



INFINITO VERDADERO E INFINITO MALO. HEGEL Y LA FILOSOFÍA DE LA REFLEXIÓN ALEMANA

NICOLÁS TAMAYO GUERRERO
Y DIEGO FERNANDO MORENO MANCIPE*

doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.ivim

RESUMEN

En este artículo se analizan los conceptos hegelianos de infinito malo e infinito verdadero al hilo de una revisión de la noción de infinitud en la tradición filosófica alemana con la que discute. Puntualmente, abordaremos las formulaciones sobre la relación finitud-infinitud en la obra de Kant, Fichte y Schlegel antes de exponer la interpretación que hace Hegel de la manera en la que la filosofía trascendental y el romanticismo alemán se aproximaron a este asunto. Finalmente, presentamos la verdadera forma en la que, según Hegel, hay que entender lo infinito.

Palabras clave: infinito; finitud; reflexión; romanticismo; idealismo

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (UAM-I), Ciudad de México, México – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

Correo electrónico: nicotamayo17@gmail.com – diegofmo@ucm.es

Para citar este artículo: Tamayo Guerrero, N. & Moreno Mancipe, D. F. (2024). Infinito verdadero e infinito malo. Hegel y la filosofía de la reflexión alemana. *Universitas Philosophica*, 41(82), 49-77. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.ivim



TRUE INFINITY AND BAD INFINITY. HEGEL AND GERMAN PHILOSOPHY OF REFLECTION

ABSTRACT

In this article, the Hegelian concepts of bad infinity and true infinity are analyzed in the context of a review of the notion of infinity in the German philosophical tradition with which it engages. Punctually, we will address the formulations of the finitude-infinity relation in the work of I. Kant, J. G. Fichte, and F. Schlegel before exposing Hegel's interpretation of how transcendental philosophy and German romanticism approached this issue. Finally, we present the true way in which, according to Hegel, the infinite is to be understood.

Keywords: infinity; finitude; reflection; romanticism; idealism

1. Kant y el problema del infinito

AUNQUE NO SEA UN AUTOR PROPIAMENTE IDEALISTA, o que podamos incluir dentro de lo que Hegel denomina filosofía de la reflexión, es necesario realizar una breve exposición del problema del infinito en la obra de I. Kant, ya que es allí donde se originan la mayoría –si no todos– los supuestos a partir de los cuales se articularán y discutirán los distintos argumentos sobre la relación entre finitud e infinitud en el contexto de la filosofía clásica alemana.

A lo largo de su obra crítica, Kant discute el problema del infinito desde dos puntos de vista que lo legitiman y deslegitiman simultáneamente, por lo que a menudo su posición se estima contradictoria e inconsistente. Puntualmente, en la *Crítica de la razón pura* hay dos momentos en los que se aborda el problema: en la “Estética trascendental”, el infinito puede ser legítimamente predicado de la intuición pura; en la “Dialéctica”, el infinito es descalificado por indicar un tipo de experiencia empíricamente imposible. Como sea, la contradicción solo es aparente, ya que lo que el filósofo nos presenta es una serie de distinciones entre los modos en que podemos pensar el infinito correcta e incorrectamente.

Lo primero que hay que saber es que, desde la *Dissertatio*, de 1770, Kant ya distinguía dos nociones del infinito: una verdadera y una falsa. La falsa noción del infinito lo entiende como una magnitud (*quantum, Grösse*) mayor a cualquier otra posible (*Dissertatio*, 5. AAI, 388). En este caso, infinito es lo mismo que un número máximo. La falla, según Kant, consiste en que, de ser así, el infinito sería una magnitud determinada como máxima que, contradictoriamente, siempre puede ser aumentada; identificar lo infinito con una magnitud máxima implica la posibilidad del aumento vía adición. Por el contrario, una noción verdadera del infinito tendría que comprenderlo como una multitud (*multitudo, Menge*) mayor que cualquier número (*Dissertatio*, 5. AAI, 388); esto es, como algo que excede cualquier magnitud. Siguiendo este argumento, infinito es aquel cuantificable supuesto en todo proceso de adición de magnitudes, pero que nunca puede ser agotado por este. Sanhueza (2015) lo resume así: “infinito es, pues, un predicado que se aplica a una cantidad indeterminada, que es determinable por síntesis (adición de unidades), pero que, al mismo tiempo, permanece al margen de esta como un resto estructuralmente indeterminable” (p. 153).

La *Dissertatio* también ofrece una valiosísima aclaración acerca de las dos lógicas con las que podemos aplicar la noción de infinito, según entre en relación con las categorías de cantidad o cualidad, a saber: lo cuantitativo y lo cualitativo. Lo cuantitativo se refiere a un infinito *progreso* de *síntesis* que va de las partes hacia el todo; cualitativamente hablamos de un *análisis regresivo* infinito que va del todo a las partes. Progresión y síntesis, por un lado; regresión y análisis, por el otro. En ambos casos, hay un proceso interminable de adición progresiva de magnitudes o de división continua de partes, que en ningún caso encuentra techo ni fondo.

En cualquier caso, Kant mantiene que toda magnitud, número, parte de una progresión o un análisis continuo, y presupone la limitación de este respecto de un todo ilimitado e indeterminado. Es decir, síntesis y análisis son formas de limitación, terminación y determinación de puntos y momentos que presuponen un todo limitable: el espacio y el tiempo dados de la intuición pura, según la primera *Crítica*.

Precisamente, en la *Crítica de la razón pura* –publicada 11 y 17 años después de la *Dissertatio*, según la edición–, la “Primera antinomia” propone una suerte de reformulación de la falsa noción del infinito cuando dice que “una magnitud es infinita cuando es imposible otra superior” (*KrV*, A340/B458), posibilidad que es inmediatamente descartada. Más bien, Kant sostiene que “el verdadero concepto (trascendental) de la infinitud indica lo siguiente: que la síntesis sucesiva de unidades con que medimos un *quantum* nunca puede ser completa” (*KrV*, A432/B460). Se trata, pues, de un infinito mayor que todo número o adición de números. En este punto, infinito se predica, ante todo, del proceso de síntesis, aunque un poco más adelante en el texto también se predicará de una intuición que “es en sí una cantidad [o multitud, *Menge*] (de la unidad dada) mayor que cualquier número” (*KrV*, A432/B460). Lo anterior nos permite entender mejor lo que ocurre con los argumentos a propósito del tiempo y el espacio en la “Estética trascendental”, sección en la que además recuperamos la distinción entre las lógicas cuantitativa y cualitativa trabajadas en la *Dissertatio*.

En este contexto, lo infinito de la intuición pura se explica a través de una comparación con la infinidad que contiene un concepto. El concepto contiene una infinidad bajo sí en la medida en que se aplica a una infinidad de casos concretos y singulares a él subordinados. Por su parte, Kant nos dice que “el

espacio se representa como una magnitud *dada* infinita” (*KrV*, B40). Se trata de una intuición pura que contiene en sí una cantidad infinita de representaciones determinadas y limitadas de lugares o coordenadas. Aquí aplicamos una lógica cualitativa del análisis o *regressum* infinito que divide el espacio en partes cada vez más simples sin llegar a dar con un simple finalmente indivisible. Por eso “todas las partes que proceden de su descomposición son, a su vez, espacios y, consiguientemente, es divisible al infinito” (*KrV*, A524/B552).

Por otra parte, “la infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones [*Einschränkungen*] en un tiempo único que sirve de base” (*KrV*, A32/B47-48). Así pues, el tiempo es una síntesis progresiva de límites o términos (*Grenze*) de la que resulta un tiempo determinado. O si se prefiere, el tiempo es el tránsito sucesivo de un instante o momento a otro, una agregación que produce un tiempo determinado. Pero este tiempo determinado es una limitación o determinación del tiempo total, infinito, ilimitado e indeterminado, que opera como su fundamento. Sea como fuere, lo importante es recordar que la síntesis opera según una lógica cuantitativa y progresiva de momentos abierta y sin término que tiende al infinito.

Luego, la diferencia entre el infinito bien comprendido y el mal comprendido es determinante para deshacer la aparente contradicción entre los modos legítimos e ilegítimos de pensar esta noción en la obra crítica de Kant. En primer lugar, es legítimo predicar la infinitud de las formas trascendentales de la experiencia, espacio y tiempo, a la vez que descalificamos como ilegítima toda pretensión de conocimiento o experiencia de un fenómeno/objeto infinito –como es justamente el caso de la primera antinomia en la que se discute el conocimiento del mundo como totalidad–. En segundo lugar, los procesos de análisis y síntesis solo nos permiten conocer intuiciones empíricas finitas, coordenadas y momentos particulares. Todas las intuiciones empíricas de espacio y tiempo son determinadas y limitadas con base a una referencia indeterminada, aunque determinable: las nociones trascendentales de espacio y tiempo. Tercero, solo las intuiciones puras de espacio y tiempo son cualitativa y cuantitativamente infinitas e indeterminadas.

Para lo que sigue –la exposición de la relación entre reflexión e infinito en la obra de Fichte y Schlegel–, la clave es retener lo que dice Kant, no del infinito implícito en las intuiciones puras de espacio y tiempo, sino del carácter

infinitamente progresivo de las actividades sintética y analítica. Es precisamente este acento en lo infinito del proceso, o actividad, lo que más llamará la atención de los pensadores que toman el relevo kantiano en la carrera de la tradición filosófica trascendental, carrera en la que el horizonte del tiempo tomará una importancia capital. La declinación del tiempo en historia mantendrá un horizonte abierto en el que se desenvolverá, progresivamente, una aspiración o anhelo infinito, irrenunciable y siempre insatisfecho, que servirá de motor tanto al pensamiento como a la acción humana.

2. Fichte y la actividad infinita del yo

EN *LOS FUNDAMENTOS DE TODA LA DOCTRINA DE LA CIENCIA (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)* de 1794 la *Tathandlung*, o acto originario de autoposición del yo, aparece como una actividad infinita de la conciencia que fundamenta la experiencia que tenemos del mundo. Esta actividad originaria sería, según Fichte, el único principio absoluto e indeterminado del conocimiento¹. Este principio se formaliza en la proposición $yo=yo$, que expresa igualdad $A=A$. A partir de allí debería ser posible deducir y demostrar la génesis de todas las actividades de la conciencia: autoposición, contraposición y síntesis (Rodríguez, 2011). En este sentido, se trata de una actividad productiva, y autoproductiva, a través de la cual el pensamiento se genera a sí mismo y a sus contenidos. Según Fichte, el yo es idéntico a este pensamiento que se piensa a sí mismo.

No obstante, la tesis de la autoposición $yo=yo$ parece estar atravesada por una contradicción irresoluble. La identidad parece afirmar tanto la ilimitación e indeterminación como la limitación y determinación de la actividad del yo. Si esto es así, el carácter infinito de la actividad originaria queda en duda. Con todo, Fichte cuenta con que entendamos la complejidad de esta acción fundamental. Por una parte, se trata de un proceso ilimitado e infinito por el cual el yo piensa un contenido que es idéntico a sí mismo, el pensamiento; por el otro, el yo se limita y determina a sí mismo como esta actividad infinita. Hay una correlación indisoluble entre ambos aspectos. En palabras de Fichte:

1 De otra forma sería condicionado y no absoluto, lo que quiere decir que no podría ser primer principio del saber por encontrarse determinado por algo anterior o simultáneo a él.

Si no hay infinitud, no hay limitación; si no hay limitación, no hay infinitud; infinitud y limitación están conciliadas en un solo y mismo miembro sintético. Si la actividad del yo no se proyectara al infinito, entonces no podría él mismo limitar esta actividad suya; no podría poner los límites de ella, como no obstante debe hacerlo. La actividad del yo consiste en una autopoición ilimitada (*FSWI*, 214).

En la autopoición del yo hay una inagotable potencia o capacidad de producción (*Produktions-Vermögen*) que determina su esencia: el yo es pensamiento infinito; y en este pensamiento la imaginación (*Einbildungskraft*) es la potencia o capacidad infinita para producir representaciones. La actividad infinita de la imaginación que anima al pensamiento es una oscilación entre el impulso productivo infinito e indeterminado y las determinaciones que lo limitan. Este ir y venir sin fin entre un polo y otro de la imaginación es lo que constituye la dinámica infinita de la actividad originaria del yo, la cual no está determinada a producir solo algo en concreto, sino que además es impulsada a generar un infinito de representaciones posibles.

La autopoición del yo que se pone a sí mismo (*Setzt sich selbst*) es la primera determinación de esta capacidad infinita para producir un número indeterminado de representaciones abstractas. Es así como lo ilimitado se limita a sí mismo: la actividad infinita se constituye a sí misma como objeto. Al mismo tiempo, este objeto, aquello de lo que el yo es consciente, no es algo distinto a su propia actividad. Como explica Rodríguez (2011) “la actividad infinita del yo implica una actividad capaz de constituirse a sí misma y que, al hacerlo, crea un objeto. Este objeto no es otra cosa que su propio actuar” (p. 72). Se trata de dos fases de lo mismo, así se resuelve la contradicción.

Empero, el movimiento oscilatorio de la imaginación no se detiene allí, este no deja de producir un flujo infinito e indeterminado de imágenes abstractas que desaparecen tan rápido como se forman. Para que los productos fugaces de la imaginación se constituyan en objetos de experiencia, es necesaria la intervención del intelecto. Siguiendo a Fichte, el intelecto fija la oscilación de la imaginación en un punto, atravesando a la fantasía con la estructura del juicio (S-P). Esto ayuda a determinar lo indeterminado, separando analíticamente sujeto y objeto, que luego volverán a relacionarse a través de una síntesis entre sujeto y predicado.

Para Fichte, la autoconciencia del ser finito es posible bajo la condición de que el impulso infinito de la actividad del yo choque con un límite exterior que haga volver al pensamiento sobre sí mismo. El revés que provoca el choque con algo que no soy yo, con un no-yo, es el medio por el cual el sujeto llega a hacerse consciente de algo diferente a él –algo que limita su imaginación–, el objeto. Así se constituye el yo finito y empírico, el yo inteligente (*intelligentes Ich*).

Hemos visto que la índole y el modo del representar en general son en verdad determinados por el yo, pero el que en general el yo sea representante no es determinado por el yo, sino por algo exterior a él. En efecto, no podíamos concebir de ninguna otra manera la representación en general como posible, sino presuponiendo que se daba un choque en la actividad del yo proyectada al infinito y a lo indeterminado. Así pues, el yo como inteligencia en general es dependiente de un no-yo indeterminado y hasta ahora completamente indeterminable; y solamente por medio de un no-yo semejante es él inteligencia (*FSWI*, 248).

¿Pero acaso esta limitación no vuelve a contradecir lo dicho acerca de lo infinito de la actividad infinita del yo? Rodríguez (2011) señala que, el § 4 de la *Doctrina de la ciencia* establece las condiciones de posibilidad de la filosofía teórica o especulativa, donde lo espontáneo de la intencionalidad abocada a lo infinito e indeterminado es determinado por una correlación entre un sujeto y un objeto finitos. En este punto, la ley de la conciencia empírica dicta que no puede haber experiencia si no hay interrelación (*Wechselwirkung*) entre sujeto y objeto, entre yo y no-yo. La reflexión deja de ser la mediación del yo consigo mismo y se convierte en experiencia de un mundo ahí afuera. No obstante, a partir del §5, Fichte despeja el camino de la filosofía práctica. Si la filosofía teórica se articula según la causalidad del no-yo sobre el yo, en la filosofía práctica la relación se invierte, pensando la manera como el yo opera causalmente sobre el no-yo y sobre sí mismo. De esta manera, Fichte expone dos niveles de argumentación solidarios con la contradicción de nuestra compleja existencia. Cuando afirmamos que “el yo es afectado por una estancia externa a él, solo es tematizado el aspecto inteligente o empírico de la conciencia”, pero si nos centramos en “el aspecto reflexivo e intencional del yo, hay una clara referencia a la posibilidad del yo de introducirse en el reino de la libertad y, mediante esta capacidad de producción, autoconstituirse” (Rodríguez, 2011, p. 77).

Por una parte, el yo es pasividad; por otra, actividad. El yo de la filosofía práctica recupera el impulso infinito porque no se detiene frente a los objetos que le son dados a la experiencia. Y es que “el yo no solamente debe de suyo ponerse para cualquier inteligencia exterior a él, sino que también debe ponerse para sí mismo; debe ponerse como puesto por sí mismo” (*FSW I*, 274). Según Fichte, la praxis comienza dando por sentado el mundo en el que coexistimos con otros. La fe (*Glaube*) práctica en la existencia de un mundo cohabitado por otros yo es la base para la realización del deber de ponerse a sí mismo², pues si el yo quiere ponerse como determinando al no-yo, es necesario suponer, no solo la determinabilidad del segundo, sino también su realidad. Por eso, “la pensabilidad del principio fundamental práctico se fundamenta en la pensabilidad del principio fundamental teórico” (*FSW I*, 126).

El yo inteligente no concibe cómo aquello con lo que choca puede ser puesto por él. Por eso es necesario que en el choque con el no-yo, el yo lo encuentre como límite u obstáculo de su acción. Hasta este punto, el yo tenía su acción como posibilidad, ahora encuentra la realidad de su actividad en un mundo que choca con sus posibilidades. Fichte resuelve esta nueva contradicción entre la posibilidad que el yo tiene de actuar, y la causalidad del no-yo que se le contrapone, recurriendo a un tercer tipo de actividad que sintetiza las dos anteriores: la tendencia (*Tendenz*).

La tendencia es una actividad infinita y espontánea que se dirige hacia un objeto, pero que opera incluso en su ausencia como apetito o deseo de algo todavía no dado. Por eso, la tendencia no implica la causación inmediata, tampoco puede reducirse a la mera posibilidad, pues sin esta actividad no ocurriría nada que pudiera chocar, toparse, encontrar o producir algo. Con todo, la tendencia es tendencia de afirmación absoluta de la identidad del yo consigo mismo. La tendencia es “el verdadero punto de unión entre el Yo absoluto, el Yo práctico y el Yo inteligente” (*FSW I*, 271). De ahí que la tendencia infinita que choca con sus límites sea el fundamento de todo lo que hay de infinito en la reflexión,

2 Esto es algo que se dice fácil y pronto. No obstante, el planteamiento de sus fundamentos y consecuencias es un asunto de alta dificultad, hasta el punto de que el propio Fichte reformuló varias veces esta relación en las distintas versiones de la *Doctrina de la ciencia*, sin quedar satisfecho con ninguna de ellas.

la acción, el deseo y la autoconsciencia. Así pues, “según su existencia, el Yo es dependiente; pero en las determinaciones de su existencia es absolutamente independiente” (*FSWI*, 279).

Aquí, la actividad del yo también se manifiesta simultáneamente finita e infinita. La finitud teórica señala que la tendencia infinita choca con lo que es, con un mundo que es adverso a los deseos; la infinitud práctica de la imaginación proyecta lo que debería ser y lo que debería hacerse en el futuro con lo que es aquí y ahora. El proyecto de la razón práctica produce un horizonte ideal que “puede ser elevado hasta el infinito, pero que en cada momento determinado posee su límite, el cual no tiene en modo alguno que ser el mismo en el preciso momento siguiente” (*FSWI*, 269).

La idea es la forma consciente que toma el impulso (*Trieb*) infinito en la actividad del yo, una vez que choca con los límites de la realidad. Tenemos, pues, una suerte de equilibrio entre la tendencia del yo y la contratendencia del no-yo, que el sujeto experimenta como sentimiento de constricción. Este sentimiento hace que el sujeto sienta la necesidad de superar aquello que se le opone como una resistencia. Al reflexionar, el yo se hace consciente de la contradicción que hay entre sus límites y sus posibilidades. En un principio, se sentirá frustrado y creará ser impotente frente al peso de la realidad; sin embargo, del vacío de la impotencia emerge el anhelo (*Sehnen*) de realizar lo proyectado como idea. Dicho anhelo se refiere a algo ausente en el mundo, algo a lo que le falta la efectividad de las causas naturales. Esto produce de inmediato una nueva frustración que puede superarse con la producción de lo ideal como proyecto por venir. Y, según Fichte, el intento de llevar a cabo el ideal, de cumplir con la tarea, es digno de aprobación (*Beifall*) o motivo de satisfacción (*Befriedigung*).

Satisfacción y aprobación son dos sentimientos que expresan “el impulso a la unidad absoluta y de acabamiento del Yo en sí mismo” (*FSWI*, 326): el primero se produce con la acción exitosa, el segundo con su fracaso. De cualquier manera, en ambos casos se hace patente que algo permanece irremediabilmente escindido entre yo y no-yo, haciendo del mero esfuerzo de producir una síntesis final una suerte de consuelo. Ni siquiera la satisfacción del intento fructuoso desmiente el hecho de que entre lo uno y lo otro, el sujeto y el objeto, existe un hiato. Por eso, la unidad producida por su síntesis no puede dejar de ser un anhelo producido por una imaginación inagotable que empuja un curso de acción infinito. De ahí

que el anhelo reproduzca la misma forma y dinámica de la actividad infinita del yo, de la imaginación, del impulso y del deseo siempre sin fondo ni meta cierta.

3. El pensamiento romántico de lo infinito y progresivo de Friedrich Schlegel

EN EL POPULAR FRAGMENTO 216 de los *Fragmentos del Athenaeum* (*Ath.*), Friedrich Schlegel compara la revolución francesa con la novela *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* de Goethe y la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. Y es que, a su manera, el filósofo de la doctrina despejó el camino para una revolución que ya había anunciado la filosofía trascendental de Kant. A primera vista, la *Doctrina de la ciencia* versa sobre la materia de la filosofía kantiana, problematizándola y exponiendo sus límites y promesas incumplidas. Más allá de lo explícito, Fichte desarrolló una filosofía con ambiciones propias. Si, como cree Schlegel, la esencia del método crítico consiste en exhibir las condiciones de posibilidad de la unión íntima entre lo determinante y lo determinado, entre lo constituyente y lo constituido o entre las condiciones de posibilidad y los fenómenos de la experiencia, entonces “en la forma [Fichte] podría ser un Kant en segunda potencia y *La doctrina de la ciencia* podría ser más crítica de lo que parece” (*Ath.*, 81). De acuerdo con el pensador romántico, Fichte se aventuró a hacer una crítica de la crítica que descubre como único fundamento la forma misma del pensamiento, la reflexión, cuya actividad infinita e ilimitada no solo pone al yo sino también su límite, el no-yo. Ahora bien, la obra de Fichte es para Schlegel una “filosofía de la filosofía” que tampoco llegó a ser totalmente crítica, pues “crítico es algo que uno nunca puede ser suficientemente” (*Ath.*, 281). De esta manera, Schlegel acusa a Fichte de detenerse en un momento intermedio de la crítica y de no haber llevado la reflexión hasta sus últimas consecuencias³.

Ya en los fragmentos críticos de la revista *Lyceum* (*Lyc.*) –publicados en 1797–, Schlegel traza los perfiles de una variante propia de la filosofía trascendental que

3 Esto es definitivamente cierto a propósito de la filosofía teórica fichteana en la que, recordemos, el intelecto interviene en el infinito movimiento oscilatorio de la imaginación para fijarla en un punto determinado entre el yo y el no-yo, de lo que resultan representaciones estables como objetos de conocimiento. Otra historia tiene que contarse si hablamos de la filosofía práctica en la *Doctrina de la ciencia*.

seguirá desarrollando en los fragmentos del *Athenaeum*. En estos primeros escorzos filosóficos (los fragmentos del *Lyceum*), el pensador romántico elabora una escueta distinción entre los niveles de reflexión del sentido (*der Sinn*) y del espíritu (*Geist*). El sentido es descrito como el primer nivel de la reflexión en el que la conciencia está correlacionada con un objeto de experiencia –ello es así incluso si la conciencia particular no es consciente de esto último–. Schlegel señala, con un argumento de raíz fichteana, que, en el sentido, la reflexión pone al yo a la vez que pone su propio límite, el objeto de experiencia, aunque tenga a este último como algo extraño. Por eso, el sentido para los fenómenos en general es “divino”, en tanto que “autolimitación, es decir, resultado de autocreación y autodestrucción” (*Lyc.*, 28). A pesar de implicar un límite, el sentido es divino, en tanto movimiento autorreferencial; en tanto que es autocreación, es infinito e ilimitado, se limita a sí mismo, produciendo sus propios objetos intencionales finitos.

Ahora bien, la reflexión no se detiene con el sentido para un objeto de experiencia. En los fragmentos del *Athenaeum*, Schlegel agrega que “el sentido que se ve a sí mismo deviene espíritu” (*Ath.*, 339). El espíritu es el pensamiento del pensamiento que no tiene otro contenido más que sí mismo, más que su propia forma. Se trata de un pensamiento del pensamiento y de su dinámica inmanente, de ese movimiento oscilatorio que se puede detener en el sentido cuando se dirige a un objeto particular, pero que es impulsado por la imaginación infinita a ir siempre más allá de cualquier limitación o contenido empírico finito. Este nivel de autorreflexión introduce la infinitud en el seno de la especulación schlegeliana, quien hará del movimiento infinito de la reflexión el fundamento de su filosofía teórica (Benjamin, 2007). Entonces, con el espíritu surge la infinita superación de toda autolimitación de la reflexión. Se trata de un sentido que se empuja así mismo más allá de sus límites inmediatos en búsqueda de un límite ulterior que siempre retrocede, como el horizonte, hasta el infinito. Esto marca, según algunos académicos, la nota principal que distingue el “antifundacionalismo” romántico de Schlegel del idealismo alemán. De acuerdo con trabajos como los de Manfred Frank (1997) y Elizabeth Millán-Zaibert (2008) –guardando las diferencias entre ambos–, existe una relación entre la estructura de la reflexión en autores como Fichte y la posibilidad de establecer verdades fundadas en un

sistema filosófico construido sobre un principio absoluto⁴. Pero, si como propone Schlegel, la reflexión permanece en infinito movimiento oscilatorio, entonces es imposible establecer un punto arquimédico que garantice la estabilidad del proyecto arquitectónico de la ciencia. Esto colocaría a Schlegel, según estos autores, cerca de la tradición intelectual del escepticismo, muy popular en su época.

Continuando con el argumento, a veces el espíritu aparece en la obra de Schlegel como sinónimo de la razón por su infinita capacidad para producir síntesis cada vez mayores. En este sentido, el “espíritu es sociabilidad interior” (*Ath.*, 339), pues él revela que lo inmediatamente contrapuesto como absoluto encuentra su ser relativo en el límite que impone su contrario, a la vez que se reconoce a sí mismo en ese límite, en ese otro, como finito. Para ello, el espíritu necesita un empujón del ánimo (*Gemüt*). Un espíritu limitado a su uso teórico carece de ánimo, de esa fuerza vital que es también el principio de movimiento. Por eso, el yo tiene que implicarse prácticamente consigo mismo y con su mundo, pues solo así podría superar tanto su propia finitud como la de los objetos que le son dados en la experiencia.

De acuerdo con Schlegel, “el instinto de la grandeza moral que denominamos ánimo” (*Ath.*, 339) es una de las facultades que abren la reflexión al ámbito de la filosofía práctica, la otra es la fantasía. Siguiendo en esta línea, la fantasía (*Phantasie*) se muestra como una potencia resistente a la tendencia objetivante propia del sentido. Ahí donde el sentido pone un objeto de experiencia finito, la fantasía fuerza a la reflexión a ir más allá del ser presente; es precisamente esto lo que la diferencia de la mera imaginación (*Einbildungskraft*). Aunque íntimamente emparentadas –podría decirse que son dos caras de un mismo proceso–, Schlegel supone una distinción entre fantasía e imaginación en razón de sus vínculos con la teórica y la práctica, o la filosofía y la poesía, si se prefiere. En pocas palabras, en acuerdo con Fichte, Schlegel entiende la imaginación como ese impulso infinito e indeterminado que tiene que ser detenido y determinado

4 Aunque su posición no es tan fuerte como la de Frank –quien propone una distinción tajante entre romanticismo e idealismo–, Millán-Zeibert rebate tesis como la de Rockmore (1994), para quien es posible identificar una diferencia entre la letra fundacionalista y el espíritu antifundacionalista en la obra de Fichte. Sobre esto, véase el apartado “The Spirit versus the Letter of Fichte’s Philosophy”, en el capítulo 3 de *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy* (Millán-Zeibert, 2008).

por el intelecto en la producción de una representación estable, de un fenómeno. En los *Cuadernos literarios* (*Not.*), Schlegel apunta que la imaginación es una facultad filosófica (*Not.*, 1521). Pero esto no es todo. La fantasía es mucho más poética (*Not.*, 521), de ella no resultan representaciones objetivas sino “la vida, la vida eterna [...] en el éter de la libertad” (*Not.*, 1557). De un lado tenemos una imaginación atada y sujeta a participar de la producción del conocimiento empírico; por el otro, la fantasía como un infinito movimiento creativo que no se contenta con lo dado aquí y ahora. Por una parte, el objeto finito y el ser; por la otra, lo infinito del ideal y del deber ser. Mas no nos confundamos, Schlegel no apuesta por una contraposición entre teoría y praxis, ser y deber ser, fantasía e imaginación, filosofía y poesía, finitud e infinitud. Para él, un ideal es a la vez idea y hecho (*Ath.*, 121), idealidad y realidad, finito e infinito.

El ánimo y la fantasía operan como funciones que dotan al espíritu de una dinámica infinitamente progresiva. El espíritu tiende a superar las limitaciones de las relaciones finitas entre los sujetos y los objetos que se les contraponen a través de la exhibición de su determinación recíproca –mostrando la relatividad del yo y el no-yo, así como su intercambiabilidad–. Es precisamente a esto a lo que se refiere Schlegel con el término *Wechselwirkung*. Y con todo, “debido a que la naturaleza y la humanidad se contradicen con tanta frecuencia y tan incisivamente, quizás la filosofía no puede evitar hacer lo mismo” (*Ath.*, 397). Para Schlegel, esto es algo positivo: las aspiraciones de plenitud del espíritu tienen que fracasar para que pueda darse la infinitud del movimiento reflexivo. Es necesario que yo y no-yo sigan resistiéndose, distinguiéndose y diferenciándose el uno del otro; de otro modo caeríamos en una nada estática, en la pura ausencia de reflexión. La filosofía, como saber que hace patente la forma y el movimiento de la reflexión, está fundada sobre un desfase entre yo y no-yo, entre la humanidad y la naturaleza, lo determinante y lo determinado, lo infinito y lo finito.

La *Doctrina de la ciencia* de Fichte prometía una demostración genealógica, una deducción en toda regla, de todos los actos de la conciencia a partir de una actividad originaria –o *Tathandlung*– en virtud de la cual el yo se pone a sí mismo como idéntico a su acto de pensamiento. Con esto, el filósofo apuntaba a superar la contradicción entre el ser infinito y el ser finito del yo, a la vez que a exponer la forma en la que el mismo yo determina la tendencia infinita de su imaginación poniendo un no-yo u objeto como límite que le obliga a reflexionar

y a volver sobre sí mismo en un ir y venir eterno. Esto quiere decir que, desde el punto de vista trascendental de Fichte, no hay un abismo sustancial entre yo y no-yo, entre sujeto y objeto o infinitud y finitud. Si hay una ruptura, esta se debe al carácter limitado de la inteligencia empírica que teoriza sobre lo que es y que, en consecuencia, busca satisfacer el anhelo de unidad como un deber ser mediante una praxis infinitamente progresiva.

Schlegel radicaliza este gesto, que Fichte reserva para su filosofía práctica, instalándolo de entrada en su propia filosofía teórica: el entendimiento nunca debería intervenir para fijar la imaginación en un punto, el movimiento de la reflexión no tendría que ser retenido. Si lo propio del espíritu es alentar el movimiento infinito del pensamiento gracias al empuje del ánimo y la fantasía, esto tiene que conservarse en la especulación. De esta forma, Schlegel no consiente algo así como una satisfacción del sentido. Más bien, lo que hay es un pensar en el mundo que se puede elevar a un pensar del mundo, que puede elevarse a un pensar del pensar, que tampoco se detiene allí, si no que, a su vez, se declina en un pensar del pensar del pensar... Y así progresivamente hasta el infinito. La reflexión no deja de elevarse sobre las reflexiones de las que parte superando el límite finito anteriormente impuesto. Si esto es así, entonces el ser del sentido empírico revela ya su deber ser; lo que implica que teoría y praxis, filosofía y poesía, no son dos cosas distintas. El acto divino de autolimitación, de autoproducción y autodestrucción, mencionado en el fragmento 28 del *Lyceum*, no encuentra techo ni clausura en ninguno de los niveles reflexivos, y en esto mismo consiste la crítica. Por eso, recordemos, nunca se puede ser lo suficientemente crítico. Todo el que renuncia a reflexionar sobre lo reflexionado piensa a medias o ha dejado de pensar.

4. Hegel y el infinito malo de las tradiciones filosóficas trascendental y romántica

LA INFINITUD EN HEGEL parece ser uno de los elementos determinantes de la estructura de lo absoluto. Así lo manifiesta en el complemento del § 95 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en el que afirma que ese concepto es el fundamento de la filosofía. No solo allí, sino también en la sección dedicada al ser-para-sí en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel propone que la infinitud es central para la noción de idealidad y que el idealismo no es otra cosa que un pensamiento de

lo infinito. El tratamiento de este concepto en la filosofía hegeliana parte de una discusión con sus predecesores, particularmente con Kant, Fichte y Schlegel⁵, quienes, a sus ojos, utilizaban la reflexión para mantener una contradicción sin llegar a solucionarla, y, con ello, conservar la separación entre lo finito y lo infinito. La manera en que este autor llegó a comprender la infinitud no fue otra cosa que su intento por solucionar esa contradicción irresuelta, y se convirtió en la base de su concepción del sujeto, la idea y el espíritu⁶. En la presente sección buscaremos exponer brevemente algunos elementos de la discusión que mantuvo Hegel con sus antecesores sobre la relación de lo finito y lo infinito, para luego pasar a una presentación de la manera en que desarrolló la categoría del infinito verdadero en la sección del “Estar” en la *Ciencia de la Lógica*.

Paredes-Martín (2015) asocia la discusión temprana de la relación entre lo finito y lo infinito en Hegel con la postura de este último respecto de la religión y la filosofía en el contexto de la recepción alemana del pensamiento de Spinoza, relacionada particularmente con la figura de Jacobi. El problema en aquella época –parece indicar esta autora– giraba en torno a la oposición entre la realidad objetiva, en apariencia carente de características propias de la subjetividad, y esa subjetividad que parecía encerrada en la interioridad del alma individual. Por otro lado, el problema también residía en la posibilidad de unificar ambas esferas por distintos medios, posibilidad que en la filosofía del joven Hegel se encontraba en la noción de “vida”. En sus desarrollos tempranos, este concepto señalaba principalmente el sentimiento de elevarse de lo finito a lo infinito en el amor a Dios, sentimiento que suscitaba al pensamiento y a la reflexión, y que, por ello, no podía reducirse únicamente a una cuestión de fe, sino a la capacidad humana de aprehender lo absoluto racionalmente. Como lo expresa Paredes-Martín (2015), en la noción temprana de vida, Hegel unifica, aún no de

5 También Jacobi, de quien no tendremos la oportunidad de hablar en este artículo.

6 Kant, Fichte y Schlegel nunca contestaron a las críticas hechas por Hegel. Para el momento en que Hegel empezó a publicar sus trabajos, Kant ya se encontraba muerto, y Schlegel solo se ocupaba de discutir con la variante fichteana del idealismo alemán. Por su parte, Fichte estaba muy ocupado respondiendo los ataques de pensadores que, para su momento, eran mucho más relevantes que Hegel, a saber: Jacobi, Schelling, Reinhold y otros grupos de escépticos y kantianos convencidos (Martin, 2007). Para una defensa fichteana de lo que Hegel llama “infinito malo”, véase “In Defense of Bad Infinity: A Fichtean Response to Hegel’s *Differenzschrift*”, de Martin (2007).

manera sistemática, el sentimiento religioso y el pensamiento racional como dos momentos de la relación de los seres humanos con lo absoluto:

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* (p. 126).

En los planteamientos más desarrollados sobre la relación entre vida e infinitud, Hegel terminará decantándose por el pensamiento especulativo –por encima del sentimiento religioso, y ya no solo como mediación– para comprender la realidad efectiva de lo absoluto en la que lo finito y lo infinito ya no existen como esferas opuestas, comprensión que aparece en nociones posteriores como la del Saber Absoluto o la de la Idea Absoluta.

Lo que Hegel considera como la verdadera infinitud es lo que fundamenta estos conceptos, y la necesidad de desarrollar un pensamiento sobre esta surge de la búsqueda por resolver un problema presente en la filosofía de su época. Particularmente, se refiera a aquella a la que da el nombre genérico de *filosofía de la reflexión*, y que incluye a sus predecesores y a algunos contemporáneos en el idealismo y en el romanticismo alemán, como Fichte y Schlegel.

En textos tempranos, como *Creer y saber*, Hegel (1992) centra su crítica en los planteamientos de Kant, Fichte y Jacobi. La filosofía de cada uno la toma como la manifestación de una misma contradicción en la que existe un impulso hacia la infinitud que no puede deshacerse de su propia limitación, cayendo así en una especie de círculo vicioso de lo finito. En este, lo absoluto queda relegado necesariamente al terreno de la fe o termina por ser comprendido como un concepto carente de contenido.

El elemento central del problema abordado en ese texto consiste en que la reflexión tiene como fundamento la limitación de la conciencia humana que le impide tener un saber sobre la realidad que no está dada a los sentidos, pero al mismo tiempo reconoce la posibilidad que tiene la razón de elevarse por encima

de esa limitación, llegando a pensar racionalmente esa realidad, o a aprehenderla en el sentimiento o en la imaginación, sin que ello implique un saber, comprendido este únicamente como conocimiento empírico. Como consecuencia de ello, para Hegel, la reflexión tiene la tendencia a absolutizar la diferencia entre la esfera de lo empírico y la de aquello que lo excede, diferencia que se manifiesta como una tensión entre la finitud de la realidad empírica y la infinitud de una realidad allende de esta. Para Hegel, ambas esferas son abstracciones que funcionan cada una como la negación de la otra: lo empírico está más acá del puro concepto (sin intuiciones), mientras que el último funciona como la negación de aquella realidad sin más determinaciones que esa, o con determinaciones que le son impuestas desde la conciencia finita a partir de la imaginación (en ambos casos, se trataría de una abstracción de la realidad empírica). Las llamadas filosofías de la reflexión, cada una a su manera, se mantienen en un ir y venir entre ambas posturas, mediado por un deseo o impulso de sobrepasar la diferencia entre las dos esferas que nunca alcanza su objetivo. Al final de la introducción de *Creer y saber*, Hegel (1992) afirma lo siguiente:

el abstracto supremo de esa negación hecha absoluta es la egoidad, así como la cosa es la abstracción suprema de la posición: una y otra no son más que la negación recíproca. Tanto el puro ser como el puro pensar, –una cosa absoluta y egoidad absoluta son por igual la finitud convertida en algo absoluto (p. 30).

Las filosofías de la reflexión caerían, para Hegel, en la contradicción de tener, por un lado, una contraposición absoluta entre lo finito y lo infinito –que se convierte en una contraposición entre la infinitud de la subjetividad y la finitud de la objetividad en algunos casos, o en la finitud de la conciencia empírica que se enfrenta a una realidad objetiva ilimitada, en otros–, y el impulso hacia la superación de esa contradicción que nunca alcanza su objetivo por el hecho de que la absolutización de cada lado es la premisa de la que se parte. A lo único que lleva esa contradicción es a pensar en abstracciones puras, como el puro sujeto, o la cosa en sí, ambas finitas al estar limitadas por la abstracción opuesta. Lo único absoluto aquí es la finitud, porque la infinitud abstracta que se plantea en esta separación está limitada por su opuesto, por lo finito, y en esa medida es una infinitud finita.

La lectura que hace Hegel de la obra de Fichte muestra que sus planteamientos son un ejemplo de esta contradicción. En el texto en el que analiza la diferencia entre la filosofía de Schelling y Fichte, conocido tradicionalmente como el *Differenzschrift*, Hegel (1989) afirma que lo que aparece en los planteamientos de este último es la superación *subjetiva* de la contradicción entre lo finito y lo infinito –en su caso, entre la objetividad y el Yo absoluto–, que deja a la superación *objetiva* de dicha contradicción como un ideal regulativo⁷. En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel va a llegar a plantear que lo que hacen este tipo de filosofías es mantener la contradicción como una solución a la misma, y lo que él va a intentar con su planteamiento sobre la infinitud verdadera es solucionar dicha contradicción a partir de su tensión inherente.

5. La infinitud verdadera según Hegel

DECIDIMOS TRATAR EXCLUSIVAMENTE la exposición que hace Hegel de la infinitud en la *Ciencia de la Lógica*, y no la que aparece en otras obras, como la *Fenomenología del Espíritu*, porque en la primera se encuentra descrita la estructura lógica y el fundamento de este concepto, y con ello, de nociones como Vida, Espíritu o Idea. Allí, la infinitud es, de alguna manera, la estructura del absoluto hegeliano.

La exposición de la infinitud en la *Lógica* aparece en la parte final de la sección dedicada a la categoría de “Estar” (como traduce Félix Duque el *Dasein*), en la que el *ser en sí abstracto, la categoría inmediatamente anterior, obtiene una determinación más precisa como ser concreto*, como algo ahí. En ella se resuelve el problema de la relación entre ser y nada, en la medida en que el ser concreto es para Hegel la unidad de ambos; todo ser determinado está siempre afectado de negatividad y con ello de alguna manera se excede a sí mismo. A diferencia de lo que sucede con el ser abstracto, que por esa abstracción misma pasa

7 En la advertencia preliminar al texto aparece lo siguiente sobre la filosofía de Fichte: “el Principio, el sujeto-Objeto se deja ver *como un sujeto-Objeto subjetivo*. De ahí que lo que se deduzca de él mantenga la forma de una condición de la conciencia pura, del Yo=Yo, y la conciencia pura misma la forma de algo determinado por una infinitud objetiva, por el progreso temporal *in infinitum*, allí donde se pierde la intuición trascendental y donde el Yo no se constituye en absoluta autointuición, donde el Yo=Yo, en suma, se transforma en el Principio de que “Yo debo ser igual a Yo” (Hegel, 1989, p. 5).

inmediatamente a ser su contrario, es decir, a la nada, el ser determinado como ‘estar’ se mantiene como ser y a la vez incluye dentro de sí mismo a su opuesto, el no-ser. Esto, sin embargo, acarrea una contradicción para el ser determinado porque en esta unidad con su otro no deja de estar presente la separación, conformando una suerte de unidad contradictoria. Sobre eso, Hegel (2011a) afirma lo siguiente: “*El estar se conserva dentro de su no-estar, siendo esencialmente una sola cosa con él, y no siendo esencialmente una sola cosa con él. El estar se halla por tanto en referencia a su ser otro*” (p. 243). El ser-ahí determinado es uno con su otro, y a la vez otro para ese otro.

Por esta contradicción resulta bastante complejo definir la realidad determinada o, en otros términos, la realidad finita, pues un elemento finito siempre estaría abierto hacia la alteridad. Como afirma Hortsmann (2006), Hegel necesita un concepto de lo infinito para construir lo finito, y debe ser un concepto tal que logre resolver esa contradicción que hemos mencionado. De acuerdo con este autor, “un concepto sostenible (no contradictorio) de la infinitud cualitativa debe ser articulado para que pueda funcionar como la contraparte del concepto de finitud cualitativa, sin por ello ‘negar’ o excluir a esta última de sí mismo” (Hortsmann, 2006, pp. 77-78; traducción propia)⁸. Así, para resolver la contradicción propia del ser finito, se necesita primero solucionar la contradicción entre este y la infinitud.

La noción de *límite* resulta fundamental para comprender la manera en que Hegel resuelve el problema. En términos de lo finito, su delimitación resulta ser su determinación o el límite es el elemento que determina que algo sea una cosa específica diferente de otra cosa, pero en términos del ser-ahí que incluye dentro de sí a su negación, el límite no está exento de complejidades. Como en el “estar” la negación hace parte de la cosa determinada y a la vez es una alteridad que se le enfrenta, el límite en un principio es exterior al ser que delimita; lo pone como algo particular y comienza siendo, dice Hegel (2011a), “el cesar de otro en él” (p. 250). A partir del límite, lo otro del ser, o su negación, se pone como lo que está afuera de ese ser, y al mismo tiempo como otro ser. El límite se establece como una suerte de

8 *“A tenable (non-contradictory) concept of qualitative infinitude must be articulated in such a way that it can indeed function as the counter-concept to that of (qualitative) finitude, but without thereby “negating” or excluding the latter from itself.”*

mediador entre ambos a partir del cual una cosa se distingue de otra. En este caso, el límite, que es lo que hace que algo sea algo determinado, está puesto por fuera de ese algo mismo. Esto constituye un problema porque, entonces, ese algo termina no siendo nada, ya que aquello que lo determina no está en él. La única solución es que esa exterioridad haga parte de la cosa que determina, pero para llegar a eso, sin volver del ser a la nada, es necesario un paso adicional.

Hegel establece una diferencia entre el límite y la limitación. El primero es exterior a la cosa, mientras que la segunda es interior, y eso significa que la contradicción ya no es entre una cosa y la negación de esta como algo externo que la limita y determina, sino que el problema radica en que eso que la determina ya es propio de la cosa, pero como su no-ser. Con la limitación, Hegel encuentra que la verdad de todo lo finito es su propia negación. Sin embargo, esta negación es distinta a la del límite, porque la limitación, al ser interior, conlleva que la cosa esté referida a sí misma como si fuera otro. Pero, en cuanto a que esta limitación comienza siendo puramente negación, Hegel nos dice que es contradictoria, pues es aquello que determina a algo y a la vez es el no-ser de ese algo. Por esta razón, la limitación comienza teniendo la doble determinación de ser y no ser. Hegel nos dice que cuando algo constituye el ser de una cosa, su determinación, y a la vez existe como su no-ser, la cosa termina dividiéndose entre lo que es y lo que debe ser⁹. Así, en el hecho de que la verdad de una cosa finita sea su propia negación, Hegel encuentra el origen de la infinitud y lo hace mostrando que mientras exista una tensión irresuelta entre algo y su negación, la infinitud estará ligada a que lo finito esté puesto fuera de sí mismo y que encuentre en eso lo que realmente es; es decir, la infinitud estará originalmente ligada al deber ser.

En este punto del texto, Hegel parece estar igual que al comienzo cuando afirmó que lo fundamental de la categoría del “estar”, o del ser-ahí, es la contradicción que nos dificulta poder pensar algo finito, una cosa concreta, y que por eso se cae en el peligro de devolverse a la categoría anterior, la del ser abstracto que es igual a la nada. Ahora, con la limitación y el deber ser parece tener algo seguro y es que, en primer lugar, la verdad de toda cosa finita, de todo ser determinado, es

9 El ser de algo que al mismo tiempo no es ese algo es lo que este debería ser.

su negación, pero, en segundo lugar, que eso no significa simplemente que la cosa desaparezca, sino que aparece en ella la contradicción entre lo finito y lo infinito. Para Hegel, lo que de joven denominó “filosofía de la reflexión” se quedó en esta tensión.

De acuerdo con autores como Hortsmann (2006), el proyecto filosófico de Hegel consiste en pensar la racionalidad de la realidad desde sí misma, no desde una razón exterior a ella que se la impone, y precisamente el movimiento desde el ser abstracto hacia el ser determinado, y de ese hacia la infinitud, es un intento de describir el movimiento por medio del cual la realidad expresa su racionalidad. Todo parece indicar que, para Hegel, la división entre el ser y el deber ser es la causa de que lo finito y lo infinito sean vistos como irreconciliables en la realidad, pero reconciliables en el pensamiento o en la imaginación. Solamente en la reconciliación del ser consigo mismo aparece la verdadera infinitud, cuando este se satisface en ser su deber ser y este último desaparece. Este es precisamente el movimiento que Hegel describe como la negación de la negación, que para él equivale a la afirmación de ser ese no-ser y la satisfacción en este, o el tenerse a sí mismo en ello sin necesidad de tener que salir de sí mismo nuevamente. Por eso, para Hegel (2011a), lo finito es en sí mismo, o por esencia, infinito: “la infinitud es su determinación, o sea, aquello que él es en sí” (p. 262).

Mantener la tensión entre lo finito y lo infinito implica que cada uno funcione como la negación del otro. Por eso, en la llamada filosofía de la reflexión, desde el punto de vista infinito, lo finito no tiene ninguna validez, y otras veces, lo infinito es solamente un vacío si se lo toma desde el punto de vista de lo finito. En esta situación, en la que lo finito y lo infinito se mantienen separados, la única manera de relacionarlos es por medio de lo que Hegel comprende como una progresión al infinito que nunca se alcanza, algo que también llama el infinito malo. Sobre este, afirma lo siguiente: “se ha venido a pasar por consiguiente sobre lo finito, hacia lo infinito. Este sobrepasar aparece como un hacer exterior” (Hegel, 2011a, p. 263). Como un tránsito *exterior*, no es lo finito lo que deviene infinito, pues la infinitud siempre se mantendrá como su deber ser. Como este último representa una alteridad frente a un ser determinado, cada paso de lo finito a lo infinito es a su vez la aparición de un nuevo deber ser, y así el infinito no

será otra cosa que un infinito transitar de lo finito a lo infinito y de regreso a lo finito para después buscar de nuevo lo infinito¹⁰.

Ahora bien, para Hegel, aun estando así separados, lo finito y lo infinito tienen en sí mismos, cada uno, su contrario, pero no llegan a asumir esta contradicción. En su separación, lo finito es, como ya hemos mencionado, la división del ser y el deber ser, mientras que lo infinito es la unidad de ser y deber ser, solo que puesta como algo más allá de lo finito. Cada uno de los lados ya contiene a su contrario, solo que de diferente manera: en un lado, el de lo finito, como separación; en el otro, como unidad. Como afirma el autor, “*la unidad de lo finito y lo infinito asume empero a los dos; pues solamente dentro de su separación son precisamente finito e infinito*. Cada uno de ellos es empero en él mismo esta unidad y este asumir de sí mismo” (Hegel, 2011a, p. 265). Cada lado es negación de sí mismo, razón por la cual es posible la unidad de ambos. La equivalencia aparece así en la negatividad que se encuentra presente en cada uno. En esa equivalencia entre lo finito y lo infinito, el ser asume al deber ser como su determinación, y lo finito a lo infinito como su verdad. Se expresa así el ser absoluto, nos dice Hegel, como negación de la negación, o como negatividad referida a sí misma. Si, como mencionamos anteriormente, la verdad del ser es la negación, asumir esa negatividad como la determinación propia tiene como consecuencia la unidad del ser con su otro, y con ello, lo que Hegel llama el ser absoluto, en la medida en que a este ya no hay nada que se le contraponga. El ser absoluto es el “puro estar determinado dentro de sí, no por otro, o sea, la infinitud cualitativa, el ser que es igual a sí mismo como negativa referencia a sí” (Hegel, 2011a, p. 266)¹¹. Esta infinita relación de lo negativo consigo mismo que define al absoluto no implica entonces que lo finito desaparezca, sino que, al solucionar la contradicción entre lo finito y lo infinito, ambos se vuelven momentos de la infinitud absoluta y por

10 Como dice Alfaro (2018), “Hegel declara que la mala infinitud no se recoge en sí misma porque el mal infinito consiste justamente en este despliegue incesante e indefinido de negaciones de las positivities dadas” (p. 166). El tránsito incesante de lo finito a lo infinito presupone una concepción abstracta de este último como la negación de lo finito.

11 Para autores como Karpinski (2020), con la infinitud verdadera aparece por vez primera en la *Lógica* la noción de autodeterminación, en la medida en que es el ser el que, superando su diferencia con aquello que se le opone, se determina a sí mismo, rompiendo así con la determinación heterónoma.

ello se mantienen dentro de esta. El hecho de que Hegel hable de “momentos” implica que ya no sean exteriores el uno con respecto del otro, sino que la separación entre ambos sea superada, y a la vez su realidad mantenida como momento de una unidad, que es la de la infinitud como negatividad referida a sí misma.

Esta referencia de la negatividad a sí misma es la estructura que define los conceptos hegelianos de lo absoluto o de la Idea. Sin embargo, Hegel todavía tiene el problema de pensar en el ámbito de la finitud real en qué medida está operando esta lógica de la infinitud. Es por eso que, una vez desarrollado su concepto lógico, se enfoca en la naturaleza como el primer momento de finitud en el que busca comprender la manera en que en ella ya se encuentra la infinitud como determinación última. Hegel llegará a comprender a la naturaleza, en primer lugar, como la Idea puesta por fuera de sí misma, o en su exterioridad, y, en segundo lugar, como un sistema de etapas cuyo movimiento se basará en la transición de esa exterioridad hacia a la interioridad del espíritu. Allí aparecerá de nuevo la *vida*¹² como la definición espiritual de la naturaleza, y allí, en el abandono de la exterioridad, surgirá la infinitud, no solo lógica, sino también real.

6. Conclusiones

PARA KANT, EL CONCEPTO TRASCENDENTAL DE INFINITO es algo que se predica con legitimidad del proceso de síntesis –y del proceso de análisis–, no de una unidad particular resultante de sucesivas síntesis o adiciones. Esta forma de comprensión del infinito, no como magnitud o cantidad determinada, no como fenómeno u objeto dado, sino como proceso, es incorporada a la actividad originaria (*Tathandlung*) del yo que, según Fichte, es ilimitada, indeterminada, y por lo mismo, absoluta. Ahora bien, mientras que la interrupción del intelecto en la filosofía especulativa o teórica fichteana ancla el movimiento pendular de la reflexión animada por la imaginación a un límite concreto, el objeto de experiencia

12 Es importante tener en cuenta que Hegel distingue la *vida* en su comprensión lógica, del sentido natural y espiritual de esta. La vida, en relación con la naturaleza, se refiere a su momento culmen: “Dentro de la naturaleza, la vida aparece como el estadio más alto alcanzado por aquella, porque [aquí] la naturaleza ha ido a sí y se asume en la subjetividad” (Hegel, 2011b, p. 318). Esto la distingue de la vida espiritual y de la vida lógica; sin embargo, es esta última la que determina la forma en la que se presentan las otras dos.

finito, dejando la tendencia al infinito en campo de la reflexión práctica, Schlegel hace de la infinita oscilación de la reflexión el fundamento de toda su filosofía, tanto de la especulación como de la praxis. De ahí la imbricación, no solo entre estas últimas, sino, además, entre filosofía y poesía, realidad y fantasía.

Sea como fuere, tanto Fichte como Schlegel consideran que la reflexión exhibe la necesaria relación recíproca –de reciprocación– entre lo uno y lo otro: entre lo limitado y lo ilimitado, lo determinado y lo indeterminado, lo finito y lo infinito. Pero, como señala Hegel, la reflexión no logra superar ni ir más allá de la tensión recíproca entre los puntos y sus contrapuntos. Lo infinito de la reflexión tiene como condición de posibilidad el ir y venir de uno a otro término, mostrando su intercambiabilidad o mutua constitución, pero sin resolver nunca su unidad. No importa que Fichte insista en que no puede haber infinitud sin finitud porque “infinitud y limitación están conciliadas en un solo y mismo miembro sintético” (*FSW* I, 214), o que Schlegel asegure que el ideal es a la vez idea y hecho (*Ath.*, 121), si la misma forma y dinámica de la reflexión tiene que mantener abierto el hiato entre una y otra cosa para poder justificar su movimiento oscilatorio. Por más que muestre la co-determinación y co-dependencia de los términos absolutamente contrapuestos por el pensamiento dogmático, en el fondo la reflexión mantiene irresuelta la contradicción entre lo finito y lo infinito. Esto se hace explícito, tanto en el horizonte temporal que abre, como en la distinción entre ser y deber ser que produce –y que recupera de la filosofía trascendental kantiana–. En otras palabras, la filosofía de la reflexión proyecta hacia el futuro la constitución progresiva del absoluto –la síntesis en una unidad de lo recíprocamente contrapuesto–, ya sea como anhelo siempre insatisfecho o como trabajo de un arte infinito. El carácter infinitamente progresivo de la tarea o proyecto instala un movimiento cíclico que se retroalimenta e impulsa con tendencia hacia un deber ser que jamás llega simplemente a realizarse o a hacerse efectivo. Por eso, Hegel identifica en la reflexión una suerte de vértigo destructivo o meramente negativo en la que el yo “permanece completamente abstracto y formal” (Hegel, 2021, p. 49), a la vez que la libertad se confunde con una voluntad de “*aniquilamiento* [de la que] surge la autoconciencia de esa libertad negativa” que “no quiere la realidad positiva” (1968, p. 48).

En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel comienza por analizar la figura más inmediata de la razón, el ser, figura que en su inmediatez se muestra en realidad como mediada, y en esta diferencia inherente a lo inmediato encuentra una contradicción de la que surge la distinción entre lo finito y lo infinito. No comienza, como Fichte, con el Yo, sino que lo alcanza como un resultado que solo en su devenir se muestra como principio, tanto de la filosofía, como de la realidad. Esta diferencia de método, si se quiere, le permite comprender el origen de las contradicciones propias de la razón, así como la manera en que la misma razón las resuelve. Al mismo tiempo, el Yo, que en el caso de Hegel no es otra cosa que el concepto o la Idea absoluta –comprendida como proceso, por un lado, y como la totalidad que abarca todos los momentos de su devenir, por otro–, le permite mostrar la manera en que opera ese principio absoluto poniendo lo opuesto de sí y superando esa oposición. Así, en este proceso se revela, por una parte, la actualidad de la Idea, su realidad y su carácter absoluto; y, por otra, las razones para que haya quienes se adhieran a la separación entre distintas esferas como las del entendimiento y la sensibilidad, el concepto y el objeto, el yo y el no-yo, lo finito y lo infinito, etc. Su exposición le permite mostrar cómo esta separación es un momento necesario del devenir de la Idea, el momento de la reflexión, y cómo existe la posibilidad de quedarse atorado, de alguna manera, en él.

En el breve resumen que intentamos hacer de la sección de la *Lógica* dedicada a la infinitud cualitativa, vimos la manera en que Hegel encontraba la contradicción entre lo finito y lo infinito dentro de lo finito mismo, así como la manera en que esta contradicción llevaba a la distinción necesaria entre el ser y el deber ser, y cómo la infinitud verdadera solamente se alcanzaba en su unidad y reconciliación, permitida esta por la misma negatividad de la que había brotado su separación. La negatividad absoluta de la verdadera infinitud le permitió a Hegel pensar que la unidad del ser y del deber ser era igual a la unidad del ser en la que este se encontraba satisfecho consigo mismo.

Para Hegel, lo infinito se satisface en lo finito, planteamiento con el cual su filosofía se alejaría de la postura presentada por Schlegel de la infinitud como eterna progresión, en la que de alguna manera Hegel vería una suerte de satisfacción en la no satisfacción, un deleite del pensamiento encerrado en sí mismo que nunca se satisface con la realidad.

La verdadera infinitud sí implicaría una objetividad del pensamiento, una unidad de este con la realidad sensible en la que esta no muestra nada más que la

Idea. La infinitud no sería lo indeterminado, contrario a lo planteado por Kant, pues justamente al estar reconciliado con lo finito, lo infinito sería algo determinado y concreto. Esta también es la razón para que Hegel pueda concebir la infinitud como fenómeno, algo para lo cual también utiliza la noción de *vida*.

En la *Lógica*, Hegel (2011b) piensa la vida como la Idea inmediata y la comprende como el “simple ser-dentro-de-sí” (pp. 318-319) o el simple estar dentro de sí en su contradicción, lo que quiere decir que cuando la realidad objetiva presenta esta forma, ya es ella misma infinita¹³. En la *Fenomenología del Espíritu*, la vida es lo verdadero de la realidad objetiva en la que se unifican los fenómenos, entendidos como relaciones de fuerzas, con la ley que determina la manera en que estas se dan. La vida, en este contexto, es comprendida como el movimiento en el que se produce la diferencia entre ambas esferas; y la posterior superación de ella en la unidad es el conjunto de “todas las diferencias, así como el quedar suprimidas y superadas esas diferencias” (Hegel, 2009, p. 266)¹⁴, por el cual la realidad objetiva ya muestra en sí misma su racionalidad. Es así que, para Hegel, cuando comprendemos la realidad fenoménica como vida, estamos comprendiendo la manera en la que la infinitud está presente en ella, está satisfecha en ella, y la realidad finita y sensible es así ella misma infinita.

Referencias

- Alfaro, C. V. (2018). El vínculo entre la figura del espíritu denominada “alma bella” y el “mal infinito” o la “mala infinitud” en la filosofía de Hegel. *Eidos*, 30, 158-181. <https://doi.org/10.14482/eidos.30.193.1>
- Benjamin, W. (2007). El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán. En J. Barja, F. Duque & F. Guerrero (Eds.), *Walter Benjamin. Obras, Libro I/ vol. I* (pp. 8-122). Abada Editores.

13 La vida también es definida por Hegel (2011b) como la “unidad de su concepto dentro de la exterioridad de la objetividad, dentro de la absoluta pluralidad de la materia atomística” (p. 320). En el estar dentro de sí en su exterioridad consistiría la inmediatez de la Idea.

14 Para Hofmann la vida es la relación infinita que unifica a los fenómenos finitos, sin embargo, no debe haber una separación tajante entre la vida y los fenómenos vivos, sino que en ellos ya se expresa esa infinitud. Véase Hofmann, 2014.

- Fichte, J. G. (1971). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794. En J. G. Fichte, *Werke I. Zur theoretischen Philosophie I* (pp. 83-227). Walter de Gruyter & Co.
- Fichte, J. G. (2015). Fundamento de toda la doctrina de la ciencia. En: J. G. Fichte, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia; Discursos a la nación alemana* (pp. 1-221). Gredos.
- Frank, M. (1997). *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Alianza editorial.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Creer y saber*. Editorial Norma.
- Hegel, G. W. F. (2011a). *Ciencia de la Lógica. La lógica del ser*. Abada Editores.
- Hegel, G. W. F. (2011b). *Ciencia de la Lógica. La lógica del concepto*. Abada Editores.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada Editores.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Lecciones sobre la estética*. Akal.
- Hofmann, T. S. (2014). *Hegel. Una propedéutica*. Editorial Biblos.
- Hortsmann, R. P. (2006). Substance, Subject and Infinity: A Case Study of the Role of Logic in Hegel's System. En K. Deligiorgi (Ed.), *Hegel: New Directions* (pp. 69-84). Acumen.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura* (P. Rivas, Trad.). Taurus.
- Kant, I. (1996). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)* (R. Ceñal Lorente, Trad.) (J. Gómez Caffarena, Ed.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Karpinski, A. (2020). Hegel's True Infinite - Beyond Immanence and Transcendence. *Epoché Magazine*, 50. <https://epochemagazine.org/50/hegels-true-infinite-beyond-immanence-and-transcendence/>
- Martin, W. M. (2007). In Defense of Bad Infinity: A Fichtean Response to Hegel's *Differenzschrift*. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 28(1-2), 168-187.
- Millán-Zaibert, E. (2008). *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. Suny Press.

- Paredes-Martín, M. (2015). El concepto de infinitud en el joven Hegel. *Studia Hegeliana, I*, 123-138.
- Rodríguez, M. (2011). La actividad infinita del yo en la *Wissenschaftslehre* de 1794-1795 de Johann Gottlieb Fichte. *Ideas y valores, LXVI*(163), 65-79.
- Rockmore, T. (1994). Antifoundationalism, Circularity, and the Spirit of Fichte. En D. Breazeale & T. Rockmore (Eds.), *Fichte: Historical Contexts/Contemporary Controversies* (pp. 96-117). Humanities Press.
- Sanhueza, D. (2015). Consideraciones sobre el infinito en la filosofía de Kant. *Revista de Filosofía, 71*, 151-162.
- Schlegel, F. (2012). Fragmentos críticos de Lyceum; Fragmentos del Atheneum. En *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán* (C. González & L. Carugati, Trans.) (pp. 112-131; pp. 132-224). Eterna Cadencia.
- Schlegel, F. (2021). *Cuadernos literarios* (G. Garrido, Trad.). Akal.