
El concepto de infinitud en el joven Hegel

The notion of Infinity in the young Hegel

RESUMEN: El primer pensamiento explícito de Hegel acerca de lo infinito puede ser encontrado en sus escritos de Frankfurt entre 1797 y 1800. Este ensayo se centra en la discusión de Hegel sobre el infinito en *Creer y Saber*, donde Hegel encuentra en la concepción de Spinoza de la sustancia algunos elementos cruciales de su propio enfoque. La presencia de Spinoza en Hegel podría rastrearse en su estancia en Tübinga, donde Hölderlin, Hegel y algunos otros leyeron las *Cartas* de Jacobi. No obstante, la afinidad de Hegel con Spinoza tiene sus propios límites, como puede verse en los tratamientos subsiguientes del infinito. En el *Esbozo jense de Sistema II* Hegel trata con el «verdadero infinito» en conexión con la otredad como parte del significado especulativo de la afirmación. Sostengo que la concepción de Hegel implica el *Übergang* dinámico de lo finito a lo infinito y que este *Übergang* debe ser algo más específico que una transición desde lo determinado a la indeterminación.

PALABRAS CLAVE: INFINITO - VIDA - SUSTANCIA ABSOLUTA - DETERMINIDAD - NEGACIÓN DE NEGACIÓN

ABSTRACT: Hegel's first explicit thinking about infinity can be found in his Frankfurt writings between 1797 and 1800. This essay concentrates on Hegel's discussion of infinity in *Glauben und Wissen*, where Hegel finds in Spinoza's conception of substance some crucial elements for his own approach. Spinoza's presence in Hegel could go back to his stay in Tübingen, when Hölderlin, Hegel and some others read Jacobi's *Briefe*. Nonetheless, Hegel's affinity with Spinoza has its own limits, as can be seen in subsequent treatments of infinity. In the II. *Jenaer Systementwürfe* Hegel deals with the «true infinity» in connection with otherness as part of the speculative meaning of affirmation. I argue that Hegel's conception of infinity entails the dynamic *Übergang* from finite to infinite and that this *Übergang* must be something more specific than a transition from determinateness to indeterminacy.

KEY WORDS: INFINITY - LIFE - ABSOLUTE SUBSTANCE - DETERMINITY - NEGATION OF NEGATION.

I. LA VIDA INFINITA

EN ESTE TRABAJO no me ocuparé detalladamente de la presencia de Spinoza en el joven Hegel, cuyo origen se remontaría a los años de Tubinga, cuando Hegel, Hölderlin y algunos compañeros más leyeron las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, de Jacobi. Los debates sobre la recepción de Spinoza, así como el lema del *hen kai pan* que Hölderlin adoptó, también tienen que ver con las primeras reflexiones de Hegel sobre la infinitud. Éstas se encuentran en los textos escritos en Frankfurt (1797-1800), periodo en el que Hegel conoció de un modo cercano las ideas de Hölderlin sobre la «filosofía de la unificación» (*Vereinigungsphilosophie*) y sobre la búsqueda de una unidad entitativa anterior a la distinción lógico-metafísica entre sujeto y objeto.¹

El concepto de infinitud es sin duda un punto central de discusión en la filosofía postkantiana y lo es especialmente para el desarrollo de la dialéctica de Hegel. El contexto en el que Hegel comienza a introducir el término infinitud es el de la religión. Hegel afirma en el *Espíritu del cristianismo* que «amar a Dios es sentirse dentro del todo de la vida sin límites, en lo infinito» (N-296)². Lo que está presente en este sentimiento es «vida pura», sin oposiciones, y lo que se propone el joven Hegel es precisamente «pensar la vida pura» y no solamente sentirla. La conciencia de la vida pura sería una conciencia de lo que el hombre es, pero no a partir de un acto de abstracción, sino como una experiencia de la reflexividad de la conciencia. La «vida pura» se puede entender en la línea de la infinitud, con ciertos matices neoplatónicos³, incorporando en ella también cierta conciencia de la finitud y de lo limitado. A través del amor, la religión y la positividad Hegel tematiza las posibilidades de una reunificación de la vida desgarrada, así como del ser, mediante la cual el pensamiento se abre a una totalidad que surge de sí misma a través de un proceso de desarrollo.⁴ Así, por ejemplo, en el fragmento «*Die Liebe*», sobre todo en la reelaboración que Hegel

[1] La idea de esta unidad entitativa se encuentra planteada en el texto de Hölderlin *Über Urtheil und Seyn* (StA, IV 216). Hace tiempo me ocupé de este tema en M. C. PAREDES-MARTÍN, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Salamanca, 1987, 116ss. Para un análisis más detallado de la recepción de Spinoza, son interesantes las cartas de 1795 entre Hegel y Schelling, por un lado, así como entre Hegel y Hölderlin, en las que además se puede apreciar la recepción de Fichte en estos años. Cf. *Briefe von und an Hegel* 1, J. Hoffmeister (ed.), Hamburg 1952.

[2] H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, reimpr. Frankfurt a. M. 1966. M. Baum, «Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs», *H-Studien* 11, 1976, 89-124, especialmente 93ss y del mismo *Der Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn 1989, 35-75.

[3] Cf. J. HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, Bouvier, Bonn 1999, 44s.

[4] Sobre esto, M. C. PAREDES-MARTÍN, «La vie comme infinité concrète», *Das Leben denken*, II, Akademie Verlag, Berlin, 2007, 336-344

realizó entre 1798 y 1799, hay un tratamiento del amor como principio de unificación que se eleva al plano de la unidad de la vida, la cual se encuentra consigo misma mediante la supresión de las separaciones. El retorno de la vida sobre sí misma se hace posible por una *Aufhebung der Reflexion*, que si no tiene un significado dialéctico, indica al menos la importancia del proceso ternario de la vida –desde el punto de partida, a su despliegue y el retorno hacia ella misma– para el desarrollo del pensamiento de Hegel sobre la unidad y la totalidad.⁵

Muy importante es también el texto *Glauben ist die Art* (1797/98), donde Hegel hace consideraciones sobre lógica y ontología en torno a la unificación de los opuestos. En este texto se aprecia que para Hegel la oposición implica la posibilidad de la unificación, y que el punto de partida de su planteamiento es la actividad de unificar misma, y no los términos que se van a unificar. La unificación es, en primer lugar, la síntesis de los opuestos, cuya oposición se conoce reflexivamente como antinomia. En segundo lugar, la unificación es la medida de la oposición, así como la verdad de cada uno de los términos, que se muestran como unificables. En cambio, la unificación misma como fundamento de la existencia de los opuestos y como presupuesto del conocimiento de su finitud, no es demostrable, porque es independiente y –como escribe Hegel– demostrar significa probar la dependencia (cf. N-383)⁶. Esto supone que puede pensarse la antinomia que es previa a la unificación, pero la unificación misma solo puede ser «creída». Bajo este aspecto de la preeminencia de la fe encontramos cierta afinidad con la posición de Jacobi⁷, aunque lo fundamental es que Hegel ya piensa en la condición primera de toda unificación y, aunque de modo incompleto, aborda el tratamiento de la antinomia.

Spinoza, o más bien el spinozismo de la época, aparece en escritos como éste, en los que se encuentran ciertos motivos para la génesis de la dialéctica hegeliana. La discusión que plantea Hegel sobre la antinomia y la unificación en torno a los conceptos de «crear» y «ser» tiene presente las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, y en general la posición de Jacobi frente a la manera en que Kant deja espacio a la fe frente al conocimiento. Hegel tiene en cuenta la posición de Jacobi, al conceder que el ser sobrepasa a la conciencia y por ello ha de ser captado por la fe, pero por otro lado, ni en Kant ni en Jacobi la fe es comparable a la plenitud de la vida, y tampoco permite establecer una referencia satisfactoria con respecto a la vida como fuente de todas las determinaciones

[5] Ch. JAMME, «Hegels Frankfurter Fragment «welchen Zweck denn», *H-St.* 17 (1982), 9-23; M. C. PAREDES-MARTIN, «La vie et l'amour chez Hegel à Francfort», *Hegel: la vie*, PUF, Paris, 2007, 23-41.

[6] Cf. *Frühe Schriften II*, hrsg. Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 2014, GW2, 10s.

[7] Cf. JACOBI, IV, 1, 223: «Das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit ist Glaube».

(cf. N303). Parece razonable afirmar que en estas oscilaciones de Hegel lo que predomina es la búsqueda de una totalidad sin límites, ahora configurada como vida, que se diseña sobre un horizonte de interpretación spinoziano, a partir del cual también inicia Hegel sus críticas a la idea trascendental de reflexión.

Lo más significativo es que Hegel tiene ya, en los últimos escritos de Francfort, la idea de la realización de la unificación. Sobre ella escribe en la primera parte del *Systemfragment* (N345-348)⁸, donde la unificación realizada se formula como la «unión de la unión y de la no-unión» (*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*), que es la expresión de un pensamiento fundamental para la filosofía de Hegel y, por supuesto, para su concepción de la infinitud. En cierto sentido, aquí tenemos prefigurado el paso hacia el principio de la dialéctica, pensado como unión de lo contrapuesto y de la relación misma, de tal modo que evita el regreso indefinido. A partir de este pensamiento, la «unión de la unión y de la no-unión» se reformulará como la «identidad de la identidad y de la no-identidad» para expresar lo absoluto dentro del primer planteamiento sistemático de Jena.

En aras de la brevedad, podemos resumir esta tematización incipiente de la infinitud en los *Escritos de Juventud* de Hegel bajo una doble perspectiva: 1) desde la perspectiva del significado de la religión, y en conexión con la «vida pura», la religión es «una elevación cualquiera de lo finito a lo infinito» (N-350); 2) desde la perspectiva de la tarea de *pensar* la vida, lo que se plantea es una «mediación» (N-146) entre la vida finita y la vida infinita, esto es, la necesidad de una «consideración metafísica sobre la relación entre lo finito y lo infinito» (N-146), como escribe Hegel en el nuevo comienzo al *Escrito de la Positividad*. Hegel se abre paso hacia una comprensión de la vida infinita como expresión de la relación trascendente del hombre finito hacia el Dios infinito de la metafísica; asimismo, intenta resolver el problema kantiano de la antinomia entre lo infinito y lo infinito; además, tiene en cuenta la crítica de Jacobi al planteamiento de Spinoza y la posición de Schelling en su primera filosofía de lo absoluto. La filosofía de la unificación de Hölderlin le proporciona el punto de partida conceptual para pensar la vida como contexto próximo de la infinitud verdadera. Ese punto de partida pone de manifiesto la necesidad de una elaboración consistente con la concepción filosófica propia de Hegel y la determinación de sus tareas.

[8] Conviene precisar que el llamado «Fragmento de sistema» de 1800 en realidad está formado por dos fragmentos de un manuscrito más extenso y que es en el primero de esos fragmentos en el que Hegel se ocupa de la vida como unificación: «Si digo que [la vida] es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta unión misma y cabe argumentar que está en oposición a la no-unión» (N-348). Por ello, es preciso integrar la unión y la no-unión en un mismo pensamiento.

II. LA «IDEA» DE LO INFINITO

En los diferentes escritos de la época de Jena la elaboración conceptual de lo infinito adquiere un significado dialéctico creciente en complejidad y solidez. En este itinerario la recepción e interpretación de Spinoza por parte de Hegel desempeña un papel destacado, sobre todo para la distinción cualitativa entre la infinitud lógica y la infinitud metafísica, así como para la delimitación de la infinitud metafísica respecto del entusiasmo romántico por lo infinito.

Como es sabido, en el escrito de la *Diferencia* Hegel expone las líneas fundamentales de su filosofía, en la cual lo absoluto ha de ser cognoscible por la especulación y la razón y asimismo ha de alcanzar una exposición sistemática.⁹ Dentro de este marco general, en el Proemio de la *Diferencia* Hegel caracteriza la tarea de la filosofía como: «poner el ser en el no-ser –como devenir-, la escisión en lo absoluto –como su manifestación-, lo finito en lo infinito –como vida».¹⁰ Esta triple tarea resume su concepción del idealismo en este escrito de 1801, a la vez que delimita en cierto modo una posición filosófica que se distingue muy bien del idealismo trascendental. Por ello, Hegel inicia una discusión con posiciones idealistas que serán reconocidas por él como formas de la *Reflexionsphilosophie*, en las que el principio especulativo de un auténtico idealismo queda rebajado a los límites y posibilidades de la reflexión intelectual, esto es, propia del entendimiento. Así pues, al hilo del pensamiento de la «diferencia» entre la filosofía de Fichte y la filosofía de Schelling, Hegel inicia la elaboración conceptual de ese principio, formulado ontológicamente como «identidad absoluta». Este es el problema principal que da consistencia a su primer análisis de Fichte y de Schelling. En la *Diferencia*, Hegel se refiere a lo infinito de diversos modos, especialmente en relación con la superación de lo finito y de las formas de pensar del entendimiento. La actividad de la razón es lo que muestra la posibilidad de pensar lo infinito como un poner de la razón que no tiene opuestos y como identidad consciente de lo finito y de la infinitud, identidad que se plasma en el *saber* (GW4, 18/27). Hegel afirma que la diná-

[9] No nos ocupamos aquí de la posible relación entre la adopción del término «absoluto» por parte de Hegel y Spinoza. Este término nos remite a una tradición que tiene a Nicolás de Cusa como punto de referencia esencial. Por lo que se refiere al contexto inmediato de este trabajo, Jacobi, en sus *Cartas*, se refiere a G. Bruno como un spinozismo *ante* Spinoza. Y de esta apreciación puede provenir la recepción de Schelling, en su *Bruno*, del término «absoluto». Cf. K. DÜSING, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, H-St 5 (1969), 122ss.

[10] G. W. F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, 16/24. Traducción española de M^a del Carmen Paredes Martín, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, reedición, en: Gredos, Madrid, 2010, p. 17. Se cita la paginación de GW4, seguida de la correspondiente a la edición de Tecnos.

mica del saber va de la mano de la razón, «cuya infinitud comprende en sí lo finito» (GW 4,18/28). Asimismo, cuando Hegel se refiere a la estructura dual del sistema de la inteligencia y el de la naturaleza, en Schelling, como expresión de la manifestación de lo absoluto, apela al lema spinoziano: «*ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*» (GW 4, 71/127) y, anticipando reflexiones posteriores, indica que la infinitud como finitud que se produce indefinidamente tiene su lugar en la naturaleza.

Pero es en los escritos del *Kritisches Journal* en los que se encuentran las elaboraciones sobre lo infinito, aunque sin llegar a una categorización sistemática. Su crítica a la «filosofía de la reflexión» tiene, entre otros objetivos, elaborar la infinitud y su relación con la finitud. Para Hegel, esta relación es dinámica, como lo es también la identidad entre lo infinito y lo finito que se plasma en el saber. Los análisis críticos de Kant, Jacobi y Fichte, en *Glauben und Wissen* (*GuW*) quieren poner de manifiesto que los tres filósofos de algún modo comparten rasgos diferentes de una «filosofía de la reflexión» que, o bien no logra plantear satisfactoriamente la triple tarea del idealismo que se ha mencionado antes, o bien permanece ajena a esa pretensión.

Una característica principal de las «filosofías de la reflexión» que Hegel analiza es su limitación al conocimiento positivo de lo finito y lo empírico.¹¹ Esto se opone por completo a lo que Hegel había expuesto en las primeras Lecciones de Lógica y Metafísica de 1801-2, en las que la filosofía se plantea precisamente la tarea de sobrepasar el horizonte del conocimiento finito: «como ciencia de la verdad, la filosofía tiene por objeto el conocer infinito, o el conocer de lo absoluto.»¹² En cambio, las filosofías de la reflexión en sus diversas formas operan con una división que tiene su base en la oposición entre «creer y saber» (*Glauben und Wissen*), de tal modo, que del lado del saber predomina una absolutización de la finitud, mientras que del lado del creer la infinitud se presenta como felicidad empírica, o como anhelo de un Dios incognoscible, que está más allá de las fronteras de la razón. Por ello Hegel reúne a Kant, Jacobi y Fichte bajo el aspecto del «carácter absoluto de lo finito y de la realidad empírica, y la contraposición absoluta de lo infinito y lo finito» (GW 4, 320). En la filosofía de Kant la oposición se produce entre el concepto del entendimiento

[11] *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie =GuW* (Creer y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad, en la completud de sus formas, como filosofía kantiana, jacobiana y fichteana), GW 4, 315-414, 320. Empleamos nuestra propia traducción. Hay traducciones españolas de Jorge Aurelio Díaz, *Creer y saber*, Buenos Aires, Norma, 1992 y de Vicente Serrano: *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. Un estudio completo de este escrito se encuentra en M. ALVAREZ-GÓMEZ: «Hegel o la libertad como principio» en: *La ciudad de Dios*, El Escorial, 1969, 556-596.

[12] GW 5, 271. (Lógica et Metaphysica: «Dass die Philosophie...»).

y los fenómenos, en la de Jacobi, se desplaza al ámbito del sentimiento, como un anhelo infinito frente a un dolor incurable y en Fichte se presenta como oposición objetiva y subjetiva, y como exigencia de un *deber ser* (GW4, 321, 387). Al establecer este paralelismo entre las tres filosofías, con relación a la disociación entre lo infinito y lo finito, Hegel se refiere a un tema que recorre todo el pensamiento moderno desde Descartes hasta Spinoza. Las polémicas entre Leibniz y los newtonianos giraron asimismo en buena medida en torno a la idea de infinito y acerca de su explicación cualitativa y cuantitativa. Desde luego que Hegel discute también otros problemas¹³, pero ahora nos limitamos a lo que tiene que ver con la elaboración hegeliana del concepto de infinitud. Hegel califica a las filosofías de la reflexión de «idealismo de lo finito» (GW4, 322) puesto que su modo de separarse del «realismo de lo finito» (GW4, 321) de las filosofías empiristas las mantiene sin embargo dependientes de la oposición fundamental entre lo infinito y lo finito.

A este respecto, no es ocioso mencionar que para Hegel la situación del saber en las «filosofías de la reflexión» es el resultado de un desarrollo del pensar que, desde Locke, ha sido impulsado por una disarmonía entre la subjetividad y el entendimiento. La absolutización de lo finito forma parte de esa herencia, a pesar de la pretensión de elevarse sobre lo empírico, que es característica del planteamiento de esos tres filósofos. Sin embargo, toda vez que lo infinito queda sustraído a la capacidad del conocimiento, toda vez que la razón se mantiene «afectada de sensibilidad» (GW4, 323) no se puede afirmar, según Hegel, que en Kant, Jacobi o Fichte exista el pensamiento de lo verdaderamente infinito.

Recordemos que Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (L. II, cap. xvii)¹⁴ se ocupa de cómo se adquiere la idea de algo infinito y de lo infinito desde la perspectiva de la infinitud del tiempo y del espacio. Para Locke, la idea de lo infinito solo puede formarse a partir de la idea de lo finito (II, xvii, §2), y ésta se obtiene a partir de porciones de extensión que afectan a los sentidos y de los periodos de sucesión con los que se mide el tiempo. La adición indefinida de estas porciones de extensión y de estos periodos de tiempo nos permite formar la idea de infinito, idea que no supone ningún tipo de realidad, sino sólo que es algo que al menos podemos pensar –«*we are apt to think*»- (II, xvii, §4). De este modo, Locke –y con él la línea empirista del pensamiento moderno- admite una idea de infinitud cuantitativa del espacio y del tiempo, y también la idea del infinito matemático. Pero, a la vez, Locke afirma que no tenemos una idea positiva de la infinitud (ibid, §13), ni siquiera para el espacio y el tiempo. Tampoco tenemos la idea de infinitud cualitativa, ya que no podemos adquirir

[13] Cf. M. C. PAREDES, «Saber» y «creer» en la primera metafísica de Hegel», Recife, Brasil, 2007; ídem, *Creer y saber. El significado hegeliano de la «muerte de Dios»* SCLF, Salamanca, 2011.

[14] cf. J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, Book II, ch. xvii «On infinity».

o poseer la idea completa del ser eterno. El hecho de que podamos tener la idea de un ser que no tuvo comienzo y cuya duración es infinita no es una idea positiva de infinitud, sino la negación de una cosa positiva (ibid, §13), es decir la negación de los límites de nuestra existencia. Por lo tanto, la vinculación de la infinitud a la eternidad introduce de nuevo la cuestión del tiempo, y también de la cantidad, con lo cual según Locke la idea de una duración infinita, lo mismo que la idea de un espacio infinito, admiten sucesivas adiciones, incluso las adiciones de estos dos infinitos, y también podría ocurrir que «un infinito fuera infinitamente mayor que el otro» (II, xvii, §20), lo que sin duda desvirtúa toda la cuestión. No hay por lo tanto, para Locke, una idea positiva de infinitud, sino adiciones finitas a partir de medidas espaciales, temporales y numéricas.

Desde una posición muy diferente, Kant trató de la representación del espacio como «magnitud infinita» y de la infinitud del tiempo en la Estética trascendental (*KrV*, A 25, 32/B40, 48). También abordó, como se sabe, la noción de infinito desde la perspectiva de las antinomias de la razón pura, y dentro del «primer conflicto de las ideas trascendentales». La condición irresoluble de la infinitud del tiempo y del espacio depende para Kant de considerarlos como cosas en sí y de considerar al mundo como objeto de conocimiento. Hegel se refiere en *GuW* a las antinomias matemáticas kantianas en términos inequívocos. El problema surge porque el horizonte del pensamiento kantiano permanece en la finitud y por lo tanto la razón no suprime la finitud misma sino que, por el contrario, opera como «simple negatividad» que se aplica a los dos aspectos de la antinomia, considerados como «algo fijado por la reflexión» (GW4, 312s). Para Hegel, el tratamiento kantiano permanece en la infinitud empírica, porque Kant «sólo puede utilizar el idealismo trascendental como clave negativa», y no logra resolver la antinomia sobre la finitud o infinitud del mundo «en cuanto que niega ambos aspectos de la antinomia como algo en sí». Esta solución le resulta a Hegel insatisfactoria, y a su juicio Kant no supera la finitud, que es en definitiva el origen del conflicto. «La antinomia –escribe Hegel– surge porque el ser-otro se pone en la misma medida que el ser» (GW4, 337), de manera que Kant plantea como alternativa la cuestión de la finitud o la infinitud del mundo sin conocer lo positivo de la antinomia, su término «medio» (*Mittel*). Este medio interno de la antinomia es lo que permitiría un planteamiento en clave positiva. La búsqueda de un elemento «medio» es también una de las características del pensamiento de Hegel en esta época.

Son, por lo tanto, diversos los problemas filosóficos que Hegel aborda en *GuW* a través de la crítica a Kant, Jacobi y Fichte. Con ella Hegel no sólo expone el perfil de la «filosofía de la reflexión de la subjetividad» tal como él la encuentra en ellos, sino que a la vez desarrolla los elementos de su propia posición, con el criterio de superar las estructuras de reflexión que hacen unilaterales a las filosofías mencionadas. En la elaboración de este perfil compartido por

los tres filósofos no se debe despreciar el nexo con el empirismo, el vínculo que Hegel establece entre Locke y Kant¹⁵ y consiguientemente lo que hemos expuesto sobre el tratamiento de lo infinito por parte de Locke. Ello determina el sentido profundo de la interpretación de Hegel, y a la vez pone de manifiesto la orientación implícita de su crítica hacia una comprensión más válida, en términos especulativos, de la filosofía. Para comprender la elaboración de la idea de infinito por parte de Hegel es fundamental la naturaleza afirmativa de la negación de la negación, que anula la tesis lockeana de que carecemos de una idea positiva de infinitud, aunque tengamos la idea de la negación de los límites de nuestra existencia, así como la tesis kantiana de que el pensamiento de una síntesis de lo infinito y lo finito es antinómico. A este respecto, son de interés las Tesis de habilitación defendidas por Hegel en 1801, especialmente: la I: «*Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*», la II: «*Syllogismus est principium idealismi*» y sobre todo la VI: «*Idea est syntesis infiniti et finiti, et philosophia omnis est in ideis*».¹⁶

III. LA INFINITUD DE LA SUSTANCIA

En la discusión del problema de la finitud, Hegel reitera su tesis VI, que puede reformularse en el sentido de que *solo* la Idea es auténtica síntesis de lo infinito y lo finito. Porque cualquier otra instancia, cualquier otro elemento que pretenda presentarse como relación de lo finito con lo infinito –la subjetividad trascendental, por ejemplo- no alcanza una verdadera infinitud. Lo verdaderamente infinito es aquello que puede, por así decirlo, «absorber» (*aufzehren*) lo finito (cf. GW4, 324). Dicho de otro modo, el criterio que Hegel utiliza en *GuW* es aquella infinitud en la que está contenida la finitud. Por lo tanto, la infinitud empírica no es suficiente, la infinitud temporal es equívoca y, del otro lado, la finitud en cualquiera de sus acepciones no es una simple privación. Para Hegel, «si lo absoluto fuera conjuntado o compuesto (*zusammengesetzt*) de lo finito y lo infinito, ciertamente que la abstracción de lo finito sería una pérdida, pero en la Idea lo finito y lo infinito son uno, y por eso la finitud como tal ha desaparecido, en la medida en que pudiera tener en sí y para sí realidad y verdad; pero –continúa Hegel- solamente le es negado aquello que en ella [en la finitud] era negación y por tanto es puesta la verdadera afirmación» (ibid.). Con otras

[15] Hegel compara la Introducción del *Ensayo* de Locke con la Introducción de la *Crítica de la razón pura* y considera que ambas se circunscriben a una «consideración del entendimiento finito» (GW 4, 326); además, y desde esta misma perspectiva del entendimiento, afirma que Kant lleva a cabo «una ampliación del lockeanismo» (GW 4, 333). No es ésta una apreciación general sobre Kant por parte de Hegel, pero sí que expresa su crítica al predominio del entendimiento en la filosofía teórica kantiana.

[16] GW5, 221, 616-618.

palabras, así como la verdadera infinitud no se encuentra en cualquier tipo de infinito, así también hay que descartar cualquier composición o yuxtaposición de lo finito y lo infinito y cualquier tipo de negación de lo finito. Además de esto, lo «verdaderamente infinito» ha de ser un concepto positivo –una verdadera afirmación–, y no meramente una negación cualquiera de lo finito¹⁷.

Tendremos que preguntarnos, consiguientemente, qué tipo de unidad o de unión entre lo finito y lo infinito piensa Hegel y asimismo a qué negación se puede considerar como «la verdadera afirmación». Adelantemos ya que, a nuestro modo de ver, si bien el programa de *Differenzschrift* se mantiene en líneas generales, en *GuW* Hegel va un poco más allá en lo que respecta a su primer planteamiento especulativo, al afirmar ahora que «la única idea que para la filosofía tiene realidad y verdadera objetividad es el ser-superado absoluto de la oposición» (GW 4, 325). En efecto, mientras que en la *Diferencia* el saber era entendido como «identidad consciente de lo finito y de la infinitud» (GW4, 18/27), por lo tanto como identidad que hace comprensible la unión de lo finito y lo infinito, en *GuW* se requiere no solo la superación de la oposición, sino el ser-superado absoluto de la oposición misma. Esto supone una precisión sobre el modo de operar de la superación de la oposición entre lo finito y lo infinito en la Idea; también indica que la oposición de que se trata no es un tipo cualquiera de oposición. Ello es debido a que la finitud no es una determinación más, sino «la determinidad en la que reside la contraposición misma»¹⁸; por ello la superación de la oposición depende de que lo negado en la finitud es sólo lo que es negación en ella (cf. GW 4, 324). Sobre esto volveremos más adelante.

En este planteamiento hay una clara afinidad con Spinoza, en quien Hegel encontraría un efectivo ser-superado de los opuestos (cf. GW 4, 24/39) y por ende una verdadera afirmación. Así expone Hegel, en su discusión con Jacobi en *GuW*, que «Spinoza define lo infinito como la afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza; lo finito por el contrario como una negación parcial.» (GW 4, 354).¹⁹ Según esto, lo finito significa la negación parcial de la existencia de

[17] Esto sitúa a Hegel en disonancia con la tradición filosófica más reciente, en la que está incluido Kant, así como también Locke.

[18] M. BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn 1989, 196.

[19] Cf. Ethica, P. I., Prof. VIII, esc. I). Sobre la influencia de Spinoza en la primera época de Jena, cf. F. CHEREGHIN, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova 1961 y *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento 1980, 96-108; H.-Ch. LUCAS, *Wirklichkeit und Methode in der Philosophie Hegels: Untersuchungen zur Logik Der Einfluss Spinozas*, Köln, 1974; del mismo autor, «Spinoza, Hegel, Whitehead: Substance, Subject and Superject» en: G.R. LUCAS JR., (ed.) *Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, Albany, 1986. 39-59; L. LUGARINI, «Spinoza nella formazione della dialettica hegeliana», en, idem, *Prospetive hegeliane*, Roma 1986, 55-76; K.. DÜSING, «Von der Substanz zum Subjekt. Hegels speculative Spinoza-Deutung», en: *Spinoza und der deutsche Idealismus*, M. Walther

algo y lo infinito la afirmación ilimitada de esa existencia, de modo que todo lo finito y determinado es mediante la limitación parcial de su existencia. Y si esta negación parcial se supera, se llega a la afirmación. Significativamente, Hegel añade que «esta simple determinación convierte entonces lo infinito en el concepto absoluto, igual a sí mismo, indivisible y verdadero, que encierra a la vez dentro de sí lo particular o finito según su esencia, y es único e indivisible» (GW4, 354). Por lo tanto, Spinoza pensó el verdadero concepto de lo infinito, el *infinitum actu*, y esta interpretación nos dice tanto de la lectura de Spinoza por parte de Hegel como de su deuda para con él.

Hegel interpreta este infinito metafísicamente como «la infinitud de la sustancia» (GW4, 354), cuyo conocimiento no excluye ni contrapone lo particular y finito, como si fuera un concepto vacío de infinitud, sin referentes particulares. Hegel quiere mostrar así cómo la sustancia spinoziana resuelve la oposición de lo infinito y lo finito, reuniendo a ambos en su unidad. Según esto, Spinoza se encuentra en una dimensión muy distinta de la reflexión de la subjetividad, sobre lo cual hay una mención en el escrito de la *Diferencia*. Allí señala Hegel que la primera proposición de la *Ethica* de Spinoza, a pesar de su estructura lógica proposicional, contiene la identidad de los opuestos y su unificación en una contradicción. Es pues una proposición que encierra una relación especulativa, ya que la sustancia spinoziana es a la vez causa y efecto, concepto y ser.²⁰

Por consiguiente, a partir del concepto absoluto de infinitud como «infinitud de la sustancia» Hegel, siguiendo a Spinoza, afirma que lo infinito que surge por abstracción de la sustancia nos proporciona la cantidad y la duración, y esta infinitud abstracta es lo infinito de la imaginación. Hegel equipara la imaginación de Spinoza con la reflexión que pone lo finito para sí y lo contrapone a lo que es estrictamente infinito, transformando de este modo lo infinito mismo en algo parcialmente negado como ocurre en la infinitud kantiana y, en cierto modo, también, con el yo fichteano. Ahora bien, cuando lo finito y

(hrsg.), Würzburg 1991. M. BONDELI, «Spinozianische und anti-spinozianische Denkfiguren in Hegels philosophischer Entwicklung bis 1800, en: *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, E. SCHÜRMANN, WASZEK, WEINRECH (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 503-531. K. DÜSING, Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena, en: H. KIMMERLE (ed.) *Die Eigenbedeutung der Jenar Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie V., Berlin, 2004, 185-199. Asimismo, B. De GOIVANNI, *Hegel e Spinoza: dialogo sul moderno*, Napoli, Guida, 2011; *Between Hegel and Spinoza*, H. SHARP y J.E. SMITH (eds.), New York, Continuum, 2012, *Spinoza and German Idealism*, E. FÖSTER y Y.Y. MELAMED (eds.), Cambridge Univ. Press, 2012.

[20] «Pero si la razón se ha desprendido de la subjetividad del reflexionar, también puede ser convenientemente apreciada esta ingenuidad de Spinoza, que comienza la filosofía con la filosofía misma y deja entrar la razón simultáneamente con la antinomia» GW 4, 24/39.

lo infinito en su abstracción son considerados bajo la forma de opuestos, «el uno es determinado como no siendo lo que el otro es, y cada uno es puesto y no puesto [...] Y algo puesto de esta manera desemboca en la infinitud empírica» (cf. GW 4, 355). Estas distinciones nos ayudan a entender por qué Hegel denomina a la infinitud absoluta «infinitud de la sustancia». Hegel quiere conceptualizar la infinitud como concepto absoluto, que comprende la finitud, y que a la vez sea un concepto no puramente ideal, sino que sea un concepto en el que idealidad y realidad efectiva están unidas. Por ello, no le vale la infinitud del pensar frente a la cual se pone la finitud del fenómeno. Esta es, para Hegel, la infinitud de las «filosofías de la reflexión». Spinoza, en cambio, reúne según Hegel los principales elementos de su propio planteamiento: «Esta idea de lo infinito es una de las más importantes en el sistema spinozista y en una exposición del mismo tendría que jugar un mayor papel [...] porque en ella precisamente reside lo principal, es decir, el conocimiento de los puntos de unificación (*Vereinigungspunkte*) de los atributos; pero sin esta idea, las más elevadas ideas de Spinoza se exponen de un modo formal, histórico» (GW 4, 358). Por consiguiente, la idea de *infinitum actu* en Spinoza es muy distinta de la infinitud ideal del pensar y de la infinitud de la imaginación; por ello es verdadera *affirmatio*, ya que siendo metafísicamente infinitud de la sustancia, produce para el conocimiento el punto de unión de todo lo particular y finito.

En su discusión con Jacobi sobre Spinoza, Hegel admite que Jacobi conoce la distinción spinozista entre *intellectus* e *imaginatio*, aunque no es consecuente con ello al interpretar la infinitud y debido a esto viene a recaer en la filosofía de la reflexión (cf. GW 4, 349). También por no mantener esa distinción, Jacobi entiende erróneamente el lugar y el significado del tiempo en Spinoza. En la *Diferencia*, Hegel se había referido al tiempo en el contexto de la síntesis especulativa de la razón y allí afirmó que lo racional «es la superación de todo tiempo, la infinitización del mismo» (GW 4, 29/48), mientras que la intuición empírica del tiempo mantiene la finitud y sólo alcanza, en un progreso indefinido, una infinitud empírica. En *GuW*, Hegel considera que Jacobi encuentra en Spinoza un tiempo eterno, una infinita finitud, en la serie infinita de cosas particulares (cf. GW4, 354)²¹. Para Hegel, en «el concepto racional todo es simultáneo» (cf. GW4, 353), lo que no significa ignorar el tiempo, sino más exactamente que en lo racional no hay experiencia sensible del tiempo. El problema de Jacobi, en cambio, es doble: por una parte, traslada «lo particular del tiempo a la infinitud» y, por otra parte, pone «lo abstracto del tiempo y lo abstracto de una cosa particular, que son productos de la reflexión o de la imaginación, como siendo

[21] Sobre esta discusión, cf. por ejemplo, L. RUGGIU, *Logica Metafísica Política. Hegel a Jena*, Milano, 2009, 336ss.

en sí» (GW4, 355, 356), encontrando en la sustancia a la vez, la simultaneidad, la cosa particular y el tiempo.

Hegel no profundiza en *GuW* sobre la cuestión misma del tiempo, puesto que está más interesado en su propia elaboración de la infinitud y en destacar los elementos spinozianos que son reasumibles en ella, a la vez que, frente a Jacobi, subraya la inviabilidad de ofrecer una «explicación natural» del tiempo en clave racional. Solamente después, en las *Lecciones* y en los *Esbozos de Sistema* de Jena, a partir del *Esbozo I* de 1803, con la introducción de la «Filosofía del espíritu» abordará Hegel el tema de una relación distinta entre el espíritu y el tiempo.

Para aclarar los diversos aspectos que hasta aquí se han mencionado, resumimos las distintas formas de la infinitud que Hegel tiene en cuenta para la elaboración de su concepto: la verdadera infinitud, que es la idea absoluta, identidad de lo universal y lo particular, o infinitud de la razón absoluta; la infinitud de la pura identidad formal entre lo infinito y lo finito, que son conceptualizados como opuestos, es la infinitud de la razón formal, forma vacía del pensamiento o concepto puro, en el sentido de concepto kantiano y fichteano; la infinitud empírica es la infinitud de la serie infinita de los matemáticos, es decir, una «finitud infinita» (cf. GW 4, 359, 358).

IV. EL «PASO» (ÜBERGANG) DE LO FINITO A LO INFINITO

Las tesis de Hegel sobre la infinitud destacan que «en la Idea lo finito y lo infinito son uno»; asimismo, en la Idea la realidad en sí y para sí de la finitud es negada, pero sólo es negado aquello que en la finitud era negación, y por ello mediante esta negación es puesta la verdadera afirmación (cf. GW 4, 324). La Idea ya tiene por lo tanto para Hegel un significado decisivo; él reconoce en Spinoza «la idea de la infinitud» y en cambio, sobre Kant y Fichte afirma que se han elevado al concepto del entendimiento, pero no a la Idea. Para ver más detalladamente estos aspectos, tengamos en cuenta que solamente en la idea se restablece la afirmación, mediante la negación de lo que en la finitud es negación. La negación de la negación, en este caso, produce el ser-superado de los opuestos²², es decir, un resultado afirmativo. No es por tanto un recurso lógico para la formación de conceptos, sino el pensamiento de la infinitud como la identidad de lo universal y lo particular. Según esto, la idea de infinitud produce la negación de la negación, es a la vez operación y resultado, y sólo en tanto que operación y resultado hace efectivo el ser-superado de los opuestos. La huella de Spinoza en este punto nos remite al dictum «*determinatio est negatio*», que de algún modo está ya operando en escritos de Francfort, especialmente en el

[22] Cf. *Glauben und Wissen*, GW4, 354 y el *Tratado sobre el Derecho Natural*, GW4, 450.

ya mencionado «*Glauben ist die Art*».²³ La introducción de la negación de la negación significa, aunque de un modo no suficientemente elaborado, que la concepción metafísica de la infinitud requiere la concepción de la identidad absoluta como contradicción. Como lo finito es lo determinado, contiene en sí todas las determinaciones finitas, y también la determinación de superarse a sí mismo. Se trata de una contradicción de carácter dinámico, que se aprecia en la caracterización de lo infinito, al final de *GuW*, como paso o transición absoluta en lo opuesto (cf. GW4, 413).

Un desarrollo más explícito de este planteamiento se encuentra en el *Esbozo de Sistema* de 1804-1805 (*II. Jenar Systementwürfe*), sobre Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza, en el que Hegel se ocupa de la infinitud de un modo más amplio y sistemático que en textos anteriores, hasta el punto de que Hypolite consideró en su día que la infinitud es «el concepto clave de la Lógica de Jena»²⁴. En la primera sección de la Lógica, Hegel introduce un último apartado –el cuarto– sobre la infinitud, en el que afirma que la verdadera infinitud no es una serie en la que lo otro está siempre fuera de ella, sino que lo otro es una determinación fundamental para la infinitud. Pero no cualquier otro en general, sino su contrario inmediato.²⁵ Con ello viene a decir Hegel que la desigualdad forma parte de la infinitud, de modo que ésta –la infinitud– es el ser otro y el ser otro de este otro, que incluye por lo tanto una *duplicis negationes*, que a su vez es una *affirmatio*, la cual califica asimismo como una «desigualdad absoluta».²⁶ Por consiguiente, la verdadera infinitud no es una infinitud atributiva, ni tiene que ver con una diferenciación cuantitativa de determinaciones, sino con la diferenciación cualitativa por excelencia, con «lo otro» en cuanto contrario inmediato, o dicho más brevemente, con lo otro de sí. La verdadera infinitud es, según esto, lo otro que se relaciona consigo mismo. Esto tiene que ver con una crítica que Hegel hace previamente a la idea de una diferenciación meramente cuantitativa en las determinaciones de lo absoluto –lo que él llama una infinitud «no pura», y también una «mala infinitud» (GW VII, 29)–, como si las diferencias estuvieran superadas de tal manera que quedaran fuera de él. Por tanto, el concepto de infinitud, como concepto que abarca lo infinito y lo

[23] Cf. GW2, 13.

[24] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie de l'esprit*, traducción de J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939-41, I, 135, nota 47.

[25] Cf. GW 7, 33.

[26] «Die Unendlichkeit ist in dieser Unmittelbarkeit, des andersseyn und des andersseyns dieses anders, oder wieder das erste seyns, der *duplicis negationis*, die wieder *affirmatio* ist, einfache Beziehung, in ihrer absoluten Ungleichheit sich selbst gleich; denn das ungleiche, oder das anders ist ebenso unmittelbar als seinem Wesen nach ein anderes das andere seiner selbst.» GW 7, 34.

finito, hace posible enunciar una teoría de lo absoluto y su manifestación, así como desarrollar la Lógica que da paso a la Metafísica.

En este *Esbozo* se puede apreciar cómo Hegel logra una elaboración más precisa del concepto de infinitud. Además, la parte que dedica a la Metafísica es también más amplia, distinguiendo en ella una «metafísica de la objetividad» y una «metafísica de la subjetividad» que tiene un significado distinto del que le atribuyó en *GuW*. Así pues, en términos generales, Hegel se distancia paulatinamente de la metafísica spinoziana de la sustancia²⁷, aunque otros elementos de la filosofía de Spinoza sigan desempeñando un papel importante en ciertos temas de las obras de madurez.

En cuanto al modo cómo piensa Hegel la unidad de lo infinito y lo finito así como el paso de lo uno a lo otro, las alternativas que se han expuesto vienen a indicar que si pensamos lo infinito como lo opuesto a lo finito, que es lo determinable, pensaríamos tan solo lo meramente indeterminado. Por consiguiente, pensar lo infinito tiene que suponer algo más que pensar la indeterminidad, tiene que entrañar un ir más allá de ella. Además de esto, la coimplicación de lo finito y lo infinito requiere que nos preguntemos por el tipo de coimplicación de que se trata, porque no puede ser una coimplicación analítica que vaya de la misma manera en las dos direcciones, de lo finito a lo infinito y de lo infinito a lo finito. Y también, el paso de lo finito a lo infinito plantea la cuestión de la homogeneidad o heterogeneidad de lo uno y lo otro.

En seguida surgen algunas preguntas y dudas, preguntas tales como: ¿dónde está el límite entre lo finito y lo infinito? ¿es necesaria una heterogeneidad fundamental para poder hablar de un «paso» de lo finito a lo infinito? Entendemos que el paso de lo infinito a lo finito y viceversa no es simétrico, o dicho de otro modo, el paso de lo finito a lo infinito contiene una alteridad con respecto al paso de lo finito a lo infinito. Y esta diferencia indica que la mediación dialéctica no se produce de la misma manera, esto es, que el «medio» entre lo finito y lo infinito ha de hallarse de un modo distinto en cada caso.

El paso de lo finito a lo infinito –paso, en cuanto «*Übergang*»– no es una sucesión indefinida en la que nos movemos de una determinación a otra, no es un ir más allá de esta o aquella pasando por diferentes determinaciones. En este pasar hay algo que es lo mismo, y este algo es el pensamiento del paso, que viene a sí mismo al pasar de una determinación a otra. Si esto es así, el pensamiento no sólo piensa el paso, sino que viene a sí mismo en este pasar. Este venir a sí

[27] En GW 7,138-142, 182 dice Hegel: la sustancia es más bien sujeto – lo uno de la sustancialidad y de la subjetividad; y no verdaderamente sustancia ni verdaderamente sujeto. Cf. K. DÜSING, «Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena», en: H. Kimmerle (hrsg.) *Die Eigenbedeutung der Jenar Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie V., Berlin, 2004, 185-199.

no es una secuencia indefinida, ni es una determinación, sino una autorrelación que viene a sí y se recupera en sí, al ir más allá de sí. Queremos decir que al «pasar» –obviamente, más allá de sí, aunque esto es redundante– el pensar viene hacia sí, se tiene a sí mismo en lo otro. En segundo lugar, el paso de lo finito a lo infinito plantea la cuestión de la homogeneidad o heterogeneidad de uno y otro. La homogeneidad parece excluida, puesto que la exigencia de elevarse a la idea de la infinitud está vinculada a la superación de la oposición entre lo infinito y lo finito. Lo que se exige, por tanto, es sobrepasar esta oposición y esto afecta al pensamiento del límite, ya que se trata de sobrepasar (*übergehen*) el límite entre lo finito y lo infinito. Por otra parte, la cuestión de la heterogeneidad no se puede obviar, en tanto que lo absolutamente infinito no puede ser equiparado a lo determinable en categorías finitas. Precisamente, uno de los problemas de la «mala reflexión» es éste, el atenerse a determinaciones finitas y contrapuestas²⁸.

En la *Diferencia*, el joven Hegel afirma que el sentido especulativo de la finitud consiste en sobrepasar los límites propios, en lo cual lo limitado deviene interiormente ilimitado, a la vez que adquiere su verdad como limitado (cf. GW 4, 41/69). En la *Ciencia de la Lógica* y en la *Enciclopedia* Hegel se refiere a la verdadera infinitud como la integración de un proceso en el que lo finito, al ser negado, no es sustituido, sino que produce una automediación.²⁹ Se trata, por lo tanto, de un proceso único que no es inarticulado, sino autoformativo y que contiene su propia diferenciación, en cuanto superada. Podemos concluir que Hegel desde sus comienzos quiso pensar una infinitud completa, sin dualidad, sin sucumbir a la «tristeza de la finitud», que es lo propio del entendimiento, como dice en la *Ciencia de la Lógica* (GW21, 117). Por ello la verdadera infinitud incluye una oposición, sin sucumbir a ella; incluye una referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro (cf. Enc. §95), es decir, una autorreferencia que supera la alteridad, la finitud. El concepto fundamental (*Grundbegriff*) de la filosofía es lo verdaderamente infinito, como se lee al final de la Nota al §95 de la *Enciclopedia*, y «todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito.»³⁰ La determinación fija de la finitud frente a lo infinito no puede ser definitiva.

[28] Cf. «Fragmente aus Vorlesungen 1801/02», GW5, 264-265.

[29] Cf. *Wissenschaft der Logik*, GW21, 124; *Enz.* §95 Anm., GW20, 131s. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de R. Valls, 197s.

[30] GW20, 133, traducción de R. Valls, 199.