment l'existència empírica per tal d'adequar-la a les noves necessitats de l'esperit, sinó que és una "excusa" per a la pervivència d'una existència superada per la història. Diu Hegel: "l'Imperi Bizantí constitueix un gran exemple de com la religió cristiana pot romandre abstracta en un poble cuït, si tota

411WG. 771/577.

⁴¹²Degut a la proximitat de continguts de les filosofies estoiques, epicúries, escèptiques i neoplatòniques amb el monaquisme -que en representaria la continuació en clau cristiana, si bé substituint les doctrines d'aquelles pels dogmes cristians-, aquest seria una mera perduració empírica -amb forma aparentment renovada- d'un principi lògic ja superat en la història.

l'organització de l'estat i de les lleis no es reconstrueix també segons el principi d'aquesta religió"^{a13}

La manca d'autèntic esperit es veu ja en la manera de viure la religió: així aquí la preocupació preponderant és la de fixar els dogmes, fixar unes determinacions objectives, en lloc de l'autèntica i profunda espiritualitat. No els importa tant l'esperit o la interioritat, la consciència, com el fixar la lletra i la dogmàtica. Però, com que en ells mancava precisament l'esperit, ràpidament hi intervenen les passions, i les discussions sobre els dogmes esdevenen inacabables i violentes. Així veu Hegel els primers concilis i les disputes d'arrians i nestorians⁴. Tot això és la prova per a Hegel de la manca de percepció profunda de l'esperit del Cristianisme -del seu *lógos*- i que a Orient només es fixen en la lletra -l'exclusivament empíric-.

Un altre fenomen que permet -segons Hegel- calibrar la diferència entre l'esperit d'Orient i el d'Occident, és la polèmica iconoclasta. A Occident es rebutja ràpidament -diu- l'adoració de les imatges⁴¹⁵, la qual només retornarà més tard quan ja no podrà afectar la creixent subjectivitat religiosa. A Orient, en canvi, semblava triomfar també fins que hi va intervenir la política -que va fer restablir-la en benefici de la dominació política-.

L'Imperi Bizantí no representa, doncs, en el camp de l'esperit -que es manifesta especialment en aquests fenòmens- un desenvolupament ni un progrés respecte de les darreres conquestes romanes. No hi ha en ell la renovació espiritual que Hegel creu trobar a occident, sinó que roman amb tots els defectes de Roma i cap de les seves virtuts. Aquí la subjectivitat està desenfrenada i les passions ho dominen tot; Hegel fa un panorama caòtic i pervers -de luxe, dilapidació, luxúria, maldat, superstició, despotisme religiós i corrupció- de l'Imperi d'Orient. Hegel conclou afirmant que, en mancar el suport que l'autèntica

413. WG. 771/577.

414. WG. 771-2/578-9.

⁴¹⁵Ho data a Frankfurt el 794.

religió i l'autèntic esperit aporten a l'estat, aquest està mancat de cohesió i és dèbil. Corcat en el seu mateix interior, l'Imperi Bizantí esdevé una presa fàcil dels turcs (impulsats per l'esperit -fanàtic i també abstracte- del mahometanisme).

Aquest és el resum de mil anys d'història a Orient, ja que abandonat per l'esperit aquell escenari no mereix més atenció. Com hem dit, tota l'atenció que Hegel li dedica està encaminada a contraposar-lo a occident. On sí creu que la religió cristiana ha trobat un nou poble, el qual ha format completament des de si mateixa, i l'esperit universal el sòl que necessitava per al seu desenvolupament posterior.

(2) L'aparició dels pobles germànics en la història i la seva divisió en dos grups

Hegel també distingeix acuradament a occident entre els territoris i pobles romanitzats i els pobles germànics no romanitzats. És evident, per tant, que Hegel vol dirigir-se vers Alemanya, té clar que dirigeix tot el desenvolupament de la història universal cap als pobles que acceptaren la Reforma. Així, no és d'estranyar que la frontera de la romanització -excepte potser Anglaterra- coincideixi amb la frontera de la Reforma. Els territoris i els pobles reformats van ser aquells menys romanitzats, ja sigui per aquest fet o per una altra raó, Hegel aplica a occident un argument similar al fet servir a Orient per justificar la seva marginació de la història futura.

Hegel alaba la puresa germànica, un nou poble sense cap tipus de càrrega del passat sobre ell i ple d'un nou esperit. Aquest nou poble està, per tant, en situació de ser educat i de constituir les seves institucions ètiques des del començament sobre i des del Cristianisme. Però aquest no és el cas dels pobles germànics que emigren a territoris romanitzats, s'assimilen i constitueixen un nou poble amb els habitants romanitzats. Hi ha, doncs, una escissió dels pobles germànics; Hegel diu que "els pobles germànics es dupliquen". Una part resta en els seus territoris tradicionals i roman en la seva puresa originària, mentre que una

416. WG. 776/581.

segona part emigra i s'assimila a la cultura romànica. Totes dues parts reben la preciosa herència del Cristianisme, que esdevé essencial per al seu desenvolupament posterior. Però la part que roman en els seus territoris tradicionals no rep res més -ni llengua, ni cultura, ni institucions, etc-, resta pur i s'ha de construir tot això per si mateix. En aquests pobles l'estat i la vida ètica en general es constituïran sense rèmores del passat ni vells principis. Res no s'oposa aquí al nou principi i el resultat serà absolutament nou i homogeni amb si mateix.

Els pobles emigrats també reben la religió cristiana però no exclusivament. En lloc de construir-se des del *logos* d'aquesta religió tota la seva vida i el seu estat, agafen i assimilen la cultura, l'art, el pensament, les institucions, la llengua, [etc. de](#) la població romànica. Introdueixen d'aquesta manera en el seu ser més profund un principi ja superat. Aquests pobles, per tant, parteixen d'una dualitat, o més ben dit, cobreixen el viu esperit germànic sota tota una carcassa morta. En el fi comú de tots els pobles germànics: formar un estat?" que estigui d'acord amb els nous temps, és evident -segons Hegel- que els primers tenen un gran avantatge respecte dels segons. El futur pertanyerà, doncs, als primers.

La preocupació hegeliana per la puresa de l'esperit germànic, pot ser interpretada com un signe de pangermanisme i de nacionalisme; però nosaltres no volem entrar ara a considerar fins a quin punt Hegel es deixa seduir per aquestes idees. El cert és que desqualifica els regnes germanico-romànics per la seva "natura híbrida"⁴¹⁸; perquè aquestes nacions són "per la seva mateixa arrel el dualisme en si" i aquesta arrel "doble i dividida conté en el seu més íntim fons al mateix temps una exterioritat"⁴¹⁹

D'altra banda, Hegel justifica la marginació dels pobles eslaus (també no romanitzats) argumentant que encara no semblen estar

⁴¹⁷WG. 776/581.

⁴¹⁸. WG. 778/582.

⁴¹⁹id.

madurs i el seu caràcter sembla ser intermig entre l'uropeu i l'asiàtic⁴²⁰. No obstant també llença la hipòtesi que puguin representar el poble del futur ²¹ i és que, evidentment, Hegel no podia menystenir ni oblidar la potència eslava germanitzada que era la Prússia on ell professava.

(3) *L'Islamisme*

El *Gemüt* havia conduït a la particularització de totes les relacions, ja que no n'havia acceptat cap altre tipus sinó la de fidelitat (que només es basava en l'assentiment subjectiu). Hegel afirma que ara calia, "per a la integració del tot", que es posés límit al sentiment de si buit i que, així, s'alliberés la subjectivitat de totes les limitacions internes i externes. Aquesta purificació es va fer lentament -amb la llarga educació disciplinària del Feudalisme- a occident però, en canvi, a Orient es va dur a terme d'un violent esclat. Es va produir una revolució que va eliminar tota particularitat i dependència (que cal entendre com dependència de relacions no legítimes: de les passions, d'interessos, etc) i que va convertir l'u en l'objecte únic de la consciència. D'aquesta manera allò per definició "sense relació", que nega tota relació, esdevé el model únic de tota relació existent²².

Ja hem vist com a Orient el Cristianisme manca de força, no penetra profundament en les consciències i que només es preocupa per les subtils de la lletra dels dogmes. Front a aquesta religió dèbil neix una religió tan forta com pura; el mahometanisme és una religió senzilla que trenca absolutament amb tots els particularismes remitent-se només a l'u, a l'absolut. També és una religió fanàtica, perquè porta la seva afirmació de l'u fins a la negació de tot el que no és l'ú. Tot el diferent és negat i es vol sotmetre a l'ú; els mahometans no n'accepten cap altra determinació, fins al punt d'haver de destruir tot el que se li oposa: Els mahometans volen realitzar l'abstracte pur i per això posen els seus esforços en destruir tot el particular. Hegel conclou que per al mahometà no hi ha res més que la fe.

En el Cristianisme el pensament de l'u s'oposa a la naturalitat mentre que en el mahometanisme resta presoner d'ella, l'u manté inseparats la natura i el pensament i, per tant, no és lliure. L'u mahometà és tan abstracte i pur que impedeix els

420. WG. 780/583.

⁴²¹Aquestes afirmacions haurien de permetre relativitzar la tesi del pangenianisme de Hegel, que sense cap dubte hi és però segurament no fins al punt d'identificar-lo amb el bismarkisme o el nazisme.

⁴²²WG.790/591.

musulmans d'assolir cap organització en la realitat; davant d'ell l'home s'anihila, només té valor com a creient.

Enduts per l'entusiasme que el fanatisme provoca, els mahometans es llancen a la conquesta d'un imperi. Però, per a fer realment època en la història els manca la continuïtat, el compromís amb el concret. D'aquesta manera, pensa Hegel, enduts pel seu purisme fanàtic destrueixen de nou immediatament tot el que han construït. Aquest és el sinó dels mahometans, agafen la seva força de la simplicitat, l'abstracció i la puresa de la idea de l'ú. La fan el centre absolut de la seva vida i de la seva conquesta. Però volent-li entregar tot a l'ú, en realitat el que fan és no donar-li res, ja que "sobre el sòl de la universalitat [abstracta] res no és ferm"³. Els musulmans és mouen per l'abstracció però la realitat és, molt al contrari, concreta. Per tot això -argumenta Hegel- els mahometans surten de l'escenari de la història universal tan ràpidament com hi entraren. No hi deixen res, res de ferm, permanent, sòlid; així com tampoc no hi deixen res de lògic, res d'essencial al desenvolupament de l'esperit universal. En la seva existència empírica no hi ha *logos*, i només el *logos té* permanència en la història hegeliana.

Des del punt de vista del desenvolupament lògic de l'esperit, els musulmans no fan res més sinó recuperar el principi oriental de l'u substancial i posar-lo com un principi absolut alhora que abstracte. Així com en l'esperit xinès l'u era concret, ja que no hi havia escissió entre l'universal representat per l'emperador i el particular, en l'esperit mahometà hom parteix de l'escissió. Hom parteix de l'escissió occidental i moderna però imposant unilateralment un extrem, l'ú. Així la devoció a l'u aniquila totes les coses concretes i particulars. En nom de la universalitat abstracta els musulmans voldran edificar un imperi però l'únic que aconseguiran serà una explosió tan forta com curta. Occident, en canvi, en anar més lentament i en defugir la imposició fanàtica de només un extrem de l'escissió, serà capaç d'assolir lentament la reconciliació amb el concret, la reconciliació d'universal i particular.

423. WG. 796/596.

(4) *L'Imperi de Carlemany*

Hegel contraposa, com hem dit, la rapidesa de l'abstracció i simplicitat mahometana amb el desenvolupament lent i ple de contradiccions a Europa. La missió i l'esperit dels germànics no eren tan unilaterals i abstractes com els dels musulmans. Tenien la missió de crear un estat desenvolupat en totes les seves determinacions, però privilegiaven en un principi la particularitat; comencen reduint totes les relacions a merament particulars i entre particulars. Converteixen la universalitat i regularitat del dret i l'estat en una multitud caòtica de dependències.

Així, al contrari que a Orient, es comença a edificar a partir de la particularitat, la contingència i la pluralitat complexa de relacions -com si només l'atzar les guiés-. D'aquesta manera han edificat els germànics diversos regnes el més notable dels quals és el l'Imperi franc. En ell els reis s'imposaren, passaren des de ser simplement els superiors dels diversos caps a poder cedir els territoris conquerits, tot reservant-se importants rendes. Aquests beneficis no els atorgava -afirma Hegel- el rei hereditàriament sinó personalment, manteníu una relació personal amb els seus homes. Aquests i els rics bisbes van constituir el consell real, el qual però no predeterminava l'autoritat règia. El camí vers l'estat dels francs és per a Hegel un clar exemple de la connexió universal en l'associació: l'estat es va constituint al voltant d'un centre representat pel rei; primer unit per simples vincles de fidelitat però finalment per relacions jurídiques, com correspon a un estat plenament desenvolupat.

Amb l'ascensió del *major domus* al tro, s'inicià una col.laboració amb la Santa Seu que culminà amb la coronació pel Papa de Carlemany com a emperador. Hegel considera que a partir d'aquest moment van existir altra vegada dos imperis⁴²⁴ que, cercant el suport de l'Església per a cada un d'ells, van col.laborar en la divisió de la cristiandat en dues esglésies: la grega i la romana⁴²⁵. D'altra banda, en l'Imperi de Carlemany

⁴²⁴El bizantí i el carolingi.

⁴²⁵WG. 799/598.

es manifesta ja l'augment d'importància terrenal de la clerecia, ja que l'Església esdevé de facto un senyor terrenal més, adquirint fins i tot jurisdicció pròpia i immunitat. L'Església esdevé un poder terrenal independent de l'estat, llavors comencen a néixer els conflictes entre l'estat i l'Església.

Per a Hegel, l'Imperi de Carlemany era un bon exemple d'organització estatal, diu que es va organitzar molt racionalment, que les institucions eren fixes i sistemàticament ordenades mantenint l'imperi unit. El rei roman com a cap dels funcionaris, és hereditari, és el cap de la força armada, el major propietari i alhora el poder suprem judicial; controlava, per tant, els diversos territoris i funcionaris. La hisenda imperial no es basava en impostos directes i no hi havia gaires drets de pas (sic⁴²). La hisenda imperial s'alimentava de les multes judicials, les compensacions per a no anar a la guerra, però sobretot dels propis béns imperials. La justícia es basava en les assemblees comunals presidides pel comte i els tribunals superiors de la cort que presidia el rei, també hi havia un tribunal d'apel·lació que recorria el territori sencer. Hegel també alaba la instauració de les escoles catedralícies en un intent per restablir la ciència i el saber.

Com ja hem dit i com es veu de la visió "idealitzada" que en dóna, Hegel valora molt positivament l'Imperi Carolingi. Creu reconèixer-hi una primera aplicació del principi monàrquic modern, però també considera que, aquesta primera organització estatal sorgida del Cristianisme, era encara dèbil. Tot i la seva racionalitat i bona organització encara predominava massa la particularitat. Li mancava quelcom de la simplicitat i submissió fanàtica a l'u que manifesten els musulmans; al contrari, l'Imperi de Carlemany encara estava constituït sobre la particularitat i les seves naixents institucions universals mancaven encara de força per mantenir-se a si mateixes. L'estat no tenia el reconeixement ple de les individualitats, per això, argumenta Hegel, a la mort de Carlemany es divideix l'Imperi. Evidentment, l'estat encara no era reconegut com un universal

426. WG. 801/599.

substancial sinó com una propietat privada que podia ser dividida; era una unitat que només es basava en la persona del seu rei.

En la consideració que Hegel fa de l'Imperi Carolingi es veu la

seva fascinació per les monarquies. Seduït per l'anomenat renaixement carolingi i per l'unificació imperial dels principals pobles germànics, Hegel creu veure en aquest un primer model d'estat cristiano-germànic: "fou la primera organització en forma d'estat que sorgí del Cristianisme mateix"⁴². Creu que, encara que només sigui per les qualitats personals de Carlemany, hi ha durant un temps un centre polític fort; però no deixa de valorar seva la brevetat temporal. L'explicació que en dóna ens fa recordar la seva valoració de Grècia. Tots dos coincideixen en ser un moment massa perfecte per al moment històric en què apareixen; són d'una perfecció matiner però dèbil. Són fruit de l'afortunada coincidència de les circumstàncies més que no de l'adequació a l'estadi actual de desenvolupament de l'esperit: "semblants formacions, precisament perquè es produeixen súbitament, necessiten de l'enfortiment de la negativitat en si mateixes"⁴³. Per això, Grècia va necessitar passar per la negativitat i la dura prova disciplinària de l'escissió romana i la primera monarquia germànica va necessitar passar per l'escissió i negativitat del Feudalisme.

Són realitats empíriques innegables -que Hegel mai no menysprea- però, no obstant això, la lògica del desenvolupament de l'esperit no està encara prou madura. Els manca la solidesa que només el principi de l'esperit plenament actual i actualitzat pot oferir. Són realitats empíriques que s'han avançat al seu temps lògic i que, per tant, pateixen per la seva mateixa precocitat. Així, en aquest moments l'esperit no estava encara prou desenvolupat com per fer possible un estat desenvolupat; la lògica de la història no estava encara madura perdonar solidesa a aquella primerenca i afortunada existència empírica, i la seva caiguda posterior n'és la mostra -sentència Hegel-

⁴²⁷WG. 803/601.

⁴²⁸WG. 803/601.

5.4.- L'Edat Mitjana: els conflictes que preparen l'Edat Moderna

El segon període del món germànic parteix del fracàs, i la consegüent divisió, del primer intent germànic d'estat: l'Imperi Carolingi. Aquest semblava haver representat una primera institucionalització estatal si bé encara dèbil, ja que l'esperit necessitava encara del pas per la negativitat, l'escissió i les dures proves per poder donar origen a un estat racional. Aquest segon període és clarament un exemple típic dels segons moments en tota dialèctica hegeliana i enllaça amb aquella situació tan dramàticament descrita en la *Fenomenologia de l'Esperit*, que va anomenar consciència esquinçada o desgraciada.

Tot i que l'Imperi de Carlemany estava basat encara en les relacions personals i no havia assolit el seu reconeixement ple com a unitat estatal, tenia la forma i el poder central d'un estat. En ell l'organització estatal encara dominava la particularitat⁴²⁹, les relacions encara pertanyien a l'estat i no s'havien convertit encara en relacions privades. Per a Hegel, el que anomenem Feudalisme s'inicia amb posterioritat a l'Imperi Carolingi, després que s'hagi produït la diferenciació en nacionalitats i que l'ideal d'imperi universal hagi fracassat.

Estructurarem aquest segon període del món cristiano-germànic de la següent manera. Primer analitzarem les quatre contradiccions o reaccions que, segons Hegel, el marquen: (1) l'escissió de l'Imperi, (2) el Feudalisme, (3) L'Església i (4) la revolució de l'esperit humà. Després (5), veurem la gran importància que Hegel atorga a les Croades pel que fa al desenvolupament de l'esperit i estudiarem (6) el progrés en l'autoconsciència que a partir d'elles es produeix. Finalment, estudiarem l'origen de la monarquia moderna o dels moderns estats nacionals (7) i el trànsit cap a l'Edat Moderna (8).

⁴²⁹. WG. 804/603.

(1) Pel que fa als elements contradictoris que es plantegen a l'Edat Mitjana, hem de dir el següent: Els dos primers coincideixen a diversos nivells en representar un triomf de la particularitat per sobre de la universalitat, de les diferències per sobre de la unitat; es tracta de l'impuls particularista que escindeix l'Imperi Carolingi (2) i el triomf de la particularitat sistemàticament jerarquitzada en el Feudalisme (3). El tercer correspon a la reacció de la universalitat espiritual representada per l'Església, que vol imposar la seva supremacia damunt de la particularitat mundana (4). El quart correspon a la reacció del món mundà, que també es reclama universal i que, per tant, vol treure's la dominació eclesiàstica (5).

(2) L'escissió de l'Imperi

La divisió de l'Imperi Carolingi és provocada per l'aparició de les nacions particulars⁴³⁰; no fou, doncs, una mera decisió dinàstica sinó que els pobles i nacions que hi estaven sotmeses en reclamaven la divisió⁴³¹. D'altra banda, Hegel remarca l'absència de consciència del principi de l'estat, que facilita la divisió. Les institucions polítiques eren encara massa superficials, la constitució carolíngia era en realitat només un somni, ja que només se sustentava en un individu i no en el poble. Al poble li era imposada; Hegel la compara amb la constitució que Napoleó va imposar a Espanya. La constitució carolíngia era tan dèbil i no tenia suport en les subjectivitats perquè l'ànima germànica (*Gemüt*) només existia com a lliure albir. No era capaç d'abnegació vers l'universal, al contrari, només era la interioritat del "ser per a si", indiferent i superficial. L'ideal de soberania universal era, doncs, impossible i l'eticitat caurà completament en la particularitat; fins i tot, les diverses nacions i pobles particulars inicien el seu camí en solitari en la història universal.

(2) El Feudalisme

⁴³⁰. WG. 804/603.

⁴³¹. WG. 806/605.

Per a Hegel, l'aparició del Feudalisme és identificat com la reacció dels individus particulars contra el poder universal de l'estat. Hegel no relaciona aquesta reacció amb la tendència del mateix signe a la fi de l'Imperi Romà, suggestionat sense cap dubte per l'aparent recuperació en temps de l'Imperi Carolingi. Però, desaparegut el primer estat germànic i amb ell el poder polític universal, els individus resten sols, afillats i mancats de protecció. Davant de les violències que ràpidament es generen, els individus cerquen la protecció dels poderosos i aquests dels encara més poderosos. Es produeix així una situació d'universal dependència⁴³², en la qual molt sovint els protectors esdevenen opressors.

L'origen lògic del Feudalisme cal cercar-lo en el fet que els germànics en un començament només havien assumit el principi cristià -principi de la llibertat- d'una manera abstracta, que només valia per als individus particulars. Per tant, tot i que els individus eren devots del principi cristià, aquest no els impulsava -en ser abstracte- vers una eticitat justa. La religió existeix en els cors però no els imposa una devoció a l'eticitat; manca així un lligam polític íntim fort. Per aquest motiu, els individus que no volen caure en la indefensió però que són incapaços d'edificar una constitució fixa i justa, han de passar per una llarga i dura educació. Aquesta es produeix per mitjà del sistema de protecció feudal, ja que davant la manca d'unes lleis universals hom cerca la protecció per mitjà de relacions personals. Així, l'autoritat i la direcció política esdevenen propietats privades i no emanen de la racionalitat, la justícia i la universalitat.

La constitució feudal es basa en una relació privada, una relació personal de fidelitat. La justícia i l'eticitat desapareixen, ja no hi ha funcionaris de l'estat i ciutadans, sinó senyors i serfs. Ja no regna el dret universal, sinó un dret particular que discrimina entre els individus. Desapareixen els homes lliures, perquè ni el senyor feudal ni el seu vassall no són lliures -ni subjectivament, ni jurídicament-. La cadena de protecció-vassallatge agafa a tota

432. WG. 805/604.

la societat i, fins i tot, en l'extrem superior no hi ha un home sinó Déu.

Com que els individus amb les seves relacions de protecció entren en una dura pugna, fa acte de presència el domini del més fort i els dèbils han d'acceptar els ultratges o comprar la benevolència i protecció dels més forts. Els comtes més poderosos van adquirir suficient poder a dintre d'aquesta dinàmica jeràrquica com per fer-se totalment independents i fer hereditari el seu poder. D'aquesta manera els reis ja no eren, a tots els efectes, els caps supremes de l'estat sinó un príncep entre prínceps, un més entre iguals.

En aquesta situació no hi ha seguretat, ni dret constant, ja que en no haver-hi un lligam autènticament Itic -que és l'únic fort- el comportament és deixat al lliure albir o als interessos dels individus. El vassall no pot estar segur del seu senyor, que tot sovint l'oprimeix, ni aquest no pot estar segur de la fidelitat del seu vassall -sobretot quan passa una mala situació-. El vincle s'inicia com una compra de protecció, llavors tot sovint quan un senyor ja no pot protegir és abandonat, així com també fàcilment el senyor oprimeix i expolia desmesuradament el seu vassall. La fidelitat és una relació basada en la subjectivitat dels individus i, per tant, a ella es remet.

La lluita entre les particularitats, la *bellum omnium contra omnes*, regna arreu i provoca la dura educació de la indefensió i de la indignència. Com ja va dir Hobbes, en aquesta situació ningú no es pot sentir segur, perquè ningú no és tant poderós com per menystenir el perill que la resta d'homes afillats o coalitzats representen. Com que la fidelitat no representava tampoc cap vincle segur, les particularitats comencen a sentir la necessitat de l'estat i, llavors, comença de nou el camí cap a la producció de la determinació de l'obligació i del deure vers l'estat i la llei.

(3) L'Església.

La tercera reacció que -segons Hegel- marca l'Edat Mitjana fou la de l'element de la universalitat contra la realitat fragmentada

en el particularisme ⁴³³ L'espiritual s'oposa a la realitat present mundana i, així, l'Església reprimeix la rudesia mundana al preu de tomar-se ella mateixa a poc a poc mundana⁴³⁴. Però, aquesta reacció neix en els esperits, neix en els homes, tot i que després troba en l'Església la seva gran defensora. Aquesta -com l'element de l'universalitat- recull l'anhel dels individus que protesten contra el particularisme, el desfermament de les passions i la violència, i la privatització de les relacions jurídiques.

Hem comentat la manca de relació amb l'universal que hom pot trobar en els primitius pobles germànics, els quals no tenien una autèntica religió i, per això, havien adoptat amb facilitat el Cristianisme. També hem comentat, com la interioritat germànica representa en un començament un principi absolutament subjectiu davant de la universalitat que el Cristianisme representa. Encara que el sentiment de si dels germànics estava destinat a harmonitzar amb la lliure universalitat que era el principi cristià, aquell es va manifestar primer només com a lliure albir, com a indòmita subjectivitat o subjectivitat abstracta. Però calia que el principi cristià reaccionés i es fes valer; aquest fou un procés llarg que va obtenint els seus fruits, quan des d'aquesta profunda interioritat es reclama cada vegada més l'espiritual. Així com es començava a sentir la necessitat de l'estat, també es començava a sentir la devoció per la universalitat i l'espiritual.

Els pobles germànics arriben així a la contradicció amb si mateixos⁴³⁵; en ells s'enfronten universal i particular, devoció i violència. Hegel comenta que en aquesta època de lluita interna es produeix en la cristiandat la més sorprenent dualitat de comportaments; pietat i barbàrie es donen la mà contínuament. En aquest moment els homes senten el terror a l'absolut, temen el judici final, però el seu temor no és encara una devoció espiritual. El desenvolupament d'aquesta existència

433. WG. 818/613.

⁴³⁴WG. 805/604.

435. WG. 818/613.

escindida porta a què el Cristianisme esdevingui, a poc a poc, el principi director; tot i que, en aquest volcar el seu pes espiritual sobre les voluntats subjectives, es mundanitzí. Però, aquest és també un pas necessari per aconseguir que el món es faci espiritual i racional. Així, finalment cada una de les dues parts serà el que ha de ser: el món, racional; l'Església, exclusivament espiritual. Llavors i només llavors serà possible la reconciliació entre ambdós -en la Reforma-.

La iniciativa la té l'espiritual i, així, l'Església esdevé l'abanderada de la reconciliació. Crida i encoratja contínuament el que d'espiritual i diví hi ha a l'interior de l'home, intentant que surti enfora, que s'harmonitzi amb la realitat i es faci concret existent. D'aquesta manera l'Església dóna un poderós impuls a la lluita de l'home contra ja seva animalitat i particularitat; impulsa l'home per a què renunciï a la seva falsa natura animal i s'obri a la seva natura essencial -que és només esperit i universalitat-. Hegel afirma que el Cristianisme conté ja en si el saber que la natura divina no és un més enllà -inassolible per a l'home en aquesta vida-, sinó que ha estat manifestada -per Crist- en el present i en la natura humana⁴³⁶. Així, el Cristianisme confirma la presència ja en si de l'espiritual en l'home, que ara cal convertir en per a si. Així com Crist no és merament un individu sensible i individual sinó, sobretot, un individu universal, és a dir, diví; així els homes han d'esdevenir individus universals i, per tant, divins.

Però en l'església medieval la mediació entre Déu i l'home va ser considerada d'una manera purament externa i material. Crist és pres merament com un "aquest", hom creu en la divinitat de les imatges, hom adora i conserva les relíquies, hom accepta la doctrina catòlica de la comunió. Contra tot això⁴³⁷ i contra el domini espiritual de la jerarquia eclesiàstica reaccionarà Luther. Hegel recorda, que a l'Edat Mitjana encara no hi havia el principi del lliure contacte -mitjançant les escriptures o la pròpia fe- amb Déu i que la jerarquia eclesiàstica es considerava l'única

436. WG. 820/615.

437. WG. 823/617.

mitjancera legítima amb Déu; així la religió d'aleshores era totalment externa i hi mancava la llibertat interior. Però, Hegel també diu que, per mitjà d'aquesta manca de llibertat interior i d'aquesta obediència que l'església d'aquell temps imposa, en sorgeix l'origen de la llibertat. D'aquesta manera l'individu aprèn l'amor a la universalitat i a l'absolut, així s'educa en la submissió lliure i interior a l'universal.

D'aquesta manera es fa evident, fins i tot, que hi ha dos regnes divins: (a) l'intel·lectual en l'esperit i en el coneixement i l'ètic que té per matèria i esfera l'existència temporal³. Aquest és un gran avenç, perquè ara l'ètic toma a adquirir valor, però la història ha d'anar més enllà, ja que és el regne de l'esperit en fer-se present a si mateix en la seva llibertat subjectiva, com a regne ètic de l'estat⁴³⁹ L'Edat Mitjana, però, no hi ha arribat, sinó que els dos regnes romanen encara irreconciliables⁴⁴⁰. Hegel veu exemplaritzada aquesta irreconciliabletat en tres fenòmens concrets:

(1) El vot de celibat als sacerdots i l'exigència de castedat a tothom en general. Hegel -com a bon luterà- reivindica el valor ètic del matrimoni -base de la institució familiar-. Així, no dubta quan diu que, si bé "no pot dir-se que el celibat sigui contrari a la natura sí, però, que és contrari a l'eticitat"⁴⁴¹.

(2) La reivindicació de la pobresa, que no només s'exigia per a l'Església sinó per a tot bon cristià. Hegel hi contraposa la probitat, que és la virtut de guanyar-se per un mateix i pel propi treball la subsistència. Hegel, ara com a bon liberal, ataca directament la indolència, la inacció i, en definitiva, la

438. WG. 827/620. 439. WG. 828/620.

⁴⁴⁰Hegel diu també que només la ciència pot, comprendre com una sola idea el regne de déu i el món ètic. Es a dir, que la religió no arriba mai -ni tan sols en la Reforma- a afirmar aquesta veritat que resta només per a la filosofia.

441. WG. 828/620.

improductivitat. Arriba a concloure, fins i tot, que "és ètic gaudir dels guanys".

(3) L'exigència d'obediència a l'Església i la seva jerarquia. Una obediència que Hegel qualifica de cega i incondicional. Aquesta crítica -tot i que també la va fer servir Luther- va molt en la direcció dels il·lustrats, que reclamaven llibertat de pensament i d'expressió respecte dels assumptes religiosos i que acusaven la religió de ser un mitjà per mantenir el poble submís. Hegel es posa de banda de la llibertat de l'individu, que no veu contraposada a l'obediència a allò veritablement ètic i racional.

Hegel afirma que per mitjà d'aquestes tres exigències l'Església degrada tota eticitat i que així s'oposa a la seva pròpia detenninació -que havia d'anar en la direcció de la reconciliació amb l'ètic-. D'aquesta manera l'Església deixava de ser un poder espiritual per restar només un poder eclesiàstic. Cal constatar que aquestes tres exigències Hegel les veurà acomplertes després en la Reforma, per això la plantejarà com la reconciliació del principi espiritual i mundà. Aquesta reconciliació permetrà que hom no s'oposi a l'ètic: el matrimoni, però també el treball i la propietat que se'n pot treure, així com una llibertat de pensament en els assumptes de religió -que Hegel identifica, una mica ingènuament, amb la llibertat de lectura de les escriptures entre els reformats-.

Degut a aquestes tres exigències o vots, l'Església es troba immersa en una contradicció múltiple ⁴⁴²:

(a) En la consciència. L'esperit subjectiu, tot i ser testimoni de l'absolut, és també esperit finit i existent. És finit precisament perquè es contraposa com a divers de l'absolut. Així entra en contradicció i es fa estrany a si mateix, ja que la intel·ligència i la voluntat no són penetrades per la veritat, que és per a elles quelcom donat. Així el contingut es presenta com una cosa exterior i sensible.

⁴⁴²WG. 829-30/621-2.

(b) En la mateixa institució. La jerarquia -consagrada de manera exterior- exerceix la sobirania sobre les consciències deixant de banda, fins i tot, l'esperit i la fe.

(c) En l'existència exterior. L'Església conserva propietats i viu dintre d'una enorme riquesa, mentrestant predica la pobresa, la caritat i l'almoina. Del poder terrenal de l'església -diu Hegel-, codiciat pels poderosos i enfrontat al poder ètic, neixerà exteriorment l'enfrontament de l'Església i l'estat.

En el moment d'exposar com el Cristianisme s'ha imprès efectivament en el món temporal Hegel parteix de la distinció ja comentada entre els països germànics purs i aquells que s'assimilaren a les poblacions romàniques. En el cas dels romanitzats no hi ha una unitat absolutament profunda, s'arriba a una coexistència espiritual superficial però per això mateix no conflictiva. En el cas de les nacions pures, aquesta superficialitat no podia acontentar i, en la recerca d'una unitat més profunda, apareixen els grans conflictes. Els regnes romànics havien arribat ja a un estat ferm abans de l'arribada de la religió cristiana, aquesta hi penetra d'una forma també temporal, assoleix riquesa i possessions, però no hi exerceix una autèntica sobirania espiritual. En els regnes germànics, a l'inrevés, primer penetra la religió en les consciències i només després assoleix poder -tot i que en alguns bisbats va ser molt important-. Per això aquí apareix el problema amb tota la seva força; aquests bisbats eren territoris temporals i com a tals havien de complir els deures feudals, i era el rei qui els havia d'investir.

La noblesa codiciava aquests bisbats i Gregori VII va instituir el celibat (per evitar que aquests esdevinguessin hereditaris i la noblesa se'ls fes seus) i va atacar la compra-venda de càrrecs eclesiàstics. D'aquesta manera -en especial pel celibat- els eclesiàstics van ser subjectats a l'Església i exclosos de l'eticitat de l'estat. L'Església volia la sobirania única sobre els seus béns terrenals i, per tant, aquesta fase correspon al volcar-se de l'Església sobre el temporal, adquirint cada vegada més poder i privilegis.

L'Església era l'únic poder espiritual i el representant en la terra de l'universal; malgrat les seves contradiccions internes

L'Església exerceix una notable tasca espiritualitzadora i educadora del món ètic (per exemple, només l'Església va poder establir limitacions a la particularitat temporal com en el cas de la Treba de Déu). Però en aquesta tasca espiritualitzadora del món, ella mateixa es va terrenalitzant. Hegel afirma que hi ha una malaurada necessitat que fa resultar aquesta contrapartida d'aquella tasca encomiable. D'aquesta manera l'Església arriba a usurpar molts dels poders de l'estat -dèbil i subsumit en la particularitat-; per això no és estrany que, quan el poder imperial es recupera, l'emperador exigeixi les seves prerrogatives i entri en conflicte amb una Església que ha oblidat el seu origen purament espiritual. D'aquí, prové l'anomenada Guerra de les Investidures, que Hegel considera que va ser guanyada per l'Església, ja que cedí a l'Imperi i al poder terrenal unes prerrogatives -al seu parer- merament formals (atorar els signes del poder terrenal als bisbes nomenats pel Papa)⁴⁴.

(4) La revolució de l'esperit humà

Aviat sorgeix la reacció a la mundanització de l'Església; el principi mundà demana ara la seva legitimitat davant i amb independència de l'eclesiàstic'.

A Orient els concilis havien establert els dogmes del Cristianisme. Ara li pertoca a occident, primer, el comprendre la religió amb el pensament, en segon lloc, fer-la penetrar en els cors i, foralment, reforçar les determinacions ètiques amb les lleis eclesiàstiques (ja que sinó mancaven de força constrictiva). Així, els teòlegs escolàstics⁴⁴⁵ s'afanyen en comprendre la religió amb la raó; mentre que les ordres mendicants fan una crida al cor dels individus, per tal de transformar-lo d'acord amb el principi espiritual. Finalment, l'Església aporta la seva autoritat sobre les consciències convertint lleis temporals en

⁴⁴³Evidentment, Hegel considera que l'estat com a poder ètic havia d'extendre el seu domini a la totalitat del món terrenal -procés que ara tot just no fa sinó començar-.

444. WG. 805/604.

445. Per a Hegel l'escolàstica és la unió de filosofia i teologia.

eclesiàstiques`. Així, condemna el crim i la venjança, legisla religiosament el matrimoni, modera les passions dels poderosos i s'oposa a l'opressió. La seva principal arma és sempre l'amenaça d'excomunicació de la comunitat cristiana.

No obstant el domini de l'Església, la seva tasca disciplinària i educadora no és completa ni fàcil. Arreu i al llarg de tota l'Edat Mitjana hi ha la més gran barreja de devoció santa i religiositat davant de la barbàrie i la superstició, com correspon a una època de pas per la negativitat disciplinadora. Hegel veu en els segles XI - XII - XIII la sortida d'aquesta situació obscura. El signes que assenyalen són: la construcció de les catedrals, el comerç marítim, el creixement de les ciutats, les universitats i el progrés de les ciències.

Hegel també considera com un factor positiu que comenci a desaparèixer la relació de protecció feudal, que és substituïda per relacions més justes i lliures. Així també saluda el sorgir del principi de la lliure propietat`; els artesans conquereixen la llibertat de mercat, les ciutats conquereixen jurisdicció pròpia i s'independitzen dels senyors feudals, i en elles els sefs recuperen la seva llibertat. Però, desapareguda totalment la relació de fidelitat i en no ser substituïda per cap altre relació superior, les particularitats s'enfrontaren encara més. Així, la fi de l'Edat Mitjana és un caos de lluites i d'interessos diversos i contraposats.

(5) *Les Croades*

Hegel veu en les Croades la culminació de l'Edat Mitjana, en elles la cristiandat, que sempre estava dominada per la particularitat i les oposicions, s'uneix i es posa al servei d'un ideal espiritual. D'aquesta actuació unànim en sorgeix una revolució en els esperits. La cristiandat que fins aleshores només tingué la fe en el sensible, comprèn ara que la veritat està en

⁴⁴⁶WG. 839/629.

447. WG. 842/631.

l'espiritual -és a dir, en si mateixa, en la subjectivitat humana en tant que universal-.

La cristiandat tenia la representació sensible i merament immediata de l'esperit i de Déu, per això cercava la seva satisfacció en les relíquies. Cercava Crist en l'exterior, però com que Crist no va deixar cap relíquia del seu cos en ressucitar, la cristiandat va creure trobar la seva relíquia suprema en la terra que Crist va trepitjar i en el seu sepulcre. Aquest fou, segons Hegel, l'impuls de les Croades i -en virtut d'aquest fi- la cristiandat va aconseguir conquerir Palestina i arribà al punt mateix on Crist fou enterrat. Segons Hegel, fou llavors i davant mateix del sepulcre buit de Crist on es produeix la inversió en l'esperit de la cristiandat. La cristiandat es trobà davant de la negativitat de "l'això" (la mera existència immediata). Llavors, s'arruïnà la vanitat del sensible que fins ara la dominava, ja que davant d'un sepulcre buit va comprendre que només té l'absolut i diví en l'esperit, en la pròpia subjectivitat.

Ja no es tractava de cercar el diví com una cosa exterior, un ens, un "això"; ni tampoc cercar la unió amb Déu en i per mitjà d'aquestes coses exteriors inespirituals. La cristiandat va comprendre que la unió entre diví i profà és el ser espiritual de la persona, que diví i temporal només es troben en l'això particular que és la consciència subjectiva. L'home ha de cercar a partir d'ara en si mateix l'això diví i, d'aquesta manera, la subjectivitat rep la justificació absoluta. Amb les Croades, doncs, la veritat de la religió és compresa espiritualment; la cristiandat ha comprès que l'esperit només té la seva immediatesa en la negació de la sensibilitat, del sensible exterior. Per a Hegel, des d'aquest moment "comença l'època de la confiança en si mateix, de l'activitat de l'home per a si mateix" ⁴⁴⁸.

L'esperit es va decepcionar en el seu anhel de posseir el suprem present sensible i, per tant, es va retirar en si mateix. Es remuntà per damunt de l'existència cruel i irracional; va retomar sobre si i va tractar de cercar en si mateix la satisfacció. D'aquesta manera es dirigeix cap a fins universals justificats, que són

⁴⁴⁸WG. 850/637.

precisament els fins de la llibertat. Per a Hegel, d'aquest esperit en van sorgir primer les ordres monàstiques i militars, després les ordres mendicants; elles són les que prepararen l'esperit per a comprendre el fi de la seva llibertat. Hegel està pensant en tots els corrents de profunda espiritualitat que s'extenen a la fi de l'Edat Mitjana i, que, al seu parer són els antecedents directes de la Reforma.

Les Croades són, en definitiva, el punt d'inflexió de l'Edat Mitjana; elles marquen el moment de màxim poder de l'Església, que aconsegueix per un instant unificar tota la cristiandat. No obstant això, Hegel considera que l'Església no és encara un poder completament espiritual, ja que no reprimeix l'arbitrarietat, la injustícia i la violència sinó que les usa; les canalitza i les fa servir per a designis particulars dels caps eclesiàstics. L'Església era aleshores el gran poder terrenal a part de l'espiritual, però -lament Hegel- no va fer servir el seu poder en fer més just el món profà. Al contrari, el fa servir amb ànsies de poder i riquesa exterior o per perseguir el seu ideal encara sensible i exterior.

Segons Hegel, el fracàs lògic d'aquest intent de tota la política -el nom li escou- mundana de l'Església no ve donat tant pel xoc contra un poder exterior superior -com podria ser l'Imperi- sinó, sobretot, de la regeneració interna del seu mateix esperit. El límit de poder de l'Església no el marca, doncs, la revalorització del principi mundà -representat ara per l'Imperi- sinó per la regeneració del seu mateix principi espiritual i perquè l'Església recupera la seva essència. Ara descobreix, mitjançant el fracàs de la recerca del seu ideal en l'exterior, que el seu món no és el món mundà sinó, exclusivament, el món espiritual. Són els nous corrents espiritualistes -les ordres mendicants, sobretot- que a poc a poc van reconduint l'Església als seus orígens espirituals. Una part cada vegada més gran de l'Església reivindicava un canvi total, un ocupar-se exclusivament de

⁴⁴⁹Per a Hegel, l'església havia aconseguit aniquilar tot poder o instància exterior a si mateixa i havia aconseguit identificar tota la cristiandat amb ella mateixa, de manera que només ella es podia posar a si mateixa un límit.

i un deixar que el món ètic guanyés la seva pròpia universalitat i legitimitat; aquest fou el cas, per exemple, del l'espiritual suport dels franciscans -l'ordre més espiritualista d'aquells moments- a Lluís de Baviera davant de les pretensions del Papat.

Amb la gran brillantor de les Croades⁴⁵⁰, que amaga segons Hegel un dels fracassos més fructífers de la història universal, culmina l'Edat Mitjana. Així, el fracàs de l'ideal religiós extern i sensible dona lloc a la revitalització de l'espiritualitat; el fracàs de la darrera unió de la cristiandat assenyala el reforçament de la independència dels estats; i el fracàs de la política mundana de l'Església inicia el seu retorn a l'àmbit exclusivament religiós.

(6) El progrés de l'autoconsciència

El fracàs de la fe sensible, en l'intent de trobar la divinitat en l'aire exterior, també ha comportat un canvi de consideració del món terrenal. L'esperit sensible ja no hi busca la divinitat sinó que s'hi interessa com a tal; no s'aconforma amb que pugui ser una relíquia -un vestigi, un senyal, una petjada- de la divinitat, sinó que hi cerca el camp de la seva activitat. Així, l'esperit s'acara al món com a món, a la natura com a natura; entra amb ells en una relació pràctica. Sap que la natura i el món són a la seva disposició i s'hi sent segur. L'home ha retornat així al món i cerca també realitzar-s'hi; vol fer-se lliure en el món i en tot el mundà es troba a si mateix. Hegel diu que l'esperit comença a sentir l'alegria de la vida terrena, ja que l'home fins aquest moment encara no sabia que el món és ja en si l'esperit i el veia com exterior. Ara se'l fa ja seu mitjançant la seva acció, alhora que es fa a si mateix.

La cristiandat retorna així al món temporal i ètic, on cerca els fins universals i superiors. Sap que l'absolut no es troba en un sepulcre sinó només en la seva activitat creadora. Hegel valora positivament i teoritza l'estat d'ànim i la situació que marquen el final de l'Edat Mitjana i el començament del Renaixement.

450. WG 805/604.

Com hem vist, Hegel no ha caigut en la idea trivial d'una Edat Mitjana obscura i menystenible; però no deixa de ser sensible al mite del renaixement de les lletres i les arts, el moment dels grans invents, dels descobriments geogràfics, de l'aparició d'un nou tipus d'home i un nou esperit. Hegel, com veurem, valora tots aquests fenòmens i els integra en la lògica del seu discurs.

El que primer remarca Hegel d'aquest despertar de l'activitat humana -que veurem més ampliat més endavant- és el desenvolupament de la indústria i el comerç a les ciutats italianes, catalanes, hanseàtiques i, fins i tot, esclaves. Remarca especialment els invents que tot ho canvien: la impremta -que va difondre els nous sabers-, la pólvora -que transforma l'art de la guerra i l'equilibri de les classes- i la brúixola -que facilità els descobriments geogràfics-. Assenyala els descobriments geogràfics però també el resorgir de la llibertat a les ciutats (que eliminen el Feudalisme). Hegel data d'aquesta època -amb el desenvolupament de les ciutats- l'aparició de les classes, tot i que es fixaren jurídicament com si d'una propietat privada o d'un règim de castes es tractés -estaments⁴-. També comenta el desenvolupament de la ciència i no té cap problema per parlar ben positivament de les troballes de l'escolàstica. Finalment, cau en l'estereotip de l'arribada dels savis grecs amb la caiguda de Bizanci i el retorn de la literatura clàssica i "l'autèntica filosofia aristotèlica ; si bé com un factor més i no el decisiu del "despertar de l'esperit modern"⁴⁵²

(7) L'origen de la monarquia.

Per a Hegel és clar que "el canvi de direcció en l'autoconsciència [produït a partir de les Croades i el retomar de l'esperit a preocupar-se pel món] ⁴⁵conduïx necessàriament a noves formes del conjunt ètic. Així, el conjunt de canvis i reaccions que s'han produït a l'Edat Mitjana, han representat el pas per la negativitat; han fortificant l'esperit dels homes i han

451. WG.857-8641-2.

452. WG. 859/643.

⁴⁵³WG. 859/643.

fent possible l'accés a una organització estatal monàrquica sòlida - que havia estat impossible en temps de Carlemany-. El que llavors fou una flor que no fa estiu, una afortunada però dèbil anticipació de l'esperit, es fa ara realitat efectiva. Ara la lògica de la història dona solidesa i estabilitat a la seva existència empírica.

La poliarquia feudal es basava només en la *Gewalt* externa dels individus, no hi havia un principi jurídic sinó solament unes fidelitats personals que només tenien valor si anaven acompanyades de violència o poder coercitiu [*Gewalt*]. Només s'obeïa per tres tipus de raons -recorda Hegel-: per la violència, pel caràcter de l'individu (que feia vàlida la relació de fidelitat) o per un intercanvi de favors. Els que detentaven la sobirania només la podien assolir per la *Gewalt* i només per ella la mantenien. La monarquia, en canvi, representa el naixement d'una *Obergewalt* comuna, una *Macht* o *Staatsmacht*; tots els súbdits tenen els mateixos drets i la voluntat particular està sotmesa al fi substancial i universal. Els individus manquen de poder prop i ⁴⁵⁴davant del poder del centre polític, del monarca; no hi ha -al contrari que en el Feudalisme- lluita de voluntats, ja que d'una banda el poder del monarca vé legitimat jurídicament -el monarca esdevé un funcionari de l'estat i obeeix la voluntat universal i no la seva mera voluntat particular- i d'altra banda desapareixen els petits drets personals del Feudalisme, quedant reduïts tots els punt de la complexa jerarquia feudal a un mateix nivell d'igualtat.

No hi ha, per tant, enfrontament entre iguals -ara "hi ha un senyor i cap serf"⁴⁵⁵-, ja que és evitat per l'existència d'un ordenament jurídic i un fi jurídic substancial, que tant obliga els ciutadans com el senyor. En la monarquia prevalen el dret i la llei, i Hegel sempre diu que només en la llei és possible la llibertat -l'autèntica llibertat real front el lliure albir particular-. Els monarques -o més ben dit: els dinastes- són pròpiament funcionaris públics i formen part d'un organisme polític

454. WG. 860/644.

455. WG. 860/644.

connexionat; per tant, en aquest organisme monàrquic és reprimida l'arbitrarietat dels individus i s'afirma l'organització total de la sobirania. El cos social està format ara per diverses classes i corporacions, que esdevenen el contrapès necessari a la monarquia. Aquesta dóna un centre que fa harmònic el tot social, però el príncep ha de ser necessàriament just i equitatiu si vol l'assentiment de les classes i corporacions, de la societat civil en definitiva.

De tres maneres bàsiques s'ha produït -segons Hegel- el trànsit del Feudalisme a la monarquia⁴⁵⁶. La primera consisteix en què el senyor feudal superior aconsegueix reprimir la *Gewalt* particular i esdevenir l'únic sobirà. En la segona, els prínceps s'alliberen de la relació feudal vers els seus superiors jeràrquics i esdevenen senyors absoluts dels seus territoris. La tercera parteix del fet que el senyor feudal suma i uneix pacíficament les altres sobiraniaes particulars a la seva, esdevenint senyor d'un tot. Tots tres camins condueixen a un mateix fi: es trenca la complexa jerarquia feudal i hom posa en el seu lloc un centre fort, que fa d'àrbitre, es posa al servei de l'universal i recull en ell la totalitat (sintetitza la totalitat).

El nucli així constituït acaba donant forma jurídic-institucional d'estat a una nació preexistent ja que ella és, per a Hegel, la "base i supòsit" de tota formació duradora i autèntica d'un estat?". Hegel, en definitiva, ens està parlant de la formació dels estats nacionals i les monarquies absolutes de caire modern. Per a ell, totes les nacions particulars han tendit a la unitat i a esdevenir estat, encara que n'hi ha algunes que no ho han aconseguit -almenys immediatament-. Hegel tracta ara de les diverses maneres com França i Anglaterra assolixen esdevenir un estat modern -fort i jurídicament centralitzat- amb una monarquia hereditària⁴⁵⁸. No s'ha esdevingut així en el cas

456. WG. 861/644-5.

457. WG. 861/645.

458. Hegel no fa ara cap distinció entre els dos països; remarca en tots dos casos la unificació sota una monarquia, que és el que trobarà a manca a Alemanya i Itàlia.

d'Alemanya i d'Itàlia, en els quals els petits senyors han conquerit la seva independència total, evitant la formació d'un centre poderós i la unificació jurídica del país. Hegel es lamenta -una vegada més- de la debilitat de l'Imperi alemany, mancat d'aquest centre fort bàsicament per ser una dignitat electiva i no hereditària.

(8) *El trànsit a l'Edat Moderna*

Com hem vist, l'esperit s'ha desplegat en el món i es dóna un ordre polític, però Hegel ens recorda també altres fenòmens espirituals que també inauguren la nova època.

(a) El primer fenomen és l'aparició d'un nou art. Hegel, que no parla gaire ni alaba l'art romànic o el gòtic, en canvi saluda l'aparició de l'art renaixentista -del qual curiosament reivindica el fet que neix de la religió⁴⁵⁹-. L'Església, que havia fracassat en la seva recerca de l'això diví, transfigura ara el seu element sensible en l'art (per això després de l'època de les Croades hi ha l'origen de l'art i de la pintura). Aquest és també un signe que l'Església comença a sortir de l'això sensible, perquè l'art espiritualitza el sensible, eleva l'exterior a una forma espiritual i, així, aconsegueix expressar l'ànima i l'esperit. Com ja vam comentar tot parlant de Grècia, d'aquesta manera l'esperit ja no té a veure amb una cosa exterior sinó amb quelcom espiritual i propi; llavors l'esperit té a veure només amb si mateix i, per tant, és lliure per a si⁴⁶¹

L'esperit ja no és dependent, passiu i receptiu de la realitat sensible, sinó que la transforma creativament tot realitzant-se a si mateix en la seva obra. En l'art l'esperit és actiu, espontani i

⁴⁵⁹En els apartats 4.1 i 4.2 del nostre llibre Entre lògica i em iria tractem la relació de l'art amb la religió i la història universal. Aquí n'hi ha prou en recordar que l'art, per a Hegel, té sempre un valor religiós i que, quan deixa de ser útil a la religió, perd també gran part del seu paper històric.

⁴⁶⁰WG.869/650.

⁴⁶¹WG. 867/649.

lliure; i l'artista és un subjecte també actiu, espontani i, en definitiva, lliure. L'art podia representar la veritat però no de la forma millor, que només el pensament i la ciència eren capaces d'expressar autènticament; per això, l'Església se'n va començar a allunyar.

(b) El segon fenomen, que ens aproxima al "dia de la universalitat que irromp finalment, durés de la llarga, fructifera i terrible nit de l'Edat Mitjana i⁴, és l'estudi i recuperació de la saviesa antiga. Així, occident va entrar en contacte amb "el veritable i etem de l'activitat humana" i l'home descobreix una norma molt diversa del què s'havia d'honrar, alabar i imitar. El formalisme escolàstic és substituït per un contingut totalment divers, Hegel considera que amb el retom a Plató neix un nou món humà.

(c) El tercer fenomen destacat per Hegel són els grans descobriments geogràfics, que ell considera com una manifestació més del volcar-se sobre el món del nou esperit.

La ciència -representada pel saber humanístic laic, oposat a l'escolàstica teològica-, l'art i l'impuls del descobriment són els trets que inauguren la modernitat. Però és important fer notar que per a Hegel aquests trets i la modernitat sencera han estat fruit del principi cristià i de l'educació duta a terme per l'Església. Així, en aquest moment el que hi ha "de més noble i de més elevat en l'esperit humà, alliberat per mitjà del Cristianisme i emancipat per mitjà de l'Església, presenta el seu etem i veritable contingut⁴⁶⁴. Ha acabat, doncs, l'etapa en què

462. WG 871/652. En aquesta cita es pot veure com Hegel evita caure en el tòpic il·lustrat en contra de l'edat mitjana; per a ell és una època d'educació i de pas per la negativitat, que com a tal és terrible i dolorosa, però alhora és necessària i valuosa per al desenvolupament de l'esperit. És evident, que per a Hegel l'edat mitjana no és una "plana en blanc" en la història ni un moment només negatiu.

463. WG. 870/651.

464. WG. 871/652.

l'esperit era educat i format en el Cristianisme sota la tutela de l'Església. Ara l'esperit s'ha alliberat i ha tret el millor de si, i j¹a no li cal el domini ni la vigilància eclesiàstica. Però, l'Església no es resigna a emancipar totalment el seu pupíl i esdevé, així, una rêmora en la història i el progrés de l'esperit. El que fins ara ha estat un motor d'educació i desenvolupament, esdevé ara un pes mort i l'impediment més gran per a un posterior desenvolupament espiritual.

L'Església -malgrat el fracàs que es desprenia de les Croades-romania en la subjectivitat sensible immediata, per això, la seva espiritualitat es degrada i penetra en el seu interior la corrupció. L'Església perd, per tant, l'avanguardia de l'esperit universal, ja que aquest ha arribat a conèixer el sensible com a només sensible, a realitzar-se en el finit d'una manera infinita i a estar en la seva activitat mundana com en si mateix. Com sempre que una realitat no desenvolupa en si el principi dels nous temps i roman presonera d'un principi ja superat, la corrupció interna brolla ara en l'Església.

Hegel adopta la postura dels reformats en tota l'exposició de la corrupció de l'Església. Els seus signes són el comerç d'indulgències, les intrigues mundanes del Papa -que arriba a fer servir amb fins polítics l'excomunicació-, l'esclavitud espiritual vers la jerarquia, l'adoració d'imatges sensibles. En contra d'això, els que conserven la virtut, adopten una actitud abstracta i negativa, fugen del món i de la realitat, renuncien a la vida ètica i familiar (que, com veurem més endavant, és un misticisme que a Hegel li sembla gairebé tan condemnable com aquella degradació).

Per a Hegel, només la Reforma posarà fi per igual a la degradació i a aquesta renúncia al món i a l'eticitat: "la virtut de l'Església, que està dirigida contra la sensualitat, fuig de la realitat [d'una manera] només abstractament negativa, renuncia al món, [és] morta. No arriba a ser ètica, perquè separa l'home del cercle de la vida; però la suprema virtut resideix justament en aquest cercle, en la família" s

465. WG 873/653.

Hegel constata l'existència a l'època de protestes per aquest estat de coses, però en remarca la debilitat, ja que -com en el cas de l'Imperi Carolingi- "el temps no era encara prou madur per a ells". Però, així com l'alternativa no estava prou madura a l'interior de l'Església -hom havia d'esperar Luther-, sí que ho estava fora d'ella: amb la formació incipient dels estats neix un fi universal plenament justificat, que és el que s'oposa ara a la degradada Església.

L'Edat Mitjana havia doblegat amb la seva dura disciplina l'esperit individual i egoista. La inseguretat i la servitud feren desitjar als individus un poder universal just -l'estat-. L'Església produí la purificació dels esperits i la sensació de la reconciliació amb l'universal; però aquesta reconciliació i aquell poder universal només tingueren lloc en l'estat. Ell va sotmetre, finalment, el natural i arbitrari, elevant així l'home a la llibertat'. Per això, Hegel diu que l'home s'ha alliberat no *de* la servitud sinó *per* la servitud ⁴⁶. El mal al que calia combatre era la crueltat, la injustícia, l'apetit animal -el que nosaltres anomenem animalitat humana- i l'home quan n'està dominat és incapaç de tenir eticitat i religiositat. Precisament la violència viscuda a l'Edat Mitjana, ha alliberat l'home d'aquesta voluntat violenta i animal; l'Església l'ha vençuda pel terror als inferns o per les armes. Hegel recorda que l'home necessitava passar per aquesta situació, ja que només passant per aquest íntim esquinçament podia arribar a la certesa de la reconciliació; però també diu que amb la fi de l'Edat Mitjana desapareix el moment de l'educació pel terror i la violència i s'inicia una forma més pacífica d'educació.

Hegel mostra ara la convicció que ha arribat allí on volia arribar. Ara el superior i veritable resideix en el sentiment de la reconciliació real ⁴⁷; i en el sentiment de si de l'home no hi ha

466. WG. 875/654.

467. WG. 875/654.

468. WG. 875/655.

469. Wg 876/655.

.470 id.

cap sublevació vers el diví o universal, sinó que en ell es manifesta la millor subjectivitat -la que és una amb l'universal i absolut, la que dirigeix la seva activitat als fins universals de la raó-. L'home ha après a acceptar l'universal i racional -l'ídol realitzat empíricament en el món fàcticament existent -empíria-. L'home cercarà a partir d'ara la seva llibertat i la seva essència en aquesta lògica de l'existència empírica en què viu i és.