

IGNASI BOADA I SANMARTÍN

EL TREBALL DE HEGEL
DURANT EL PERÍODE DE FRANKFURT
(1797-1800)



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
BARCELONA

EL TREBALL DE HEGEL
DURANT EL PERÍODE DE FRANKFURT
(1797-1800)

This One



SRWZ-2SZ-JTGT

IGNASI BOADA I SANMARTÍN

EL TREBALL DE HEGEL
DURANT EL PERÍODE DE FRANKFURT
(1797-1800)

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
BARCELONA

Boada, Ignasi

El Treball de Hegel durant el període de Frankfurt (1797-1800)
Separata de: Anuari de la Societat Catalana de Filosofia. XV, 2003,
p. 47-134 - Bibliografia
ISBN 84-7283-764-5
I. Societat Catalana de Filosofia II. Títol
1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
1Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

© Ignasi Boada

Editat per la Societat Catalana de Filosofia,
filial de l'Institut d'Estudis Catalans
Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: desembre de 2004
Tiratge: 250 exemplars

Impress a I. G. Santa Eulàlia. Santa Eulàlia de Ronçana

ISBN: 84-7283-764-5

Dipòsit Legal: B-50.386-2004

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del copyright, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

*Dem guten Freund Bernhard Seeber,
in Dankbarkeit*

EL TREBALL DE HEGEL DURANT EL PERÍODE DE FRANKFURT (1797-1800)

És difícil de dir quin és el punt de partença del pensament de Hegel; en qualsevol dels casos és innegable que la presència de la filosofia kantiana, especialment de la part pràctica de la filosofia crítica, fou un element completament crucial en els primers anys de producció. Gradualment, però, va anar prenent distància de les posicions kantianes plasmades en el seu llibre *La vida de Jesús*.

La qüestió inicial que ens plantejem en aquest primer moment és com Hegel es distancia del kantisme i s'acosta a l'evolució filosòfica feta per Hölderlin, l'antic company seu de l'època de formació teològica a Tübingen, durant la seva estada a Walterhausen.

Gràcies a la mediació d'aquest, Hegel va poder traslladar-se de Berna fins a Frankfurt del Main¹. En aquesta ciutat, Hegel podrà reprendre l'amistat que tan intensament havia cultivat durant l'època d'estudiant a Tübingen. El contacte amb Hölderlin havia estat especialment fructífer en el terreny de la reflexió sobre Grècia feta, com ja hem dit, des d'una posició kantiana. Tant Hölderlin com Hegel compartien l'entusiasme que havia desvetllat en ells la lectura de la *Crítica de la raó pràctica* i es proposaven de desenvolupar un projecte filosòfic i pedagògic destinat a completar allò que, segons ells, el filòsof de Königsberg no havia sinó començat. La finalitat d'aquest projecte consisteix a descriure des del punt de vista teòric en quines condicions s'havia de produir la superació històrica d'una concepció dualista de la realitat. A la vegada, perceben la dicotomia entre subjecte i objecte com la base filosòfica que dona suport a una estructura política que manté l'home en un estat de minoria d'edat. Tant Hegel com Hölderlin partiran de la defensa del subjecte espontani i del sentit pràctic de la llibertat, és a dir, de la supeditació a la racionalitat com a mitjà per superar l'estat d'alienació en què viu l'home.

Però mentre durant el període de Berna (1793-1796) Hegel roman estretament vinculat a una posició kantiana i intenta de completar la filosofia pràctica tot reflexionant sobre la possibilitat d'organitzar-la institucionalment i donar-li un contingut de crítica cultural. Hölderlin ha seguit un altre camí a Walterhausen, un camí que l'ha allunyat considerablement de les posicions que havia sostingut a Tübingen. Malgrat tot, la influència de Kant no haurà desaparegut completament. No és l'objectiu d'aquestes

pàgines aturar-nos a analitzar detalladament l'evolució feta per Hölderlin entre els anys 1793-1797 (els quatre anys que Hegel i Hölderlin estan separats), però sí que ens hi haurem de referir significativament si volem comprendre el flux d'influències més destacades que Hegel rep durant aquest període fonamental de la seva formació.

Ja hem anunciat que, d'una manera general, la represa del diàleg amb Hölderlin a Frankfurt tindrà com a conseqüència el distanciament gradual respecte de Kant; hauríem de dir el mateix del «spinozisme revolucionari» de Schelling. Suposarà també un acostament a un nou concepte de religió, l'objectiu del qual serà substancialment idèntic a l'objectiu a què responia el concepte de religió popular. En aquest nou context serà decisiva la reflexió al voltant de la noció de «vida» entesa com a totalitat diferenciada. Aquesta noció de «vida», com després veurem, és en bona part derivada dels treballs de Schelling amb qui Hegel seguirà mantenint una relació intel·lectual intensa ben bé fins a l'època de Jena. La ruptura vindrà uns quants anys més tard d'aquest període.

Al mateix temps és força remarcable el fet que Hegel segueix considerant la filosofia com una disciplina que prepara però no realitza el camí de la superació de la finitud. A Frankfurt, Hegel conserva encara una jerarquia de les disciplines i un model de sabers en què queden notablement destacats els límits del pensament, una posició que creiem que es troba en connexió tant amb la formació teològica de Hegel com amb la influència de Kant. Segons això, la filosofia no es pot extralimitar en la seva funció de mostrar la finitud de les diferents determinacions de la vida, perquè l'acció de la filosofia es fonamenta en el pensament reflexiu².

La filosofia té a Frankfurt encara la missió de preparar l'accés a la religió, que és el lloc reservat a la superació de la finitud. La relació, doncs, entre filosofia i religió és aquí inversa a la que el mateix Hegel establirà uns anys més tard en el seu sistema.

1. *El concepte hegelian de religió a Frankfurt*

L'objectiu de completar la filosofia kantiana i de descriure en quins termes teòrics s'ha de produir la unitat entre subjecte i objecte romanen idèntics en aquest període de Frankfurt als de períodes anteriors. La resposta, però, al problema de la duplicitat es formula aquí al voltant de l'anomenada «bella religió» (*schöne Religion*), un concepte ja molt distant de la teoria kantiana. Hegel va entendre que la superació de la duplicitat entre subjecte i objecte s'hauria de produir en les nocions de «bellesa», «ésser» o «vida». En el context d'aquesta discussió heretada del kantisme, Hegel duu a terme una reflexió sobre les relacions entre raó i fe en la qual privilegia clarament aquesta com a clau d'accés a l'infinit. També així, doncs, roman l'ideal de Tübingen i de Berna de fundar una nova religió i d'exposar, com esperem tenir ocasió de posar en relleu, la manera com aquesta religió s'ha d'articular institucionalment.

El primer fragment del període de Frankfurt és el titulat per Nohl «Moralitat, amor i religió» (S.239-243/N.374-377)³. En aquest fragment trobem els primers elements que ens permeten detectar un canvi significatiu respecte de les posicions de Berna. Sobretot hi veiem una crítica incipient a la fórmula kantiana de resoldre el problema de la unitat entre subjecte i objecte, una crítica que portarà Hegel, a la llarga, a l'àrdua tasca de recompondre les relacions entre el Jo i el no-Jo al marge de l'idealisme transcendent.

Hegel comença fent una crítica al concepte de positivitat descrit en el període de Berna: un principi és positiu quan ha esdevingut una representació objectiva que es pot i s'ha de subjectivitzar. A la positivitat Hegel oposa la unitat pràctica en la qual els contraris queden superats a través de la «pròpia energia i activitat lliures» (S.240/N.374). D'acord amb Hölderlin i en connexió també amb la seva pròpia etapa anterior a Berna, Hegel segueix pensant l'objectivitat com a no-jo. Amb tot, sí que detectem una variació molt remarcable, en el sentit que no concep la unitat pràctica com el resultat de superar la contradicció entre Instint (*Trieb*) i obligació, sinó amb el fet que l'activitat ideal surti vers la realitat (*das Wirkliche*) i la determini. Creiem que en aquest fragment queda ja suggerida la primera tendència de Hegel a comprendre la filosofia pràctica de Kant d'una forma crítica, en el sentit de distanciar-se de la idea que la superació de la finitud hagi de venir per la via de la supressió de la sensibilitat en favor de la raó. Un dels objectius globals que aquí ja apareix anunciat és el de comprendre el contingut moral de la sensibilitat, és a dir, d'entendre la relació entre moralitat i sensibilitat d'una forma no negativa.

Però és especialment en la segona part del fragment que trobem exposada la tendència més significativa que anirà prenent el pensament de Hegel en el període de Frankfurt.

En l'activitat teòrica de la raó, el subjecte no s'allibera mai completament ni dels propis límits ni dels límits de l'objectivitat. Segueix, doncs, essent una constant del pensament hegelian que l'eventual desenvolupament sistemàtic del kantisme no s'ha de dur a terme a partir de l'aprofundiment del concepte de raó teòrica.

En l'activitat pràctica, el subjecte «anihila l'objecte i és subjecte completament». Però més que una unificació entre subjecte i objecte, més que una síntesi entre els dos pols, més que una superació de la divisió i de la mútua limitació, Hegel comença a veure en la filosofia pràctica el marc d'una dominació de la raó sobre la sensibilitat. Abans d'arribar a Frankfurt Hegel tenia la convicció que la raó pura pràctica permetia superar la divisió entre el subjecte i l'objecte, entre la raó i la sensibilitat. Considerava, doncs, que la subsumpció de la voluntat a l'imperatiu categòric suposava la liquidació de la dualitat.

Aquesta convicció que havia sustentat bona part del treball fet a l'anterior període a la capital de Suïssa comença a cedir a principis de l'etapa de Frankfurt en benefici d'un nou concepte d'unitat. En el fragment esmentat llegim: «...només en l'amor hom s'unifica amb l'objecte, no el domina ni és dominat. Aquest amor, fet essència per la imaginació,

és la divinitat», o també: «On subjecte i objecte o bé llibertat i naturalesa es pensen tan units que la naturalesa és llibertat, que el subjecte i l'objecte no es poden separar, això és la divinitat –un tal ideal és l'objecte de tota religió. Una divinitat és subjecte i objecte a la vegada, no es pot pas dir d'ella que sigui un objecte contraposat a un subjecte o [un subjecte] que té un objecte». En realitat, Déu ja no es concep en aquestes pàgines com a postulat de la moralitat, ni com a pura llibertat, ni com a completa autonomia del principi subjectiu, però sí en canvi com a unitat o com a identitat. Aquesta categoria és fonamental en la nova concepció de Déu. La unitat aquí és, però, síntesi entre subjecte i objecte, entre llibertat i natura, una síntesi que exclou el concepte de subsumpció de l'un en l'altre.

A partir d'aquí Hegel tematitzarà la categoria d'amor com a nucli fonamental de la religió en la qual s'explicita el principi diví. En aquesta reformulació hi ha la intenció clara per part de Hegel de comprendre l'home i allò que li és propi d'una manera més holística i integrada que no pas la moralitat kantiana, en la qual la sensibilitat es concep com un component aliè o estrany.

Per explicar aquest concepte de religió, de divinitat i, en definitiva, de síntesi entre finit i infinit haurem d'introduir una doble consideració.

Primerament cal tenir en compte el balanç crític que tant Hegel com d'altres fan de l'esperança que havien dipositat en les expectatives creades per la Revolució Francesa; una esperança que s'havia anat desdibuixant a mesura que els esdeveniments polítics anaven definint el que es coneix pel període del terror. D'aquesta manera, cada cop es feia més difícil demostrar que la Revolució Francesa tingués alguna cosa a veure amb la vinguda del «Regne de Déu» o amb el final de la història o amb la superació definitiva d'algun estadi inferior determinat o amb alguna cosa d'una naturalesa similar. Hegel, com molts d'altres, percep aquest fet d'una forma crítica i, gradualment, reconsidera la manera com la religió –com a lloc de síntesi entre el finit i l'infinit– ha de realitzar-se històricament. D'aquesta manera Hegel s'aparta d'una posició en què el fet polític era percebut com un instrument per a la realització de la unitat entre subjecte i objecte. Amb altres paraules: l'any 1796, tant Hegel com Hölderlin ja han comprès que la capacitat de què disposa un fet polític per vehicular la idea de llibertat (entesa en el sentit schellingià d'identitat) és francament limitada. Amb tot, l'objectiu d'alliberar l'home del dolor que comporta l'escissió entre el Jo i el no-Jo o, dit altrament, d'alliberar l'home del dolor que implica l'estat d'alienació en què es troba de manera immediata roman completament intacte en aquest nou període (v. S.243/N.377). El fet és que a partir de 1797 deixa de veure's com un objectiu amb una forta dimensió política. La revolució social i la transformació històrica no són formes que puguin donar cabuda a la pura identitat. El refredament de l'esperança en les possibilitats de l'acció política va contribuir, doncs, a propiciar un canvi important en l'actitud de Hegel, encara que globalment l'objectiu seguirà essent el mateix: fundar una nova religió capaç d'infinititzar, és a dir, de permetre la superació del dolor de la finitud.

En segon lloc, també s'ha de prendre en consideració el fet que Hegel abandonés Berna i s'establís a Frankfurt. Aquest canvi va possibilitar un contacte força intens amb Hölderlin, el qual havia evolucionat des de 1794 d'una manera significativa vers una crítica de la filosofia pràctica. En efecte, l'intent de Hegel de reelaborar el concepte d'identitat partint d'una base distinta del de la filosofia pràctica no es pot entendre sense l'impacte de la influència de Hölderlin.

2. Hölderlin

Quan Hegel arriba a Frankfurt, el seu amic Hölderlin es troba en un moment particularment fructífer de la seva activitat creativa; un moment del qual en sortirà la seva única i colossal novel·la *Hyperion o l'eremita a Grècia*. Hölderlin està confeccionant aquest escrit des de fa ja algun temps; concretament, la primera notícia que ens arriba és de 1793, probablement del mes de maig: «La pròxima vegada potser t'enviaré un fragment de la meva novel·la perquè la jutgis....» escriu a Neuffer, un antic amic de Tübingen. El 1795 a través de la mediació de Schiller aconseguí que un editor s'interessés pel seu manuscrit,⁴ però no és fins el 1797, poc abans de l'arribada de Hegel, que publica les dues parts de la novel·la⁵.

La preocupació general que dona origen a aquesta obra d'un refinament expressiu tan excepcional és el problema de la unitat entre naturalesa i llibertat, entre objecte i subjecte. Hölderlin desenvolupa sota la influència directa de Plató, de Schiller i també de Fichte una reflexió sobre el concepte de bellesa.

Per a Hölderlin, la bellesa és el lloc on s'uneixen l'home i la naturalesa, el lloc on se supera la divisió entre un i altra i es produeix la plenitud autènticament divina: «Només hi haurà una bellesa: i la humanitat i la naturalesa s'uniran en una divinitat universal»⁶. Hölderlin determina la bellesa ontològicament com l'«*En kai pan*», l'u en el tot, el vertader ésser. En la plenitud del seu ésser l'home s'identifica amb la bellesa: «L'home és un déu, tan aviat com és un home. I quan és un déu és bell»,⁷ o bé: «Allò que hi ha de més bell és allò que hi ha de més sant»⁸. Aquesta realització de la plenitud, que consisteix a la identificació amb la bellesa, té a la vegada una funció teleològica com havia tingut en Plató: «L'he vista una vegada, l'únic que la meva ànima buscava, la perfecció que situem més enllà de les estrelles, que empenyem fins a la fi del temps, l'he sentida com una cosa present. Era allí, el que és suprem en aquest cercle de la naturalesa humana i de les coses [...]. Oh! vosaltres que cerqueu el que és suprem i el que és millor, en la fondària del saber, en el tumult dels actes, en la foscor del passat, en el laberint del futur, en les tombes o més enllà de les estrelles! Sabeu el seu nom?, el nom d'allò que és u i ho és tot? El seu nom és bellesa»⁹.

La bellesa és el vertader ésser, la vertadera identitat, la vertadera unitat i l'objecte últim d'allò que la nostra ànima cerca. Val a dir que Hölder-

lin, en aquesta novel·la, treballa d'una forma extraordinàriament sistemàtica el lligam entre el concepte de bellesa entesa com a *en kai pan*, com a vertader ésser, i l'art, la religió i la filosofia.

«El primer fill de la bellesa humana i divina és l'art. En ell es rejoveix i es repeteix l'home diví ell mateix. Es vol sentir ell mateix, per això es col·loca la bellesa davant d'ell»¹⁰. L'art és una representació de la bellesa, l'art reflecteix la bellesa o la divinitat. En Hölderlin, hem de relacionar sempre «reflexió», amb els conceptes de separació o alteritat.

Però encara hi ha una segona relació important, la relació amb la religió: «La segona filla de la bellesa és la religió. Religió és amor a la bellesa»¹¹. És important destacar que Hölderlin veu realitzada històricament aquesta concepció de religió a Grècia. Allí, a l'època clàssica, l'art, la religió, el concepte d'home i d'Estat es troben sistemàticament orientats per la idea de bellesa entesa com a plenitud ontològica.

També la filosofia és una forma derivada de l'experiència interna de la bellesa. Sense l'experiència de la contemplació de la bellesa o l'entusiasme (en el sentit etimològic d'«estar posseït per un déu») que desperta en l'home l'harmonia de la bellesa no és possible l'accés a un concepte fecund i autèntic de filosofia. En aquest sentit Hölderlin se situa plenament en la línia del pensament platònic, en la mesura que l'experiència de la bellesa suposa un pressupòsit del pensament. La bellesa (τὸ κάλον) és allò que desvetlla el record de la veritat i fa possible que l'ànima transcendeixi la pròpia existència finita. Hölderlin reprèn creativament aquest argument quan diu: «L'home[...] que durant la seva vida no ha sentit dins seu ni un sol cop una completa bellesa; que en ell les forces del seu ésser, com els colors de l'arc de Sant Martí, no han jugat els uns amb els altres; l'home que no ha fet mai l'experiència de com en les hores d'entusiasme tot allò que hi ha de més íntim harmonitza, aquest home no esdevindrà mai una persona que dubta filosòficament...»¹². Només a Grècia podia, doncs, néixer la filosofia, només en el si d'un poble el fonament cultural del qual era justament l'harmonia entre l'u i el tot, el particular i l'universal, «el gran mot, el *en diaferon eauto* (l'u en si mateix diferenciat) d'Heràclit, això només ho podia trobar un grec, car és l'essència de la bellesa; abans de trobar això no hi havia filosofia»¹³. La filosofia entesa com a especulació de l'ésser no es pot efectuar abans d'una experiència íntima i fonamental de la bellesa o de l'harmonia, és a dir, la percepció meta-conceptual de la veritat. Amb això Hölderlin es posiciona clarament enfront de la filosofia, entesa com una producció de l'enteniment, emancipada de l'origen espiritual que la fa fecunda en el terreny del coneixement, és a dir, aïllada de la bellesa del que és infinitament u (*das Unendlicheinige*). Com en Plató, doncs, no hi ha coneixement filosòfic de l'ésser al marge de l'experiència de la bellesa. A Grècia trobem la filosofia íntimament vinculada a l'experiència estètica, en la mesura que aquesta exerceix la funció de guiatge d'aquella; al «nord» en canvi (és a dir, a Alemanya) trobem un predomini de l'enteniment i de la raó com a facultats cognoscitives que es conceben al marge de l'experiència estètica. «El simple enteni-

ment, la simple raó són sempre els reis del nord. Però del simple enteniment (*Verstand*) no ha sortit mai allò que és comprensible (*Verständiges*), de la raó simple no ha sortit mai allò que és racional [...]. De l'enteniment sol no en surt la filosofia, car la filosofia és més que coneixement limitat del que hi ha al davant. De la raó sola no en surt la filosofia, car la filosofia és més que l'exigència cega d'un progrés inacabable de divisió i unificació d'una matèria...»¹⁴. Hölderlin il·lustra amb la distància física que separa Alemanya (el «nord») de Grècia la distància cultural que separa el pensament germànic del món clàssic atenenc, és a dir, entre una tradició que no ha sabut trobar l'harmonia entre la raó i la sensibilitat i aquella que va saber expressar la veritat en la forma de la bellesa. Segurament trobem en aquest punt una recreació de Grècia formulada des de la consciència dels límits de la cultura protestant i del pensament kantian pràctic.

En efecte Hölderlin es refereix d'una forma crítica a la moral que exigeix una supeditació incondicional de la sensibilitat a la racionalitat pràctica. Hölderlin veu en aquesta concepció pràctica no el mitjà per alliberar l'home d'un estat d'alienació i d'esclavatge, sinó l'expressió del domini d'una part de l'home en detriment de la sensibilitat. Amb altres paraules, l'imperatiu categòric de Kant és incapaç de construir la integritat de la persona humana. L'assoliment de la unitat i de la llibertat no han de venir pas de la mà de l'ètica, sinó de l'experiència estètica. Recordarem que Hölderlin, des de 1794, es dedicà intensament a l'estudi de la *Crítica del judici* de Kant. Sense la categoria de bellesa, sense que aquesta penetri culturalment a través de l'art i de la religió, la cultura i les seves institucions, la filosofia i les seves construccions teòriques seran completament incapaces d'oferir un ideal humà de plenitud: «Tot pensament i tot fer [sense bellesa] és com un arbre sense agulla, com una columna a la qual li ha caigut la corona»¹⁵. En bona part podem dir que la tensió interna de Hölderlin i el seu dramàtic esllavissament personal dependrà de la impossibilitat de reunir vida i la bellesa.

Mirem d'ordenar tot aquest breu comentari inicial a partir de la influència que Hölderlin rep de Plató. Aquesta qüestió serà determinant per entendre el treball de Hegel a Frankfurt pel que fa als mecanismes conceptuals que permeten organitzar una crítica al kantisme. En efecte, en el cas de Hegel haurem d'interpretar el seu acostament a posicions platòniques (mediatitzades per Hölderlin) en el marc de la voluntat, no ja de completar els continguts de la filosofia transcendental, sinó de superar-la creativament. Mirarem aquí d'esbossar la recepció que Hölderlin fa de Plató i de quina manera el concepte d'unitat i de bellesa condicionen la redacció dels treballs de Hegel.

En general hauríem de diferenciar dos moments en la relació de Hegel amb Plató.

En primer lloc, el que es produeix durant el període de Frankfurt. En aquest període l'eix principal és la categoria de bellesa¹⁶. Aquesta primera recepció es vehicula a través del contacte que Hegel manté amb Hölderlin.

Una segona recepció es produirà a l'època de Jena. Els nuclis temàtics es desplacen en aquesta segona etapa dels conceptes de bellesa, d'unitat i d'amor (particularment exposats en el *Fedó*, *Fedre* i el *Banquet*) a l'ordre de l'ontologia i de la dialèctica (d'aquesta manera els diàlegs importants en aquest context són sens dubte el *Parmènides* i el *Timeu*)¹⁷.

En aquestes pàgines ens limitarem a comentar la primera de les recepcions que esmentem.

El que inicialment cal prendre en consideració molt breument és l'estat de la tradició platònica en funció de la qual té lloc la interpretació hegeliana dels textos i, per extensió, la de la seva generació.

Tant la tradició neoplatònica (d'autors com Proclo), com la tradició platònica medieval cristiana no tenen un efecte palpable en la manera com Hegel i Hölderlin llegeixen els textos del filòsof atenenc.

En canvi, la tradició platònica que arrenca de l'escola florentina de Marsilio Ficino sí que ens permet orientar-nos sobre quins conceptes i quins diàlegs resulten importants per al tema que aquí ens ocupa. En lloc de fixar l'atenció en qüestions relacionades amb la metafísica medieval de l'il·luminisme o bé amb temes d'ontologia sistemàtica, de cosmologia de mètode l'escola renaixentista proposa com a nuclis temàtics fonamentals del platonisme la idea de bellesa i la d'amor, així com els lligams entre els conceptes de bellesa, de bé i de Déu. Podem dir que Hölderlin i Hegel se situen en àrees temàtiques molt properes a les adoptades per aquesta escola. I amb tot, convé remarcar que el seu platonisme no es deriva directament de l'escola florentina renaixentista sinó, com ja hem insinuat, del diàleg conflictiu amb Kant.

El juliol del 1793, Hölderlin dóna a entendre en una carta al seu amic Neuffer la importància que ha anat adquirint per a la redacció d'*Hyperion* el contacte amb la filosofia platònica: «...en les hores divines, on retorno des de les entranyes de la naturalesa o des del bosquet de plàtans de l'Elisi, allà on entre deixebles de Plató seguia amb la mirada l'ala del que és magnífic, com recorre la llunyania obscura del món primigeni, o bé el seguia rodant-me el cap en la profunditat de les profunditats, en la fi més remota de la terra dels esperits, on les ànimes del món envien la seva vida en els milers de pulsacions de la natura, allí on retornen les energies vessades cap al seu incommensurable cercle, o quan bevia del vas socràtic i escoltava la sociable amistat socràtica en el banquet dels entusiasmats deixebles com homenatjaven l'amor sagrat amb discursos dolços i alhora encesos...». A part de la proximitat que Hölderlin manifesta envers la filosofia de Plató, el text d'aquesta carta anuncia igualment allò que organitzarà bona part de la primera redacció de la novel·la *Hyperion*: l'amor i l'entusiasme com els moments que preparen l'accés a la bellesa. D'aquesta manera, l'amor es presenta en connexió amb el platonisme com a quelcom sagrat.

Un any més tard observem una elaboració del concepte platònic d'Eros que tindrà una importància remarcable. Hölderlin prepara el 1795 un comentari al *Fedre* de Plató. Malgrat les notables variacions que ha intro-

duït en les ulteriors redaccions de la novel·la¹⁸, l'autor segueix el fil conductor del platonisme a l'hora d'organitzar la base conceptual de la seva obra: «Potser et podré enviar un assaig sobre idees estètiques que es pot considerar un comentari sobre el *Fedre* de Plató [...]. En realitat, ha de contenir una anàlisi dels conceptes de Bell i de Sublim que simplificarà i alhora diversificarà l'anàlisi kantiana, tal i com Schiller en el seu escrit *Sobre la gràcia i la dignitat* ja ha fet en part, tot i que no ha gosat fer la passa que, segons la meua opinió, hauria d'haver gosat fer: travessar la línia divisòria de Kant...». A part de fer llum sobre l'estructura filosòfica que dona continuïtat al treball de Hölderlin, trobem clarament expressat en aquest text la mena de lligam que té la seva activitat creativa amb l'obra de Kant i de Schiller. Hölderlin recupera del *Fedre* platònic el mite de les ànimes, on el filòsof atenenc exposa el lligam sistemàtic que existeix entre l'epistemologia, l'antropologia i l'ontologia. En Hölderlin les categories fonamentals que permetran recompondre aquesta relació sistemàtica són la bellesa i l'amor.

La naturalesa complexa amb què Plató caracteritza la noció d'Eros (fill de la pobresa –Penia– i de la riquesa –Poros–) és traduïble a l'univers creatiu de Hölderlin en termes molt interessants. Interpreta la pobresa com la tendència que hi ha en l'home vers el món finit, mentre que, contràriament, la riquesa s'estableix com la tendència que es dirigeix vers l'infinit. És important de retenir que per a Hölderlin aquestes dues tendències constitueixen el cor mateix de l'estructura humana: «La pobresa de la finitud es troba en nosaltres inseparablement unida amb l'abundor de la divinitat. No podem [...] negar l'instint; això fóra brutal. Podem, però, també ser limitats per l'instint [...]. Això no fóra humà i equivaldria a donar-nos la mort a nosaltres mateixos. L'amor –fill de l'abundància i de la pobresa– uneix els impulsos en lluita, de la qual ningú no se n'escapa.»¹⁹. Dit amb altres paraules, l'amor és precisament l'indret on té lloc el conflicte entre el finit i l'infinit. Harrison, en el seu esplèndid treball sobre el diàleg entre Hölderlin i la literatura grega²⁰, suggereix que la interpretació hölderliniana del *Fedre* platònic es troba clarament condicionada per la influència que Fichte va exercir sobre el poeta (tot i que aquesta recepció de la teoria de la ciència de Fichte es fa d'una manera crítica i selectiva). La tendència a l'infinit s'interpreta com una tendència a afirmar el Jo enfront del no-Jo. Contràriament, en l'home hi ha també una tendència a afirmar la seva finitud (i, per tant, el no-Jo) sense el qual no existiria el món de la consciència: «... car si el que és diví no fos limitat en nosaltres per cap resistència, aleshores no sabríem ni de res fora de nosaltres, ni tampoc de nosaltres mateixos. I no saber res d'un mateix, no sentir res d'un mateix i estar anorreat és per a nosaltres una sola cosa»²¹.

Aquesta interpretació interessant de Harrison ens dona la clau per comprendre la possibilitat de conciliar els conceptes platònics de realitat i de bellesa amb el concepte d'infinit i de subjectivitat propi de l'idealisme alemany. Per Plató la idea és una realitat objectiva però

immediata, és a dir, no mediatitzada per l'activitat del subjecte. Gràcies a la pura forma immediata d'aquesta objectivitat, la idea és considerada en el context platònic com una realitat absoluta. És obvi que aquesta possibilitat és simplement inassumible per una filosofia idealista. Tard o d'hora la recepció de la filosofia clàssica per part d'autors lligats a l'idealisme havia de topar necessàriament amb aquest conflicte. L'idealisme, per definició, concep tota la realitat com vinculada a una idea que la fonamenta; d'acord amb això, tota realitat objectiva és una realitat mediata. D'aquesta manera és impossible concebre un absolut objectiu²².

Hölderlin –a través de Fichte– comprendrà la infinitud no en el sentit d'imperfecció (com en el context filosòfic grec) sinó com a incondicionat (*Un-bedingt*), la qual cosa equival a dir que concep l'infinit com a pura llibertat. L'any 1795 Hölderlin parla de l'infinit en termes encara certament imprecisos, però alhora força significatius i eloqüents (l'absolut com a «“Jo” o com es vulgui dir...»²³). Creiem que molt encertadament Manfred Riedel ha comprès la importància que té la tematització del Jo absolut en l'idealisme dels postkantians quan diu: «si la substància que no es troba condicionada per res és l'incondicionat, aleshores el “Jo” és l'única substància [possible]. Això certament és un descobriment molt original que inaugura l'idealisme absolut»²⁴.

L'home és, segons la interpretació platònica de Hölderlin filtrada pel diàleg amb Fichte, el punt de confluència entre el finit i l'infinit. El text que segurament dóna a entendre d'una forma més clara aquesta manera d'entendre les coses és la carta que el poeta envia al seu germà el 13 d'abril del 1795. Allí llegim: «Veig que encara hauria de dir alguna cosa més, però m'aturo aquí, perquè m'agradaria fer-te saber una particularitat fonamental de la filosofia de Fichte, en la mesura que sigui possible fer-ho en poques paraules. Hi ha en l'home una tendència vers l'infinit, una activitat que no li deixa finalment cap límit durador, cap paralització, sinó que sempre l'empeny a esdevenir més obert, més lliure i independent [...], l'activitat que segons el seu impuls és infinita i il·limitada es troba necessàriament en la naturalesa d'un ésser que té consciència (d'un Jo, com diu Fichte); però a la vegada el límit d'aquesta activitat és propi d'un ésser que necessàriament té consciència, car si l'activitat no fos limitada i imperfecta aleshores aquesta activitat ho fóra tot i fora d'ella no hi hauria pas res. Si la nostra activitat no sofrís la resistència de quelcom exterior, no hi hauria res fora de nosaltres; si no hi hagués res fora de nosaltres aleshores no sabríem res, no tindríem cap consciència. Si no hi hagués res que se'ns oposés no hi hauria per a nosaltres cap objecte. Però tan necessari és per a la consciència el límit, la resistència i el dolor que causa aquesta, com necessari és la tendència vers l'infinit [...] car si no tendíssim a ser infinits, lliures de tot límit, tampoc no notaríem que hi ha quelcom que s'oposa a aquesta tendència, de manera que no sentiríem que hi hagués res que fos diferent de nosaltres, no sabríem res i no tindríem consciència».

Hölderlin no cita al peu de la lletra el text de Fichte, simplement resumeix un apartat de la tercera part de la teoria de la ciència²⁵. Segons això, el «Jo» fóra infinit, però només en la mesura que fa l'experiència de la tendència vers l'infinit. Ara bé, aquest esforç (Streben) implica necessàriament la resistència d'un principi finit. El «Jo» demana aquests dos principis, el finit i l'infinit convivint d'una manera conflictiva, d'aquí ve que el dolor sigui constitutiu de l'experiència humana.

Hölderlin accepta problemàticament la divisió platònica entre el món del ser i el de l'esdevenir, és a dir, el de la veritat i el de l'aparença. La relació entre aquestes dues dimensions és en el cas de Hölderlin ontològicament difícil de resoldre. D'una manera molt especial és el lloc on es manifesten les dificultats per rebre la filosofia sistemàtica grega en el context del pensament postkantia alemany. Per Hölderlin, la divisió ontològica platònica suposa una unitat prèvia que anomenarà, amb Heràclit, *en kai pan*. Aquest concepte s'exposa d'una forma precisa en el pròleg a la penúltima versió de la novel·la *Hyperion*: «La benaurada unitat, l'ésser, en l'únic sentit de la paraula, s'ha perdut per a nosaltres, i l'havíem de perdre [...] Ens vam escindir del pacífic *en kai pan* del món, per refer-lo a través nostre. Vam caure amb la naturalesa i el que abans, segons el que podem creure, era u, es troba ara en lluita, i el domini i l'esclavatge s'intercanvien...»²⁶. El retorn a l'estat originari de l'*en kai pan* és l'objectiu de tot esforç espiritual, allò que dóna sentit als moviments de la consciència finita. I una mica més avall del text que acabem de citar llegim: «Acabar amb aquell conflicte etern entre nosaltres mateixos i el món, la pau de totes les paus que és superior a tota raó, retornar a ella, unir-nos amb la naturalesa en un tot infinit, aquesta és la finalitat del nostre esforç...». L'infinit transcendeix el finit i, tanmateix, alhora l'atrau en virtut de la seva bellesa. L'infinit transcendeix el finit perquè l'home es defineix per la seva consciència, per això no és propi de la naturalesa humana fer l'experiència d'aquesta unitat amb el tot. I amb tot, aquesta distància no és ni molt menys inalterable, ben al contrari, és possible una «aproximació infinita». L'infinit ens transcendeix, però conservem, malgrat tot, una vaga noció del que era la unitat prèvia; altrament no podria suposar per a nosaltres un punt d'atracció. Dit d'una altra manera, l'infinit atrau el finit en virtut de la seva bellesa, que és la forma com se'ns presenta l'infinit en l'existència. La bellesa és la forma com es manifesta l'ésser en el món del finit o de la consciència, la forma que per a nosaltres pren l'ésser, amb la seva unitat, la seva originalitat: «l'ésser, en el sentit propi de la paraula, és present com a bellesa; ens espera, per parlar amb Hyperion, un nou regne on la bellesa serà la reina»²⁷.

La noció d'ésser com a *en kai pan* és pròpiament parlant d'Heràclit, però aquesta fórmula li arriba a Hölderlin de la mà de Spinoza i Jacobi. Això explica que la interpretació hölderliniana del concepte d'Heràclit sigui a voltes pròxima a una sensibilitat panteista: l'ésser com a u i com a tot²⁸. En consonància amb això la bellesa tindria una dimensió no estrictament estètica, sinó també ontològica i cosmològica. Amb tot és evident que resulta problemàtic conciliar una visió metafísica panteista amb l'ontologia

platònica. Creiem que la relativa proximitat de Hölderlin a Spinoza i Jacobi demostra fins a quin punt és conflictiva la recepció de l'ontologia clàssica en el si d'un context de pensament que parteix de l'idealisme transcendent de Kant i de la teoria de la ciència de Fichte. Mentre l'ontologia platònica es manté en l'horitzó del dualisme entre identitat i diferència, la filosofia postkantiana té per objectiu global tematitzar el concepte d'unitat. I amb tot podem dir que Hölderlin reté indubtablement de Plató la possibilitat de l'home, en tant que té la possibilitat de pensar (de fer l'experiència) de la conciliació dels dos móns.

Finalment, hauríem de retornar també sobre el tema de les dificultats d'acceptar un concepte objectiu d'absolut, és a dir, un concepte d'absolut que obvia la mediació de l'esperit. És molt important remarcar que Hölderlin, en el marc d'aquesta recepció de Plató, no desenvolupa un concepte de filosofia com a instrument a partir del qual puguem tenir accés a l'*en kai pan*. Aquesta funció queda clarament reservada –especialment en l'última redacció d'*Hyperion*– a l'experiència eròtica i estètica. Quan dediquem la nostra atenció a l'article de Hölderlin titulat «Judici i Ésser» desenvoluparem més detalladament aquesta qüestió.

Aquesta nova idea de la religió íntimament vinculada a la bellesa que Hölderlin professa a *Hyperion* i que clarament situa en contraposició de la religió popular (*Volksreligion*), va exercir una poderosa influència en Hegel. A partir de 1794 i durant tot el període de Frankfurt, Hegel buscarà la superació de la dualitat heretada del kantisme a través del concepte d'amor. Entre d'altres, el que Hegel persegueix és establir la identitat entre objecte-subjecte en el si d'un model que exclou el domini d'una de les parts sobre les altres. En el fragment titulat «Moralitat, amor i religió» llegim el següent: «La religió és una sola cosa amb l'amor» (S.244/N.378) (una formulació que, tenint en compte el context, és molt propera a la que trobem en Hölderlin: «Religió és amor a la bellesa»²⁹). I una mica més amunt llegim, «només en l'amor esdevenim u amb l'objecte, no domina res ni res no és dominat». En l'amor es produeix una unitat entre les parts, però sense que això hagi de significar la reducció d'un objecte a l'altre. Aquesta insistència en el fet que la superació de la dualitat no es pot concebre en la forma de la dominació d'una part damunt de l'altra, és evident que respon a la voluntat de distanciar-se del pensament kantian i, per tant, de les pròpies posicions sostingudes durant l'època de Berna.

En aquest sentit és important destacar també d'aquest primer fragment de Frankfurt («Moralitat, amor i religió») la manera com apareix tractat el concepte de vida, el qual gradualment anirà prenent una importància extraordinària, en connexió amb la nova línia filosòfica iniciada per Schelling (ens referim sobretot a la seva filosofia de la naturalesa).

El concepte de vida comença a concebre's com la totalitat en la qual les diverses parts o determinacions s'unifiquen. En aquest fragment trobem ja esbossada temptativament una forma d'organitzar lògicament la unitat i la diversitat en què el concepte de vida ocupa un lloc central: «Des de la unitat encara per desenvolupar, la vida ha de passar per la

creació d'un cercle per [arribar] a la completa unitat. A la unitat encara per desenvolupar s'oposava la possibilitat de la divisió i del món; en el desenvolupament, la reflexió produïa més contraposicions [...] fins que l'amor supera la reflexió en una pura manca d'objectivitat, fins que roba a allò contraposat tot el caràcter que té d'aliè (...). En l'amor encara es dona el que és separat, però ja no com a separat sinó com a u, i el que és viu sent el que és viu.» (S.246/N.379). Hem d'entendre l'amor fonamentalment en el sentit platònic. Els amants no es contempen de la mateixa manera que contempen un objecte (és a dir, com a quelcom aliè a nosaltres o com el contingut de la nostra consciència, és a dir, a com al no-jo) sinó que l'un reflecteix l'altre i s'hi reconeix. L'amor és sempre una relació entre iguals, és a dir, una relació que exclou tota forma de dominació. «L'amor només pot tenir lloc entre el que és igual, com un mirall, amb l'eco del meu ésser»³⁰ (S.242/N.377). No és, doncs, una noció d'unificació basada en la reducció d'un pol a l'altre, sinó entesa com a la unitat entre iguals. El concepte d'amor respon, doncs, a allò que cercava Hegel per interpretar la relació entre el Jo i no-Jo després de la crítica al kantisme.

Ens cal ara exposar les possibles influències que Hegel rep de Plató en aquest període, especialment propiciades pel contacte d'aquest amb Hölderlin.

Hem vist com el poeta de Lauffen del Neckar detectava en diàlegs com el *Banquet* o *Fedre* referències filosòfiques i mítiques de gran importància. Certament la influència de Plató sobre Hölderlin després que aquest abandonés Tübingen és força més destacable que la que es va produir en Hegel. Durant el seu període d'estudiant al Stift de Tübingen, Hegel es va limitar a llegir i traduir alguns textos platònics. La petja que deixen aquests exercicis en la reflexió del nostre autor són gairebé inapreciables. D'altra banda va ser importantíssima la influència de Kant durant el període de Berna. Les referències a Plató que trobem en els fragments de Suïssa són escasses, discontinües i no arriben mai a conformar una reflexió organitzada sobre l'ontologia del filòsof atenenc³¹.

Però aquesta situació canvia a Frankfurt d'una manera sensible. El motiu principal d'aquest viratge és indubtablement el diàleg amb Hölderlin.

Troblem el primer signe remarcable en el fragment «Moralitat, amor i religió» on, cap al final, relaciona el seu concepte d'amor amb el del *Fedre* en el context de la crítica a la religió positiva (S.244/ N.378).

Però el text que primordialment ha d'acaparar el nostre interès en aquest sentit és el famós fragment titulat «El més antic programa de l'idealisme alemany».

No entrarem aquí directament en les discussions filològica i filosòfica suscidades al voltant de la identitat de l'autor de l'escrit que Franz Rosenzweig va publicar l'any 1917, després que la biblioteca reial de Berlín el comprés en una subhasta pública. Partirem de la base que Hegel va tenir una intervenció decisiva en l'elaboració del fragment i que, en conseqüència, aquest expressa la posició del nostre autor d'una manera substancial³².

En la primera part del text es pren en consideració la crítica de Schelling respecte de Kant. En ella veiem de quina manera la metafísica esdevenia ètica amb l'objectiu final de comprendre unificadament allò que Kant havia deixat separat. Clarament el component platònic que veiem aparèixer en aquest text (d'una manera molt especial pel que fa al concepte de bellesa) s'integra en el desenvolupament de la reflexió hegeliana amb la finalitat de superar els límits del kantisme. Ens trobem, doncs, de ple en la preocupació que dominarà Hegel durant l'època de Frankfurt, encara que la datació del text oscil·li entre el final de l'any 1796 i principis del 1797³³. En la nova forma hegeliana d'abordar la qüestió de la unitat hi ha la influència de Hölderlin. En el text llegim: «Finalment la idea que ho unifica tot és la idea de la bellesa, presa en l'alt sentit platònic. Estic convençut ara que l'acte suprem de la raó és un acte estètic, que l'acte en què totes les idees són compreses és un acte estètic, també que la veritat i el bé només s'agermanen en la bellesa».

La idea central de Kant i de Schelling era la llibertat; en canvi aquí la bellesa és la categoria fonamental. Sens dubte és una noció molt propera a allò que Hölderlin havia designat com a *en kai pan* i a la forma heraclitiana de l'*en diaferon eauto*. En el cas de Hölderlin l'ésser es mostrava en el món sensible sota la forma de la bellesa. Ara Hegel manté estar convençut del sentit estètic de tot acte racional i, d'aquesta manera, atribueix a la facultat de la raó la capacitat de comprendre allò que dóna unitat a la realitat³⁴. La valoració de la bellesa com a idea fonamental va més enllà de l'ordenació jeràrquica mateixa que trobem en la metafísica de Plató, on el rang més elevat és reservat a la idea del bé. Trobàvem ja aquesta alteració en Hölderlin; recordem el text d'*Hyperion* en què llegíem:

«L'únic que la meua ànima buscava, la perfecció que situem més enllà de les estrelles, que empenyem fins a la fi dels temps, l'he sentida com una cosa present. Era allí, el que és suprem i el que és millor, en aquest cercle de la naturalesa humana i de les coses [...]. Sabeu el seu nom, el nom d'allò que és u i ho és tot? El seu nom és bellesa»³⁵.

Quina relació hi ha entre veritat i bellesa, entre filosofia i art, segons la posició de Hegel en aquest fragment? La veritat s'agermana amb el bé en la bellesa. D'aquesta manera, si la raó no esdevé raó estètica, si la filosofia no comprèn que ha de ser filosofia estètica, si no parteix de la relació íntima que hi ha entre veritat i bellesa, el resultat serà necessàriament allò que Hegel designa amb l'expressió «filòsofs de la lletra». «La poesia assoleix d'aquesta manera una dignitat superior, torna a ser al final allò que era al principi, la mestra de la humanitat; car no hi ha cap filosofia, ni hi ha ja cap història; només la poesia sobreviurà tota la resta de ciències i d'arts».

La presència de Plató a través de la influència de Hölderlin es perllongarà durant els primers temps del període de Frankfurt, sempre en el marc de la crítica a la filosofia transcendental, especialment la part pràctica.

3. «Fe i ésser»

Si avancem en la lectura dels escrits de Frankfurt trobem immediatament després del que ara hem comentat un fragment titulat «Fe i ésser» (*Glauben und Sein*) (S.382-385/N.250-254).

En aquest text, escrit no abans del desembre del 1797 i com a molt tard durant els primers mesos del 1798, trobem que Hegel comença a explorar el concepte d'ésser com a síntesi entre subjecte i objecte, entre Jo i no-Jo. El principi d'«unificació», no obstant aquest canvi de nom, segueix tenint una connotació clarament religiosa i una intenció evidentment crítica respecte de la positivitat, a la qual dedica una part important del fragment.

El que resulta especialment remarcable d'aquestes pàgines (una qüestió que valdrà per al conjunt dels escrits de Frankfurt) és la intenció de determinar la relació entre el pensament (la filosofia) i la fe (la religió) en funció de la manera com es refereix a l'ésser o la unitat.

Hegel dóna a la fe un rang més elevat, alhora que limita la capacitat del pensament de copsar la unitat prèvia a la separació entre subjecte i objecte. El pensament s'haurà de limitar a destacar que les parts separades, que resulten alienes les unes de les altres s'han d'unificar. El pensament podrà –i haurà– d'expressar una missió, una tasca a realitzar, però a la vegada serà incapaç de dur-la a terme ell mateix. Comprèn que cal fer allò pel qual no té forces.

Però abans de res mirem de treure l'entrellat del significat del mot «ésser» en aquest context.

«Unificació i ésser signifiquen el mateix; en cada frase el lligam “és” expressa la unitat del subjecte i del predicat –un ésser; ésser només pot ser cregut» (S. 251/N.383). Hegel determina ontològicament la relació entre subjecte i predicat a través del verb «ésser». El verb ésser expressa la unitat del judici (*Ur-teil*), una unitat que és absoluta i que precedeix la nostra consciència i que, per tant, és independent de nosaltres: «La independència de l'ésser ha de consistir en el fet que és, sigui per a nosaltres o no; l'ésser ha de poder ser quelcom separat de nosaltres, és a dir, que no sigui precis que tinguem una relació amb ell....» (S.251-252/N.383).

L'ésser, entès d'aquesta manera, no es pot reduir ni al pensament ni a un correlatiu de la consciència. El que es troba en la nostra consciència és la determinació objectiva de l'ésser. Per tal d'unificar les parts d'aquesta contraposició cal primer reconèixer que depenen d'una unitat original i que per a elles mateixes no poden subsistir. Dit altrament, que la mateixa existència implica ja una unitat prèvia i fonamentadora. D'aquesta manera el pensament demostra que «la unitat ha d'ésser» (S.251/N.383). Vet aquí el límit del pensament: reconèixer que lògicament la diferència ha de derivar d'aquesta unitat, que hi ha d'haver la unitat i que cal mostrar la dependència de les parts respecte de la unitat prèvia.

En el pensament, però, no es produeix la unitat perquè sempre hi ha un objecte que és pensat i un subjecte que pensa. És a dir, hi ha sempre

una estructura reflexiva. El ser, en la mesura que és unitat, doncs, no es pot equiparar al pensament. El pensament es limita a senyalar que la unitat ha de ser, però no pas que aquesta sigui, de manera que «l'ésser no se segueix de la capacitat de pensar (*Denkbarkeit*)» (S.252/N.384). Allí on es manifesta la unitat és en la fe: «Però la unitat mateixa, que és, no es demostra [a través del pensament], sinó que aquesta mena de presència de la representació del mateix és creguda» (S.250/N.382). No és que l'ésser sigui la fe, però sí que es fa present en ella: «L'ésser només pot ser cregut» (S.251/N.383). no pot ser pensat perquè en ser objecte perd la unitat i es determina com a representació. L'ésser es fa present en la fe, però tan sols d'una forma reflectida, perquè l'ésser –la unitat que precedeix la diversitat– «no ha d'emergir a la consciència» (S.252/N.384). L'ésser que es manifesta en la fe –més que no pas en el pensament– no és tampoc una manifestació plena; de fet Hegel també defineix la fe com una *representació* de la unitat originària («La fe és la manera com el que és unificat [...] apareix en la nostra *representació*») (S.250-251/ N.382).

Fujita ens crida l'atenció sobre l'origen d'aquesta concepció hegeliana del ser i de la fe ³⁶. El concepte de fe arrela en la idea que Jacobi exposa en el seu escrit «Sobre la doctrina de Spinoza en cartes al Sr. Moses Mendelsohn». Aquest llibre va exercir una influència molt notable en Schelling, Hölderlin i Hegel en el sentit que els va permetre repensar la filosofia de Spinoza des de preocupacions pròpies d'una filosofia postkantiana. En general podem dir que en un primer moment aquests tres joves autors van percebre el treball de Jacobi com un instrument eficaç per dur a bon terme la intenció de completar la filosofia crítica.

Jacobi relaciona també fe i pensament d'una manera semblant a com hem vist que ho feia Hegel. El grau de convicció que trobem en la fe no arrela en un sil·logisme, sinó en un sentiment immediat que no necessita de fonaments lògics. La fe té el caràcter de la primarietat (*Ursprunghaftigkeit*)³⁷, és a dir, no necessita de fonamentació racional, més aviat la certesa que es manifesta en la fe fonamenta l'activitat de la raó. D'altra banda, els continguts de la fe són tan previs i fundacionals com innats. «Estimat Mendelsohn, –escriu Jacobi– tots hem nascut en la fe i hem de romandre-hi, de la mateixa manera que hem nascut en societat i hi hem de romandre...»³⁸. El grau de convenciment que assolim en la fe és, per altra banda, un grau molt superior al que ens pot oferir un sil·logisme:

«La convicció que parteix de raons és una certesa de segona mà. Les raons són tan sols senyals d'una semblança amb les coses, de les quals n'estem certs. La convicció a què donen peu sorgeix d'una comparació i no pot esdevenir mai ni segura ni completa. Si tot allò que tenim per cert –que no ve d'un fonament racional– és fe, aleshores la mateixa convicció fonamentada en la raó ha de venir de la fe i rebre la seva força només a través d'ella»³⁹.

També pel que fa a les relacions jeràrquiques entre els continguts de la fe i els de la raó, diu Jacobi que la fe «és l'única representació que es correspon a les coses representades»⁴⁰.

D'això en conclou Fujita que la influència de Jacobi sobre Hegel no es limita pas a una rehabilitació de la fe enfront de la raó sinó també a comprendre la fe com una representació immediata i segura de la cosa⁴¹.

Si la concepció hegeliana de la fe està vehiculada pels textos de Jacobi, el concepte d'ésser tal i com apareix en el text que estem llegint del fragment de Frankfurt «Fe i ésser» està clarament inspirat en Hölderlin. Un text important de Hölderlin en aquest sentit és «Judici i ser» (*Urtheil und Sein*), aparegut el mes d'abril de l'any 1795, però concebut ja alguns mesos abans. Quan Hegel escriu el fragment que estem llegint ha tingut ja ocasió de reflexionar sobre el concepte que Hölderlin proposa.

L'article de Hölderlin⁴² és clarament una crítica dirigida a la teoria científica de Fichte i al seu concepte d'absolut com a Jo. Com a alternativa a aquesta, Hölderlin proposa el concepte d'ésser, un concepte que fou àmpliament acceptat pel grup d'amics seus a Frankfurt (l'anomenat *Bund der Geister*), entre els quals es trobava Hegel.

El concepte d'ésser aquí exposat és també molt proper al que Sinclairs (un dels membres destacats del grup de Frankfurt, amb qui tant Hölderlin com Hegel mantindran una correspondència força fluïda al llarg dels anys) expressa amb la forma grega *en kai pan* o bé amb el mot «Athesis». Tant en un cas com en un altre, el que es designa és la unitat originària prèvia a tota diferenciació, una unitat que d'una forma expressa Hölderlin vol distingir, com ja he dit, del concepte fichteà de Jo.

El judici (*Ur-teil*) s'ha de considerar com una divisió originària entre l'objecte i el subjecte, que només en la intuïció intel·lectual (exactament igual que en el cas de Schelling) se supera completament. Aquesta divisió entre subjecte i objecte pressuposa necessàriament a la vegada una totalitat prèvia. Com a exemple d'aquesta concepció de judici entès com a determinació de la unitat prèvia, Hölderlin ens proposa el Jo=Jo de Fichte. Hölderlin concep el Jo=Jo com a judici teòric; l'expressió corresponent al judici pràctic és la contraposició entre el Jo i el no-Jo.

Al costat d'això tenim el concepte d'ésser que «expressa la relació del subjecte i l'objecte. On el subjecte i l'objecte estan units, no parcialment, sinó de manera que no es pot apreciar cap part sense que l'essència d'allò que s'ha de separar es danyi; d'aquesta forma, enlloc no es pot parlar d'ésser com en el cas de la intuïció intel·lectual». L'ésser s'ha de concebre com allò que no pot ser dividit sense que deixi de ser el que és (car l'ésser és el que és) i, en conseqüència, només pot ser u. La multiplicat significa necessàriament la diferència o la divisió, la qual no pot quedar recollida en la noció d'ésser, sinó en la de judici (*Ur-teil*). Hölderlin ens adverteix, però, que l'ésser de què està parlant «no s'ha de confondre amb la identitat». L'ésser no és la identitat de què ens parla Fichte quan determina l'absolut com el «Jo sóc Jo». En el Jo=Jo de Fichte no es posa de manifest l'ésser absolut sinó simplement un judici en el qual el Jo és pres com a subjecte i alhora com a objecte. El Jo no solament perd una part essencial de la seva realitat en la divisió (en el judici) sinó que el Jo no és possible sinó com a resultat d'aquesta separació del Jo a través del

Jo, car «com puc dir “Jo!” sense autoconsciència?». Hölderlin concep l'autoconsciència com a condició de possibilitat del judici sobre el Jo. L'autoconsciència no és sinó la forma que pren el Jo en l'estructura Jo-subjecte=Jo-objecte, és a dir, la forma que pren el Jo en el judici. No podem considerar el Jo, doncs, com una totalitat indivisible perquè implica necessàriament l'autoconsciència i aquesta, al seu torn, exigeix la divisió entre el subjecte i l'objecte (ja Schelling havia advertit que l'autoconsciència no era el lloc de la llibertat⁴³). Per tant, no podem pas pensar el Jo com a ésser absolut. La unitat fonamental que actua com a condició ontològica de possibilitat de tota diferència no és la identitat (Jo=Jo) sinó l'ésser que Hölderlin associa a la substància de Spinoza. La identitat, per Hölderlin, és en realitat un concepte reflexiu, un concepte que necessàriament implica la divisió entre subjecte i objecte. Aturem-nos un moment en la crítica de Hölderlin a Fichte perquè ens serà de gran utilitat per comprendre determinats elements del pensament de Hegel durant aquest període en relació al concepte de ser i el concepte d'unitat entre finit i infinit.

4. *La crítica de Hölderlin a Fichte*

Al novembre de l'any 1794 Hölderlin s'havia traslladat a Jena amb la família en la qual treballa com a preceptor. Hölderlin aprofita aquesta circumstància per escoltar les lliçons de Fichte a la universitat d'aquella ciutat. Al mateix temps freqüenta la casa de Schiller (que viu a Jena des de l'any 1789), coneix Goethe⁴⁴, Herder, Niethammer i fins i tot arriba a coincidir –tot i que només en una única ocasió– amb Novalis. Durant aquest període començarà també l'amistat amb Isaac Sinclair, un membre força destacat del que després serà el grup de Frankfurt. Aquesta època de Jena serà enormement rica en estímuls intel·lectuals que conduiran Hölderlin a concentrar els seus interessos en la reflexió estètica i en la reelaboració d'un determinat concepte de filosofia anomenat «filosofia de la unificació».

Durant aquests mesos de Jena –fins a mitjan 1795– Hölderlin s'ocupa gairebé exclusivament de la filosofia de Fichte. El 17 de novembre del 1794, pocs dies després d'arribar a Jena, Hölderlin escriu a la seva mare: «La nova filosofia de Fichte em té completament ocupat. Només vaig a escoltar-lo a ell i a ningú més». Sabem també que durant el període passat a Walterhausen –és a dir, l'època d'abans de Jena– Hölderlin ja havia llegit la part de la *Doctrina de la ciència* de Fichte que havia estat publicada⁴⁵. Això demostra que el contacte intel·lectual amb aquest filòsof és anterior a l'arribada a Jena, la qual cosa explica l'interès per escoltar Fichte a la universitat.

I, tanmateix, la fascinació inicial que professa per Fichte i per a la seva filosofia es transforma aviat en una crítica sistemàtica a la concepció del Jo absolut com a categoria que inclou tota la realitat. Segons Hölderlin, el Jo absolut no pot concebre's com una totalitat perquè un

subjecte necessàriament implica un objecte. Ja hem comentat aquesta qüestió una mica més amunt. El 26.1.1795 Hölderlin escriu a Hegel:

«...el seu Jo absolut (=substància de Spinoza) comprèn tota la realitat: és tot, i fora d'ell no hi ha res. Per a aquest Jo absolut no hi ha, doncs, cap objecte, perquè si no, no hi hauria tota la realitat en ell. Una consciència sense objecte no és pensable, i si Jo sóc aquest mateix objecte aleshores Jo sóc com a tal necessàriament limitat i, per tant, sóc en el temps, és a dir, no sóc absolut; com a conseqüència, no es pot pensar que en el Jo absolut hi hagi cap consciència, per tant com a Jo absolut no tinc cap mena de consciència. En la mesura que no tinc consciència sóc (per a mi) no-res, per tant, el Jo absolut (per a mi) és no res».

No podem determinar ontològicament el concepte d'absolut com a Jo perquè aquest implica de fet una duplictat que contradiu el caràcter d'absolut.

Hölderlin se n'adona que la filosofia de Fichte no va més enllà de la tematització del món del finit, perquè en definitiva no transcendeix mai l'àmbit de la consciència. D'aquí que Hölderlin busqui apartar-se'n, car l'instrumental teòric que li ofereix no té utilitat per als objectius que ell es proposa i que consisteixen justament en el tractament de la categoria de l'infinít o de l'absolut.

A mitjan 1795, Hölderlin comprèn que la reflexió del judici –el lloc on l'ésser apareix determinat– s'ha de superar a través d'un acte estètic i no a través del món del pensament o d'un concepte especulatiu com el Jo, car aquest només és possible com a consciència, i la consciència només és possible pensar-la en el marc d'una relació entre subjecte i objecte finits.

Fins i tot l'autoconsciència implica necessàriament l'escissió del Jo, per tant aquest concepte tampoc no és el que pot interessar Hölderlin. A més –ja ho digué Kant⁴⁶– l'autoconsciència no significa pas l'autoconeixement. No podem confondre autoconsciència amb autoconeixement, com tampoc amb identitat entre subjecte i objecte.

El Jo, doncs, no pot ser determinat com a substància idèntica a ella mateixa, no el podem pensar com a forma pura, com a pura identitat invariable, com a absoluta llibertat, com a unitat, sinó que necessàriament demana el concepte de relació i, en conseqüència, de duplictat.

La conclusió general a què arriba Hölderlin és que la identitat concebuda en el marc de la relació entre subjecte i objecte (en la forma Jo=Jo) no es pot associar al concepte d'absolut, sinó que aquest és transcendent al Jo. El Jo no és identitat. La identitat com a determinació fonamental del Jo no deixa de ser un concepte teòric que roman en l'àmbit de la reflexió. La unitat prèvia al Jo, allò que és originalment u i que Hölderlin anomena ésser, es correspon al concepte spinozià de substància. L'ésser originari és concebut com una condició del Jo, però només es fa present en allò que ell anomena «intuïció intel·lectual». Aquest concepte li fou suggerit per Schelling. Recordem que en el llibre *Del Jo* Schelling partia d'una reflexió d'origen kantian amb la finalitat de remuntar-se a una descripció

ontològica de la substància. En la mesura que avancem en la definició d'aquesta substància absoluta Schelling va anar comprenent la importància de l'aportació feta per Spinoza en la seva *Ètica*. En el context d'aquesta preocupació, Schelling va descartar ja l'autoconsciència com el lloc propi de la llibertat del Jo perquè hi descobria també un caràcter reflexiu. Amb l'intent de fonamentar el concepte de ser al marge de l'activitat teòrica o pràctica del Jo, Hölderlin recorre a la fórmula de Schelling, al seu torn directament inspirada en l'*amor intellectualis* de Spinoza. El sentit amb què Hölderlin empra la noció d'intuïció intel·lectual és diferent del sentit que Fichte dona al terme; per a ell intuïció intel·lectual equival a la pura autodeterminació del Jo.

Però quina funció té la intuïció intel·lectual en Hölderlin?

Igualment com en el cas de Schelling, la intuïció intel·lectual compleix la funció de suplir la incapacitat de l'autoconsciència per superar la dicotomia entre subjecte i objecte.

Com ja hem vist, Hölderlin es refereix a l'esfera de la reflexió amb el nom de judici. Cal dir que utilitza aquest concepte en el sentit etimològic de «separació originària» o «separació primària» (*Ur-teil*). L'ésser (que és la unitat prèvia a qualsevol reflexió), però, precedeix el judici. Aquesta unitat prèvia serà l'objecte de la *filosofia de la unificació*, a la qual arriba després de criticar el concepte fichteà de Jo com a categoria filosòfica lligada estrictament al món del finit.

Hegel refusarà emprar aquesta noció d'intuïció intel·lectual i suplirà la funció que aquesta exerceix en el pensament de Hölderlin i de Schelling a través del concepte de fe, en el marc de la contraposició ja vista amb el pensament. La fe és, segons llegim en el fragment «Fe i ésser», «la manera com el que està unit [...] es fa present en la nostra representació» (S.250-251/N.382). I, tanmateix, a Frankfurt, Hegel experimentarà una necessitat semblant a la de Hölderlin: superar el concepte fichteà d'autoconsciència com a lloc on es manifesta l'absolut i dirigir la reflexió filosòfica vers el concepte d'unitat prèvia a la diferenciació exposada en el judici.

Tal i com Ch. Jamme fa notar, en la descripció de Hölderlin falta una relació sistemàtica entre ésser i judici⁴⁷. És a dir, falta l'explicació del per què la unitat prèvia s'ha de dividir o del per què ha de prendre la forma de judici. Dit d'una altra manera, a Hölderlin li falta ni més ni menys que el concepte d'història. Hölderlin no tematitza ni el sentit de la determinació de l'ésser en el judici ni, per tant, el sentit del temps (la història).

Quan Hegel assumeixi aquesta concepció del ser i del judici de Hölderlin trobarà a faltar l'explicació que fonamenta ontològicament el sentit del món de la consciència. Aquest és segurament un dels orígens de la reflexió sobre el concepte de temporalitat en general i d'historicitat de l'ésser en particular en el pensament de Hegel. També hem de veure aquí un dels moments a partir del qual Hegel i Schelling desenvoluparan una concepció ontològica globalment contraposada.

En efecte, Hegel recull la influència de Hölderlin en el fragment «Fe i ésser», en la mesura que desenvolupa no solament una reflexió clarament vinculada al concepte d'absolut com a unitat irreflexiva i independent de la consciència («unificació i ésser signifiquen el mateix» (S.251/N.382)), sinó també al concepte de judici com a objecte per a la consciència.

També és convenient d'esmentar en aquest context l'escrit de Sinclair *Raonaments filosòfics*, en el qual l'autor es refereix a la unitat primordial com a «Athesis» o, simplement, com a «pau», la qual és alterada per un judici⁴⁸.

Aquesta influència de Hölderlin damunt de Hegel es concretarà també en un distanciament gradual respecte de la posició kantiana d'on Hegel havia partit. Tornarem sobre aspectes més concrets de la influència de Hölderlin sobre Hegel a mesura que avancem en l'anàlisi dels textos del període de Frankfurt. Mirarem de connectar aquesta influència amb la crítica que Hegel formula al pensament kantian, sobretot articulada al voltant del concepte de «bella religió» que el jove filòsof suabi treballa en un dels escrits centrals d'aquesta època, concretament en *L'esperit del cristianisme i el seu destí* (1798-1800). També serà motiu de la nostra atenció veure com integra en el seu pensament un conjunt de categories destinades a assolir objectius similars als que s'havia proposat en etapes anteriors. Tindrem ocasió de veure determinades constants en la intenció dels seus escrits, com és per exemple la crítica al cristianisme i al judaisme. Si abans, però, havia trobat en la filosofia pràctica de Kant i en la conseqüent teoria dels postulats de la raó pura pràctica un instrument conceptual on fonamentar la superació de la positivitat de la religió cristiana, aquí, a Frankfurt, la filosofia kantiana deixa de complir la funció d'alternativa a la religió objectiva i queda implicada en la crítica al cristianisme, en la mesura que aquella es mostra incapaç per reduir la dualitat entre subjecte i objecte.

5. La «bella religió» i la crítica a Kant

Començarem amb el comentari d'alguns passatges significatius del *Concepte fonamental en l'esperit del cristianisme*⁴⁹ on Hegel exposa una nova manera de comprendre la relació entre l'home i Déu.

El text en qüestió és de la tardor de l'any 1798; és a dir, un temps en què la influència de Hölderlin, propiciada pel contacte freqüent que té amb ell a Frankfurt, comença a concretar-se d'una forma organitzada. El concepte de *bella religió* (*schöne Religion*) resulta clau perquè és la manera com Hegel descriu les relacions entre l'home i Déu. El tema global d'aquest escrit consisteix a trobar les bases teòriques per fonamentar aquesta concepció de la religió.

Per una banda resulta evident que el judaisme representa la quinta essència d'allò que és contrari al que Hegel vol expressar amb la bella religió: «Les arrels del judaisme són allò que és objectiu, és a dir, el servei, l'esclavatge enfront del que és aliè» (S.298/N.386). El judaisme es

caracteritza per ser la religió en què l'home refusa completament l'auto-determinació de les seves accions i es lliura a una obediència escrupolosa als diferents manaments i lleis positives que, en definitiva, són alienes a la seva subjectivitat. Es tracta d'una religió per a la qual l'infinit, com a absolut, és un objecte (S. 283/ N. 250). El judaisme és, doncs, una religió que ni tan sols coneix el concepte de llibertat i, per tant, tampoc el de moralitat. Hegel veu en la figura de Jesús la introducció d'aquests dos conceptes, llibertat i moralitat, en la mesura que «en general Jesús contraposa el subjecte a la llei» (S.299/N.387). Així, doncs, en el cristianisme primitiu es comencen a perfilar les circumstàncies perquè la religió deixi de concebre's segons un model de dominació i s'acosti al model de la bella religió.

Val a dir que, en aquest fragment, la figura de Jesús és encara presentada segons els criteris de Berna (especialment *La vida de Jesús*), això és, com a expressió de la racionalitat pràctica kantiana. Jesús, en contraposar el cristianisme al judaisme, contraposa la moralitat, la llibertat i el subjecte a la religió que ha reduït els seus continguts a un conjunt de normes positives que, en romandre aïllades de la voluntat dels subjectes, conformen un món aliè a l'home. Amb tot, en aquest període de Frankfurt, Hegel ha avançat respecte de les posicions de Berna i, encara que la figura de Jesús segueix tenint la mateixa vinculació a la raó pura pràctica, aquesta ja no es concep com abans a Berna com la superació de totes les divisions (recordem la perspectiva ontològica schellingiana de l'any 1795, expressada en el *Vom Ich*), sinó més aviat com una relació de domini de la raó respecte de la naturalesa:

«Moralitat és segons Kant la subjugació del particular a l'universal, la victòria de l'universal sobre el particular –més aviat que l'elevació d'aquests dos contraposats a través d'una unificació–superació (*Aufhebung*) d'aquests dos contraposats a través d'una unificació» (S.299/ N.387).

Aquesta posició, com ara mateix veurem, la desenvolupa Hegel d'una forma molt més ambiciosa i ben construïda a *L'esperit del cristianisme*.

La moralitat kantiana constitueix un acostament vers la superació de la duplicitat, però «el comportament moral és incomplet i imperfecte perquè la tria, perquè la llibertat implica [l'existència de pòls] contraposats i l'exclusió d'un d'aquests» (S.300/N.388). La llibertat, és a dir l'acció de la raó pura pràctica determinant una voluntat, implica necessàriament quelcom que es contraposa o que es resisteix a ella. Aquest quelcom aliè a la raó pura pràctica (la sensibilitat) no queda superat en la moralitat sinó reprimint perquè la contraposició entre ambdós pòls es perpètua: «La raó pràctica de Kant és la facultat del que és general. [...] El que queda exclòs no és pas quelcom que quedi superat sinó que roman separat tot essent» (S.301/N.389). D'aquí que l'acte moral resulti insuficient per assolir l'objectiu que Hegel està cercant: superar la cosmovisió dualista en què l'home concep la realitat d'una manera fragmentada sense perce-

bre una unitat prèvia i fonamentadora de tota distinció. D'aquesta manera Hegel comença a veure la debilitat de l'argument segons el qual la moralitat fóra el lloc on l'exterioritat entre finit (sensibilitat) i infinit (racionalitat-divinitat) queda superada.

D'una banda, doncs, la llei moral de Kant és subjectiva perquè es recolza en l'espontaneïtat del Jo (i en aquest sentit es contraposa al judaisme). Però, per altra banda, és objectiva, ja que apareix a la part sensible de l'home com a quelcom aliè a la pròpia naturalesa; per això l'única manera de relacionar la racionalitat i la sensibilitat és la supeditació. En la filosofia kantiana de la moral va implícita, doncs, una concepció dualista de l'home.

Podem dir, per tant, que la moralitat kantiana deixa de complir cap a la tardor del 1798 la funció que havia complert durant tot el període de Berna, això és, ser el lloc on la divisió entre subjecte i objecte queda superada. La filosofia pràctica de Kant ja no és considerada aquí com el principi de l'autodeterminació completa i de la llibertat, en el sentit que en la moralitat s'acompleixi la superació de la sensibilitat i de la naturalesa en benefici de la racionalitat. És cert que, com ja hem dit, la moralitat kantiana supera el judaisme en la mesura que aquest concebia l'absolut objectivament (per això era possible aproximar la figura de Jesús a la de Kant); però, en canvi, no és capaç de comprendre l'home d'una forma unitària. El kantisme reproduïx al cap i a la fi la relació de dominació que Hegel havia denunciat quan articulava la crítica a la positivitat, però en una altra dimensió: la dominació no ve de fora sinó que es duu a terme com a activitat d'una part (la raó) sobre una altra (la sensibilitat). Hegel descobreix d'aquesta manera que la relació de dominació no s'ha superat en el kantisme sinó que aquesta filosofia l'ha desplaçat en la forma de contraposició entre raó i sensibilitat. Per aquest motiu el concepte de raó pura pràctica no es pot desempallegar de la idea de positivitat. En el kantisme el subjecte «porta el dominador en ell mateix, però a la vegada és el propi esclau; pel que és particular, pels impulsos, les inclinacions, l'amor patològic, la sensibilitat o com es vulgui anomenar, el general és necessàriament i eternament quelcom aliè i objectiu; roman una positivitat indestructible...» (S.323/N.266). La moralitat de Kant dóna com a resultat no un individu que ha superat l'ordre del finit, sinó un individu escindit i perpètuament en conflicte amb ell mateix.

En el llibre *L'esperit del cristianisme*, escrit a l'hivern de 1798-1799, la figura de Jesús que Hegel presenta es distancia ja notablement de la versió que ens havia ofert a Berna: «Al complet esclavatge de les lleis d'un Senyor aliè no va contraposar pas Jesús un esclavatge parcial a les pròpies lleis, l'autocoacció de les virtuts kantianes, sinó virtuts sense domini i sense supeditació, modificacions de l'amor» (S.359-360/N.293). La diferència fonamental entre la interpretació hegeliana de la moral kantiana en el període de Frankfurt i la del període de Berna radica en el fet que a Frankfurt Hegel pren consciència que el Jo racional no és el Jo absolut. Arran d'això, Hegel treballarà en l'elaboració d'una alternativa al

buit deixat per la moralitat kantiana. Independentment del fet que Hegel s'allunyi del kantisme, convé remarcar que l'objectiu segueix essent el mateix que en el període anterior.

En el context d'aquesta crítica al kantisme originada pels contactes nous i fructífers que té a Frankfurt apareix el concepte de bella religió (*schöne Religion*) que suposa, com ja hem insinuat més amunt, el que és pròpiament original a partir de 1797-1798. Hegel buscarà definir una forma d'unitat entre Déu i home –un objectiu que ja organitzava la crítica a la positivitat durant el període de Berna– a través d'una religió nova que sigui capaç de comprendre i d'eleva l'home en la seva totalitat, i no només una part en detriment de l'altra.

Recordem aquí aquella carta de Schelling a Hegel del 5.1.1795: «La filosofia encara no ha arribat al final. Kant ha donat els resultats, però encara falten les premisses. I qui pot comprendre el resultat sense les premisses? [...] Cal que continuem amb la filosofia!». La crítica a l'idealisme transcendental suposa almenys en part l'arraconament d'un projecte que consistia a desenvolupar les possibilitats de la filosofia pràctica, en la mesura que aquesta implicava un model de llibertat o, el que és el mateix, una via de superació de l'alienació de l'home respecte del seu món. Però l'home és ara concebut no solament com un principi general sinó també com un principi concret, no solament com a raó, sinó també com a sensibilitat, una idea que segons Hegel escapa a la filosofia kantiana. Hegel cerca ara la unitat entre la llei com a principi general i el subjecte com a principi particular.

En la formulació d'aquesta síntesi Hegel rep una influència molt considerable no solament de Hölderlin sinó també de Schiller. Hem d'esmentar molt especialment un text de gran importància: *Sobre la gràcia i la dignitat*⁵⁰. En aquest escrit Schiller intenta determinar la inclinació humana vers el deure com allò que hi ha d'estrictament moral o virtuós en l'home. Schiller manté que no es pot concebre la virtut humana sobre la base del domini que exerceix una part de l'home sobre una altra, és a dir, no com a domini de la racionalitat sobre la sensibilitat, sinó com a harmonia de totes les parts humanes en relació al deure:

«L'home no està pas fet per dur a terme accions morals aïllades, sinó per ser un ésser moral. No pas virtuts, sinó la virtut és el seu mandat, i virtut no és altra cosa que una inclinació al deure. De la mateixa manera que en un sentit objectiu els actes fets per inclinació o per deure es contraposen, en un sentit subjectiu no és així, i l'home no solament pot sinó que ha de (*soll*) fer compatibles goig i deure, l'home ha d'obeir la seva raó amb alegria».⁵¹

Schiller demana d'aquesta manera una rehabilitació del caràcter moral de la sensibilitat per a la qual cosa parteix d'un altre model antropològic. En bona part podem dir que tant el text que llegim de Schiller com els que llegim del període frankfurtià de Hegel duen a terme una reflexió sobre el fet moral partint, no tant de l'especificitat a priori de l'imperatiu, com

d'un determinat model humà elaborat a partir de la idea de la Grècia clàssica construïda per tota una generació de pensadors i poetes alemanys de la segona meitat del s.XVIII. Concretament, en el cas de Hegel, l'apropiació d'aquesta recreació del classicisme no s'organitza en funció d'uns interessos ni antropològics ni polítics, sinó principalment teològics i metafísics.

Schiller reconeix en l'home el doble principi que Kant havia emprat a l'hora de pensar la seva filosofia moral: la racionalitat i la sensibilitat. La relació que cal establir entre l'un i l'altre perquè l'home assoleixi la seva plenitud (car aquest és el mandat fonamental que proposa Schiller) serà ben diferent del model que Kant suggereix: «En la filosofia kantiana la idea de deure és presentada amb una duresa tal que tot encant desapareix, i un enteniment feble podria fàcilment intentar cercar la perfecció moral en la via d'una ascètica obscura i monacal»⁵². L'ideal de bellesa com a harmonia entre les parts determina massa el model humà de Schiller perquè s'avingui a acceptar la supeditació de la sensibilitat a l'imperatiu categòric d'una manera sistemàtica. Tant és així que la forma de l'imperatiu li recorda –igualment com a Hegel– la forma d'una «lleï aliena i positiva»⁵³. La raó pura pràctica de Kant i la seva expressió en l'imperatiu a priori també apareix, doncs, als ulls de Schiller com un element aliè a la naturalesa humana. En la mesura en què això és així, la moralitat kantiana no expressa la llibertat de l'home, perquè la llibertat cal entendre-la com l'expressió de la completeness. L'home és lliure quan actua humanament i no segons criteris positius i aliens. De fet, l'ideal de la llibertat coincideix amb l'ideal de la humanitat. Alliberar l'home significa humanitzar-lo.

Un dels components que ha resultat ser més xocant de la reflexió de Schiller és que situa en un mateix pla la llibertat i la bellesa: «Com es poden conciliar els sentiments de bellesa i llibertat amb l'esperit auster d'una lleï que és capaç de conduir més per por que no pas per confiança?»⁵⁴. Aquest concepte serà determinant per comprendre la noció d'ànima bella (*schöne Seele*), una noció que tendeix a recollir el caràcter moral de les inclinacions de l'home i, per tant, a conciliar-lo plenament amb el deure. La voluntat ha de ser determinada no solament per la raó pura sinó també per la sensibilitat, de manera que sigui possible conciliar ambdós principis. Schiller parla d'un acord o harmonització d'ambdós principis com a condició de possibilitat de l'ànima bella: «No es desperta en mi cap bona opinió per a un home quan confia tan poc en la veu del desig que es veu obligat cada vegada a escoltar primer el fonament moral; més aviat hom li té consideració quan amb una certa seguretat confia en ell mateix sense por de ser conduït pel mal camí, car això demostra que ambdós principis es troben ja en ell en aquella concòrdia que és el segell de la humanitat perfecta, allò que entenem per ànima bella»⁵⁵. En l'ànima bella trobem el model de virtut humana que Schiller ens proposa. La quinta essència d'aquest model radica en el fet que és capaç d'integrar els drets de cada una de les parts de la naturalesa humana –la sensibilitat

i la racionalitat, la inclinació i el deure— en un sentit harmònic i complementari.

Hegel va interessar-se ben aviat per aquesta idea de Schiller (en la qual, en rigor, ressona tot el pensament de Plotí) i l'integra en les seves preocupacions.

La concòrdia o harmonia no es produeix per respecte al deure, com es produïa la determinació de la voluntat per part de la raó pura pràctica, sinó per amor. Inspirat en Schiller, doncs, Hegel buscarà articular el seu concepte de bella religió al marge del kantisme. Si a Berna la superació de la llei positiva per mitjà de la moralitat s'exemplificava amb la crítica a la llei jueva per part d'un Crist kantianitzat, a Frankfurt la superació de l'alienació i l'assoliment de la plenitud humana es concreta en la concòrdia (*Übereinstimmung*) de què ens parla Schiller⁵⁶. L'amor compleix a Frankfurt una funció tant religiosa com ètica.

Religiosa perquè fa referència a l'essència de Déu; ètica perquè ens permet assolir la plenitud i l'autopossessió de la pròpia naturalesa.

En connexió directa amb aquesta problemàtica metafísica i ètica, Hegel inicia en aquest escrit de Frankfurt un conjunt de reflexions que ulteriorment seran integrades d'una manera sistemàtica en la filosofia del dret. Ens referim al concepte de delictes i a la subsegüent necessitat del càstig. Aquí ens limitarem a definir breument la problemàtica i a posar-la en relació amb la crítica al kantisme i amb la tematització del concepte de vida i d'amor.

La pregunta inicial que organitza aquesta reflexió és la justificació del càstig (*Strafe*). Hegel interpreta el delictes com una ruptura del particular enfront d'allò que és general. Amb la infracció es produeix una confrontació entre el delinqüent i la justícia que en cap cas podrà menar a una reconciliació entre el particular i el general. Un cop comès el delictes no hi haurà possibilitat de retornar al punt de partença en què l'infractor era una sola cosa amb el cos social. El fet de merèixer un càstig per la infracció es troba inclòs en el mateix acte delictiu: «El càstig és l'efecte d'una llei que s'ha infringit, una llei de la qual el subjecte se n'ha desdit, però de la qual encara depèn i de la qual no es pot escapar, ni del càstig ni del seu acte. Com que el caràcter de la llei és la universalitat, l'infractor ha atemptat contra la matèria de la llei, però la forma, la universalitat, roman, i la llei, de la qual ell es creia haver esdevingut amo, roman...» (S.341/N.279). La contraposició entre el particular i l'universal que la necessitat del càstig posa de relleu romandrà d'una forma necessària, car, d'una banda tenim que: «el que ha passat no es pot fer que no hagi passat, el càstig segueix l'acte, el seu lligam és irrompible. Com que no hi ha cap camí per fer que un acte esdevingui no fet, la seva realitat és eterna i no és possible una conciliació...» (S.340/N.278).

D'una altra banda no és possible pensar que l'aplicació de la pena al delinqüent servirà perquè aquest es reconciliï amb la llei; ben al contrari: allò que és general romandrà en la consciència de qui ha infringit la llei sempre com a quelcom estrany a la seva naturalesa «car el delinqüent es

veu sempre a si mateix com a delinqüent» (S.340/N.279). L'infractor, en infringir la llei, ha suspès el valor del dret, però no solament per a la víctima, sinó també per a ell mateix. Aquesta contradicció a què arriba el subjecte que ha delinquit exigeix necessàriament el càstig, car la llei no pot deixar de banda el càstig, no pot ser clement, perquè si ho fos es suprimiria ella mateixa [...]. Una persona que es vulgui venjar pot perdonar, i així eliminar-se com a venjador; un jutge deixa d'actuar com a jutge en el moment que es mostra clement. Però amb això la justícia no es duu a terme suficientment; la injustícia és inflexible, i mentre la llei sigui allò que és suprem, mentre hom no se'n pugui escapar, allò que és individual haurà de ser la víctima d'allò que és universal, és a dir, caldrà matar-lo» (S. 339/N.278).

Hi ha evidentment una crítica a la concepció del càstig com a intent inútil de restablir l'harmonia entre el particular i l'universal. Hem de llegir aquesta crítica de Hegel en el context de la crítica a la religió jueva, així com a la tradició luterana i fins al mateix kantisme, en la mesura que aquests fonamenten la seva ètica sobre la base del dualisme entre sensibilitat, d'una banda, i la llei de l'altra.

Enfront d'aquesta concepció legalista, Hegel proposa el concepte de càstig com a destí (*Schicksal*). En aquesta concepció no opera pas la contraposició entre general i particular (una contraposició al fet mateix de la llei), sinó que es contempla en el si d'un únic conjunt: la vida. «L'error del delinqüent, que consisteix en creure que destrueix la vida aliena i d'aquesta forma es creu engrandit, es manifesta en el fet que l'esperit difunt (*abgeschiedene*) de la vida ferida apareix en contra d'ell; com Banquo, que havia anat a Macbeth com amic, no és eliminat quan se l'assassina, sinó que després d'això s'asseu en la cadira, però no pas com a comensal, sinó com a mal esperit. El delinqüent es pensava que se les tenia amb una vida aliena; però ha destruït la seva pròpia, de vida; car la vida no és diferent de la vida, ja que la vida dels particulars és la divinitat...» (S.343/N.280).

Mentre el càstig entès en un context legalista no pot conduir mai a una reconciliació del delinqüent amb la llei, del particular amb l'universal, aquí, en el cas del concepte de càstig com a destí, Hegel entén que no s'ha produït una ruptura definitiva ja que tot ha tingut lloc «en el si de l'àmbit de la vida» (S.343/N.281). L'home que atempta contra la vida desencadena el destí; però aquest mateix home reconeix la seva pròpia vida en la virulència amb què aquest destí actua sobre ell. L'infractor no pot aïllar-se de la vida, perquè, de fet, la infracció no és sinó un fragment d'aquesta vida que finalment es reconciliarà. El sentiment que acompanya el moment en què la vida es retroba –és a dir: la reconciliació– és l'amor: «La divisió que ell ha dut a terme pot ser unificada. Aquesta unificació és l'amor» (S.344/N.282). Per la seva banda la justícia ha quedat també satisfeta des del moment que el delinqüent sent en la seva pròpia pell la ferida feta a la vida.

Hegel entén per amor en *L'esperit del cristianisme* un complement de les virtuts morals, això és, allò que permet superar les limitacions

d'aquestes. L'amor és un agent que unifica les virtuts particulars, i els dona un sentit autènticament moral, car «les virtuts poden arribar a deixar de ser un deure absolut, fins i tot poden convertir-se en un vici» (S.361/N.295). L'amor, en canvi, és «la relació vivent de l'essència mateixa» (S.362/N.296), l'amor respon a la necessitat de l'harmonia de la totalitat. No s'ha de considerar l'amor en el marc de la contraposició entre universal-particular o racional-sensible, sinó com a «unitat de l'esperit, divinitat; estimar Déu és trobar-se sense límits en el tot de la vida, en l'infinit. En aquest sentiment d'harmonia no hi ha universalitat, car en l'harmonia el particular no és pas quelcom que estigui en pugna, sinó en sintonia, altrament no hi hauria harmonia» (S.363/N.296). Per això, l'amor tampoc no es presenta sota la forma d'un imperatiu absolut. En la mesura que es concep com a «unitat de l'esperit» no pot relacionar-se amb quelcom que li sigui completament aliè, de manera que «la seva essència no consisteix pas en dominar quelcom que li resulta aliè» (S.363/N.296). A diferència de l'imperatiu moral kantian en què l'obligació que s'expressava com allò general sotmetia el que és particular –la inclinació– aquí la importància de l'amor es mesura per la superació d'aquest estat de contraposició entre dos móns aliens.

Theodor Haering manté que el concepte de Déu que Hegel introdueix en aquests textos es troba directament vinculat a la manera com l'evangeli de St. Joan parla de les relacions entre el Pare i el Fill⁵⁷. Voldríem aturar-nos un moment en el comentari d'aquest autor perquè, a part del fet que el seu llibre constitueix una obra cabdal en la recepció del pensament de Hegel, l'autor té a més la virtut de ser un dels representants més destacats del grup d'estudiosos que insisteixen en la marcada influència teològica dels primers escrits. Una influència que no desapareix sinó en la mesura que Hegel transforma el seu pensament d'una manera gradual en un sistema científic. Haering sosté que determinades estructures fonamentals del pensament sistemàtic del Hegel ja madur arrelen en la formació teològica; unes estructures que queden reproduïdes filosòficament en la seva ulterior descripció ontològica.

Haering considera que l'estudi aprofundit que Hegel va dur a terme de l'Evangelí segons Sant Joan durant el període de Frankfurt té més importància per entendre l'evolució del seu pensament que no la influència rebuda de Hölderlin, Schelling i Schiller. El nucli de la connexió amb el quart evangeli consisteix en el fet que repetidament Hegel es refereix a Déu com a Esperit, l'essència del qual és una relació amorosa: «Déu és l'amor, l'amor és Déu i no hi ha cap altra divinitat fora de l'amor» (S.304/N.390). En el context evangèlic, així com en el context dels escrits de Hegel, l'Esperit es concep com una realitat viva, com una realitat en moviment, no pas com un objecte, no pas com un concepte de substància com a pura identitat, com a pura forma, sinó com a realitat creativa i comunicativa. És força remarcable que la unitat radical de la realitat es concep gradualment en Hegel com una realitat espiritual. En aquest pro-

cés en què Hegel abandona de mica en mica el concepte d'unitat com a resultat de reducció de la diversitat a la identitat per mitjà d'una acció de la racionalitat pràctica, la noció d'un Déu espiritualment viu i amorós va prenent força. L'element unificant és progressivament concebut com un principi que recull en un tot harmoniós les diferències, les quals prenen el seu sentit només en el si d'aquest principi únic.

El model kantià arrelava evidentment en un altre paradigma a l'hora de concebre la unitat. El juliol del 1797, quan Hegel escriu el fragment «Moralitat-amor i religió» (S.239 i ss/N.374 i ss.), el trobem encara pensant en categories kantianes. Així per exemple podem llegir: «On subjecte i objecte o bé llibertat i naturalesa són pensats unificadament de manera que la naturalesa és llibertat i que el subjecte no es pot separar de l'objecte, allí hi ha el que és diví» (S.242/N.376). I no obstant això ja hem vist com en aquest escrit Hegel començava a distanciar-se de la capacitat de síntesi de la raó pura teòrica i pràctica. El to que trobem en *L'esperit del cristianisme*, escrit molt probablement uns catorze o quinze mesos després del fragment que acabem d'esmentar, és ja tot un altre (v.S.361 i ss./N.295 i ss.).

Per a Haering, el model que inspirava Hegel pel que fa a la concepció de la unitat harmònica de la diversitat no és pas la relació entre subjecte i objecte de l'esperit en el sentit que Fichte i Schelling debaten aquesta qüestió, sinó la relació íntima i amorosa del Pare respecte del Fill. Hegel es troba en el si d'una concepció monista de la realitat el fonament de la qual és una realitat espiritual. En general podem dir que Hegel arriba d'aquesta manera a una concepció que mantindrà plenament en la formulació del seu sistema científic.

Hi ha moments en què la seva formulació és fins i tot propera al spinozisme. Aquest element spinozià es posarà sobretot en relleu quan Hegel es refereixi a l'home creient com a modificació de l'objecte mateix de la seva fe. En el final del proper text que esmentem es posa de manifest aquesta qüestió d'una manera particularment clara. El «monisme espiritual» de què parla Haering⁵⁸ és fonamental per comprendre l'evolució del concepte d'unitat i d'infinít en l'itinerari intel·lectual de Hegel. Però aquest concepte té una doble dimensió que convé distingir ja en aquest moment.

Per una banda, considerat des del punt de vista formal, la concepció de Déu com a esperit, d'aquest com a Amor i aquest darrer com a relació entre Déu Pare i Déu Fill, es troba en la base de la concepció dialèctica de l'estructura de l'absolut. Hegel reconeix aquesta estructura primer en la teologia i, posteriorment, l'anirà aplicant de manera gradual i sistemàtica a d'altres moments de la seva reflexió.

D'una altra banda, des del punt de vista del contingut, tindrà com a conseqüència que tota la realitat es comprendrà com a realitat espiritual i tota modificació d'aquesta serà una modificació de l'infinít. La realitat (*Wirklichkeit*) es comprendrà sempre en relació amb aquest principi vivent unificador que és l'esperit infinit. La realitat no és escindida en ella mateixa, sinó que les diferències són modificacions de la unitat; d'aquesta

manera en el reconeixement de Déu a través de la fe es posa de manifest que entre l'home i Déu no hi ha una diferència que puguem considerar substancial. L'home i Déu no són pas principis heterogenis («Déu i home han de ser una única cosa» (S.304/N.390)). El text següent és aclaridor:

«Vertaderament, l'essència de Jesús com a relació del Fill al Pare només pot ser compresa per la fe [...]. Aquesta fe es caracteritza pel seu objecte, Déu. La fe en quelcom real és el coneixement de qualsevol objecte limitat; com que un objecte és una altra cosa que Déu, aquest coneixement és diferent de la fe en Déu. «Déu és esperit, i els qui adoren han d'adorar en esperit i en veritat» [Jo 4: 24]. Com podria reconèixer un esperit sense ser un esperit ell mateix? La relació d'un esperit amb un altre esperit és sentiment d'harmonia i d'unificació, com es podria unificar quelcom heterogeni? La fe en Déu és, doncs, només possible perquè en el mateix creient hi ha quelcom diví. En Déu el creient es retroba ell mateix, la seva pròpia naturalesa [...]. La fe en Déu prové de la divinitat de la pròpia naturalesa, només la modificació de la divinitat el pot reconèixer» (S.382/N.313).

Hi ha una presència força notable de tota la tradició iniciada per Plotí i que arriba a Alemanya, entre d'altres, de la mà de Goethe⁵⁹.

Una idea del període de Berna que es manté a Frankfurt és, doncs, l'íntima relació entre Déu i home, només que aquí s'interessa encara més en el fet que, com dèiem, la relació no és negativa.

Hem dit que en el si dels escrits de Frankfurt es produeix una evolució del concepte de divinitat, entesa com a Amor. La influència de l'evangeli de St. Joan és certament present en tot aquest període; no obstant no és pas menys cert que el concepte de vida, tot i essent força proper al d'amor com a relació entre Pare i Fill, ens dóna les pautes per comprendre d'una forma molt precisa l'orientació que Hegel estableix entre finit i infinit. En aquest sentit haurem de tenir molt present la forma com Hegel rep la influència dels treballs de Schelling, molt especialment pel que fa al concepte de vida i la filosofia de la naturalesa.

Hegel es trobarà durant aquests anys força vinculat als problemes que ocupen l'escola romàntica alemanya. D'una manera considerablement sobtada es distanciarà d'aquest moviment (i d'una forma particularment remarcable de Schelling), tota vegada que iniciarà el camí cap a la descripció sistemàtica de la dialèctica del ser. Però aquest fet no s'iniciarà fins a Jena.

Mirem ara de treure l'entrellat del significat de la paraula «vida» en els textos de Frankfurt.

Sobre l'evolució dels conceptes de vida i d'amor i de llur relació en el transcurs d'aquests anys s'ha donat una importància molt destacada a la reelaboració de determinats textos en què les correccions a la redacció inicial o bé la forma de completar aquesta posen de relleu una evident transformació en l'ús de les diferents categories. Giselle Schüler⁶⁰ ens adverteix en el seu magnífic article dedicat als problemes de datació dels

textos de joventut de Hegel que «Hegel no va pensar en fer públics els seus treballs de l'època d'estudiant i de preceptor. El seu caràcter fragmentari és evident»,⁶¹ de manera que no és gens estrany que en successives reflexions sobre temàtiques que ja havia abordat amb anterioritat, retornés a les seves notes tot refent-les o bé completant-les en funció de les noves lectures i de la seva evolució intel·lectual. Un exemple molt interessant en el tema que ara ens ocupa són les variacions introduïdes en el text que Nohl publicà sota el títol de «L'Amor» (S.244-250/N.378-382).

La primera redacció d'aquest escrit data, segons Schüler,⁶² del novembre de l'any 1797. Hegel reelabora alguns mesos més tard el text en qüestió (tardor-hivern del 1798-1799). Les diferències que observem entre una redacció i l'altra són força remarcables pel que fa a la noció de vida i la seva relació amb el concepte d'Amor. Això ens permet accedir a les claus d'interpretació d'un moment important de l'evolució intel·lectual de Hegel, entre finals de 1797 i principis de 1799⁶³.

En la primera redacció trobem que el concepte de vida apareix en el marc de la discussió amb el kantisme. Hegel tracta de la unitat fonamental més enllà de les diferències que la filosofia transcendental ha descrit: «La vertadera unitat, l'amor, només té lloc en el que és viu, exclou tota contraposició, no és l'enteniment les relacions del qual es limiten sempre al que és múltiple, no és la raó que en determinar es contraposa a allò que determina, no és res limitat ni res finit, és un sentiment [...], el sentiment del que és viu. Com a vivents els amants són u». El concepte de vida com una totalitat unificant que comprèn l'objectivitat, així com la diferenciació o la finitud com a moment de la seva pròpia realitat complexa no apareix encara en aquesta redacció de 1797. Tampoc es tematitza l'Amor en el marc d'aquesta realitat unificant. Aquí Hegel es refereix més als vivents que no pas a la vida com aquells que, a través de l'experiència de l'amor, superen la dualitat que els separava en el moment de la consciència. La reflexió sobre el concepte de vida s'atura en aquest punt.

Fujita ens suggereix un text de la tardor de 1798 en què el desenvolupament d'aquest concepte no és gaire diferent del que hem llegit a «L'Amor»⁶⁴. Hegel retorna a la crítica sobre el concepte kantianista de moralitat en un paràgraf del «Concepte fonamental per a l'esperit del cristianisme» (S.303/N.390). En el context d'aquesta crítica reapareix el concepte de vida: «...el general [l'universal] és mort car es contraposa al que és particular, i vida és la unitat d'ambdós...».

En canvi sí que trobem variacions conceptuals importants en l'ús d'aquesta noció en textos escrits uns quants mesos més tard. Concretament els treballs de Schüler i Jamme ens permeten detectar els nuclis d'aquesta maduració i obrir la possibilitat per interpretar quin són els eixos centrals de la reflexió hegeliana durant el temps en què el diàleg amb Hölderlin i Schelling és força fluid. En la segona redacció del fragment *L'Amor*, realitzada cap a finals del 1798 o principis del 1799, Hegel introdueix per primera vegada el concepte d'una totalitat espiritual diferenciada, l'estructura de la qual s'organitza al voltant de tres moments:

«...la vida recorre des de la unitat no desenvolupada, a través de la formació d'un cercle fins a una unitat completa; aquesta unitat és una vida completa perquè en ella ha estat feta la reflexió, a la unitat no desenvolupada es contraposava la possibilitat de la reflexió, la divisió, en aquesta la unitat i la separació s'han unit». Així, doncs, la vida parteix d'un primer moment, el de la unitat per desenvolupar. Enfront d'aquesta unitat prèvia trobem la possibilitat del món, és a dir, de la determinació, de la diversificació de les formes de la vida així com la reflexió. La unitat prèvia es desenvolupa a través d'aquesta fragmentació o contraposició de les diferents formes de vida fins a arribar a un tercer moment, el de la unitat completa. És en el pas del segon al tercer moment que l'amor pren una importància especial. Hegel descriu aquest passatge dient: «...fins que l'amor supera la reflexió en una completa falta d'objectivitat (*Objektlosigkeit*) i pren a tota contraposició el caràcter de quelcom estrany. En l'amor el que és separat ja no està separat, sinó que és u, el que és viu sent el que és viu». L'objectivitat entesa com a món és superada per l'Amor com a realitat espiritual. La vida, en un sentit acabat i complet, és concebuda com una experiència espiritual, com una experiència que supera l'objectivitat, és a dir, la finitud: «...i la vida –així acaba el paràgraf– es troba a ella mateixa sense manca».

El que és també destacable d'aquest tercer moment és que amb l'objectivitat es supera igualment de manera completa allò que fa que una forma de vida determinada aparegui com a quelcom aliè o contraposat a una altra forma. Amb l'experiència de l'amor la vida recupera la llibertat.

Intentarem d'explicar seguidament l'origen d'aquestes innovacions, que tindran una influència molt remarcable en la futura concepció de la dialèctica en particular i del sistema filosòfic en general.

Aquí hem de tornar a destacar dos noms: Hölderlin i Jacobi.

Pel que fa al primer, ens remetem al que hem dit en relació a la crítica que exerceix al kantisme a través de la recepció de la filosofia platònica. Aquesta influència en Hegel es perllongarà durant tota l'època de Frankfurt. La teoria de l'Amor, amb les seves evidents connotacions ètiques, estètiques i religioses, fóra difícilment explicable sense la influència de Hölderlin, és a dir, limitant-se a fer referència a l'estudi dels textos de Sant Joan. A més hem de tenir en compte que Hegel accepta en gros la crítica de Hölderlin al concepte fichteà del Jo com a identitat fonamental. En les darreres redaccions d'*Hyperion* Hölderlin insistirà en la necessitat de comprendre la bellesa com a harmonia i aquesta, al seu torn, com a conjunt de parts equilibrades per un logos, i no com a pura identitat. Hölderlin trobarà en aquest sentit un fonament molt important en una altra determinació heraclitiana per a aquest concepte de bellesa, l'*en diaferon eauto*, l'u en si mateix diferenciat. Aquesta expressió prové del *Banquet* (187 a). Recordarem el que Hölderlin diu sobre aquesta expressió: «Només a Grècia podia, doncs, néixer la filosofia, és a dir, en el si d'un poble el fonament cultural del qual era justament l'harmonia entre l'u i el tot, el particular i l'universal; el gran mot, l'*en diaferon eauto* (l'u

en si mateix diferenciat) d'Heràclit, això només ho podia trobar un grec, car és l'essència de la bellesa; abans de trobar això no hi havia filosofia»⁶⁵. I més endavant afegeix: «Es podia dir que el tot era allà. La flor era madura, només calia desmembrar-la. El moment de la bellesa s'havia manifestat entre els homes, era allí en vida i esperit, el que era infinitament u». És un fet, però, que la influència del concepte de bellesa en particular i del platonisme en general disminueix en la mesura que Hegel avança en la recerca d'una solució al problema de la unitat de la identitat i la diferència.

Gradualment anirà prenent força el concepte de vida, gairebé en la mateixa mesura que es distanciarà de Plató i, no cal dir-ho, de Kant.

Llegim en K. Düsing una valoració que ens sembla força afortunada de la recepció de Plató després del període de Frankfurt: «A partir de l'època de Jena, Plató comença a guanyar un significat nou i determinant. Ja no pren Plató en el marc d'una interpretació estètica del platonisme, sinó que entra en discussió amb els diàlegs del Plató tardà i es referirà a ells per a la seva pròpia ontologia pura i dialèctica formada a Jena»⁶⁶.

En general direm que el contacte amb el món antic constitueix una de les peces bàsiques de la seva formació acadèmica. El que és important és que el significat de diversos elements de la cultura grega es va modificant en funció de la seva evolució intel·lectual i aquest significat no pren una determinació que podem considerar estable fins que s'integra en una interpretació sustentada per l'ontologia especulativa. Walter Rehm⁶⁷ manté que el lloc sistemàtic que adquireix Grècia en el pensament de Hegel significa el final de tot l'ideal clàssic compartit a Alemanya per la generació de Goethe, Schiller, Winckelmann, Humboldt... i sens dubte pel mateix Hegel a l'època de Berna i fins els anys 1797-1798: «En la imatge que Hegel té de Grècia, així com també en el cas de Schelling, apareix un element nou. El món antic tardà, ja cristià, va influir en la nova concepció. Hegel es sentia gelós i commogut per la força de la noblesa espiritual dels déus grecs i el món dels herois, es vinculava davant la seva bellesa inalterable; ara bé, en la visió d'aquestes figures humanes, de la seva calma, de la seva autosuficiència, es sentia empès a parlar del dolor de la pau divina. Afegia d'aquesta manera paraules i pensaments que ocultaven una profunda contradicció interna. El saber de Hegel sobre l'ànima grega s'havia de transformar i diluir en la Grècia humanista. D'aquesta forma el marc de la imatge goetheniana de Grècia es va diluir...».

Hem de pensar, en connexió amb Haym, que, efectivament, durant l'estada de Hegel a Frankfurt es produeix un acostament important al cristianisme de la mà de conceptes com «esperit» i «vida». Aquesta inclinació a concebre el cristianisme al marge de la interpretació vehiculada per l'humanisme clàssic significarà un tomb decisiu per a l'evolució de Hegel. La relació amb Jacobi apareix en aquest context com una fita destacada en la qual val la pena d'aturar-se.

6. Jacobi

La influència de Jacobi és cabdal per comprendre el nou concepte de vida que Hegel està elaborant durant aquest període frankfurtià, especialment a partir de *L'esperit del cristianisme*. Aquesta presència dels escrits de Jacobi, al seu torn, es troba plenament emmarcada en la puixança del neoplatonisme a Alemanya a finals del s. XVIII. Per Jacobi la *vida* és una noció equiparable a la de *veritat*. Concep aquesta en el si d'una evolució divina: «És un pensament de gran eminència –llegim en Jacobi⁶⁸– que el desenvolupament de la vida és també desenvolupament de la veritat; ambdós, veritat i vida, són el mateix». A la vegada Jacobi defineix la vida o la veritat com a «l'esperit enviat de Déu»⁶⁹. L'accés a l'experiència d'aquesta veritat fonamentada en l'existència de Déu, diu Jacobi, no es duu a terme a través del coneixement, sinó a través de la fe i de la religió. La fe i la religió ens connecten amb allò que hi ha de primordial i fonamental i ens fan comprendre tant el fet que la nostra veritat –és a dir: la nostra vida– és una realitat que prové de Déu, com el fet que la finalitat global de la creació és el retorn a Déu. Déu és la causa final de la creació i de l'existència. En un sentit igualment proper a l'evangeli de St. Joan, com suggeríem també en el cas del mateix Hegel, Jacobi concep la vida de la creació com una representació de la vida interna de Déu que ell determina com a amor: «L'Amor és vida, és la vida mateixa i la mena d'amor determina la mena de vida. Ell, el Vivent, només es pot representar en el que és vivent, només es pot donar a conèixer als vius a través d'un Amor emocionat»⁷⁰. El paradigma de la vida en Jacobi és, doncs, certament la vida interna de Déu, en el sentit de la relació entre el Pare i el Fill.

Hegel assumeix plenament aquest punt de vista. Veu en la teologia trinitària el model de vida que concilia la unitat i la diversitat i que explica en termes orgànics l'origen i el sentit del cosmos: «L'essencialitat del Pare i del Fill en la Divinitat» (S. 377/ N.309) que pren com a objecte de reflexió, l'adopta Hegel al capdavant no pas com a model alternatiu al que proposa Spinoza (i Schelling), sinó com a model amb arrels comunes. Hegel formula la unitat del finit i de l'infinít, definida des d'una posició teològica, com la unitat entre l'home (o Jesús) i Déu.

Considerem que la ulterior formulació ontològica de Hegel que trobem més o menys construïda en l'etapa de Jena, fins i tot abans de la redacció de la *Fenomenologia de l'esperit*, s'orienta a partir del model trinitari.

També és molt important de destacar que en el concepte de vida que Jacobi ens exposa hi ha una dimensió inspirada clarament en un paradigma orgànic, el qual exercirà en Hegel una influència profunda i determinant. La totalitat de la vida no és pas un agregat de parts independents les unes de les altres, sinó un conjunt orgànicament estructurat, és a dir, un conjunt de parts interdependents. Cap membre pot viure a part del tot; però a la vegada la vida no és idèntica sinó diferenciada.

Jacobi desenvolupa aquesta idea bàsicament en el llibre *David Hume, sobre la fe o l'idealisme i el realisme*, escrit el 1787. En aquest context

podem esmentar una imatge simbòlica que Hegel pren de Plotí (v. Ene. III, 3, 7), filtrada pels textos de Jacobi i de Kant (per exemple, el paràgraf §64 de la *Crítica del judici*): és la imatge de l'arbre. L'arbre expressa la forma orgànica de relacionar les parts amb el tot. Es tracta d'una imatge que ens permet comprendre de quina manera el finit es concep com a quelcom no contraposat a l'infinit sinó com a quelcom que el desenvolupa⁷¹. Aquesta imatge suggereix, a més, tant la unitat substancial de tot allò que és viu, com la conservació de les parts en la totalitat i l'expressió de la totalitat en cada una de les parts. Jacobi parlava ja en les seves cartes sobre Spinoza de l'ànima del món, en contraposició a una substància estàtica i aliena al moviment de la vida: «Així com l'ànima humana és indivisible i només és una essència, malgrat que sigui present en cada una de les parts del seu cos en la mesura que el tot manté plegades aquestes parts, les sustenta i les posa en moviment; d'aquesta mateixa manera també l'essència de l'univers és u en l'infinit, i no pas menys en cada cosa única que nosaltres veiem com a part. Així, efectivament, el tot i cada una de les parts, *segons la seva substància*, són una sola cosa. Parmènides ho anomenava amb raó l'u, l'infinit, l'inalterable»⁷². Voldríem cridar l'atenció sobre aquest fet d'una manera molt especial. El concepte de vida com a unitat fonamental que es manifesta en cada una de les seves parts es troba ben apartat d'una metafísica que estableix una divisió entre una substància fonamentadora i uns accidents que són modes o afeccions d'una realitat que els transcendeix.

Val a dir que hi ha una característica compartida tant en les imatges trinitàries com en les orgàniques, a saber: la negació de la transcendència. La vida de l'home no és aliena a la vida de Déu, de la mateixa manera que la vida de la fulla no és aliena a la vida de l'arbre.

La relació entre finit i infinit es va perfilant gradualment de la mà del concepte d'organització. Pel que fa al símbol de l'arbre podem llegir en Jacobi: «[L'ànima del món és] un artista interior, perquè des de dins dóna forma i configura la matèria. Des de dins de les arrels i de les llavors envia cap a fora els rebrots, des dels rebrots les branques i des de dins d'aquestes els botons. La delicada textura de les fulles, les flors, els fruits... tot és empès, adobat i perfeccionat interiorment. I des de dins fa retornar també els suc dels seus fruits i fulles a les branques, de les branques al tronc, del tronc a les arrels. Així també en els animals i en tot»⁷³.

A part de determinar la relació de les parts amb el tot d'una forma orgànica, Jacobi destaca també la dimensió processual de la vida.

Hegel desenvoluparà en aquest context el seu concepte de vida, i això li servirà al seu torn de referència per elaborar la noció d'infinit. Tampoc per Hegel la vida és l'objecte del pensament; en tot cas és l'objecte del sentiment o l'objecte de la fe. És molt important destacar que Hegel comprèn aquí el concepte de pensament en el sentit de l'activitat de l'enteniment kantià. La distinció hegeliana entre enteniment i raó, com a facultat de la consciència finita i facultat que comprèn l'infinit, és posterior a aquest període que estem tractant. La vida és per Hegel una categoria bàsicament inspirada en la teologia a partir de la qual fonamentarà els

conceptes de finit i d'infinít. La vida no pot ser un objecte de la filosofia perquè no té una estructura racional: la vida és «la relació de l'infinít amb el finit» (N.304)⁷⁴. D'aquí que la vida interna de Déu com a doctrina cristiana de la Trinitat expressi de la millor forma possible aquesta concepció de la vida com a unitat en la diversitat. Jörg Splett⁷⁵ ens crida l'atenció sobre el fet que la preocupació d'on Hegel parteix a l'hora de concentrar-se en el tema de la Trinitat és la mateixa que sustentava el seu interès per la teoria kantiana de la raó pràctica en el període de Berna i la que –afegiríem nosaltres– l'empeny després a introduir les modificacions que desembocaran en la formulació del sistema. Es tracta de l'«anhel de totalitat», l'anhel també de concebre l'home d'una forma unitària i no escindida entre dos móns aliens. A Frankfurt, Hegel ha arribat al punt de percebre en el kantisme no pas una solució al problema de la llibertat sinó una nova forma de reproduir una concepció dualista de l'home. Si abans la moralitat kantiana suposava una alternativa a l'esperit del judaisme (*La vida de Jesús*), ara concep el kantisme en el sentit gairebé contrari. «(Hegel) percep el seu temps com el retorn de l'esperit jueu de la contraposició i la doctrina kantiana de la moral com a expressió d'aquest esperit de la llei»⁷⁶. Si abans Hegel fa predicar a Jesús la bona nova de la raó pura pràctica enfront de la religió positiva jueva, ara, segons la nova interpretació del cristianisme, Jesús deixa de ser el portaveu del kantisme i passa a predicar la unitat de la raó i de la sensibilitat, del deure i de la inclinació en el si de la vida.

En la reflexió sobre la Trinitat, Hegel insisteix en el concepte d'unitat entre el finit i l'infinít i en el caràcter no definitiu de les divisions: «...la reflexió que separa la vida pot distingir el finit i l'infinít, i només el que és limitat, el finit considerat en ell mateix, ens dóna el concepte d'home com una realitat contraposada a Déu; més enllà de la reflexió, aquesta contraposició en veritat no té lloc» (S.378/N.308-309). En la veritat –que és tant com dir: en la vida– no hi ha una diferència de substàncies; allò que és contraposat ho és només per a una determinada forma de percebre la realitat. El coneixement és una percepció fragmentària de la realitat en què la totalitat com a infinít no es fa present. El coneixement pressuposa necessàriament el fet que hi ha dues naturaleses substancialment diferents, que la realitat del finit i la realitat de l'infinít són exteriors l'una respecte de l'altra. D'aquesta manera el coneixement intel·lectual és incapaç de comprendre la vida perquè aquesta és, com ja hem vist, una relació entre finit i infinít.

La veritat no és objecte de coneixement, però en canvi és objecte de fe. És la fe que és capaç de veure en l'home allò que hi ha de diví, de veure en Crist el Déu fet home, l'infinít en el finit. Aquesta és, en síntesi, la nova interpretació que Hegel fa del cristianisme. «L'esperit reconeix només l'esperit; [els jueus] van veure en Crist només l'home, el nazare, el fill del fuster [...], això és el que era; més no podia pas ser: era un com ells, i ells mateixos sentien que no eren res. [...] El lleó no cap en una nou, l'esperit infinít no cap en la presó d'una ànima jueva [...]. La muntanya i l'ull que se la mira són objecte i objecte, però entre l'home i Déu no hi ha pas l'abisme de l'objectivitat...» (S.381/N.312).

Una mica més amunt ja hem comentat el fet que en la fe es manifesta la unitat de tota la vida o la relació entre l'infinit i el finit i, en conseqüència, l'íntima unitat del creient amb Déu: el que creu en Déu és una modificació de Déu, en cap cas no és una realitat externa a la substància d'Aquest. Hegel fonamenta la bella religió en aquest concepte metafísic (encara teològic) d'unitat entre infinit i finit (entès com a modificació de l'infinit). Hegel concep la bella religió com el moment en què s'acompleix el retorn de la diversitat a la unitat, és a dir, el moment on se supera la reflexió en què la vida de Déu es determina com a realitat aliena a la realitat del finit. En la bella religió queda afirmat el principi de la no dualitat entre la substància de Déu i la substància de l'home. No en va l'origen del concepte de la bella religió, com ja hem suggerit, arrenca de la crítica que Hegel formula contra el kantisme; una crítica que en el transcurs dels mesos no fa sinó radicalitzar-se. La bella religió expressa el restabliment de l'harmonia, el reconeixement de l'origen de la realitat humana, i configura allò que Hegel anomena «bella aliança» (*schöner Bund*) en la mesura que és determinada també com l'objectivització de l'amor (v. S.405/332). La comunitat en l'amor és la manera com Hegel defineix a Frankfurt la superació de la finitud o de la reflexió. Aquesta superació es descriu també com a Regne de Déu: «En el Regne de Déu el que és comú és el fet que tots viuen en Déu, no en un concepte, sinó en l'amor, una aliança vivent que unifica els creients...» (S.394/N.321). Aquesta comunitat en l'amor i en la fe queda ben lluny del regne de les virtuts de Kant. Hegel concep aquest retorn a l'infinit a través de la bella religió com a tancament d'un cercle el moviment del qual s'inicia en el moment de la reflexió de la separació. En la bella religió «la perfecció de la fe, el retorn a la divinitat de la qual l'home ha nascut, tanca el cercle del seu desenvolupament...» (S.389/N.318).

I, tanmateix, hi ha límits importants en el llenguatge a l'hora de tematitzar la relació entre l'infinit i el finit; mentre la fe no expressa sinó un afany d'infinit (S.391/N. 319), «el lligam de l'infinit amb el finit és un enigma sagrat, car és vida i, per tant, el mateix enigma de la vida» (S. 372/N. N.304), i una mica més avall « [d'aquest lligam] només se'n pot parlar d'una manera mística» (S.375/ N.308).

7. La relació amb Schelling.

Abans de seguir endavant amb l'anàlisi dels textos de Hegel escrits durant l'any 1800 voldríem calibrar la possible influència que Schelling exerceix sobre Hegel durant el temps que aquest està elaborant el concepte de vida. Aquesta qüestió és important en la mesura que clarifica el model de pensament que inspira Hegel durant aquest període tota vegada que ens ajuda a comprendre el sentit de les modificacions que introduirà dos anys més tard. Val a dir que aquestes modificacions significaran d'una forma gairebé definitiva les bases del sistema filosòfic.

Haering sosté que no existeixen indicis suficients que permetin pensar en una influència decisiva de Schelling pel que fa al concepte hegelian de

vida⁷⁷. Des del seu punt de vista el model que orienta els escrits de Frankfurt és un model exclusivament teològic, especialment trinitari. Per a aquest autor, el text de referència clau que va guiar Hegel va ser, com ja hem suggerit més amunt, l'evangeli de St. Joan. Sabem del cert per Rosenkranz que durant el període de Frankfurt Hegel va estar al corrent de les obres que el seu antic amic de Tübingen anava publicant: «Per les factures de les llibreries de Frankfurt pagades per Hegel que casualment encara existeixen sabem que va comprar preferentment escrits de Schelling i clàssics grecs en les millors i més noves edicions. Especialment deuria estudiar Plató i Sext Empíric»⁷⁸. Certament que aquest fet considerat aïlladament no és determinant a l'hora de concloure una influència de Schelling respecte de Hegel. És igualment un fet innegable que el contacte epistolar entre ambdós autors es redueix dràsticament a partir de l'any 1796⁷⁹. Haering exclou completament la possibilitat que les obres escrites després de les *Cartes sobre dogmatisme i criticisme* (1795-1796) poguessin exercir una influència sobre Hegel durant els anys posteriors a l'estada de Berna.

«Si hom les llegeix [Haering es refereix a les obres: *Idees per a una filosofia de la naturalesa* (1797), *De l'ànima del món* (1798) i *Primer esbós d'un sistema de filosofia natural* (1799)] la diferència de to respecte del «Systemfragment» de Frankfurt, és a dir, de l'últim escrit de Frankfurt, és tan evident [...] que [hem de concloure] que Hegel no va familiaritzar de cap manera aquests escrits de filosofia natural Schelling amb el seu propi pensament...»⁸⁰.

Pel que fa al «Systemfragment» de 1800, Haering manté que el seu contingut respon a un interès «gairebé purament religiós-filosòfic»; en canvi l'interès de Schelling en els escrits publicats entre 1797 i 1798 es concentra en una reflexió sobre la naturalesa; «una contraposició més gran a penes es pot imaginar i els eventuais contactes entre ambdós es limiten a semblances formals i a l'ús comú de determinats conceptes com ara el de vida, etc».

Mentre que l'origen del concepte de vida en Hegel es deu a l'elaboració de textos de St. Joan, per Schelling té unes connotacions completament diferents. El concepte schellingià de vida parteix de la crítica que fa a Tübingen a la positivitat de la religió i no va mai més enllà de la crítica a una concepció dualista de la realitat, especialment a la naturalesa com a realitat aliena a l'esperit.

A part de la posició de Haering, segons la qual la filosofia de la naturalesa de Schelling exposada en les obres que segueixen la seva estada a Tübingen no va exercir una influència remarcable en el pensament de Hegel, volem repassar també el punt de vista d'aquells que justament opinen el contrari. Hem pres com a exemple d'aquests últims Masakatsu Fujita, el qual concedeix una gran importància al concepte de vida de Schelling a l'hora de ponderar el contingut de les obres més tardanes del període de Frankfurt, especialment del breu però significatiu fragment conegut per «Systemfragment» de 1800.

Fujita basa la seva explicació en l'anàlisi textual dels treballs de Schelling: *Tractat per a l'aclariment de l'idealisme de la teoria de la ciència, Idees per a una filosofia de la naturalesa* i *De l'ànima del món, una hipòtesi de la física per a l'aclariment dels organismes generals*. Fujita intenta demostrar que un nombre important d'idees que trobem en els escrits hegelians de l'any 1800 (i que preparen l'accés al sistema) tenen el seu origen en la filosofia de la naturalesa de Schelling.

De la mà de Fujita mirarem d'analitzar el contingut de determinats textos importants de Schelling per després comparar-los amb el «Systemfragment» de 1800. Finalment procurarem treure conclusions respecte l'abast de la possible influència de Schelling.

El primer llibre en què trobem un material ben definit pel que fa a la filosofia de la naturalesa de Schelling és el *Tractat per a l'aclariment de l'idealisme de la teoria de la ciència*. Hem de comprendre aquesta primera aportació a un estudi sistemàtic de la filosofia de la naturalesa en el marc del procés de discussió de Schelling amb Fichte.

Fichte havia publicat el 1797 la *Primera introducció a la teoria de la ciència* (tres anys després del llibre *Sobre el concepte de teoria científica*). Aquest text serveix de punt de partença a Schelling a l'hora d'elaborar un concepte d'esperit pràcticament equiparable a la noció d'actuació (*Handeln*). Fichte, en el context d'una crítica al realisme, sosté que el Jo no es pot pas establir com una substància que roman idèntica a ella mateixa, sinó que s'ha de concebre com una activitat o com un fer (*Tun*). Per Fichte, l'única forma d'explicar la relació entre ésser i representació és afirmar l'existència d'un Jo actiu que es determina com a objecte i, en fer-ho, es finititza. El dogmatisme, o la filosofia que afirma la realitat objectiva independentment de l'activitat del Jo, és simplement «una afirmació sense força i seguretat»⁸¹. Per Fichte, l'única filosofia possible és l'idealisme. Fichte i Schelling, que havien partit com hem vist de la convicció que calia desenvolupar els continguts de la filosofia kantiana fins a explicitar completament el seu últim horitzó,⁸² arriben al cap de poc temps a la superació mateixa de l'idealisme transcendental i formulem els principis de l'idealisme absolut com a única filosofia possible. Fichte defineix la intel·ligència com l'activitat que explica les determinacions de la consciència: «La intel·ligència és per a l'idealisme una activitat i res més; no s'ha d'entendre com algú que actua, perquè en aquesta expressió es fa referència a quelcom de consistent que assisteix a aquesta actuació»⁸³. L'actuació de la intel·ligència és d'aquesta manera el pressupòsit fonamental de l'idealisme. Però això no és tot.

Hi ha un segon element a destacar del pensament de Fichte que resulta molt important: la intel·ligència estableix les determinacions de la consciència d'una forma sistemàtica. Altrament dit: la intel·ligència no actua ni d'una forma arbitrària ni incompreensible, sinó segons unes lleis que es desprenen necessàriament de la seva naturalesa. D'aquesta manera, la cosa «s'origina per una actuació duta a terme segons aquestes lleis, la cosa no és res més que totes aquestes relacions agrupades per la imaginació»⁸⁴.

Schelling assumeix aquesta concepció fichteana de l'activitat de la intel·ligència, però alhora la modifica en la mesura que la integra en un altre context de preocupacions filosòfiques, concretament en el marc de la filosofia de la naturalesa. Per Schelling l'essència de l'esperit consisteix també en una actuació o en un «etern esdevenir». D'aquesta concepció de l'esperit com a etern esdevenir el sorgirà el tractament que rebrà la història, el motor de la qual és propulsat per la tendència de l'esperit a determinar-se com a objecte amb la finalitat d'autocomprendre's. L'esperit no s'atura fins que és capaç de copsar-se a si mateix, no en el resultat de la seva pròpia actuació, sinó més aviat com a activitat productora del món. La modificació fonamental que introdueix Schelling respecte de Fichte pel que fa a la noció d'activitat com a essència mateixa de l'esperit (o de la intel·ligència –en el cas de Fichte) consisteix, doncs, en afirmar que aquesta activitat de l'esperit té una dimensió constitutivament històrica a través de la qual el seu actuar troba un sentit. Les lleis que organitzen l'activitat de la intel·ligència en Fichte, i que permeten parlar d'un moviment sistemàtic d'aquesta, esdevenen en Schelling unes lleis amb caràcter històric. L'activitat és, per tant, l'essència mateixa de l'Esperit i aquesta s'organitza com a història. Schelling formula aquesta concepció de la realitat espiritual el 1797. Esperit és per a ell «allò que només és el seu propi objecte»⁸⁵; no és originàriament un objecte sinó un subjecte absolut, i en la mesura que és un subjecte absolut, l'hem de concebre com a activitat, car per ser esperit ha de complir la condició de representar-se ell mateix com a objecte. Per copsar la realitat de l'esperit, l'hem de copsar en aquest continu esdevenir objecte per a ell mateix: «només és en l'esdevenir, o més encara, no és altra cosa que un etern esdevenir [...]. L'esperit ha d'esdevenir –no pas ser– objecte de de si mateix»⁸⁶. L'esperit consisteix en aquesta contínua activitat de reflectir-se ell mateix, d'esdevenir objecte o de determinar-se, és a dir, de finititzar-se. Ser objecte és necessàriament ser finit; ara bé, segueix dient Schelling, com que hem sostingut que l'esperit originàriament no podia ser concebut com un objecte, hauríem de concloure necessàriament que l'esperit és un subjecte infinit. Però si prenem en consideració atentament la definició que Schelling ens fa d'esperit veurem que el concepte d'objecte hi és inclòs necessàriament, amb la qual cosa definim l'esperit a través d'allò que és finit. D'aquesta manera no pot ser infinit sense esdevenir finit i no pot ser finit sense provenir de l'infinit. Per això: «No és ni infinit ni finit, sinó que en ell hi ha la unitat més fonamental de finit i d'infinit»⁸⁷.

L'esperit, segons la seva pròpia essència, es manifesta contínuament en el que és finit («Totes les actuacions de l'esperit tendeixen a representar l'infinit en el finit»⁸⁸). Aquestes successives representacions de l'infinit en el finit estan guiades per un objectiu determinat: l'autoconsciència. D'aquesta manera, les representacions de l'infinit en el finit constitueixen la història de l'autoconsciència.

En el marc d'aquesta interpretació ontològica hem d'incloure també el concepte de vida de l'ànima humana.

Tota actuació humana expressa un determinat estat de l'ànima. La història d'aquests diversos estats de l'home pren sentit gràcies al fet que l'autoconsciència actua com a objectiu final. Schelling situa, però, la realització d'aquest objectiu més enllà de les possibilitats de la mateixa història, pel fet que aquesta tendència vers l'autoconsciència és infinita: «No hi ha cap estat en l'ànima, ni cap actuació, que no s'intueixi a si mateix. Car el seu esforç d'autointuir-se és infinit, i només a través de la infinitud d'aquest esforç es reproduïx ella mateixa fins a l'infinit»⁸⁹. Aquest fet és important perquè exclou del tot l'elaboració d'una filosofia que tingui per objecte tant la sistematització de la història del ser (de la història de les representacions de l'infinit en el finit), així com la història dels estats de l'ànima humana. Això és degut al fet que la tasca de la filosofia consisteix justament a acompanyar l'activitat humana fins a l'autoconsciència absoluta, és a dir, fins al moment en què l'home dirigeix la seva atenció no a l'objecte produït per ell, sinó a l'acte mateix de la producció on ell es comprèn a si mateix essencialment com a activitat absoluta.

L'octubre de l'any 1797, Schelling connecta encara aquesta transformació del concepte d'actuació de Fichte amb la problemàtica que l'havia ocupat en el *Del Jo* i en les *Cartes filosòfiques sobre dogmatisme i criticisme*, això és: la tematització d'un únic principi per a la part teòrica i la part pràctica de la filosofia kantiana.

L'esperit intueix les seves pròpies produccions sense reconèixer-s'hi, perquè les ha produït inconscientment. Aquesta concepció de l'activitat de l'esperit com una activitat inconscient ordenada a una finalitat que és immanent a la pròpia naturalesa d'aquest esperit és una idea que Schelling deu a Kant i a Fichte. De Kant té en compte Schelling la *Crítica del judici*, especialment si analitzem el paràgraf §65 en què Kant concep els éssers naturals com objectes organitzats en funció d'una activitat determinada. Aquí no analitzarem textualment aquest fragment de la tercera crítica kantiana, direm tan sols que Schelling s'orienta clarament per aquesta idea quan diu: «si l'esperit humà és una natura organitzada per ella mateixa, aquesta no li ve de fora mecànicament; el que hi ha en ell ho porta a dins format a partir d'un principi. En ell tot tendeix a un sistema, és a dir, a una absoluta finalitat»⁹⁰. En la pròpia naturalesa de l'esperit hi ha, segons això, l'origen i la finalitat de la seva vida. Pel fet que el moviment de la vida –la contínua determinació de l'infinit en el finit– tendeix necessàriament a l'autoconsciència, és a dir, pel fet que hi ha una causa final immanent a l'essència de l'esperit (l'actuació), direm que hi ha també una tendència igualment necessària a l'organització de les parts. El món com a producció espiritual es manifesta organitzadament per tal d'assolir la seva finalitat. En el context d'aquesta concepció de l'esperit, Schelling introdueix el seu concepte de naturalesa com a matèria organitzada que l'esperit produeix inconscientment. Diem inconscientment perquè d'entrada l'esperit considera la naturalesa com una realitat exterior i autosuficient.

Fichte també havia parlat de la producció inconscient del Jo i, partint d'aquí, havia desenvolupat el concepte d'«història de l'esperit humà»⁹¹. En la intuïció, el Jo és actiu d'una forma inconscient. Certament és actiu, però el Jo no estableix una relació reflexiva amb allò que és intuït, sinó que el cospa simplement com a no-Jo. La relació, doncs, no es concep encara filosòficament. Mentre això no és així, la facultat que intervé a l'hora de determinar l'objecte intuït com a no-Jo és la imaginació. La història de l'esperit humà consisteix justament a fer que la relació amb l'objecte produït esdevingui una relació reflexiva. Altrament dit: que el Jo pugui veure's com l'origen d'allò que comprenia com a no-Jo. La història o la teoria mateixa de la ciència consisteix en el pas de la producció inconscient a la producció conscient.

Schelling veu en la naturalesa una producció inconscient de l'esperit i, per tant, una manifestació irreflexiva de l'organització de l'esperit: «Ja que en el nostre esperit trobem un esforç infinit d'auto-organització, també ha d'haver-hi en el món exterior una tendència general a l'organització [...]. El sistema del món és una mena d'organització que s'ha format a partir d'un centre comú...»⁹².

Un estudi exhaustiu de la naturalesa ens permet així l'accés a una comprensió de l'esperit. L'interès, doncs, de la filosofia de la naturalesa està sustentat per un interès indiscutiblement ontològic. Schelling veu en totes les formes d'organització de la naturalesa un únic principi: el principi de l'esperit, ja que la vida d'aquest és una realitat organitzada. Aquesta tendència de l'esperit es manifesta en totes les formes de vida, entre elles la vida natural: «És necessari que [l'esperit] s'exterioritzi i que aparegui com a matèria organitzada i vivent. Només la vida és l'analogat visible de l'ésser espiritual»⁹³. L'organització de la vida de la naturalesa és la realització externa de l'essència mateixa de l'esperit (o de la vida de l'esperit). La naturalesa és una expressió anàloga de la realitat fonamental del ser. D'aquí que Schelling pugui parlar també de la dimensió simbòlica de la vida en la naturalesa⁹⁴: en cada ésser viu es manifesta la imatge primordial (*Ur-bild*) i externa de la veritat interior de l'ésser, «només la matèria, en què s'expressa, paga el tribut de la caducitat; la forma de l'organització en el seu concepte mateix, però, és indestructible»⁹⁵. Aquesta forma externa o aquesta eterna tendència a la finalitat que constitueix el caràcter fonamental de la vida es manifesta en cada una de les produccions d'una manera anàloga i simbòlica. L'analogia consisteix bàsicament en el fet que, així com l'esperit produeix contínuament noves representacions, la vida es manifesta també contínuament en diverses formes naturals.

Si abans hem cridat l'atenció sobre els punts de contacte entre Fichte i Schelling, convé dir ara que el conjunt de la filosofia de la naturalesa d'aquest l'hem de considerar com una crítica decidida a la *Teoria de la ciència*. Per Fichte, així com per Schelling en el *Del Jo*, el problema fonamental era el problema de la llibertat com a categoria contraposada al no-Jo. Fichte veu en la relació del Jo amb el no-Jo el lloc on la llibertat s'enfronta a la necessitat o bé, dit altrament, on l'esperit es contraposa

als límits de la naturalesa. Per Fichte, la naturalesa ha de ser superada en la mesura que es concep com a límit de la llibertat del Jo. El Jo es limita a través del no-Jo, però l'objectiu global de l'activitat del Jo ha d'ésser la superació del no-Jo. Aquesta és la raó per la qual no trobarem el vertader concepte d'ésser, segons Fichte, de la banda de la naturalesa. La naturalesa no es concep, per tant, com a símbol o com analogia de la vida de l'ésser, sinó com a límit necessari perquè el Jo prengui consciència de la seva essència productiva, però un límit que també ha d'ésser superat per la llibertat del Jo. L'autonomia de la naturalesa respecte del Jo en la *Teoria de la ciència* de Fichte recolzava tan sols en la imaginació; en veritat hi havia un concepte estrictament idealista de la naturalesa des del moment que es determinava com una producció irreflexiva del Jo.

Però Schelling dóna un altre valor completament diferent (i segurament decisiu per a Hegel) en comprendre que la naturalesa té efectivament una realitat objectiva. Com ja hem dit, Schelling admet de Fichte que la naturalesa és el resultat d'una activitat productiva inconscient; amb tot la diferència és que el principi creatiu de la naturalesa no rau pas en el Jo sinó en l'esperit, que no podem pas identificar amb el Jo. En general podem dir que el pensament fonamental de Schelling, en aquest punt, es pot expressar dient que l'organització tan elaborada que trobem en aquesta demana necessàriament un principi organitzador que actuï en funció d'una finalitat determinada. Aquest principi, per Schelling, és espiritual i no pot ser reduït a la capacitat creativa de l'home. D'aquesta forma, la naturalesa és quelcom creat, però alhora és quelcom que l'home troba ja constituït (és ideal i alhora real), és el resultat d'una voluntat creativa que es troba més enllà del subjecte i de la consciència.

És important d'insistir en aquest principi originari i en l'ús explicatiu que Schelling en fa a l'hora de jutjar els lligams que el poden vincular amb el pensament de Hegel.

Idees per una filosofia de la naturalesa és el títol del segon llibre on Schelling tematitza el concepte d'una filosofia de les finalitats de l'esperit com a naturalesa. El llibre es va publicar a la primavera de l'any 1797, de manera que fou escrit paral·lelament al *Tractat per a l'aclariment de l'idealisme de la teoria de la ciència*, publicat gradualment entre el gener i l'octubre del 1797 en el conegut «Diari filosòfic».

En aquest llibre, Schelling desenvolupa les referències filosòfiques que inspiren el seu model d'una manera una mica més ambiciosa que en el *Tractat per a l'aclariment de l'idealisme de la teoria de la ciència*.

Igualment, aprofundeix la dimensió ontològica del principi que sosté la unitat de la naturalesa i construeix una relació entre aquest principi i un determinat concepte de no-ésser. Finalment descriu també un concepte de vida clarament emparentat amb el de la filosofia de Leibniz, que ell reelaborarà d'una forma extraordinàriament creativa en funció d'una nova perspectiva.

Schelling comença el llibre amb una crítica a una concepció positiva de la ciència, és a dir, fonamentada en l'enteniment. En un sentit idèntic

al de Hegel, Schelling refusa l'enteniment en la mesura que es defineix com la facultat que renuncia a percebre el principi unitari de la naturalesa i es limita a veure el món com un objecte aïllat respecte del Jo. Schelling descriu aquesta mena de pensament amb el mot «especulació», un mot que curiosament substitueix en la segona edició de 1803 pel mot «reflexió». Aquesta crítica inicial a una visió positivitzada de la ciència ens dóna la clau per entendre que l'interès de Schelling per la naturalesa –en contra del que opina Haering– s'estén molt més enllà de la curiositat provocada pels recents descobriments de química o de l'electrodinàmica de Galvanis, Volta, Davis etc. L'interès de Schelling per la naturalesa és un interès fonamentalment metafísic. La pregunta que organitza i estimula la seva reflexió i a la qual subordina totes les investigacions sobre la llum, el magnetisme o l'electrodinàmica és la pregunta per la unitat de la naturalesa o, dit d'altra manera, pel principi originari (*Ur-princip*), que és allò que fonamenta el conjunt de la naturalesa com a organisme. Creiem que les preocupacions ontològiques en general i teològiques en particular no solament no es contraposen a l'interès de Schelling per la física i per la química sinó que justament guien aquest interès i li donen un sentit determinat.

Nicolai Hartmann comenta en aquest sentit:

«Si Schelling no és del tot aliè com ho era Fichte a les ciències exactes, sinó que en alguns terrenys anava proveït de coneixements molt considerables de la matèria, li manca no obstant, com a Fichte abans d'ell i a Hegel després d'ell, i a penes més que als romàntics especulatius i desenfrenats, una autèntica sintonia interior amb l'esperit crític de la ciència natural moderna. El teòleg especulatiu, que es troba com a casa seva, és molt més profund en ell que l'investigador consciencios...»⁹⁶.

En Schelling és de destacar d'entrada, com diem, que l'objectiu fonamental del seu interès per l'estudi de la naturalesa és el concepte d'unitat. La ciència que es fonamenta en l'enteniment és fins i tot considerada com una «malaltia espiritual de l'home»⁹⁷, i, tanmateix, l'enteniment ha de contribuir també en la seva mesura a la investigació de la naturalesa com a mitjà per a la recomposició unitària de la realitat. La filosofia arrenca precisament de la divisió, de la contradicció entre interioritat i exterioritat («Tan aviat com l'home es contraposa al món exterior s'ha fet el primer pas perquè hi hagi filosofia»⁹⁸). Sense aquesta experiència de la contradicció o de la divisió no hi ha necessitat de filosofia (un terme –dit sigui aquí de passada– que Hegel emprarà després en el *Differenzschrift*).

L'objectiu de la «vertadera filosofia» és, segons Schelling, superar aquesta divisió introduïda per l'enteniment i comprendre la naturalesa sobre la base d'un únic principi. En el pròleg a la primera edició del llibre, l'any 1797, Schelling explica la seves intencions dient: «El meu objectiu és formular la ciència natural d'una manera filosòfica...»⁹⁹, és a dir, incorporar els coneixements de la ciència natural en el marc d'un sistema interpretatiu que s'orienti a partir d'una preocupació metafísica, amb la

finalitat de determinar el caràcter ontològic de la naturalesa. Ja ens hem referit als fonaments d'aquesta dimensió ontològica de la naturalesa en el *Tractat per a l'aclariment de l'idealisme de la teoria de la ciència*, és a dir, a la idea de la naturalesa com a resultat de la producció inconscient de l'esperit, així com el concepte d'organització de la naturalesa com a analogat.

El que sobretot procurarem destacar d'aquest llibre és l'esforç que Schelling fa per explicar-se la unitat i la diversitat amb què ens veiem confrontats quan prenem la naturalesa en consideració. Schelling es pregunta per les condicions lògiques de possibilitat de la multiplicitat, així com per la relació que existeix entre el principi originari i idèntic i les seves diferents manifestacions.

Però, com és possible que les diferents formes de vida de la naturalesa es derivin d'una unitat idèntica?

Si el principi originari és homogeni i no es contraposa a una altra realitat tan fonamental com la seva, no podem explicar ni la producció de la naturalesa (ni el ser de la naturalesa, doncs) ni el seu moviment. La diferència i el moviment no poden pas resultar de la identitat. Per això Schelling estableix una noció de principi que inclou la contradicció. Schelling defineix l'esperit (en el sentit d'unitat originària i originant) com «allò que pot crear un món objectiu a partir del conflicte originari de la seva autoconsciència i donar continuïtat al producte en aquest mateix conflicte»¹⁰⁰. El món manifesta aquesta contradicció interna de l'esperit que l'ha originat en forma de lluita entre diferents forces: «el que és viu persisteix en aquesta lluita de forces enemistades, per això ho considerem com l'analogat visible de l'esperit»¹⁰¹. Per Schelling el producte és el resultat d'una doble activitat que ell determina com una activitat de tipus positiu i una de tipus negatiu. Les dues són igualment fonamentals i originàries. Les dues es limiten mútuament i només d'aquesta forma arriben a concretar-se en un producte.

L'activitat positiva és la que tendeix a l'infinit; la negativa en canvi és la que imposa límits i la que determina aquella. Ambdues es pressuposen, car si la negativa fos absoluta «només podria ser representada negativament (com a negació absoluta de tota negació)»¹⁰². En la mesura que definim la negativa com una activitat que tendeix a limitar, a definir o determinar, necessitem per força una tendència que se li contraposi.

Per altra banda, llegim una mica més avall: «l'activitat positiva només és positiva en contraposició a una negació originària». L'afirmació de l'infinit sense una força contradictòria no permet concebre un món com a producte de l'activitat de l'esperit. Schelling conclou que «cal que siguin unificades en cada producte ambdues activitats amb la mateixa necessitat».

En la matèria es manifesta aquesta doble activitat de l'esperit (que fa possible la creació i la mobilitat de les representacions) a través d'allò que Schelling anomena principi de la polaritat entre la força d'atracció i de repulsió¹⁰³. La matèria i els cossos són una visualització d'aquestes dues energies o activitats, o millor dit: són aquestes forces. Schelling es

situa en una posició crítica de la física newtoniana, en la mesura que no identifica la força de l'atracció amb la matèria, sinó que explica aquella com una propietat d'aquesta. En realitat aquesta interpretació newtoniana és solidària d'una concepció global de la realitat segons la qual els objectes tenen una realitat en si. De la mateixa manera que no podem abstraure el Jo dels seus actes sense que el Jo quedi sense realitat, així també «domina (el mateix esperit) en les representacions normals de la força d'atracció i repulsió en la matèria»¹⁰⁴. Tan aviat com a la matèria se li assigna una realitat en si independent de la consciència, més enllà de les seves propietats sensibles, comença allò que Schelling anomena en grec «*proton pseudos*», és a dir, el dogmatisme o la ciència fonamentada en l'enteniment. Això és el que justament ha fet la física newtoniana en aïllar la matèria de la força.

Per contra, si partíssim d'un concepte diferent de matèria en què no aïlléssim les seves propietats sinó que la compreguéssim com a anàleg de l'esperit, i això vol dir, com a visualització d'un principi creatiu contradictori, aleshores ens trobaríem en el camí de comprendre el conjunt a través de les parts. «La matèria és la llavor general de l'univers, on tot és amagat, la llavor que conté els processos que ulteriorment es desenvoluparan. Doneu-me un àtom de matèria, podrien dir el filòsof i el físic, i us donaré a entendre a partir d'aquí tot l'univers»¹⁰⁵. Schelling desenvolupa, en connexió amb Fichte, el concepte de matèria a partir d'una filosofia idealista en la mesura que el determina com a expressió de l'esperit. O dit més especialment, en la mesura que és un efecte (*Wirkung*) de l'«etern subjecte-objectivització i de la imaginació de la seva unitat infinita en la finitud i la multiplicitat»¹⁰⁶. És justament la preocupació per aquesta relació entre subjecte i objecte, unitat i diversitat, que ha conduït Schelling a la reflexió sobre la realitat de la matèria i, per tant, sobre la naturalesa, car: «la matèria, considerada absolutament, no és altra cosa que la part real del coneixement absolut i, com a tal, una sola cosa amb l'eterna naturalesa»¹⁰⁷.

La influència de Spinoza en aquest escrit de Schelling sobre la naturalesa és palmària. Creiem que molt encertadament Nicolai Hartmann veu en la reflexió de Schelling a propòsit del principi originari una línia de força que ve del concepte spinozià de *natura naturans*¹⁰⁸. Rere el conflicte de forces d'atracció i repulsió en la naturalesa com a manifestació real de la doble activitat de l'esperit (que Schelling després eleva a llei general), hi ha un principi unificant que s'identifica amb Déu: «L'esperit de Déu produeix eternament [en la naturalesa] la infinitud en la finitud»¹⁰⁹. L'esperit és la unitat immediata de l'activitat infinita i de la finita. Per la mateixa raó que diem que Newton separa injustificadament la matèria de la força d'atracció i que hipostasia la identitat d'aquesta a un món que es troba més enllà del que nosaltres com a subjectes som capaços de percebre, per aquesta raó no és lícit considerar Déu com una realitat aliena a la seva actuació, és a dir, aliena a la naturalesa o a la matèria (a la «part real de l'eterna producció»¹¹⁰). L'infinit esdevé real en la seva producció, i per tant, en la matèria.

En un tercer moment, després d'haver-nos centrat en el *Tractat per a l'aclariment de l'idealisme de la teoria de la ciència* i en *Idees per a una filosofia de la naturalesa*, volem fer esment d'una darrera obra de Schelling d'aquest període: *De l'ànima del món. Una hipòtesi de la física per a l'aclariment dels organismes generals*, apareguda un any després de la que acabem de comentar, és a dir, a la tardor de l'any 1798.

En aquesta obra Schelling retorna creativament sobre el tema de les condicions ontològiques de possibilitat de la naturalesa. Un dels elements principals a destacar d'aquesta nova reflexió sobre el tema que l'ocupa en els darrers anys és que Schelling renuncia a una fonamentació de tipus transcendental. La naturalesa deixa de considerar-se un producte de l'activitat inconscient de l'esperit. El tema fonamental d'aquest llibre és el principi explicatiu que ve a substituir la concepció transcendental de la naturalesa com al resultat de l'activitat productiva d'un principi espiritual. Schelling designa aquest principi com a l'«ànima del món». Aquesta noció no és nova, sinó que la pren gairebé amb tota seguretat de Plató¹¹¹.

Schelling parla d'una força positiva i d'una força negativa com a condició de possibilitat de la natura. Defineix la força positiva com allò que fa possible que en la naturalesa hi hagi una contínua regeneració o producció «En la naturalesa tot tendeix contínuament a anar cap endavant; hem de cercar l'explicació d'això en un principi o una deu inexhaurible de força positiva que manté el moviment»¹¹². Segons Schelling, la vida és quelcom comú a tots els individus, és a dir, la vida és el principi universal en la naturalesa. La diferència rau tan sols en la forma com aquest principi universal es manifesta. Si el principi positiu és el principi universal, el negatiu és el principi particular.

Una segona força, la força negativa, fa que aquesta tendència productiva derivada del principi positiu es converteixi en una realitat determinada i limitada: «...una potència invisible reduceix tot fenomen en el món a un cercle etern [...] en la mesura que limita contínuament l'acció del principi positiu, car fa retornar el moviment general a la seva deu»¹¹³.

Aquestes dues forces són les dues bases on reposa l'equilibri de la naturalesa. Ambdues constitueixen una unitat en conflicte que dóna peu a Schelling a parlar d'un principi que organitza sistemàticament el món. «potser és això el que volien dir els antics amb l'expressió "ànima del món"»¹¹⁴. Aquest principi que Schelling recrea de Plató és el fonament tant de la part orgànica com de la part inorgànica de la naturalesa, és a dir, és el fonament de la unitat d'aquestes dues, així com la base de la qual depèn la continuïtat de la naturalesa. Es tracta d'un únic principi vital, el qual no apareix directament en la naturalesa perquè aquesta està supeditada a la temporalitat. Schelling designa aquest principi únic de la naturalesa i de la vida amb el nom de l'«inalterable». Aquest principi inalterable és el principi de la matèria. No és que la vida sigui producte de la matèria sinó al revés, la matèria és el producte de la vida¹¹⁵. En la matèria hi ha present, ja ho hem vist en el llibre *Idees per a la filosofia de la naturalesa*, la força que la duu a una realitat organitzada. La vida no té ni

pot tenir el seu fonament en la matèria, sinó en un principi que necessàriament ha d'ésser anterior a aquest. Ara bé, Schelling no situa aquest principi ara en l'activitat inconscient de l'esperit, sinó en allò que és comú a tots els individus: «La vida mateixa és comuna a tots els éssers vius, el que els separa és només la manera de viure. El principi positiu de la vida no pot ser propi, doncs, de cap individu, és estès per tota la creació i travessa cada ésser en particular com a allò comú a tota la natura. D'aquesta manera –si se'ns permet l'analogia–, el que és comú als esperits es troba fora de l'esfera de la individualitat (en allò que és incommensurable, absolut). Allò que distingeix un esperit d'un altre és el negatiu, el principi individualitzador en cadascú»¹¹⁶. El conflicte entre el principi positiu i el principi negatiu només es dona en el moment en què aquest principi inalterable es manifesta en forma de vida. La vida, de fet, consisteix no tant en la manifestació d'una força determinada sinó en un «joc lliure de forces»¹¹⁷. Per tal que la vida aparegui és del tot necessari que el component positiu i el component negatiu, o l'element general i el particular, es trobin, és a dir, que hi hagi conflicte. Però el principi cal que es manifesti prèviament en la matèria inorgànica i orgànica. Com ja hem suggerit, no és que la vida sigui una propietat o un accident de la matèria, sinó al contrari: «L'organisme no és la propietat d'una cosa singular sinó a l'inrevés, les coses singulars són limitacions o maneres concretes de veure l'organisme general»¹¹⁸.

L'essència de tot és la vida, mentre que el que és accidental és la forma en què la vida es concreta; fins i tot allò que sembla mort i inanimat en si mateix no és mort sinó que «és només la vida apagada»¹¹⁹. Així, doncs, no és que la vida sorgeixi com a vivificació d'allò que és mort i inanimat, sinó que el que és mort es comprèn com una part del procés vital.

En quin sentit, però, hem d'entendre que el principi del qual depèn la vida és un principi inalterable?

Quan Schelling aborda aquesta qüestió intenta reprendre explícitament una temàtica que ha trobat en la filosofia antiga. Com ja hem tingut ocasió de fer notar, quan hem comentat la manera com Schelling introdueix la noció d'«ànima del món», Schelling veu en la filosofia de Plató un model de suport per a la seva interpretació. Aquest fet ens ajuda a acostar-nos a la comprensió general d'aquesta noció, segons la qual el principi de què depèn l'organització del conjunt de la naturalesa és un principi que no es troba supeditat a la diferenciació que el temps introdueix. Schelling sosté que la fluïdesa contínua de la naturalesa està estructurada per un principi regulador que li dona unitat i intel·ligibilitat. Aquest principi té com una de les característiques principals el fet de ser etern. Schelling es remet al Timeu per explicar la relació entre la unitat i la multiplicitat, entre el repòs i el moviment, entre l'eternitat i la temporalitat. No podem pas considerar que allò de què està parlant Schelling sigui exactament el mateix que les idees platòniques, puix que no ho identifica amb cap principi formal: «Aquest principi és tan sols limitat en les seves accions per la receptivitat del material amb el qual s'ha identificat; segons la diferència

d'aquesta receptivitat es van originar les distintes organitzacions. Justament per això aquell principi és originàriament sense forma, malgrat que sigui capaç de rebre-les totes»¹²⁰.

En canvi, és innegable que hi ha un conjunt important de semblances que justifiquen poder parlar d'una clara influència platònica sobre el pensament de Schelling. Igualment com les idees platòniques, el principi vital de què ens parla Schelling és el model en què s'inspira la composició de la realitat natural. En Plató les idees són el model invariable que serveix de fonament ontològic i epistemològic de les imatges. No és que aquests principis fonamentin la realitat, sinó que són la realitat mateixa. A la vegada, és allò que dóna unitat i organització a la fluïdesa de les imatges. De la mateixa manera que la idea no prové de la imatge, sinó la imatge de la idea, així mateix s'esdevé entre la matèria i la vida: aquesta no prové d'aquella, sinó aquella d'aquesta. En el cas de Schelling, doncs, la matèria no és fonamental sinó derivada, d'aquí que l'enteniment s'erra quan analitza la matèria amb l'esperança de trobar intrínsecament el seu fonament. Hem d'anar a cercar la base que sustenta la naturalesa en el principi positiu de què parla Schelling, un principi que es manifesta en la mesura en què s'individualitza.

Recordarem que la qüestió de fons que estàvem esbrinant (i que ens ha dut a l'anàlisi de la filosofia natural de Schelling) era saber si el «Systemfragment» de 1800 rep o no rep una influència determinant de la reflexió que Schelling fa sobre el concepte de vida i el concepte de naturalesa. Havíem vist prèviament com Haering, en la seva obra monumental, mantenia que el model que bàsicament guiava el concepte hegelianà de vida durant el període de Frankfurt fins l'any 1800 era l'evangeli de St. Joan. Segons aquesta posició, la reflexió hegeliana sobre el concepte de vida era fonamentalment una reflexió teològica sobre el model trinitari. Haering sostenia que la dimensió marcadament teològica de Hegel no podia recolzar mai en Schelling perquè el camí que havia emprès la filosofia d'aquest anava dirigit estrictament per una filosofia de la naturalesa (és a dir: per una filosofia del finit i no de l'infinit).

Hem analitzat breument els llibres de Schelling escrits durant aquest període que ens ocupa amb la finalitat de problematitzar la interpretació de Haering i, en conseqüència, d'intentar establir les bases teòriques d'un diàleg fructífer entre Schelling i Hegel. Fujita, en el seu llibre, insistia en la necessitat de llegir el «Systemfragment» de 1800 a la llum dels treballs de Schelling escrits el 1797-1798. Segons ell, la influència que va exercir la reflexió schellingiana sobre la naturalesa és crucial per comprendre la base de la qual parteix cap al final del període de Frankfurt. Hem procurat desenvolupar els trets essencials de l'evolució de Schelling a través del concepte d'unitat productiva. Ara ens concentrarem en l'anàlisi del «Systemfragment» de 1800 amb la finalitat d'arribar a una conclusió que ens permeti de clarificar un dels moments immediatament anteriors a l'esbós del sistema filosòfic, que Hegel comença a elaborar ja des del principi del període de Jena.

8. El «Systemfragment» de l'any 1800

8.1. Resum del text

Mirarem de dur a terme una anàlisi significativa d'aquest breu i dens escrit de Hegel redactat a les darreries de la seva estada a Frankfurt. En ell reapareix una reflexió, ara enriquida amb la noció de vida, sobre els conceptes de finit i d'infinít. Nogensmenys, Hegel fa un esforç per pensar la relació entre filosofia i religió en funció del concepte de vida infinita. Com ja veurem, Hegel concep la religió com «elevació de la vida finita a la vida infinita» (S.421/N.347). Sens dubte aquest és un dels eixos estructurals d'aquest escrit que Nohl va editar sota el títol de «Systemfragment» del 1800, en connexió amb la carta ja esmentada de Hegel a Schelling escrita el 2.11.1800. Hem d'esmentar el fet que el segon text d'aquest fragment de què parlem data del 14.9.1800; aquesta circumstància va donar peu a Nohl a pensar que el sistema a què es refereix Hegel a principis de novembre en la coneguda carta a Schelling era ja esbossat en el text d'un mes i mig abans. Aquesta és una qüestió polèmica sobre la qual, com intentarem demostrar, és difícil arribar a conclusions definitives.

Haering, per exemple, tendeix a treure importància al possible lligam entre l'escrit del setembre i l'anunci epistolar d'una construcció sistemàtica de la seva filosofia fet encara no dos mesos després.

Abans d'entrar en qualsevol discussió referent al significat del contingut del «Systemfragment» del 1800 convé fer notar que el que Nohl va arribar a publicar constitueix tan sols una part fortament reduïda d'allò que Hegel va escriure. Segons llegim en Haering¹²¹, el text manuscrit al qual pertanyen els fragments editats formava un conjunt que s'estima al voltant de quaranta-set plects. D'aquests, tan sols dos han arribat al nostre coneixement, de manera que qualsevol interpretació sobre el contingut d'aquests necessàriament l'hem de limitar a una aproximació modesta. Això explica, en part, que es formulin intepretacions força contraposades, en funció de les quals es tendeix a destacar una preocupació de caràcter eminentment teològic o bé, per contra, molt més vinculada a la discussió que Hegel eventualment sosté amb la filosofia de la naturalesa de Schelling.

En un primer moment mirarem d'oferir un resum significatiu que desenvolupi els temes que hem anunciat una mica més amunt. Després d'això intentarem tematitzar els moments més significatius de dues interpretacions que parteixen de dos models diferents del concepte de vida.

El caràcter fragmentari dels textos publicats per Nohl queda clarament suggerit ja en la primera frase de l'escrit («...val [com a] absoluta contraposició»). Malgrat aquesta falta de context, els paràgrafs següents ofereixen la possibilitat de reconstruir un sentit bastant coherent.

El primer concepte que ocupa Hegel és el concepte de vida com a organització. Hegel el proposa com a resposta a la pregunta per la unitat

fonamental de tot allò que aparentment és divers. El que és vivent ha d'ésser considerat com a organització i l'organització, alhora, com una trama de relacions entre parts que es conformen amb aquest tot. Haurem de comprendre l'ésser de la vida com un ésser organitzat i, per tant, com un ésser que consisteix essencialment en una relació.

Hegel ens crida expressament l'atenció sobre l'ambigüitat d'aquesta determinació del ser de la vida. Certament que posa de relleu la unitat substancial de les parts, però no és menys cert que també destaca que aquest tot no és un bloc idèntic a ell mateix sinó que implica necessàriament la influència entre les parts. L'ésser de la vida és, d'aquesta manera, una unitat diferenciada. Hegel abordarà l'articulació dels conceptes de finit i d'infinit en el marc del concepte de vida com a organització. L'infinit el concebrà com la totalitat que unifica les parts en què la vida es manifesta; el finit, com la particularització d'aquest principi vital.

Hegel troba inclosa aquesta doble dimensió del concepte de vida com a relació i com a unitat organitzada de parts en la mateixa noció d'individu:

«El concepte d'individualitat inclou la contraposició entre la diversitat infinita i la relació amb si mateix; un home és una vida individual en la mesura que és una altra cosa que tots els elements i que la infinitat de la vida individual fora d'ell; és només una vida individual en la mesura que és u amb tots els elements, amb tota la infinitat de la vida fora d'ell; –només és, en la mesura que el tot de la vida està dividit, ell és una part i la resta una altra part; només és en la mesura que no és cap part i no és res separat...» (S.419-420/N.346).

En la vida hi ha la unitat del finit i de l'infinit i alhora la diferència entre l'un i l'altre, una cosa que, segons Hegel, la «reflexió» no pot comprendre (una noció que Hegel, després de certes modificacions, acabarà per establir com el coneixement propi de l'enteniment). La reflexió aïlla les determinacions de la vida de tal manera que no comprèn la seva substància com a relació ni com «finit infinit, un límit il·limitat [...], unitat del finit i infinit...» (S.420/N.347). La reflexió estableix com a absolut el que és separat, intenta determinar la substància del que és individual independentment del concepte d'organització o de conjunt, per això els seus esforços per comprendre la realitat necessàriament han de desembocar en un error.

En aquest context, Hegel estableix el sentit de la religió, a la vegada que defineix els límits de la filosofia (un tema clarament vinculat al kantisme) i, d'aquesta forma, la relació jeràrquica entre l'una i l'altra. «Aquesta elevació de l'home de la vida finita a la vida infinita és la religió». Però, preguntem-nos, què entén Hegel en el «Systemfragment» de 1800 per una vida infinita?

Aquesta qüestió ens sembla un dels nuclis forts de l'escrit.

Hegel respon a aquesta pregunta dient que «podem anomenar a la vida infinita un esperit, en contraposició a la multiplicitat abstracta, car esperit és la unitat vivent del que és diferent....» (S.421/N.347).

En canvi, la vida, en la mesura que és pensada per mitjà d'un concepte, és la naturalesa (llegim a S.419/ N. 346).

Això ens permet comprendre en quin sentit concep Hegel la síntesi entre els dos models de què ha partit per pensar el concepte de vida com a unitat del finit i de l'infinit: el model teològic i el model orgànic. El que és important és que el model orgànic que Hegel assumeix ens permetrà d'entendre l'origen de la futura categoria de relació, un cop Hegel construeixi sistemàticament la seva filosofia. L'individu «és» només a través de la relació amb els altres membres de la totalitat.

L'esperit és també definit com el tot infinit, però aquest tot infinit no s'ha de comprendre com a quelcom idèntic, sinó com un tot articulat de parts. Hegel refina progressivament la definició del concepte d'infinit. Si ens limitem a dir que la vida és la unió de les contraposicions i de les relacions (v. S.422/N.348), aleshores caiem en el perill de no desentranar el que hi ha de fonamentalment i essencialment infinit en el concepte de vida, donat que podríem copsar en la definició feta a través del concepte de relació o lligam (*Verbindung*) una determinació que implica una negació (*Nichtverbindung*). De manera que haurem d'abordar la definició del concepte d'infinit salvant l'escull d'una possible interpretació en aquest sentit. «La vida –ens diu Hegel– és la relació de la relació i de la no relació» (S.422/N.348). Aquesta definició (que en moments posteriors de la seva obra reprendrà sistemàticament en un altre context categorial emparentat amb aquest) necessita una explicació.

El mateix Hegel ens brinda unes notes aclaridores immediatament després de formular la definició: «...aquesta expressió [relació i no relació] és producte de la reflexió» en la mesura que concep com una determinació que exclou, és a dir, que nega l'altra. Ara bé, trobem aquestes dues determinacions englobades «en el tot vivent», que és allò al qual es refereix el predicat de la frase «La vida és una relació». Aquesta unió que és síntesi de les determinacions finites que la reflexió pren per objecte, «...no és quelcom col·locat, propi de l'enteniment, o quelcom reflectit, sinó que el seu únic caràcter per a la reflexió és que és un ésser fora de la reflexió» (S.422/N.348). A través de la religió, prossegueix Hegel, l'ésser vivent determinat eleva la seva finitud a rang de vida infinita, supera la forma de la negació o de l'exterioritat respecte d'altres determinacions i es situa en l'horitzó d'allò que hem anomenat «unió» en el sentit de «totalitat vivent» (i no en el sentit d'allò que es contraposa a la desunió). Pel fet que el finit és un ésser vivent té en ell mateix la possibilitat d'eleva-se a la vida infinita, car l'ésser vivent finit és abans que res ésser viu (v. S.422/N.348). La filosofia no pot complir aquesta missió d'eleva el finit vers l'infinit (que Hegel reserva aquí a la religió) perquè la filosofia «és un pensament, és a dir, una contraposició amb el no pensament o bé una contraposició entre el pensant i el pensat» (S.423/N.348). D'aquesta manera la força de la filosofia rau en destacar la finitud d'allò que és finit. La filosofia determina l'ésser vivent com a pensament. Per això, no pot fer-se sensible a la vida infinita entesa com a unió de la negació (de la finitud), car el pensament implica la divisió del pensant i del pensat. L'elevació del finit a l'infinit no es duu en el «Systemfrag-

ment» de 1800 en el marc del concepte, sinó com a pas de la vida finita a la vida infinita («L'elevació del finit a l'infinit es caracteritza per l'elevació de la vida finita a la infinita...»(S.423/N.348)). En la vida infinita, doncs, superem un concepte d'objectivitat absoluta (que és el que la reflexió pot comprendre), i assolim la unitat d'allò que havíem determinat com a termes excloents.

Després d'aquest breu resum del contingut del «Systemfragment» de 1800 passarem a comentar-lo d'una forma significativa tot intentant destacar, especialment de la mà de Haering i de Fujita, dos possibles paradigmes del concepte de vida que, eventualment, sostenen la forma com Hegel elabora el concepte d'esperit o d'infinitud. Aquesta contextualització del concepte del pensament de Hegel implica necessàriament un sondeig tant dels lligams que l'uneixen amb la seva formació teològica, com del flux comunicatiu que manté amb Schelling i la seva filosofia de la naturalesa.

8.2. *El model teològic*

Segons Haering, en el «Systemfragment» de 1800 no trobem una temàtica nova en relació amb les preocupacions filosòfiques que fins ara hem vist que centraven l'atenció del jove Hegel. En aquest escrit del setembre del 1800 certament hi ha determinats canvis que permeten de parlar d'una certa tendència a concretar el seu pensament en un sistema filosòfic, però el que resulta palmari és que Hegel no disposa encara d'aquest sistema, si per això entenem una exposició unitària del conjunt de la realitat duta a terme a partir d'un mètode lògic. Efectivament, en el «Systemfragment» de 1800 hi ha dues mancances fonamentals en relació a una concepció sistemàtica de la realitat que ens empenyen a no considerar el text com un embrió del sistema. Aquestes dues mancances a què Haering es refereix són, en primer lloc, el fet que no hi ha un concepte de naturalesa en un sentit exterior i, en segon lloc, el fet que Hegel no introdueix ni tan sols temptativament la noció de mètode dialèctic (i, en conseqüència, de filosofia especulativa).

Si el «Systemfragment» de 1800 no ens ofereix la novetat d'incorporar una idea de sistema a desenvolupar ulteriorment, aleshores què aporta de nou aquest escrit? què resulta original aquí, que justifiqui la suposada importància d'aquest fragment?

Haering és força moderat a l'hora de valorar l'evolució de Hegel i rarament tendeix a considerar que en aquest escrit o en aquest altre es produeix una modificació espectacular de les preocupacions del jove filòsof. El que detecta Haering com a novetat és la remarcable tendència a una més gran unitat formal i de contingut, però encara no hi ha, segons ell, un enllaç sistemàtic entre la filosofia de la naturalesa i la filosofia de la religió. El fet que el concepte de vida resulti central en l'escrit no ens autoritza a concloure que hi hagi efectivament dissenyada una filosofia de la naturalesa. Haering ens ho diu així: «Aquí el tema no és evidentment una filosofia de la naturalesa especial, sinó [...] una explicació general

sobre l'essència del que és viu i del conjunt vivent; en el fons no torna a ser altra cosa que en primer lloc una tematització de l'antic problema de la religió vivent (potser d'una forma una mica més generalitzada que fins ara)»¹²². Segons això, el concepte de vida de Hegel no és un concepte que parteixi de la naturalesa com a model, sinó d'un paradigma teològic. Tota vida és bàsicament vida de l'esperit (tal i com ja vèiem en *L'esperit del cristianisme*), la preocupació prioritària de Hegel quan aborda la definició del concepte de vida és, segons això, una preocupació marcadament teològica. La vida és tematitzada aquí en el marc de la problemàtica finit-infinit, una temàtica que ha ocupat tota l'evolució que fins ara hem pres en consideració. Més concretament, el model que sustenta el concepte de vida com a relació del finit amb l'infinit és directament inspirat en la idea de la relació de l'home amb Déu. Aquesta relació de l'home (ens finit) amb Déu (ens infinit) és, en el «Systemfragment» de 1800, el fonament real de totes les altres manifestacions vitals. Haering conclou en aquest sentit: «el que tenim al davant és al mateix temps el començament altra vegada d'una física global (fonamentada religiosament)»¹²³.

En aquest sentit podem considerar com un element relativament nou en el «Systemfragment» de 1800, el fet d'introduir un doble horitzó dialèctic en l'individu. Per una banda tenim una dialèctica immanent en l'individu pel que fa als elements que el componen. Així, hem de concebre la individualitat com un organisme o com una unitat en la diversitat.

Per una altra banda hi ha una dialèctica que Haering defineix com a «transcendent». Aquesta dialèctica és la que pròpiament centra les relacions entre el finit i l'infinit i així, doncs, aquella que duu el pes específic d'allò que hi ha de substancial en la preocupació de Hegel. La tendència evident del nostre filòsof és superar un concepte merament natural de vida. El concepte de naturalesa és una determinació feta des de la reflexió, és a dir, des de la facultat que és capaç tan sols de destacar allò que hi ha de finit en la infinitud (llegim en Hegel: «la naturalesa no és pròpiament vida, sinó una vida fixada pel tractament de la reflexió, encara que d'una manera eminent; així, la vida que contempla i pensa la natura sent encara, o com es vulgui dir, aquesta contradicció, aquesta contraposició única que es manté de si mateix enfront de la vida infinita» (S.420-421/N.347)).

Hegel es concentra en la superació de les formes finites de vida per tal de descriure la vida en un sentit infinit. Per a Haering, Hegel identifica el concepte d'esperit amb el concepte de vida infinita. Aquest fet és clau per sostenir la seva tesi global en el sentit que el paradigma que orienta la reflexió hegeliana és un paradigma teològic –i més especialment un paradigma joànic. La vida és vida de l'esperit: «podem anomenar esperit a la vida infinita» (S.421/N.347). Hegel determina el concepte de Déu com a esperit. Aquesta és una afirmació central que permetria veure una inspiració joànica. La unitat de Déu amb l'home –és a dir: allò que fa possible parlar d'espiritualitat de l'home– es posa en relleu en el fet que la fe només es dona si en el creient hi ha la presència de Déu¹²⁴.

Haering també veu la presència de les cartes de St. Pau en els textos de Hegel; d'una manera molt especial detecta la presència de la contraposició entre l'esperit i la carn, l'un que duu a la vida, l'altre que duu a la mort. La vida infinita, en la mesura que és esperit, és una realitat que concerneix la religió i no la filosofia. Ara bé, convé destacar que el setembre de l'any 1800 Hegel concep la filosofia en el sentit d'una disciplina incapaç de comprendre l'infinit (a diferència de com l'entendrà després). La vida no és objecte per a la reflexió. De fet, tot objecte de la reflexió expressa la vida només en un sentit abstracte. Altrament dit, la filosofia és capaç de comprendre la vida tot pensant-la, amb la qual cosa no s'allibera mai de la finitud, car en el pensament hi haurà sempre la contraposició entre el que pensa i allò que és pensat. Si això és així, no es troba dins de les possibilitats de la filosofia el comprendre l'infinit, és a dir, l'esperit. Hegel empra el mot filosofia com una activitat intel·lectual que reposa en la facultat de l'enteniment; més concretament, Hegel empra aquest terme (enteniment) en un sentit kantià, de manera que la filosofia es mou en l'àmbit en què el subjecte no es comprèn sense l'objecte. Ara bé, allò que aquí anomena amb el terme religió, anys més tard ho designarà com a saber absolut parlant de filosofia. Podríem dir, doncs, que el lloc que ocupa la religió en el pensament de Hegel l'any 1800, l'ocuparà la filosofia uns quants anys més tard, quan Hegel desenvolupi sistemàticament la possibilitat de la lògica especulativa. Hi ha una estreta relació entre allò que Hegel entén per religió a les acaballes del període de Frankfurt i allò que ulteriorment en el sistema entendrà per filosofia; igualment no sembla menys qüestionable el fet que la «filosofia de l'enteniment» ocupa un rang inferior al de la religió, tant en el «Systemfragment» de 1800 com després en el sistema. En aquest sentit podem relacionar la «filosofia de l'enteniment» amb la religió positiva. El concepte de religió que aquí tenim entre mans és un concepte que necessàriament pressuposa la crítica feta a la positivitat en els períodes anteriors. Hegel no retorna explícitament sobre aquesta qüestió, però en canvi resulta evident que el concepte que ens brinda aquí ha passat pel filtre de la reflexió feta a Tübingen i Berna.

Què vol dir «religió» en el «Systemfragment»?

La religió és la forma com el finit estableix una relació vivent amb l'infinit. D'aquesta manera, la religió és la vertadera unitat vivent del tot. Segons això, l'autèntica contraposició que aquí emergeix no és pas la que enfronta la filosofia absoluta i la vertadera religió, sinó més aviat la que enfronta un concepte erroni d'unificació i el concepte d'unificació vivent. En el context del «Systemfragment», aquesta contraposició pren la forma de filosofia-religió (de «filosofia de l'enteniment» i de «religió vivent»), de la mateixa manera que en etapes anteriors s'havia manifestat en la contraposició entre religió positiva i religió natural.

Haering no ens està suggerint pas que la religió en el sistema filosòfic hegel·lià sigui establerta com la forma suprema de copsar l'absolut, ni que la comunitat dels membres finits en l'infinit s'hagi de descriure a través

de la religió. És innegable que en la formulació sistemàtica ulterior la unitat entre el finit i l'infinit es realitza en la racionalitat, i que la religió queda limitada a l'ordre representatiu d'aquesta unitat. No obstant això, diu Haering: «la relació entre religió i filosofia, que després no s'acaba d'aclarir mai del tot, troba en aquest text [del "Systemfragment"] un cert precedent»¹²⁵. En qualsevol dels casos, tant la descripció de la religió en el text que ens ocupa, com la futura concepció de la filosofia absoluta, obeeixen a uns mateixos objectius i a unes mateixes preocupacions especulatives. L'essencial roman: la relació entre el finit i l'infinit s'ha de concebre com una relació vivent de tots els éssers amb el tot. Hegel presentarà aquesta relació entre finit i infinit al llarg de la seva producció filosòfica d'una doble manera: com a religió vivent (en clau de representació) i com a filosofia vivent o especulativa (en clau del concepte). Tant la filosofia com la religió tenen el mateix objectiu: la relació viva entre el finit i l'infinit.

Establertes les coses així, Haering problematitza la distinció entre filosofia absoluta i religió i passa a destacar la importància que per Hegel, des de bon principi, va tenir el fet de marcar diferències entre una concepció viva i una concepció abstracta dels lligams entre finit i infinit. D'aquesta forma posa de relleu la continuïtat del pensament de Hegel. Els conceptes que apareixen en el «Systemfragment» arrelen profundament en la seva concepció anterior a Frankfurt; al mateix temps podem dir que aquests mateixos conceptes i preocupacions tindran continuïtat, després, en la resta de la seva construcció filosòfica. Les arrels més pregones de Hegel són religioses, i no hi ha motius per pensar que l'any 1800 introduís elements essencials de la filosofia de la naturalesa de Schelling com a impuls fonamental de la seva pròpia evolució.

Haering atribueix la semblança d'expressions entre Schelling i Hegel durant aquest període a una qüestió accidental (en l'ús, per exemple, del mot «vida»). El fonament de què parteix Hegel és sens dubte Sant Joan, per això no podem dir que en el «Systemfragment» hi hagi ni una superació de les preocupacions filosòfiques en benefici d'una filosofia de la naturalesa d'estil schellingià, ni un document de ruptura respecte les aportacions filosòfiques anteriors, ni un sistema de pensament.

Haering es basa en la famosa carta del 2.11.1800 escrita a Schelling per demostrar justament aquest darrer punt, especialment quan llegim: «...En la meua formació científica, que va començar per necessitats humanes subordinades, vaig haver d'avançar cap a la ciència, i l'ideal de l'època de la joventut es va haver de transformar en la forma de Reflexió (i) simultàniament en un sistema; em pregunto ara, mentre encara estic ocupat amb tot això, quin retorn es pot trobar per comprendre en la vida humana ...». D'aquesta carta es desprèn el fet que encara no disposa d'aquest sistema. Hegel manifesta estar ocupat amb la tasca de determinar l'ideal de la ciència d'una forma sistemàtica: però en cap moment no manifesta trobar-se en possessió d'aquest sistema. Així, doncs, estem encara molt menys autoritzats a afirmar que mesos abans Hegel ha em-

près ja la feina d'esbossar el sistema científic. En aquest mateix sentit, no hi ha raons per pensar que el «Systemfragment» suposi cap mena de transformació radical en el tarannà filosòfic del nostre autor, com tampoc no permet aventurar que l'escrit reculli de sobte una preocupació especial per la filosofia de la naturalesa, un aspecte que fins aleshores havia restat un component aliè a la seva reflexió.

Arribats a aquest punt mirem de fer un balanç de la importància que ha tingut fins ara per a Hegel la reflexió en el terreny de la teologia, i d'una manera més particular la reflexió sobre la Trinitat. Inevitablement ens veurem obligats a fer referència a escrits anteriors al «Systemfragment» de 1800, d'una manera molt especial a *L'esperit del cristianisme*.

Certament, la manera com Hegel interpreta els continguts de la temàtica trinitària conté les característiques que després es manifestaran en la seva ulterior concepció de la dialèctica¹²⁶. En *L'esperit del cristianisme* ja s'havia fet palès que el pensament reflexiu –el pensament propi de l'enteniment– era la facultat cognoscitiva del finit, és a dir, que l'enteniment era una facultat que es mostrava completament incapaç de comprendre res que tingués a veure amb Déu. Com que l'enteniment tendia a interpretar aïlladament les parts respecte de la totalitat es verificava com una facultat incapaç de fer-se càrrec del lligam essencial de totes les parts vives. Per això l'enteniment no es trobava en condicions de comprendre l'absolut. I, tanmateix, quedava pendent la tasca de traduir l'absolut a termes discursius.

Hi ha no solament la necessitat de desenvolupar una forma de concebre els lligams entre el finit i l'infinit, sinó també d'elaborar un llenguatge nou que superi les deficiències del llenguatge de l'enteniment.

El filòsof de Stuttgart llegirà l'evangeli de Joan en el context d'aquesta preocupació i hi descobrirà un conjunt d'imatges extraordinàriament suggeridores que interpretarà com una clara desviació del llenguatge típicament judaïc (és a dir, un llenguatge reflexiu). Cal recordar d'una manera molt especial el pròleg de l'evangeli: «Al principi era el *logos*, el *logos* era amb Déu i Déu era el *logos*¹²⁷, en ell era la vida» (S. 373/N. 306). D'entrada aquest conjunt de frases tenen l'aspecte de ser judicis formulats per l'enteniment en la forma d'un llenguatge reflexiu. Amb tot, la diferència entre aquests judicis que trobem en el pròleg de l'evangeli i els judicis propis de l'enteniment radica en el fet que el predicat no expressa judicis generals sinó quelcom concret i vivent. El concepte de *logos* que trobem en el frase «Déu era el *logos*» no és un concepte general sota el qual es pugui subsumir el concepte de Déu. Tant el subjecte com el predicat fan referència a un ens vivent concret. Segons Hegel, si aquesta frase es cospa «amb esperit» es comprendrà la unitat d'ambdós ens –Déu i *logos*– en una mateixa substància. La còpula «és» no expressa pas la separació entre el subjecte i el predicat, ben al contrari, no fa sinó explicar la seva unitat. Per a l'enteniment, però, aquesta manera d'entendre la frase és simplement contradictòria i, per tant, impensable. El llenguatge de la

reflexió no pot expressar ni pensar Déu: «Déu i *logos* esdevenen coses diferents, perquè l'ens s'ha de considerar negativament perquè pugui tenir sentit. Però Déu i *logos* són diferents només en la mesura que aquell és la matèria en la forma del *logos*; el *logos* mateix és en Déu, són una mateixa cosa» (S.373-374/ N. 306-307).

De la mateixa manera que l'enteniment no pot entendre la unitat entre el finit i l'infinit tampoc no pot entendre la unitat entre l'home i Déu: «Jesús s'anomena no solament Fill de Déu, s'anomena també Fill de l'home. Si "Fill de l'home" expressa una modificació del que és diví, aleshores "Fill de l'home" expressaria també una modificació de l'home. Però l'home no és una naturalesa, una essència, com ho és la divinitat, sinó un concepte, quelcom pensat. El "Fill de l'home" significa aquí quelcom subsumit al concepte d'home. Jesús és home, això és un judici propi, el predicat no és una essència, sinó un universal. El Fill de Déu és també Fill de l'home; el que és diví en una figura concreta apareix com a home; el lligam entre finit i infinit és un enigma sagrat, perquè aquest lligam és la vida mateixa» (S.377-378/ N. 309-310). La unitat és per a l'enteniment un «enigma sagrat»; d'aquesta manera, la vida trinitària és un objecte completament inassolible per al pensament dominat per la lògica de l'enteniment. La Trinitat, entesa, doncs, com a unitat de tres persones en una substància divina, és quelcom aliè a la filosofia i a la lògica, al pensament discursiu i al llenguatge científic.

Evidentment, això es troba perfectament en consonància amb tota la tradició teològica cristiana. Amb tot, el que resulta remarcable de la interpretació hegeliana és sens dubte la problematització de la distància entre els conceptes d'home i de Déu. Hegel interpreta l'encarnació com l'esdevenir de Déu en el Fill de l'home. Amb aquest principi de cristologia especulativa Hegel té la intenció de fer compatibles la teologia trinitària cristiana amb una filosofia monista de la vida, la qual, efectivament, nega tant la transcendència de la Divinitat respecte de Crist, com la transcendència del creador respecte de la creació. La negació de la personalitat de Déu entesa com a individualitat o «absoluta particularitat» (S.387/ N.316) expressa una influència clara de Jacobi. A part d'això ja hem dit que aquest autor resulta també força important a l'hora de definir la noció orgànica de substància.

Hegel troba esculls importants en la teologia a l'hora d'intentar fer compatible una concepció de la metafísica de la vida amb el cristianisme. El nucli del problema rau en l'afirmació cristiana de la humanitat del Crist i a la vegada de la seva transcendència. Si la relació entre Crist i Déu no és negativa, perquè ho hauria de ser la relació entre l'home i Déu, si el Fill s'ha fet home? Això allunyarà Hegel de l'antropologia cristiana, és a dir de la concepció basada en l'afirmació de l'home com una realitat amb dos caràcters: la indigència i l'agape, la llunyania respecte de l'infinit i la proximitat amb l'infinit.

Hegel busca en el llenguatge de Sant Joan l'expressió evangèlica de la seva pròpia concepció trinitària i cristològica. D'aquesta manera veu la

divisió de Déu en el *logos* com la divisió d'un organisme en les seves parts. Per tal d'expressar aquesta idea Hegel emprà la imatge d'un arbre: «L'únic, el limitat com a contraposat, el que és mort és a la vegada una branca de l'arbre infinit de la vida...» (S.374/N.307). O bé també:

«Un arbre amb tres branques constitueix amb elles un sol arbre; cada fill de l'arbre, cada branca (i els seus altres fills, les fulles i la saba) són un sol arbre; les fibres que duen la saba a les branques des del tronc són de la mateixa naturalesa que les arrels. Un arbre, posat al revés a la terra, faria créixer les fulles a partir de les arrels deixades a l'aire, i les branques arrelarien certament en la terra –i aquí és tant veritat dir que hi ha un arbre com que n'hi ha tres» (S.377/N.309).

Una imatge que també troba en el quart evangeli (per exemple: Jo 15:5).

Sembla com si l'interès hegel·lià per a una concepció trinitària de la divinitat aparegués en la mesura que es debilita la influència de la idea kantiana de Déu elaborada en el marc de la fe racional (*Vernunftglaube*). Les nocions de vida i d'amor (que trobem estretament relacionades en els textos joànics) apareixen en aquest context com a conceptes clau. Ja hem vist com la crítica al concepte kantian de raó pura pràctica prenia cos quan es veia que aquesta facultat, en relacionar-la amb la de la sensibilitat, desenvolupava una relació subjecte-objecte, de tal manera que la raó podia certament arribar a dominar la sensibilitat, però mai a conciliar-se amb ella. La racionalitat, entesa com a infinitud, romanía d'aquesta forma contraposada a la sensibilitat, entesa com a finitud. Com a resposta a aquest estat de coses Hegel explora les possibilitats del concepte de vida com a concepte que permet referir-se a la indiferència absoluta: «Consciència de la vida pura fóra consciència d'allò que l'home és. –en ella no hi ha cap diferència, cap diversitat desenvolupada i real» (S.370-371/N.302). Hegel escriu la frase en condicional perquè, efectivament, tenir consciència d'allò que és indiferent és una contradicció, car la consciència implica determinar una relació de subjecte-objecte, això és, diferenciar la realitat. En aquest sentit llegim: «La vida pura és l'ésser» (S.371/N.303); una frase que guanya tota la seva força si la pensem en connexió amb Hölderlin. Aquesta infinitud que Hegel veu en la vida és la divinitat («La divinitat és la vida» (S.372/N.304)).

Ja hem apuntat més amunt que aquesta filosofia monista, articulada al voltant del concepte de vida, conviu amb l'especulació sobre la Trinitat (especialment amb la presentació joànica d'aquesta). I, tanmateix, hem de dir que aquesta convivència resulta força problemàtica i, segurament, molt poc equilibrada.

En aquest sentit és força rellevant esmentar el tractament hegel·lià de dos temes teològics: el de la creació i el de la personalitat de Déu.

És evident que tant una qüestió com l'altra podrien problematitzar des de la teologia una concepció panteitzant de la realitat com la que Hegel sembla suggerir. La primera de les qüestions que esmentem perquè estableix una relació entre Déu i home com una relació de creador (infinit) i creat (finit). La segona, perquè en afirmar la personalitat del Pare, del Fill i de l'Esperit se subratlla una triplicitat que es pot interpretar com a substan-

cial. «La diversitat, la infinitud del que és real és la divisió infinita com a real, tot és a través del logos; el món no és l'emanació de la divinitat; car altrament el que és real fóra equivalent a allò que és diví; però com a real és emanació, part d'una divisió infinita; a la vegada, però, és vida en la part o en allò que infinitament divideix...» (S.374/N.307). La divisió de la vida infinita de Déu es duu a terme a través del logos, de la qual activitat es deriva la multiplicitat d'allò que és real. El logos, contingut des del principi en la unitat de la vida, és la «possibilitat de la divisió, de la divisió infinita d'allò que és u» (S.374/N.306). Tenim aquí, doncs, la interpretació de l'origen de la multiplicitat en termes més propers a una concepció que parteix d'un model biològic que no pas trinitari. El desenvolupament de la multiplicitat no s'associa a una acte de creació, sinó a la determinació de la unitat; una determinació que existia des del començament com a possibilitat. És en el marc d'aquesta problemàtica que Hegel empra –molt significativament!– la imatge de l'arbre que ja hem esmentat un xic més amunt per fer entendre la unitat (la divinitat) i la divisió (el logos). No sembla pas que aquestes imatges es puguin conciliar amb la idea d'un creador que dóna realitat pròpia a allò creat.

Pel que fa a la personalitat de les figures trinitàries direm que, en general, Hegel tendeix a contemplar aquest concepte com un obstacle a la concepció de la unitat vital. En la mesura que la concepció monista resulti difícil de combinar amb l'afirmació de la personalitat, aquesta última en sortirà certament perjudicada. Hegel interpreta determinats passatges evangèlics en un sentit favorable a la seva concepció: «Establert així –es refereix a Mt. 18, 19– Jesús es declara contra la personalitat, contra una individualitat de la seva essència (*Wesen*) contraposada completament als seus amics (contra el pensament d'un Déu personal)...» (S.387/N.316). Afirmit la personalitat de Déu fóra tant com afirmar que el particular és absolut. El concepte de personalitat és incompatible pel Hegel de Frankfurt amb una visió monista de la realitat divina.

En conjunt sembla que la teologia trinitària no és adoptada en l'etapa frankfurtiana en termes que puguem considerar tradicionals. La idees del Pare, del Fill i de l'Esperit sembla que facin referència a diferents moments de la vida de la divinitat o a diferents estadis d'una dinàmica en la qual podríem distingir una obertura de la indiferència vers la multiplicitat i una reconciliació d'aquesta multiplicitat que indicaria un moment de retorn a la unitat:

«La perfecció de la fe, el retorn a la divinitat de la qual l'home ha nascut, tanca el cercle del seu desenvolupament. Tot viu en la divinitat, tots els vivents són els seus infants, però l'infant duu la unitat, el conjunt, la unisonància no rompuda en tota l'harmonia, però replegada en si; comença amb la fe en déus fora de si, amb la por, fins que ha actuat i s'ha separat ell mateix més i més; però retorna en les unificacions a la unitat originària, una unitat que ara és desenvolupada, auto-produïda i sentida i que reconeix la divinitat, és a dir, que l'esperit de Déu és en ell, que surt dels seus límits, que supera la modificació i restableix la totalitat. Déu, el Fill i l'Esperit Sant!» (S.389-390/N.318).

8.3. El model schellingià

Arribats a aquest punt volem proposar una altra interpretació del «Systemfragment» basada sobretot en l'impacte que la filosofia de la naturalesa de Schelling va tenir sobre el període final de Frankfurt. La irrupció de determinats conceptes schellingians, com és ara els de vida, organització i naturalesa, es poden interpretar aquí com a elements que contribueixen a precipitar el pensament de Hegel a la «necessitat de la filosofia» o, altrament dit, a la necessitat d'una concepció sistemàtica del saber que s'establirà com a ciència. La coincidència amb Schelling no és, segons això, una coincidència simplement formal i terminològica –com sosté Haering– de fons: la unitat de la identitat i de la diferència articulada al voltant del concepte de vida i d'organisme. Sigui com sigui, aquesta segona forma d'avaluar les aportacions que immediatament passarem a exposar tendeix a posar en relleu el diàleg fructífer i alhora problemàtic de Hegel amb Schelling i alguns dels seus contemporanis.

Efectivament, hi ha una continuïtat temàtica del contingut del «Systemfragment» respecte de les preocupacions que els anys anteriors han anat centrant els treballs de Hegel. El problema segueix essent la formulació del concepte d'una religió ideal i de la realització d'aquesta en la història. Aquesta preocupació queda aquí represa en funció d'un altre material expressiu i de determinades lectures fetes en els últims mesos. També recull Hegel en aquest escrit l'impuls que en etapes anteriors ha alimentat la crítica a la religió positiva i al coneixement abstracte. A aquests conceptes oposarà, aquí, la noció de religió com accés a la vida infinita.

De fet, el concepte de vida no apareix en el «Systemfragment» per primera vegada en els escrits de Hegel. Abans hem vist com aquesta idea estava vinculada estretament al concepte d'amor en l'escrit *L'Esperit del cristianisme* on Hegel definia l'amor com «la relació vivent de l'essència mateixa» (S.362/N.295); i seguia dient: «en ella [en la relació vivent] desapareixen totes les divisions, tots els lligams limitats». Ja hem cridat l'atenció sobre aquest passatge, així com sobre la influència de Jacobi, en el sentit de considerar el concepte de vida com una noció del tot essencial en el desenvolupament del pensament de Hegel.

En el «Systemfragment» el concepte de vida es troba fortament connectat al concepte d'organització. La vida és una organització de parts que conformen un tot, de manera que només podem comprendre el ser de la vida com una relació entre parts.

Entre *L'Esperit del cristianisme* i el «Systemfragment» hi ha diferències, essencialment referides al concepte de vida que, segons Fujita, no es poden explicar sense tenir en compte la filosofia de la naturalesa de Schelling: «Es veu per si mateix que aquesta vida, la multiplicitat de la qual es pot contemplar només relacionadament, l'ésser de la qual és justament aquesta relació, s'ha de considerar simultàniament en part com a quelcom diferent, com a simple multiplicitat (la seva relació ja no és absoluta, sinó com a separació d'aquest ésser relacionat); en part també ha

de ser pensada com allò que té la possibilitat d'entrar en relació amb el que ella mateixa exclou, la possibilitat de la pèrdua de la individualitat, o de la relació amb allò que ha quedat exclòs...» (S.419/N.346). Hegel destaca, doncs, una doble dimensió d'allò que és vivent: d'una banda el fet de ser una totalitat orgànica; d'una altra banda el fet que aquest tot és, al seu torn, una realitat composta de membres. Amb altres paraules, tant la unitat com la diversitat són dimensions igualment fonamentals del concepte de totalitat orgànica. Hegel, igualment com Schelling, senyalen aquesta duplicitat inherent al concepte d'individualitat. Per Schelling la veritat rau justament en aquesta visió complexa d'una realitat que és igualment unitària com diferenciada. Molt probablement Hegel arriba a aquesta concepció de la mà de la filosofia de la naturalesa de Schelling i, tanmateix, incardina l'eventual assumpció de les posicions d'aquest en una trajectòria intel·lectual que no és completament assimilable a la concepció de l'autor de les *Idees per a una filosofia de la naturalesa*. Altrament dit: creiem que en cap cas no és sostenible afirmar que el «Systemfragment» exposa d'una forma exclusiva l'assumpció de preocupacions schellingianes. Existeixen diferències remarcables, com ara la forma com respectivament defineixen els conceptes d'unitat i de diversitat. Per Schelling la unitat es correspon a aquell principi positiu i unitari que travessa cada individu: el principi organitzatiu de la naturalesa. En canvi, no podem pas dir que Hegel parli del mateix. El Hegel del «Systemfragment» parla de la unitat en un altre sentit; per a ell, el tot és un conjunt organitzat de parts.

En segon lloc hi ha també falta de coincidència a l'hora de senyalar què s'entén per diversitat. La diversitat és per Schelling la individualització del principi organitzatiu de la naturalesa, mentre que Hegel l'entén més aviat com a membre d'una organització.

Aquesta diferència en la concepció de la diversitat en el concepte de vida té una importància molt destacable que convé no deixar passar per alt. En un cert sentit, per Schelling, la naturalesa en si no coneix una tensió o una polaritat entre unitat i diversitat, car per a ell diversitat és tan sols una determinació d'un mateix principi. La interpretació que trobem en Hegel és certament diferent perquè per a ell aquesta tensió o polaritat entre unitat i diversitat és una tensió completament radical, de tal manera que no hi ha cap principi natural que se sostregui a aquesta duplicitat constitutiva de la vida. Tant la unitat com la diversitat són principis substancials del concepte de vida. D'una banda les parts –o els membres– només es donen en relació amb el tot, però al mateix temps, en la mesura que són parts, és a dir, en la mesura que es poden definir com a membres, es contraposen els uns respecte dels altres. Aquesta unitat de la diversitat i, simultàniament, aquesta diversitat de la unitat, són el que la reflexió no sap comprendre com a procés viu. Mentre el concepte de vida exigeix fer-se càrrec d'aquesta doble dimensió, allò que Hegel anomena reflexió tendirà a explicar les parts al marge del conjunt en el qual, en realitat, prenen sentit. Això vol dir que la reflexió renuncia a elaborar una explicació de la vida, (perquè entenem aquesta com a relació dinàmi-

ca entre les parts) i proposa una interpretació abstracta. D'això Hegel en diu natura: la vida fixada per la reflexió.

En els llibres *Idees per a una filosofia de la naturalesa* i *Primer esbós d'un sistema de filosofia natural*, Schelling tematitza aquesta qüestió d'una forma detallada. Convé, ni que sigui a grans trets, recordar quins són els elements fonamentals d'aquestes obres on Schelling introdueix noves explicacions al concepte de naturalesa, amb la finalitat de comprendre en quin context parla Schelling de reflexió.

Com ja hem vist, Schelling es troba molt proper a una concepció spinozista de la naturalesa. La naturalesa es concep com una productivitat originària que s'identifica amb l'ésser incondicionat:

«Com que tot allò del qual es pot dir que és, és naturalesa condicionada, així, doncs, només l'ésser mateix pot ser l'ésser incondicionat. Però com que l'ésser particular, com a condicionat que és, només es pot pensar com a limitació determinada de l'activitat productiva (l'únic i últim substrat de tota realitat), així l'ésser mateix és aquesta productivitat en la seva il·limitació. Per a la ciència natural, per tant, la naturalesa és fonamentalment només productivitat, i cal que la ciència parteixi d'aquesta com el seu principi»¹²⁸.

Els éssers vivents particulars s'interpreten com a determinacions o concrecions d'aquest principi general productiu. La relació amb la concepció spinozista de la naturalesa ens la brinda explícitament Schelling en el següent paràgraf: «La natura com a simple producte (*natura naturata*) l'anomenem natura com a objecte (allò al qual es refereix tota experiència empírica). La naturalesa com a productivitat (*natura naturans*) l'anomenem natura com a subjecte (allò al qual es refereix tota teoria)»¹²⁹.

Què és, més exactament, allò que Schelling entén per *natura naturans*, o pel principi productiu entès com l'ésser mateix de la naturalesa?

L'objecte no pot ser mai incondicionat; ara bé, en la naturalesa cal que hi hagi un principi que no sigui objectiu, altrament dit, cal que hi hagi un principi incondicionat que estigui en la base de l'objecte. Aquest principi incondicionat és la productivitat de la naturalesa. Però la filosofia de la naturalesa ha de prendre en consideració la naturalesa en tot el seu conjunt, i això vol dir que el seu objecte és la identitat del producte i de la productivitat, la identitat del condicionat i de l'incondicionat, del límit («límit determinat de l'activitat productiva») i de l'il·limitat. Però la dimensió de la identitat, que és la que la filosofia pren en consideració, no queda recollida pel punt de vista empíric. Schelling introdueix aquí el concepte de reflexió i el concepte d'intuïció (*Anschauung*): «La continuïtat absoluta [de la producció o de l'activitat productiva] existeix només per a la intuïció, no per a la reflexió. Reflexió i intuïció es contraposen. La filera infinita és constant, per a la intuïció productiva, per a la reflexió és interrompuda i ajuntada»¹³⁰. El principi de la productivitat absoluta quan pren cos en la naturalesa empírica dóna peu a la reflexió per aïllar les parts i explicar-les al marge de l'origen. L'activitat productiva es manifesta en la naturalesa, però, en una acció contínua: aquesta és la

dimensió absoluta que té la intuïció i que la reflexió és incapaç de copsar. La infinitud ideal¹³¹ esdevé infinitud empírica, de manera que aquesta és tan sols una representació d'aquella. Schelling entén el temps en aquest context. El temps és la representació de l'activitat productiva absoluta. La reflexió intenta comprendre mecànicament el moviment i la textura de la naturalesa al marge del principi originari. En definitiva, és justament la reflexió qui origina les contraposicions entre subjecte i objecte; la vida –és a dir: aquest punt de trobada entre el finit i l'infinit– apareix a la facultat que reflexiona com una contradicció, com una realitat incomprendible i mancada de tota lògica. De fet, Hegel expressava ja en *L'Esperit del cristianisme* una proposició semblant a aquesta. Recordarem que allí el concepte de vida anava estretament vinculat al concepte de Déu i com la unitat que aquesta implicava entre el món del finit i el món de l'infinit (aquí –recordem– Hegel esmentava explícitament el quart evangeli com a lloc ric en suggeriments) era irreconeixible per a la reflexió. En aquest sentit llegim: «Déu és pura vida, per aquest motiu, necessàriament, quan es parla d'ell, tot el que d'ell es diu no pot contenir res de contraposat i tota expressió reflexiva sobre les relacions del que és objectiu o sobre l'activitat d'un comportament objectiu han d'ésser evitades, car l'actuació de Déu és només una unió dels esperits; només l'esperit (*Geist*) copsa l'esperit i el comprèn [...]. De Déu només se'n pot parlar amb entusiasme (*Begeisterung*)” (S.372/N.304). Aquest fet no pot sinó donar arguments per subratllar la continuïtat de la temàtica hegeliana fins al «Systemfragment». I, amb tot, hi ha indubtablement alguna cosa específicament nova en el text de 1800.

8.4. L'originalitat del «Systemfragment»

El «Systemfragment» és un text filosòficament rellevant en la mesura que aporta elements nous en l'evolució del pensament de Hegel. En general podem dir que la innovació fonamental és el tractament que fa de la relació entre el concepte de reflexió i el concepte de naturalesa. La naturalesa és l'objecte de la reflexió. És la manera parcialitzada com la facultat del finit copsa la realitat fonamental i unificant de la vida. L'enteniment redueix la vida a una perspectiva mancada de dimensió unitària global. Sembla evident haver de concloure que Hegel no disposa encara aquí del nucli central del que serà la seva futura filosofia de la naturalesa, exposada en el sistema. La naturalesa és un «posar de la vida», llegim en el «Systemfragment», una formulació més propera a la de Sinclair que no pas a la de Schelling¹³². A part del fet que Schelling desenvolupa un tractament molt més sistemàtic del tema, és a dir, a part del fet que indiscutablement en Schelling la filosofia de la naturalesa és el nucli fonamental dels seus treballs, trobem en el «Systemfragment» un concepte de naturalesa força diferent del que tenim al *Primer esbós d'un sistema de filosofia natural*. En aquest llibre Schelling estableix la naturalesa no com a correlatiu de la reflexió sinó com una realitat a priori. Aquesta és la con-

dició perquè hi hagi una ciència de la naturalesa. La naturalesa és un sistema i això significa que el seu comportament ha d'estar regit per un principi universal i necessari que n'asseguri la cohesió. La naturalesa és, doncs, una realitat prèvia a les seves manifestacions («No coneixem la natura, sinó que la natura és a priori; és a dir, tot particular en ella és determinat prèviament a través del tot o a través d'una idea de natura en general»¹³³).

Es tracta, doncs, d'un concepte diferent del de Hegel, però no sense analogies destacables des del moment que l'autor del «Systemfragment» insisteix en la unitat entre la igualtat i la diferència de cada un dels éssers vivents. Les manifestacions individuals de la vida són diferents entre elles però es donen en una unitat que les possibilita i en la qual prenen sentit. Aquesta, creiem, és la vertadera traça de la influència de Schelling al pensament de Hegel en el «Systemfragment». Hegel ha determinat aquí la vida com a realitat fonamental estructurada en forma d'organisme. Una realitat que recull els conceptes de tot i de parts, d'unitat, de diferència i de relació (recordem aquí un text ja esmentat: «Es veu per si mateix que aquesta vida la multiplicitat de la qual és justament aquesta relació...» (S.419/346)).

Anteriorment havíem vist ja en *L'Esperit del cristianisme* de quina manera el concepte de vida articulava la relació entre la part i el tot, concretament en el moment en què Hegel es referia a la noció de càstig com a destí. La idea aquesta, doncs, no és completament nova.

Aquest model orgànic de comprendre les relacions entre el finit (part) i l'infinit (tot) serà fonamental també en el futur quan l'objecte de la descripció filosòfica de Hegel sigui la vida de la idea. És essencial destacar que en aquest paradigma biològic (en la mesura que és el concepte de vida el que es pren com a model) l'infinit és una categoria ni aliena ni transcendent al finit. Hegel remarca amb Schelling aquesta necessitat d'insistir en la unitat orgànica de la realitat que permet conviure amb un concepte de particularitat o de diferència sense haver-lo de transcendir. Per Fujita resulta innegable que «fou [Hegel] incitat evidentment a aquesta mena de consideració sobre la vida a través de la filosofia de la naturalesa de Schelling»¹³⁴. La concepció schellingiana de la vida com a unitat del principi de diferència i del principi d'unitat –segueix dient Fujita– «va haver de representar per Hegel l'empenta per analitzar la vida com a organització i explicar-la com una essència a la qual pertanyen tant la diversitat com la unitat». Certament el grau de connexió que Fujita veu entre els treballs de Schelling i de Hegel no demana suposar que Hegel es desentengués dels centres de preocupació anteriors, però tampoc no permet ignorar que Hegel comença a tematitzar novament un concepte de gran transcendència per la manera que tindrà de filosofar a partir de Jena.

Tant Haering com Fujita opinen que la interpretació que Nohl va fer d'aquest fragment (en el sentit de relacionar-lo amb l'anunci de la construcció d'un nou sistema un parell de mesos més tard en la famosa carta a Schelling) és excessivament agosarada. De fet, en el «Systemfragment»

no hi ha pas esbossat encara cap sistema, encara que en el futur Hegel integri en la seva filosofia elements que tenen el seu origen en la reflexió feta en l'escrit que ens ocupa en aquest capítol. Creiem que l'element fonamental que ens dóna les pautes per comprendre els diferents períodes de Hegel sota el prisma d'una certa unitat és la preocupació per la superació d'una forma externa de relacionar els conceptes de finit i d'infinít. Hegel, en el «Systemfragment», fa d'aquesta qüestió un tema essencial fins al punt que els conceptes de religió i de filosofia depenen d'aquesta distinció. En aquest escrit de l'any 1800, Hegel elabora una teoria de la religió que actua com a resposta creativa a les insuficiències de la filosofia. Per a Hegel, el pensament és constitutivament reflexiu perquè és determinat com una forma de consciència. El pensament determina necessàriament la realitat d'allò que pensa com a objecte, això és: com una realitat aliena al subjecte. Per aquest motiu la filosofia és estructuralment incapaç de comprendre l'ésser fora de la reflexió. D'una manera implícita, però evident, el «Systemfragment» es refereix críticament a la filosofia de Fichte en un sentit semblant a com s'hi referia Hölderlin en l'article «Judici i ésser». El «Jo sóc Jo» de Fichte no és l'expressió de l'absolut en la forma de la identitat, i això és així perquè necessàriament implica la divisió que l'autoconsciència duu aparellada entre el Jo subjecte i el Jo objecte. És força raonable pensar que en aquest punt Hölderlin va significar una referència per a l'autor del «Systemfragment». Amb tot i això, Hegel no aïlla completament el pensament d'una forma global d'accedir a la vida en un sentit infinit, sinó que atribueix al pensament la –diguem-ho així– facultat de «sentir» que la forma a través de la qual copsa la vida (la naturalesa) és una forma unilateral. El pensament «sent» una contradicció entre allò que ell fixa i la vida infinita:

«...com que la vida, com a infinitud dels vivents o com una infinitud de figures i, d'aquesta manera, com a naturalesa, és un infinit finit, un límit il·limitat, [direm que] la unitat del finit i de l'infinít i la separació dels mateixos es troba en ella; la naturalesa no és pròpiament vida, sinó una vida fixada pel tractament de la reflexió, encara que d'una manera eminent; així, la vida que contempla i pensa la natura sent encara, o com es vulgui dir, aquesta contradicció, aquesta contraposició única que es manté de si mateixa enfront de la vida infinita –o la raó reconeix la unilateralitat d'aquest posar, d'aquest considerar...» (S.420/N.347).

Aquí veiem aparèixer el concepte de raó en un sentit proper al que farà servir ulteriorment Hegel, és a dir, en el sentit de la facultat que comprèn, en oposició a l'enteniment, la unitat dialèctica del finit i de l'infinít. Igualment en aquest sentit, el «Systemfragment» acosta el concepte de filosofia a les posicions que posteriorment defensarà. Certament roman la supremacia de la religió enfront de la filosofia, però la raó adquireix ja aquí un protagonisme que anteriorment, en els altres escrits, no tenia.

La raó (*Vernunft*) és aquí la facultat capaç mostrar la finitud del pensament. Ja hem dit més amunt que el pensament (és a dir: la filosofia) no

pot sobreposar-se a la finitud perquè implica necessàriament un quelcom que és pensat i, per tant, la duplicitat. La raó assumeix la tasca de completar la finitud: «[la filosofia] ha d'assenyalar la infinitud en tot allò que és finit i exigir a través de la raó la completeness d'aquest finit...» (S.423/N.348).

Hi ha una variació important en aquest sentit respecte d'escrits anteriors. En el fragment l'«Amor», per exemple, era l'amor que havia de superar tota relació finita en benefici de l'infinit, «...en l'amor aquest tot no és contingut com la suma de molts particulars, dividits; en ell es troba la vida mateixa com una duplicació d'ella mateixa i una unitat d'ella mateixa; la vida ha de recórrer des de la unitat encara per desenvolupar, a través de la creació d'un cercle fins a una completa unificació [...] fins que l'amor superi (*aufheben*) la reflexió en una completa falta d'objectivitat i sostregui a tot oposat el caràcter de quelcom aliè...» (S.246/N.379). Aquesta modificació, amb tot, fa referència a la resposta a la pregunta per la unitat, però la qüestió de fons roman intacta i el tema que ocupa Hegel segueix essent exactament el mateix. El fet que Hegel no parli de l'amor, sinó de la raó (*Vernunft*) com la facultat que descobreix la finitud dels continguts de l'enteniment, marca l'inici d'una tendència que innegablement s'anirà aguditzant. Hegel elaborarà gradualment el concepte de raó fins a establir-lo en el seu futur sistema com la facultat capaç de comprendre que l'infinit és negació de la negació. Però en el «Systemfragment» el concepte de raó té encara uns límits evidents, uns límits, no obstant, que no amaguen una tendència a valorar el caràcter racional i lògic de l'infinit. Si bé és la raó qui mostra la finitud dels continguts del pensament, és alhora també una facultat incapaç d'aprehendre el vertader infinit. La raó anomena aquest vertader infinit Déu.¹³⁵ Ella sap el «lloc» del vertader infinit, però no pot comprendre'l; sap que el vertader infinit es troba més enllà del pensament i, per tant, que és metalògic, metareflexiu.

Hi ha efectivament una distinció entre el vertader infinit i el propi finit de la raó (*Vernunft*). L'ésser del vertader infinit que transcendeix la racionalitat no és un ésser que hàgim de determinar com a objectiu o subjectiu, sinó «l'ésser més enllà de la reflexió». Aquí el que compta d'una manera molt especial és el caràcter negatiu de l'expressió *infinit*, que és el que posa de manifest l'infinit en la mesura que es contraposa al que és determinat.

En aquest punt reapareix una qüestió que Hegel ja havia tractat anteriorment –concretament en l'escrit *L'Esperit del cristianisme*– i que posteriorment reapareixerà altra volta en la *Fenomenologia de l'esperit*. Es tracta de la capacitat expressiva de la llengua a l'hora de parlar de l'absolut. Hegel manté que el llenguatge conceptual presenta necessàriament límits a l'hora de referir-se a allò que es troba més enllà de qualsevol divisió.

Tornem a un text de *L'Esperit del cristianisme* que ja hem esmentat: «Déu és pura vida, per aquest motiu, necessàriament, quan es parla d'Ell i el que es diu d'Ell no pot contenir res de contraposat i tota expressió reflexiva sobre les relacions del que és objectiu o sobre l'activitat d'un

comportament objectiu han d'ésser evitades, car l'actuació de Déu és només una unió dels esperits; només l'esperit (*Geist*) cospa l'esperit i el comprèn [...]. De Déu només se'n pot parlar amb entusiasme (*Begeisterung*)» (S.372/N.304).

És un fet que Hegel manté en el «Systemfragment» la consciència dels límits expressius del llenguatge, una consciència hauria pogut obrir una via d'aproximació a una espiritualitat mística. Immediatament després d'enunciar els conceptes de vida de la forma més emblemàtica («La vida és la relació de la relació i de la no-relació») ens adverteix que s'ha de comprendre que aquesta definició fa referència a un ésser que es troba més enllà d'allò que la reflexió és capaç de comprendre. Aquesta qüestió –la tensió entre el llenguatge com a mitjà d'expressió d'una facultat reflexiva i la necessitat d'explicar discursivament l'absolut– serà un dels punts de més densitat del pròleg a la *Fenomenologia de l'esperit*. Hegel proposarà el concepte de frase especulativa; una frase on la relació lògica entre subjecte i predicat no és una relació equiparable a la substància i a l'accident, sinó on el predicat exposarà el moviment necessari del subjecte. La frase especulativa no reproduirà discursivament una forma representativa –reflexiva– de comprendre la realitat, sinó el moviment en què el subjecte esdevé predicat.

Si no és en la filosofia on es comprèn l'absolut com a tal, on es cospa l'absolut d'una forma adient?

Hegel respon a aquesta qüestió parlant del «sentiment religiós».

Tot i que cal ens ser cauts en aquest punt, hi ha motius per pensar en una possible relació amb Schleiermacher i el seu llibre *Sobre la religió*, escrit el 1799. En aquest treball Schleiermacher estableix la substància de la religió com a sentiment i intuïció de l'univers. Amb tot, els contactes amb Schleiermacher esdevindran ben aviat força problemàtics, sobretot a partir de *Fe i saber* (1802).

La via que suposa l'accés a l'absolut o a l'infinit de la mà del sentiment és justament la via de la qual Hegel es separarà en els pròxims mesos de la seva evolució. En oposició al punt de vista exposat per Schleiermacher, Hegel proposarà un coneixement especulatiu que superarà tota altra forma d'accés a l'infinit. És difícil establir amb exactitud els punts d'acord entre Hegel i Schleiermacher en el «Systemfragment». Tal i com proposa Pöggeler¹³⁶, hem de limitar aquest contacte al fet que tant per a l'un com per a l'altre la forma suprema i última de l'esperit és la religió; una forma que es troba més enllà de la filosofia de l'enteniment. L'acord, a finals de l'any 1800, tampoc no pot considerar-se que fos completament unànim; un estat de coses que, com ja hem dit, no fa sinó presagiar un futur força conflictiu entre les posicions teòriques d'ambdós autors.

El punt en conflicte es manifesta en el moment en què Hegel –especialment en el segon fragment del text que estudiem– analitza les relacions entre reflexió i sentiment.

Llegim en el següent paràgraf: «Sentiment diví, l'infinit sentit pel finit, es completa pel fet que la reflexió sobrevé i roman sobre ell; una relació

de la reflexió amb el sentiment és, però, només reconeixement del mateix com a quelcom subjectiu, només una consciència del sentiment...». En contra del que manté Schleiermacher, Hegel veu en la reflexió allò que complementa el sentiment religiós. La reflexió reconeix el contingut d'aquest sentiment i, en fer-ho, el comprèn d'una manera subjectiva. Les diferències entre Hegel i Schleiermacher esdevindran cada cop més remarcables, tant en el terreny acadèmic i teòric com en el terreny personal. El fet de coincidir anys després a la universitat de Berlín com a professors no va fer sinó precipitar la relació a una ruptura definitiva que podem situar cap allà el 1826. Un sentiment d'humanitat va atenuar aquesta tibantor a les darreries de la vida de Hegel.

9. *L'últim escrit de Frankfurt*

El «Systemfragment» no és pas l'últim document filosòficament rellevant i d'una certa consistència que trobem del període de Frankfurt. Tenim encara unes pàgines de gran valor a l'hora de valorar l'evolució filosòfica de Hegel abans que aquest es traslladés a Jena, el gener del 1801. Es tracta de la reelaboració d'un text introductori de *La Positivitat de la religió cristiana*, un escrit de l'època de Berna (concretament del 1795-1796). El text al qual ens referim es coneix pel títol «Nova versió del començament»¹³⁷. Molt probablement el «Systemfragment» fou redactat cap al 14.9.1800; els textos que ara ens proposem de llegir foren escrits molt probablement tan sols deu dies després, el 24.9.1800.

Les diferències que detectem respecte de les posicions que l'autor mantenia durant el període en què el text fou inicialment redactat són notables. Per descomptat el que el separa de les posicions mantingudes a Berna és, sobretot, la valoració de la filosofia kantiana. Aquí, l'actitud envers la il·lustració alemanya i la manera com aquesta ha abordat el problema de la religió és força crítica. De fet, sembla que la intenció de Hegel era la de reconstruir globalment tot el llibre *La positivitat de la religió cristiana* des de les noves claus filosòfiques elaborades durant el període de Frankfurt, les quals incloïen, com ja hem anat indicant en el seu moment, un distanciament inequívoc respecte del kantisme com a filosofia de què calia partir per elaborar un concepte d'unitat entre subjecte i objecte. Finalment no va dur a terme el projecte de reescriure tot el llibre; no obstant això, la dotzena de pàgines a què limita finalment aquesta iniciativa fa comprendre el moment filosòfic en què es troba immediatament abans d'abandonar Frankfurt.

L'escrit a què al·ludim comença recordant la contraposició típicament kantiana entre religió natural i religió positiva. Segons Kant la religió natural es fonamenta en un concepte general de naturalesa humana; per això hi hauria tan sols una religió natural i en canvi moltes de positives. Aquestes últimes es fonamenten en una realitat aliena a allò que hi ha d'universal en l'home; per aquesta raó en elles reconeixem abans que res

el concepte de deure i d'autoritat positivament organitzats; en canvi, la dimensió pròpiament divina queda eclipsada. La religió natural, en contraposició a això, no conté sinó principis pràctics que hom pot reconèixer a través de la raó. La raó pura pràctica que constitueix el criteri de la moralitat reconeix en la religió natural la vertadera religió. A la vegada, com que la raó pura pràctica és una raó universal –com podria ser que la facultat que fonamenta l'ètica no ho fos?– la religió natural, que no recull sinó els principis pràctics, és també una religió universal.

La crítica a la positivitat que Hegel va dur a terme a Berna partia d'aquesta distinció kantiana. A finals de l'any 1800, però, Hegel ha modificat substancialment el seu punt de vista sobre aquesta qüestió, com ho demostra el fet que en aquest escrit critiqui el concepte kantian de naturalesa humana en el qual es realitzava la religió natural. El concepte de naturalesa humana es basava en Kant en una descripció que poc tenia a veure amb el nou concepte de natura que Hegel ha anat assumint a través del diàleg amb Schelling.

Segons el concepte de naturalesa que hem vist en el «Systemfragment», aquesta s'ha d'entendre com una realitat vivent, i això vol dir com una realitat en què el principi general estableix una relació orgànica amb la diversitat finita. Recordem paral·lelament que allò que constituïa el caràcter de la humanitat era per Kant «la manera pràctica de pensar, [que és] conseqüent amb màximes invariables» (*KpV* A.271). El concepte kantian de naturalesa positiva és d'aquesta forma un concepte excessivament abstracte que confon la diversitat amb què la vida es manifesta amb quelcom accidental. Val a dir que la positivitat de la religió no s'ha de confondre amb la diversitat de costums o particularitats culturals. En qualsevol cas, per a Hegel, el criteri proposat per Kant és insuficient per distingir el vertader concepte de religió o allò que hi ha de substancial en aquesta. «El concepte general de la naturalesa humana ja no serà pas suficient; la llibertat de la voluntat és un criteri unilateral, car els costums i caràcters dels homes i de les corresponents religions no depenen d'una determinació conceptual» (S.219/N.141). Una mica més avall afegeix també en aquest sentit: «Els conceptes generals –referint-se clarament a Kant– de la naturalesa humana són massa buits perquè ens puguin donar una mesura per a les necessitats diverses i particulars de la religiositat» (S.219/N.142). Més encara, Hegel conclou que el lligam entre el fonament legítim de la religió i la manifestació històrica concreta d'aquesta, entre el principi general i la manera com aquest queda establerta, no és un lligam que puguem expressar dient que es tracta d'un nucli necessari que pren concreció en quelcom positiu i accidental. Hegel manté que també hi ha una veritat en la part particular dels costums, de manera que la part particular d'una religió és també una veritat d'aquesta. Aquest és el sentit de la següent frase: «...no hi ha cap doctrina que no sigui veritat sota determinades circumstàncies, cap manament que sota determinades circumstàncies no sigui una obligació, car fins i tot allò que en general pugui valer com la més pura veritat exigeix una limitació en les circum-

tàncies particulars del seu ús, és a dir, no té en totes les circumstàncies una veritat incondicionada» (S.221/N.143).

El criteri que Kant proposa és, per tant, un criteri que no serveix per fer-nos sensibles a l'autèntic valor de la positivitat, perquè amb l'instrumental del filòsof de Königsberg «hom es preguntava per la veritat de la religió pel que fa als seus costums i el caràcter dels pobles i del temps; la resposta és que aquests eren superstició, engany i niciesia» (S.222/N.143). Implícitament el kantisme, d'aquesta manera, suposa als ulls de Hegel un menyspreu velat envers la naturalesa humana.

Hegel elabora una nova interpretació d'allò que a Berna ell mateix, en connexió amb el kantisme, havia determinat com l'element accidental i positiu de la religió. Ara aquest element es converteix en quelcom essencial a la pròpia veritat de la religió i expressa en cada cas la relació amb l'infinit. La veritat de la religió inclou, doncs, en cada cas una concreció històrica, una concreció que posa de relleu en cada circumstància històrica la manera com una època es relaciona amb l'infinit. Una veritat històricament indeterminada, completament abstracta no permet de comprendre la veritat de la positivitat. El mandat ètic kantian segons el qual la voluntat humana s'havia de subsumir a una forma general abstracta ha deixat de ser des de fa temps per Hegel el mètode per infinititzar el finit i superar l'exterioritat mútua dels individus. La crítica a Kant havia de manifestar-se també en el terreny de la filosofia de la religió.

El model que inspira en darrer terme aquesta nova posició de Hegel l'hem d'anar a cercar en els famosos escrits de Schiller *Sobre la gràcia i la dignitat*, així com a *Cartes sobre l'educació estètica de l'home*. Schiller critica sistemàticament el concepte kantian de llibertat com a subsumició de la sensibilitat. En definitiva, la crítica de Schiller al kantisme partia de la incapacitat de la raó pura pràctica per integrar el concepte de bellesa. «Com es poden harmonitzar la sensibilitat per a la bellesa i la llibertat amb l'esperit auster de la llei que condueix més a base de temor que no de confiança?»¹³⁸ o bé: «En la filosofia kantiana la idea de deure és presentada amb una duresa tal que tot encant desapareix, i un enteniment feble podria fàcilment intentar cercar la perfecció moral en la via d'una ascètica obscura i monacal»¹³⁹. L'objectiu de Schiller era fer compatible bé i bellesa, així com gaudi i deure, sensibilitat i racionalitat; de l'harmonia i l'equilibri entre aquests dos pols en surt un nou ideal humà. La novetat en el primer llibre que esmentem de Schiller és que s'articula l'harmonia humana de la mà de dos conceptes, la gràcia i la dignitat. És important de destacar que aquest intent de reivindicar una dimensió sensible a l'hora d'establir l'ideal de l'home influeix notablement el concepte de religió de Hegel. Abans, el component accidental o positiu era considerat una realitat que ens allunyava d'allò que hi havia d'essencial, de necessari i de vertader en la religió. L'element sensible, immediat i concret és ara un element que no solament no està en contradicció amb el que hi ha d'essencial, sinó que s'afirma que l'infinit es mostra necessàriament en

el sensible. Per aquest motiu Hegel insisteix en el fet que «la pregunta si una religió és o no positiva es refereix molt menys al contingut de la seva doctrina i manaments que a la seva forma sota la qual testimonieja la veritat de la doctrina i exigeix la realització dels seus manaments; cada doctrina, cada manament, és capaç d'esdevenir positiu, car cada un pot ser proclamat d'una manera violenta amb la repressió de la llibertat...» (S.221/N.143). La positivitat, en el sentit d'allò que no té relació amb l'infinit, depèn, en la religió, de la forma més que no pas del contingut. La positivitat d'una religió depèn de la manera com aquesta reclama l'obediència i l'observació dels principis que l'organitzen. Si ho fa de manera que aïlla l'home d'un principi diví, aleshores haurem de considerar aquesta religió positiva en el sentit pejoratiu del terme.

Al marge de com Hegel enriqueix la crítica a la noció de positivitat i de com articula la seva nova perspectiva del kantisme, una cosa és completament innegable: a finals de l'any 1800, poc abans de traslladar-se a Jena, en els moments en què escriu la famosa carta del dos de novembre, la qüestió en què Hegel segueix estant concentrat és la pregunta per la relació entre Déu i home.

Però els avenços que es produeixen en relació a posicions anteriors no es limiten a la crítica al kantisme.

Un tema determinant d'aquest escrit és el que ens suggereix el següent paràgraf: «Com es pot veure, aquesta investigació es convertiria finalment en una consideració metafísica de la relació entre el finit i l'infinit, si s'hagués de dur a terme a fons a través de conceptes» (S.225/N.146). La temàtica central de la religió—per a Hegel la relació entre Déu i l'home—pot ser també, doncs, tractada en un sentit metafísic o conceptual com la relació entre infinit i finit. La metafísica parteix del mateix tema que la religió, però en fa un tractament diferent segons el qual les relacions entre infinit i finit no s'expressen com un «enigma sant» (S.378/N.309)—com trobàvem, recordem-ho, en *L'Esperit del cristianisme*—sinó d'una forma conceptual.

L'evolució de Hegel des del llibre *L'Esperit del cristianisme* fins a l'escrit que ara ens ocupa no es desmarca mai del tema de les relacions entre el finit i l'infinit, és a dir, del tema de la vida, la qual constitueix un misteri per a la reflexió. En el «Systemfragment» aquesta concepció quedava modificada en el sentit que, si bé la vida es troba certament fora de la reflexió, el llenguatge que aquesta reflexió genera té la capacitat d'expressar-la. Hi ha, doncs, símptomes clars per pensar que Hegel, en el «Systemfragment», vol acostar el llenguatge de la metafísica (el llenguatge conceptual) a la problemàtica de la relació entre el finit i l'infinit. Efectivament, en l'escrit que cronològicament segueix al «Systemfragment» Hegel manté que, al costat de la religió, la metafísica pot exposar conceptualment i sistemàticament les relacions entre l'un i l'altre.

Aquesta és la novetat fonamental de Hegel al final del període de Frankfurt. La vida, entesa com a realitat fonamental, pot ser compresa i expressada a través de conceptes; d'aquesta forma, Hegel tendirà decisi-

vament a partir d'aquest moment a tractar el problema de la relació entre finit i infinit com un problema fonamentalment filosòfic o científic. Per tal de superar la dificultat d'avançar en la descripció de l'infinit a partir del llenguatge de la reflexió, Hegel concentrarà bona part dels seus esforços a elaborar un concepte de filosofia especulativa. Aquest mateix esforç el condueix a la crítica renovada dels sistemes de Kant i de Fichte. De fet en l'escrit «Nova versió del començament» l'autor no desenvolupa en cap sentit aquesta nova possibilitat d'una metafísica de les relacions entre finit i infinit, com tampoc no fa cap pas per elaborar d'una manera explícita i sistemàtica una al·lusió crítica a Kant i Fichte. Hegel es limita aquí a destacar la necessitat que l'home té de la religió, deixant de banda «una consideració metafísica de la relació entre finit i infinit» (S.225/N.146). Hegel es concentra en la investigació de la necessitat humana «de reconèixer que un ésser superior als nostres actes és en la nostra consciència, de fer de la intuïció de la perfecció d'aquest ésser l'esperit que vivifica la vida i de dedicar immediatament a aquesta intuïció temps, recursos i sentiments sense considerar altres objectius» (S.225/N.146). La religió es fonamenta, doncs, en la substància mateixa de la naturalesa humana; quan aquesta naturalesa humana «es separa absolutament de Déu» (S.224/N.146), aleshores es creen les condicions perquè aparegui la religió en un sentit merament positiu. Si hem de fer cas a la manera com Hegel defineix aquí la positivitat, direm que tota la crítica elaborada contra aquesta es concentra a refusar una concepció de l'home com un ésser finit aïllat de l'infinit i a reivindicar els lligams que uneixen l'home amb Déu. Hegel descriu aquests lligams inspirant-se ja en un model biològic que, de fet, no abandonarà mai més.

La qüestió clau que amb tota probabilitat Hegel deuria debatre durant el mes d'octubre del 1800 és la que fa referència al grau d'adequació amb què la metafísica és capaç de tractar el concepte de vida en comparació amb les possibilitats que la religió ofereix en aquest sentit. Diem això pensant en la carta del 2.11.1800, a la qual ja hem al·ludit en diverses ocasions. El text de la carta és d'una remarcable importància, entre altres coses perquè té el to propi d'una conclusió a què s'ha arribat després d'un debat en què no s'han escatimat esforços per arribar al fonament últim de la qüestió. És un text que d'una forma global anuncia la direcció que prendran els treballs de Hegel a partir d'ara.

Creiem poder dir que el que aquí s'anuncia no és una variació substancial, pel que fa al contingut de la reflexió, sinó més aviat pel que fa a la forma amb què aquesta reflexió es durà a terme, o la clau que s'emprarà a l'hora de descriure la naturalesa mateixa del concepte de vida. Hegel pren partit decididament per un tractament ontològic, és a dir, conceptual, de les nocions de finit i d'infinit. La filosofia serà la que determinarà conceptualment la substància de l'infinit. Aquesta és l'orientació global que guiarà el treball que escriu mig any més tard i que coneixem per *Escrit sobre la diferència entre el sistema de filosofia de Fichte i de Schelling*. Aquest llibre respon ja a la necessitat que organitzarà el con-

junt del seu sistema, allò que ell anomena en el mateix llibre la «necessitat de la filosofia»¹⁴⁰.

Aquella necessitat de què ens parlava en la «Nova versió del començament» («reconèixer que un ésser superior als nostres actes és en la nostra consciència, de fer de la intuïció de la perfecció d'aquest ésser l'esperit que vivifica la vida i de dedicar immediatament a aquesta intuïció temps, recursos i sentiments sense considerar altres objectius» (S.225/N.146)) es reconeix ara, segons la carta del 2.11.1800, com una necessitat subordinada a una altra de més fonamental: la necessitat de la filosofia. I la filosofia ja s'ha d'entendre aquí, evidentment, com a ciència.

NOTES

1. En la carta que Hölderlin envia a la seva mare el 20.11.1796 apareix l'anunci de la probable vinguda de Hegel a Frankfurt en aquests termes: «Li agradarà saber que un dels meus amics més apreciats de la universitat, el senyor Hegel de Stuttgart, segurament vindrà a través de la meua mediació a principis de l'any vinent com a preceptor en una de les famílies més afortunades d'aquí.»

2. Val a dir que la noció de «reflexió» té el 1797 un significat força diferent del que pren després en el sistema.

3. G.W.F. HEGEL, *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Band 1, 1990, 2 Auflage, p.196. A partir d'ara indicarem les citacions d'aquest llibre amb una «S». Al costat indicarem la paginació corresponent a la ja clàssica edició de Nohl (*Theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907) amb la lletra «N» seguida del número de la pàgina que toqui, en aquest cas la 238. Llegirem les obres de joventut de Hegel a partir de l'ordre proposat per Nohl l'any 1907. Volem cridar l'atenció sobre el fet que aquesta ordenació textual, malgrat ser clàssica, ha estat objecte d'una forta i interessant controvèrsia (en aquest sentit podem llegir l'esplèndid article de SCHULER, G. «Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften», *Hegel-Studien*, Bonn 1962, Band 2, pp. 111-159).

4. SCHILLER escriu a l'editor Cotta el 9.3.1795: «Hölderlin està escrivint una novel·la, *Hyperion*[...]. La primera part conté dotze quaderns que estaran llestos d'aquí a pocs mesos. M'agradaria molt que la volgués editar. Té molt de genial: espero tenir encara una certa influència. Compto amb Hölderlin per al futur, perquè és molt treballador i no li falta gens de talent per arribar a ser alguna cosa en el món literari.»

5. «El meu *Hyperion* no apareixerà fins a Setmana Santa. Circumstàncies casuals han ajornat l'edició tant de temps», escriu al seu germà el 16.2.1797.

6. HÖLDERLIN, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, Köln 1950, p. 81.

7. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 71.

8. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 51.

9. HÖLDERLIN, *op. cit.*, pp. 47-48.

10. HÖLDERLIN, *op. cit.*, pp. 71-72.

11. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 72.

12. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 73.

13. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 73.

14. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 75.

15. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 72.

16. Sabem per Rosenkranz (*op. cit.*, p. 40) que les primeres lectures i intents de traducció que va fer Hegel de Plató es remunten a l'època d'estudiant a Tübingen: «Segons fonts dignes de tota confiança, Hegel llegia Plató i discutia sobre ell amb Hölderlin, Fink, Renz i altres amics (encara avui es conserven alguns dels seus intents de traducció de Plató d'aquella època)». Els efectes que aquestes lectures d'estudiant tenen en el seu treball creatiu, tant a Tübingen com a Berna, ens semblen molt poc significatius si els comparem amb els escrits de Frankfurt.

17. Vegeu: —GADAMER, H.G. «Hegel und die antike Dialektik».

—DÜSING, K. «Ontologie und Dialektik bei Platon und Hegel».

—DÜSING, K. «Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel».

—DIVERSOS, (edició a cura de Riedel, M.), *Hegel und die antike Dialektik*.

18. En la carta a Neuffer del 10 d'octubre del 1794 llegim: «La majoria de les hores d'aquest estiu les he passat ocupat en la meua novel·la.[...] La primera part està pràcticament enllestida. Gairebé no queda ni una sola línia dels meus antics papers».

19. HÖLDERLIN, *Hyperion*, Kohlhammer, Stuttgart, 1958, p. 202, vol. 3.

20. HARRISSON, R.B., *Hölderlin and the Greek Literature*, Clarendon, Oxford, 1975, especialment pàgs. 60 i ss.

21. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 194. En la versió mètrica del mateix llibre llegim en lloc de «...és per a nosaltres una sola cosa (*Eines*)», «...és per a nosaltres la mort».

22. Hegel havia criticat la noció d'objecte infinit en el marc de la reflexió sobre la religió jueva (v. S.283/N.250).

23. Carta a SCHILLER del 4.3.1795.

24. Riedel, M., «Dialektik des Logos? Hegels Zugang zum "ältesten Alten" der Philosophie», p. 28.

25. En l'aparat crític de l'anomenada «grosse Stuttgarter Ausgabe», Kohlhammer, Stuttgart, 1958, p. 236, volum 6.2, llegim que és probable que Hölderlin conegués el contingut de la part que esmentem abans que aquesta es publicués per Pasqua del 1795.

26. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 236.

27. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 237.

28. Hölderlin explora aquesta possibilitat en l'article «De les cartes de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza», v. «Grosse Stuttgarter Ausgabe», pàgs.207-210, volum 4.1.

29. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 72.

30. Jacques d'Hondt a *De Hegel à Marx* (Paris, 1972) dedica un capítol a comentar explícitament aquesta qüestió (v. «Le Dieu miroir» pàgs. 98-105). En la línia del conegut llibre de Georg Lukács (*Der junge Hegel*), D'Hondt intenta omplir el buit interpretatiu que es va crear amb la publicació dels textos del jove Hegel per part de Nohl dins la història de la filosofia marxista. En aquest capítol emblemàtic, D'Hondt vol fer veure els lligams que uneixen Hegel amb la descripció psicològica que fa Feuerbach sobre l'origen del cristianisme. Segons la interpretació que ens brinda D'Hondt en aquest capítol, la crítica que Hegel fa al cristianisme es correspon amb la crítica que després desenvoluparà Feuerbach: no és l'home el fet a imatge de Déu sinó al revés, Déu fet a imatge de l'home; és Déu qui és el mirall de l'home i la instància en què l'home s'aliena. Hegel parla del Déu d'Abraham com «La imatge del seu ésser en el mirall». Segons això, el finit crea l'infinít, de tal manera que l'alliberament del finit no consisteix sinó a reconèixer que l'infinít és el finit. Segons D'Hondt, doncs, no es tracta de descobrir l'infinít en el finit (i obrir les portes, així, a la infinitutació del finit) sinó descobrir que l'infinít és finit (finitutació de l'infinít).

Nosaltres no llegirem el mateix que D'Hondt. Certament l'argument de Hegel té per finalitat no pas fer veure que l'infinít és una creació del finit, sinó simplement que el finit i l'infinít no són aliens l'un respecte de l'altre, cosa que és molt diferent.

31. Vegeu: Nohl pàgs. 27, 30, 71, 56 i ss..

32. Rosenzweig va atribuir inicialment el text a Schelling. La polèmica va començar en el moment en què W. Böhm (v. «Hölderlin als Verfasser des «Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus»», a *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* n. 4, 1926, pàgs. 339-426) va contradir la versió de Rosenzweig tot intentant demostrar que només Hölderlin podia ser l'autor del text. L. Strauss va semblar cloure la polèmica en favor d'aquesta última hipòtesi un any més tard (v. «Hölderlins Anteil an Schellings frühem Programm», a *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* n. 5, 1927, pàgs. 679-734). Durant trenta-nou anys ningú no va remoure el tema fins que Otto PÖGGELER, en el seu conegut article «Hegel als Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus» (a *Hegel-Studien, Beiheft 4*, pàgs. 17-32), va oferir una interpretació que, amb el temps, ha anat guanyant adeptes, encara que no d'una forma unànime. Segons PÖGGELER, Hegel és l'autor del fragment i no sols el que va transcriure'l. El volum novè de la revista *Hegel-Studien* (Beiheft) de l'any 1963 és dedicat monogràficament a la qüestió: no queda altre remei que veure en l'actualitat d'aquesta publicació una prova que la tesi de Pöggeler és una posició que no gaudeix d'un acord plenament compartit. La discussió segueix de la mà de persones com L. Strack (v. «Das Systemprogramm und kein Ende», a *Hegel-Studien Beiheft 9*, 1963, pàgs. 107-151). Nosaltres no entrarem en la valoració dels arguments i dels contraarguments donats en relació a aquesta polèmica. Els més de setanta anys de la seva durada ens obligarien a obrir una via de reflexió excessivament desproporcionada a la intenció i als interessos del nostre treball.

33. Hegel va arribar a Frankfurt el gener del 1797.

34. Hi ha també motius per pensar que les *Cartes sobre l'educació estètica de l'home* de SCHILLER van influir també en Hegel. També allí apareix l'acte racional com a acte estètic.

35. HÖLDERLIN, *Hyperion*, Atlas Verlag, Köln, pàgs. 47-48.

36. FUJITA, M., *Philosophie und Religion beim jungen Hegel (Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling)*, pàgs. 80-81.

37. Vegeu: Hammacher, K., *Die Philosophie F.H. Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1969, especialment pàgs. 46 i ss.

38. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 215.

39. JACOBI, *op. cit.*, pàgs. 215-216.

40. JACOBI, *op. cit.*, p. 215.

41. FUJITA, M., *op. cit.*, p. 81.

42. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1969, volum 4.1, pàgs. 226-227.

43. SCHELLING, *Vom Ich*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pàgs. 60-61.
44. El 26.1.1795, Hölderlin escriu a Hegel: «He parlat amb Goethe, germà!. És el gaudi més bell de la nostra vida, trobar tanta humanitat en un home tan gran!»
45. En la carta que envia a Hegel el 26.6.1795 li recomana la lectura d'aquest llibre. SCHELLING, en canvi, a principis del 1796 encara no ha tingut temps d'estudiar Fichte (Vegeu la carta de Schelling a Niethammer datada a començaments del 1796).
46. KANT, *KrV*, B, 406.
47. Jamme, Ch., *op. cit.*, p. 85.
48. Vegeu: HEGEL, H. *Isaak von Sinclair: zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel (ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie)*.
49. Vegeu: «Grundkonzept zum Geist des Christentums», (S.297-316/N.385-398).
50. SCHILLER, *Über Anmuth und Würde*, Weimar, 1962, Band 20.
51. SCHILLER, *op. cit.*, p. 283.
52. SCHILLER, *op. cit.*, p. 284.
53. SCHILLER, *op. cit.*, p. 286.
54. SCHILLER, *op. cit.*, p.286.
55. SCHILLER, *op. cit.*, p. 287.
56. Fujita (*op. cit.* p. 84) remarca que la paraula grega «pleroma» amb què Hegel designava a Berna la superació de la positivitat de la llei moral jueva és extreta del discurs de la muntanya (Mt. 5, 17). Aquest mateix terme evangèlic roman després a Frankfurt per senyalar la plenitud humana com a harmonia de la sensibilitat i la racionalitat. Creiem també convenient recordar un text paulí: Rm. 13, 10 («L'amor és la plenitud –pleroma– de la llei»). El tractament que Hegel fa del concepte d'amor a Frankfurt com a resposta a les deficiències de la filosofia pràctica kantiana no es troba lluny d'una determinada interpretació dels textos de St. Pau, encara que St. Joan és indiscutiblement la font cristiana principal. Aquesta, a la vegada, conviurà conflictivament amb la influència platònica vehiculada per Hölderlin (a la qual ja ens hem referit anteriorment).
57. HAERING, Th., *HEGEL, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig-Berlin, 1929, pàgs. 520 i ss..
58. HAERING, Th., *op. cit.*, p. 523.
59. Cf. Kultermann, *Kleine Geschichte der Kunsttheorie*, Darmstadt, 1987, pp.32-36. Aquests versos de Goethe recullen la idea segons la qual entre Déu i l'home no hi ha una relació de negativitat:
- “Wäre nicht das Auge Sonnenhaft
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigene Kraft,
Wie könnte uns Göttlichen entzücken?”
60. SCHÜLER, G., «Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften».
61. SCHÜLER, G., *Ibid.* p. 112.
62. SCHÜLER, G., *Ibid.*, p. 147.
63. Cf. també de Christoph Jamme: Hegels Fragment «Welchem Zwecke denn...», pàgs. 9-23. L'autor de l'article reconstrueix completament la redacció del novembre del 1797 i, al costat, la posterior reelaboració uns tretze o catorze mesos més tard. Les dues redaccions són col·locades paral·lelament, de tal forma que les modificacions introduïdes es poden apreciar sense de dificultat. El text editat per Nohl (i, per tant, també el que reproduceix l'editorial Suhrkamp) fou reescrit sense l'aparat crític apropiat. «La manera acrítica que va triar Nohl per editar els escrits de joventut [...] resulta en aquest cas funesta perquè les alteracions fonamentals del pensament de Hegel d'aquells anys no es poden apreciar»(p. 9). (Veure també del mateix autor el comentari interpretatiu que fa sobre aquest text a «Hegel-Beiheft», 13, pàgs. 271-278)
64. FUJITA, M., *op. cit.*, p. 86.
65. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 73.
66. Düsing, K. «Ästhetischer Platonismus bei Hegel und Hölderlin», dins de *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, p. 117.
67. Rehm, W. *Griechentum und Goethezeit*, p. 267.
68. JACOBI, *Werke*, volum 1, p. 281.
69. JACOBI, *op. cit.*, p. 283.
70. JACOBI, *Werke*, volum 4, p. 213.
71. Vegeu per exemple S. 376 /N. 309 i ss.
72. Extret del llibre publicat per Scholz, H., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Fh.Jacobi und M. Mendelssohn*, pàgs. 220-221.

73. Scholz, H., *op. cit.*, pàgs. 206-207. El text pertany a l'anomenat «Bruno Auszug».
74. Es tracta d'una nota a peu de plana que no apareix en l'edició de Suhrkamp. Aquesta edició, no obstant això, recull una expressió força semblant: «la relació entre l'infinit i el finit és simplement un enigma sant, perquè aquesta relació és la vida mateixa...» (S.378/N.309).
75. Splett, J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, p. 15.
76. Splett, J., *op. cit.*, p. 15.
77. HAERING, Th., *op. cit.*, pàgs. 556 i ss..
78. Rosenkranz, *op. cit.*, p. 100.
79. Concretament l'últim contacte per carta que es coneix abans de Frankfurt és del 20.8.1796 (Schelling escriu a Hegel des de Leipzig a Tschugg, prop de Berna). La pròxima carta que es conserva data de quatre anys i mig més tard (el 2.11.1800). Si bé el contingut de la primera que esmentem no té relleu filosòfic i es limita a qüestions relacionades amb la propera marxa de Suïssa, la segona conté l'anunci de la transformació del seu antic ideal de la joventut en un sistema filosòfic. Independentment de la importància d'aquest document a l'hora de ponderar les transformacions que s'operen en el pensament de Hegel durant aquests mesos, el que aquí volem destacar és que la fluïdesa del contacte epistolar que veiem en el període de Berna (per exemple les sis cartes del 1795) desapareix del tot a partir de la segona meitat del 1796, de manera que el contacte amb Schelling molt probablement s'ha de reduir a les lectures que eventualment va fer de les obres comprades a les llibreries de Frankfurt.
80. HAERING, Th., *op. cit.*, p. 556-557.
81. FICHTE, *Werke*, Berlin, 1971, volum I, p. 438.
82. Recordem la carta de Schelling a Hegel de principis del 1795.
83. FICHTE, *op. cit.*, p. 440.
84. FICHTE, *op. cit.*, p. 443.
85. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg, 1856, V.I, p. 366.
86. SCHELLING, *op. cit.*, p.367.
87. SCHELLING, *op. cit.*, p. 367.
88. SCHELLING, *op. cit.*, p. 382.
89. SCHELLING, *op. cit.*, p. 383.
90. SCHELLING, *op. cit.*, p. 386.
91. FICHTE, *op. cit.*, pàgs. 229-230.
92. SCHELLING, *op. cit.*, p. 386.
93. SCHELLING, *op. cit.*, p. 388.
94. SCHELLING, *op. cit.*, p. 386.
95. SCHELLING, *op. cit.*, p. 387.
96. Hartmann, N., *HEGEL*, Walter de Gruyter a. Co., Berlin-Leipzig, 1923, p. 131.
97. SCHELLING, *op. cit.*, vol. II, p. 13.
98. SCHELLING, *op. cit.*, p. 13.
99. SCHELLING, *op. cit.*, p. 6.
100. SCHELLING, *op. cit.*, p. 222.
101. SCHELLING, *op.cit.*, p. 222.
102. SCHELLING, *op. cit.*, p. 221.
103. SCHELLING, *op. cit.*, p. 195.
104. SCHELLING, *op. cit.*, p. 195.
105. SCHELLING, *op. cit.*, pàgs. 223-224.
106. SCHELLING, *op. cit.*, p. 224.
107. SCHELLING, *op. cit.*, p. 225.
108. Hartmann, N., *op. cit.*, p. 135.
109. SCHELLING, *op. cit.*, p. 225.
110. SCHELLING, *op. cit.*, p. 225.
111. Vegeu: Plató, *Timeu*, 34b-37c.
112. SCHELLING, *op. cit.*, p. 381.
113. SCHELLING, *op. cit.*, p. 381.
114. SCHELLING, *op. cit.*, p. 381.
115. Vegeu: SCHELLING, *op. cit.*, p. 500.
116. SCHELLING, *op. cit.*, p. 503.
117. SCHELLING, *op. cit.*, p. 566.
118. SCHELLING, *op. cit.*, p. 500. Aquesta tesi segons la qual la cosa no és el principi de l'organisme sinó l'organisme el principi de la cosa el treu Schelling de Jacobi. Trobarem

desenvolupada especialment aquesta qüestió en l'annex primer de les *Cartes a Spinoza* i al llibre que Jacobi dedica a David Hume i que el mateix Schelling esmenta una mica més avall del fragment que acabem de citar.

119. SCHELLING, *op.cit.*, p. 500.
120. SCHELLING, *op. cit.*, p. 567.
121. HAERING,Th., *op. cit.*, p. 537.
122. HAERING,Th., *op. cit.*, p. 537.
123. HAERING,Th., *op.cit.*, p. 538.
124. Vegeu especialment: S.373 i ss./N.304 i ss.
125. HAERING, Th., *op. cit.* p. 545.
126. Vegeu en aquest context: Baum, M., *Die Entstehung der hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1986.
127. El text grec diu: «...kai o theós en o lógos» i el llatí «et Deus erat Verbum». Tant en la traducció luterana com en els textos de Hegel llegim: «und Gott war das Wort». En la traducció de la BCI llegim, però: «i el Verb era Déu». Nosaltres, aquí, traduïm directament el text tal i com el recull Hegel i ens apartem, d'aquesta forma, de la traducció catalana.
128. SCHELLING, *op. cit.*, volum III, p. 283.
129. Schelling *op. cit.*, p. 284.
130. SCHELLING, *op. cit.*, p. 285.
131. Vegeu: SCHELLING, *op. cit.*, p. 285.
132. En aquest sentit podem llegir, per exemple: Què fa el Jo reflexiu? Separa, posa la unitat com un «haver de» [...]. D'aquí que la frase suprema d'una doctrina científica sigui una exigència. «Posar» és més ben expressat que no pas «reflectir». O més endavant llegim: «El Jo ha fet la naturalesa diversa per al Jo, perquè l'ha contraposat a la unitat en si: però la multiplicitat fa possible simplement el judici. La realitat de la multiplicitat és però simplement per a un jo». (Hannelore HEGEL, *opus cit.*, p. 245).
133. SCHELLING, *op. cit.*, p. 279.
134. FUJITA,M., *op. cit.*, p. 108.
135. Vegeu: S.421/N.347.
136. PÖGGELER, O., *op. cit.*, p. 232.
137. «Neufassung des Anfangs» (S.217-229/N.139-151).
138. SCHILLER, *Über Anmuth und Würde*, dins de *Werke (Nationalausgabe)*, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1962. Volum 20, p. 286.
139. SCHILLER, *op. cit.*, p. 284.
140. HEGEL, *Differenzschrift des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, p. 24.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primària

- HEGEL, G.W.F., *Werke in 20 Bände*, Frankfurt a. M. 1986.
- , *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin*, a cura de H. Nohl, Tübingen 1907.
- , *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, publicat per Hoffmeister, Stuttgart 1936.
- , *Frühe Schriften*, publicat per Nicolin, F. i Schüler, Hamburg 1989.
- , *Briefe von und an Hegel*, a cura de J. Hoffmeister, Hamburg 1961, 2^a edició.
- , *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, publicat per Lasson, G., Leipzig 1930.
- , *Hegels Erstes System*, publicat per Ehrenberg, H. i Link, H., Heidelberg 1915.
- , *Differenzschrift des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Ost Berlin 1986.
- FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, dins de «Fichtes Werke», Berlín 1971.
- HÖLDERLIN, *Samtliche Werke*, Stuttgart 1958 (anomenada «Grosse Stuttgarter Ausgabe»), 14 volums.
- KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 1990.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1968.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig 1929.
- , *Kritik der Urteilskraft*, Leipzig 1924.
- SCHELLING, *Werke*, München 1977.

Bibliografia secundària emprada

- ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel (Liberté et aliénation)*, Lovain-Paris 1953.
- BACHMEIER, H., HORST, T., REISSINGER, P., *Hölderlins transzendente Reflexion der Poesie*, Stuttgart 1979.
- BAUM, M., *Die Entstehung der hegelschen Dialektik*, Bonn 1986.
- , «Zur Vorgeschichte des hegelschen Unendlichkeitsbegriff», Bonn 1976, a *Hegel-Studien* 11, pp. 89-124.
- BONDELLI, M., «Hegel in Bern», a *Hegel-Beihet*, 33, Bonn 1990.
- BOURGEAIS, B., *Hegel à Frankfurt ou judaïsme-christianisme-hegelianisme*, Paris 1970.
- , *Hegel et la religion*, Paris 1974.
- BREIBACH, O., *Das Organische in Hegels Denken (Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800)*, Würzburg 1982.
- BRUAIRE, C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris 1964.
- CASSIRER, E., *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902.
- D'HONDT, J., *De Hegel à Marx*, Paris 1972.

- DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels (und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus)*, dins de *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin 1921, volum 4.
- DINKEL, B., *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, Bonn 1974.
- DÜSING, K., «Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel», dins de *Homburg vor der Höhe der deutschen Geistesgeschichte*, publicat per JAMME, CH. i PÖGGELER O., Stuttgart 1981, pp. 101-117.
- , «Das Problem der Subjectivität», a *Hegel-Beiheft* 15, Bonn 1976.
- , «Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels», a *Hegel-Beiheft* 9, Bonn 1973, pp. 53-90.
- , «Ontologie und Dialektik bei Platon und Hegel», a *Hegel-Studien* 15, Bonn 1980, pp. 95-150.
- , «Spekulation und Reflexion (Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena)», a *Hegel-Studien* 5, Bonn, 1969, pp. 95-127.
- ENSKAT, R., *Die hegelsche Theorie des praktischen Bewußtseins*, Frankfurt a. M., 1986.
- FRANK, M., *Der unendliche Mangel an Sein*, Frankfurt a. M., 1975.
- FULDA, H.F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M., 1975.
- FUJITA, M., *Philosophie und Religion beim jungen Hegel (Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling)*, a «Hegel-Beiheft» 26, Bonn 1985.
- GADAMER, H. G. «Hegel und die antike Dialektik», a «Hegel-Studien» 1, Bonn, 1961, pp. 173-201.
- , *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1986, 5 edició.
- GIRNDT, H., *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen System in der Hegelschen Differenzschrift*, Bonn 1965.
- GLOCKNER, H., *Hegel*, Stuttgart (1 volum 1929, 2 volum 1940).
- GÖRLAND, I., *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt a. M. 1973.
- , *Die Kantkritik des jungen Hegels*, Frankfurt a. M. 1966.
- GUERENU, E. de, *Das Gottesbild des jungen Hegels (Eine Studie zu «Der Geist des Christentums und seine Schicksal)*, Freiburg-München 1969.
- HAERING, Th. L., *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig-Berlin (1^{er} volum 1929, 2ⁿ volum 1938).
- HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin-New York 1974, 2 volums.
- HARRIS, H.S., *Hegel's Development. Toward the Sunlight, 1770-1801*, Oxford 1972.
- , *Hegel's Development. Night thoughts, Jena 1801-1806*, Oxford 1983.
- HARRISON, R.B., *Hölderlin and the greek literature*, Oxford, 1975.
- HARTKOPF, W., *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken (Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik III)*, Meisenheim am Glan, 1976.
- , *Kontinuität und Diskontinuität in Hegels Jenaer Anfängen*, Königstein 1979.
- HAYM, R., *Hegel und seine Zeit (Vorlesungen über die Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der hegelschen Philosophie)*, Berlin, 1857.

- HEBBEKER, G., *Absolutes Einheitsbedürfnis als Beweg-Grund der Philosophie Schellings, dargelegt in Hinblick auf seine Kunstphilosophie*, Stuttgart 1966.
- HEGEL, H., *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel (ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie)*, Frankfurt a. M. 1972.
- HEIDEGGER, M., «Hegel und die Griechen», a *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1981, volum 9, pp. 427-444.
- , «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungs», «Gesamtausgabe», Frankfurt a. M., 1976, volum 4.
- HEINZ, K., *Die schöne Seele und ihre sittliche Wahrheit*, Frankfurt a. M.-Bern-New York, 1969.
- HENRICH, D., «Hölderlin über Urteil und Sein (Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus)», a *Hölderlin-Jahrbuch* 14, Tübingen 1965/66.
- HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh 1960.
- HOFFMEISTER, J., *Die Heimkehr des Geistes (Studie zur Dichtung und Philosophie der Goethezeit)*, Hammeln 1946.
- , *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1936.
- HOLZ, H., *Die Idee der Philosophie bei Schelling (Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie)*, Freiburg-München 1977.
- HUBERT, H., *Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung*, Weinheim 1984.
- JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza (in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn)*, Breslau 1789.
- JAMME, CH., «Ein ungelehrtes Buch (Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800)», a *Hegel-Beiheft* 23, Bonn 1983.
- , «Hegels Frankfurter Fragment "Welchem Zwecke denn"», a *Hegel-Studien* 17, Bonn 1982, pp. 9-23.
- JASPERS, K., *Schelling (Grösse und Verhängnis)*, München-Zürich 1986.
- KIMMERLE, H., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens (Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804)*, Bonn 1982.
- KONHARDT, K., *Die Einheit der Vernunft (Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants)*, Königstein 1979.
- KÖSTLN, H., *Das religiöse Erleben bei H.S. Reimarus und J.S. Semler*, Marburg, 1902.
- KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1924, 2 volums.
- KRÜGER, H. J., *Theologie und Aufklärung (Untersuchung zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel)*, Stuttgart 1966.
- KÜNG, H., *Menschwerdung Gottes (Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie)*, Freiburg 1970.
- LANGE, D., «Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion», a *Hegel-Studien* 18, Bonn 1983, pp. 201-224.
- LEMCKE, M. & HACKENESCH, C., *Hegel in Tübingen*, Tübingen 1987.
- LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg 1986.
- LUKÁCS, G., *Der junge Hegel (und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft)*, Berlin-Weimar 1986.
- MARX, W., *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt a. M., 1967.
- METZGER, W., *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Heidelberg, 1911.

- NIEL, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris 1945.
- PAREDES MARTIN, M., *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Salamanca 1987.
- PEPERZAK, L., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haia 1969.
- PINKARD, H., *Hegel's dialectic (the explanation of possibility)*, Philadelphia 1983.
- PÖGGELER, O., «Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus», a *Hegel-Beiheft* 4, Bonn 1965, pp. 17-31.
- , *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn, 1956.
- , «Hegels praktische Philosophie in Frankfurt», a *Hegel-Studien* 9, Bonn 1974, pp. 73-107.
- , *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Karl Alber, Freiburg-München, 1973.
- PRIMORATZ, I., «Banquos Geist (Hegels Theorie der Strafe)», a *Hegel-Beiheft* 29, Bonn, 1986.
- REBSTOCK, H.O., *Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften*, Freiburg-München 1971.
- REHM, W., *Griechentum und Goethezeit (Geschichte eines Glaubens)*, Leipzig 1936.
- RIEDEL, M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965.
- , (publicat per), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a. M. 1990.
- ROHRMOSER, G., *Subjectivität und Verdinglichung (Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels)*, Lengerich West 1961.
- ROSEN, S., *G.W.F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, London 1974.
- ROSENKRANZ, K., *Hegel's Leben*, Berlin 1844.
- ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, Oldenbourg, München-Berlin 1920, 2 volumes.
- SCHIEIT, H., *Geist und Gemeinde (Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel)*, München-Salzburg 1973.
- SCHMIDT, E., *Hegels System der Theologie*, Berlin-New York 1974.
- , *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Stuttgart 1971.
- SCHÜLER, G., «Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften», a *Hegel-Studien* 2, Bonn 1963, pp. 111-159.
- SCHULTE, G., *Hegel oder das Bedürfnis nach Philosophie*, Hildesheim-Zürich-New York 1982.
- SCHWARZ, J., *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1938.
- SICHIROLLO, L., «Sür Hegel et le monde grec», a *Hegel et la pensée grecque*, Paris 1969, pp. 159-183.
- SIEP, L., *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg-München 1970.
- SPLETT, J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg-München 1965.
- STEINBÜCHEL, TH., *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Bonn 1933.
- STORR, G. CH., *Über Kants philosophische Religionslehre*, Tübingen 1794.
- TILLIETTE, X., «Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings», a *Hegel-Beiheft* 20, Bonn 1980, pp. 11-23.
- TREDE, J.H., «Hegels frühe Logik (1801/1803-4)», a *Hegel-Studien* 7, Bonn 1961, pp. 123-168.

- TROXLER, I.P.V., *Schelling und Hegels erste absolute Metaphysik*, Köln 1988.
- WACKER, H., *Das Verhältnis des jungen Hegels zu Kant*, Berlin 1939.
- ZHANG, S., *Hegels Übergang zum System (Eine Untersuchung zum sogenannten «Systemfragment von 1800»)*, a *Hegel-Beiheft* 32, Bonn 1991.
- ZIMMERLI, W.Ch., *Die Frage nach der Philosophie (Interpretation zu Hegels Differenzschrift)*, Bonn 1986.
- ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Madrid 1963.

ÍNDEX

PRESENTACIÓ	9
1. El concepte hegelian de religió a Frankfurt	10
2. Hölderlin	13
3. «Fe i ésser»	23
4. La crítica de Hölderlin a Fichte	26
5. La «bella religió» i la crítica a Kant	29
6. Jacobi	42
7. La relació amb Schelling	45
8. El «Systemfragment» de l'any 1800	58
8.1. Resum del text	58
8.2. El model teològic	61
8.3. El model schellingian	69
8.4. L'originalitat del «Systemfragment»	72
9. L'últim escrit de Frankfurt	77
Notes	83
Bibliografia	89

