

LA CONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL DE LA INFINITUD CUALITATIVA

Mariano Alvarez Gómez

Universidad de Salamanca

ABSTRACT: The concept of qualitative infinity is particularly important in Hegel. It is the key to both the incorporation and criticism of Spinoza. In addition, it shows the horizon from which the question of God's existence makes sense. Finally, it represents «the fundamental concept of philosophy» as we read in 1828 *Encyclopedia*. Hegel justifies these results by means of a long argumentation: unity of being and nothing, unity of being in itself and being for others, unity of determination and integration of the external, unity of negation, denial and autotranscendence; unit of finite and infinite, that is, true infinity as the culmination of the process by which the concrete being (*Dasein*) is constituted.

KEY WORDS: Hegel, Spinozism, finiteness, infiniteness.

RESUMEN: El concepto de infinitud cualitativa reviste una importancia especial en Hegel: es la clave tanto de la incorporación como de la crítica del spinozismo, señala el horizonte desde el que tiene sentido la cuestión de la existencia de Dios, y representa «el concepto fundamental de la filosofía», como leemos en la Enciclopedia de 1828. Este resultado lo justifica Hegel mediante un largo recorrido: unidad de ser y nada, de ser en sí y ser para otro, de determinación y de integración de lo exterior, de negación o no ser propio y deber ser o autotranscendencia; unidad, por fin, de lo finito y de lo infinito, es decir, la infinitud verdadera como culminación del proceso por el que se constituye el ser concreto (*Dasein*).

PALABRAS CLAVE: Hegel, spinozismo, finitud, infinitud.

Introducción

La elaboración del concepto de infinitud incluye diversos aspectos, como son: la importancia y alcance en el sistema, su aparición en un momento más o menos significativo del proceso, los matices que admite, habida cuenta de otras concepciones filosóficas, tanto de aquellas a las que Hegel se considera deudor como de aquellas a las cuales se enfrenta. A alguno de estos aspectos se hará referencia en lo que sigue, pero sólo de forma indirecta y alusiva. Lo que me propongo es algo mucho menos amplio: analizar cómo aparece la infinitud, deducida mediante la relación de una serie de conceptos, tal como ésta viene expuesta en la edición del primer libro de la *Ciencia de la lógica* del año 1812.

A Hegel le dio tiempo a revisar y redactar de nuevo sólo este primer libro antes de su muerte en 1831. Se sabe que tuvo intención de revisar los otros dos libros: la doctrina de la esencia (1813) y la doctrina del concepto (1816), pero la muerte le sorprendió antes de poner manos a la obra. La segunda redacción del primer libro se publica en 1832 y ese es el texto al que por lo general y prioritariamente nos hemos venido ateniendo quienes estamos interesados en descifrar el pensamiento de Hegel. Es natural que sea así, porque se supone que en la redacción definitiva ha debido precisar al máximo sus conceptos. Y de hecho se puede ver que es así a tenor del esfuerzo con que se dedica a ello, de la amplitud de sus explicaciones y de la extensión que adquiere esa segunda versión con unas 160 páginas más. No obstante, tiene sentido volver sobre la edición de 1812, que no se volvió a reeditar hasta su reproducción en 1966 por parte de W. Wieland, quien en una breve presentación anota, entre otras cosas, lo siguiente: «sin duda es preciso reconocer que Hegel concibe los cambios de la segunda versión, con frecuencia más complicada [que la primera], como precisiones. Sin embargo, es un hecho conocido que hay casos –no sólo en Hegel– en los que la primera formulación de una idea, aunque conceptualmente admita mejoras e incluso las necesite, le abre al lector el acceso a lo pensado mucho mejor que una versión posterior, conceptualmente más precisa».¹ Algo similar puedo decir por mi propia experiencia. Mi primer contacto con la obra de Hegel tuvo lugar en la primavera de 1966, con la lectura del segundo capítulo del primer libro en el que se encuentra la exposición sobre la finitud y la infinitud. Quedé fascinado por las reflexiones de Hegel, que tenían una semejanza estructural con las de Nicolás de Cusa, sobre cuyo concepto de infinitud estaba yo entonces terminando de escribir mi tesis doctoral en la Universidad de Munich. Ese fue el comienzo de mi interés por la obra del gran idealista, a cuya comprensión he dedicado desde entonces tantos esfuerzos. Naturalmente he vuelto reiteradamente sobre el texto mencionado, que una y otra vez despierta en mí una admiración similar a la de hace tantos años. Pero al leer, y releer ahora el texto de la edición de 1812, he visto más o menos confirmada la ya mencionada opinión de W. Wieland. Hegel va más directamente al núcleo de la cuestión y logra formulaciones especialmente contundentes y expresivas. Es cierto, sin embargo, que como dicen los editores de la segunda y definitiva versión, Hegel ha logrado en ella

¹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band, erstes Buch. Das Sein. Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812. Besorgt von Wolfgang Wieland, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1966.

profundizar más en los temas y en cierto modo aclarar algunos aspectos.² Pero en mi opinión ello lo ha logrado Hegel en su intento reiterado no sólo por exponer lo que es su tesis fundamental, suficientemente aclarada ya en la versión de 1812, sino por resolver las dificultades que dicha tesis lleva aparejada, lo cual ha hecho que el texto definitivo se vuelva paradójicamente, en aras de la deseada claridad, farragoso y hasta oscuro en ocasiones. Sería en todo caso interesante llevar a cabo una comparación, como ya he expresado alguna vez, entre las dos versiones³. A ello renuncio por completo porque sería un trabajo muy arduo e inevitablemente muy extenso. Me atengo pues sólo al texto de 1812.

Inicialmente había expuesto el modo en que Hegel se refiere a la infinitud en: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling, Creer y saber, Fenomenología del espíritu y Propedeútica filosófica*. Por exigencias de espacio renuncio a reproducirlo aquí. En su lugar resumo en los puntos siguientes lo más importante que se puede extraer de dichos escritos.

1) Prioridad de lo infinito respecto de lo finito, lo infinito no sólo es prioritario en cuanto realidad, lo cual parece obvio, sino en cuanto concepto, pues para pensar lo finito en cuanto tal tenemos que tener previamente la noción de lo infinito. Lo primero es así ya desde el momento de la conjunción del pensamiento antiguo con el cristianismo. Lo segundo lo comprobamos explícitamente al comienzo del pensamiento moderno, tanto en Nicolás de Cusa como en Descartes. 2) Inseparabilidad no sólo de ambos conceptos sino de las realidades de referencia. Esto es novedoso en cuanto que implica que lo infinito no preexiste a lo finito. 3) Esta inseparabilidad implica además la no contraposición de lo finito y de lo infinito. Esto había sido ya afirmado por Nicolás de Cusa que, sin embargo, logra mantener la trascendencia de Dios respecto del mundo.⁴ Pero si esto es así, ¿cómo se salvaguarda la peculiaridad de lo infinito frente a lo finito? A Hegel no le va a resultar fácil lograrlo. Prueba de ello son las extensas reflexiones que dedica al tema en la *Ciencia de la Lógica*.⁵

Considero inevitable resumir al máximo la elaboración, detallada y muy amplia que tengo redactada, de los pasos que da Hegel antes de entrar en la exposición del concepto de infinitud (89). Los aspectos que entiendo que deben destacarse son los siguientes:

1. En las reflexiones, que con el título: «Con qué debe hacerse el comienzo de la ciencia» (35-44) inicia Hegel el primer libro, justifica que dicho comienzo sea el concepto de ser. De hecho lleva a cabo una síntesis del planteamiento de Aristóteles y de la concepción trascendental de Kant.
2. La unidad de ser y nada, que Hegel enuncia de forma contundente y mantiene en la segunda edición, junto con las anotaciones siguientes, se comprende desde

² G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Das Sein* (1812). Neu herausgegeben von Hans Jürgen Gawoll. Mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1990, XXIV.

³ Cf. p. e., MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ, «El comienzo de la filosofía como vacío» en: María del Carmen Paredes Martín (ed.), *Intencionalidad, mundo y sentido*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2003, 19.

⁴ Cf. MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München 1968, 114-234.

⁵ Como ya indiqué al principio, me propongo comentar la primera edición, cf. nota 2. Las citas las incluiré dentro del texto indicando las páginas y las líneas. El resto de citas irán al pie de página. La traducción es mía.

esa concepción trascendental, pues para entender el significado del «ser concreto» (*Dasein*) y de las negaciones que le son inherentes es ineludible presuponer su estructura y condición de posibilidad. Como también será preciso tener la noción previa de «devenir» (*Werden*) si se quiere conocer el sentido del cambio, entre otras cosas (47-65).

3. La complejidad del ser concreto, su naturaleza y su modo de ser tienen poco o nada que ver con la forma como nos lo representamos o incluso como lo concibe el entendimiento, si lo contemplamos a la luz de la razón. En razón de la presencia constitutiva y esencial de la nada el ser concreto es desigual a sí mismo, es «el ser otro» (68,8), hasta el punto de estar escindido en sí mismo, separado y alejado de sí (cf. 69, 3/4), lo cual es una forma de anticipar su radical finitud.

4. Pero el ser concreto no es sencillamente otro, sino que es «ser-para-otro» y por tanto es ser, a la vez que es para otro. Es desigualdad y es también igualdad consigo. Un tal ser es el ser en sí (*Ansichsein*, 69, 33/34). La verdad de ser-para-otro y ser en sí es «su referencia» (70,4). Ambos momentos remiten como tales, el uno al otro y no se entienden por tanto el uno sin el otro. Por ello cabe decir que, a la vez que diferentes, «están esencialmente sostenidos en la unidad, la cual es ser concreto» (71, 2/3).

5. En cuanto realidad, el ser concreto se caracteriza sobre todo por la dimensión del «en él» (*an ihm*). Lo cual significa que lo que el ser concreto es «en sí» lo tiene también «en él», es decir, como ser para otro; y a su vez lo que es para otro es también en sí. En definitiva lo que algo es en sí tiene sentido en cuanto que se exterioriza y a su vez esa exteriorización no es ni más ni menos que la realización del en sí. En este aspecto cabe hablar de «la identidad del ser en sí y del ser para otro» (72, 9/10).

6. La referencia constitutiva del ser para otro al ser en sí presupone que la negación es esencial a lo que es un «algo», a lo que es una auténtica realidad. Una cosa sólo es algo determinado «mediante negación de ser otro» (75, 6). En la aparición de algo se ha hecho presente la negación como principio: «lo negativo» (*das Negative*, cf. 75, 14/15). Esto tiene como consecuencia que el límite no es simplemente el término de algo, sino que es su fundamento, puesto que el algo se constituye esencialmente como negación de lo otro (cf. 78, 31ss).

7. La «determinidad» (*Bestimmtheit*) se debe al límite. Algo está determinado en tanto que está limitado. Como tal posee una especie de autonomía, descansa en sí, pero al mismo tiempo tiene, como esencial, una «referencia extrínseca» (80, 24). Cada cosa por tanto es lo que es en cuanto estructurada por tres momentos o dimensiones: la determinación (*Bestimmung*) o aquello que la circunscribe y hace ser lo que es; es la dimensión del en sí; la determinidad, en virtud de la cual está referida a algo extrínseco; y la constitución (*Beschaffenheit*), en virtud de la cual se produce la conjunción del elemento inmanente y del elemento extrínseco.

8. La cosa, sin embargo, ya constituida, está impregnada por la movilidad. La cosa íntegra en su constitución lo otro de sí, ciertamente. Esto implica, por una parte, que esa integración se produce por la vuelta o reflexión de la cosa «sobre sí» (*in sich*), y, por otra, que el «no ser», la negación de sí –necesaria para incorporar lo otro– le es inherente.

9. Este es el resorte que lleva a la cosa a trascender su propio límite, a ser límite del propio límite, auto-límite (*Schranke*). En ese sentido, «la determinación

propia (de algo) es también su autolímite» (85, 28/29). En tanto que el autolímite fuerza la trascendencia de algo y hace que vaya más allá de su límite, es el fundamento del «deber ser» (*Sollen*), pues hace que la determinidad, a la vez que descansa en sí, se desvele como un no ser y por tanto tenga que trascender su límite. Existe una interconexión del autolímite y del deber ser. «El deber ser tiene esencialmente un autolímite» (85, 9/10). Según eso, el autolímite es fundamento del deber ser. Pero a su vez «solamente en cuanto deber ser tiene algo su autolímite» (85, 26). O sea, el deber ser es la razón de ser del autolímite. Uno y otro son por tanto inseparables. «En el deber ser comienza en general el concepto de la finitud y con ello al mismo tiempo, el ir más allá de ella, la infinitud» (86, 15/16).

El autolímite (*Schranke*) y el deber ser (*Sollen*) constituyen, respectivamente, «lo cualitativamente finito y lo cualitativamente infinito y su mutua relación» (98, 13/15). Ambas afirmaciones son compatibles, si se tiene en cuenta que, si bien el deber ser es distinto del autolímite, en cuanto que en su virtud el algo se trasciende a sí mismo, es el autolímite a la vez una dimensión interna de aquél, razón por la cual, aunque ambos conceptos postulan la existencia de lo infinito, sólo se logrará una infinitud afirmativa o verdadera, cuando se hayan superado tanto el autolímite como el deber ser, que de por sí solo postulan el progreso indefinido que Hegel considerará como la «mala infinitud».

1. Carácter y alcance de lo finito

Hechas estas consideraciones previas entramos ya en lo que es la tercera sección del segundo capítulo: «la infinitud (cualitativa)» (89), dividida en tres partes o subsecciones: «finitud e infinitud» (89), «determinación recíproca de lo finito y de lo infinito» (91) y «retorno de la infinitud sobre sí» (94). Al final escribe Hegel una «nota» (95-98) sobre la forma en que habitualmente se contraponen lo finito y lo infinito.

En el deber ser comienza la finitud y la infinitud, pero el deber ser es sólo el comienzo y, al igual que el deber ser trasciende el autolímite, también la finitud, y por supuesto la infinitud, trasciende tanto el autolímite como el deber ser. Por ello hay que entender en un sentido restringido la afirmación de que uno y otro constituyen lo finito y lo infinito. Esto se confirma por el hecho de que Hegel al comenzar su exposición sobre la «infinitud cualitativa», que incluye la caracterización de lo finito, indica dónde está la diferencia de este campo respecto del anterior.

Apela Hegel en este caso, al igual que en otros muchos, a lo que entendemos –o más bien, debemos entender– cuando decimos que las cosas son finitas. Por una parte, se mantiene el no ser en tanto que autolímite como lo que «constituye su naturaleza» (89, 27/8). Y esto indica ya de por sí que lo finito es algo muy diferente de lo que el sentido común, del que la filosofía está muy impregnada, considera como tal: aquello que posee una entidad propia, firme y consistente, aunque esté limitada y no pueda existir sin los demás seres. Aquí se trata de lo contrario, de que lo finito está ciertamente determinado más que por el ser, por el no ser. Por otra parte, más fundamental que esto es el hecho de que lo determinado, «es finito solamente en el deber ser», y esto significa que lo finito no se queda en esa negación o no ser inicial, sino que se trasciende a sí mismo y por tanto trasciende igualmente su propia negación.

Ello significa, no que la negación desaparezca, sino que cambia de signo o es superada en el sentido de que lo finito se sobrepone a la negación que le es inherente, que ésta sigue estando presente y siendo efectiva, pero de forma que lo finito es capaz de referirse a sí mismo en tanto que no ser y por tanto no se identifica con éste, sino que supera su autolímite (cf. 89, 20/33). La finitud es por tanto negación, es decir, autolímite y «al mismo tiempo en ella [en la negación] es la referencia a sí misma, la igualdad consigo misma, el superar del autolímite» (90, 3/5). El lenguaje de Hegel es en este punto un tanto oscilante, en tanto que en un caso parece identificar la finitud con la negación y a raíz segunda afirma que «la determinidad» es esa negación y al mismo tiempo la actividad que la supera.

Si con anterioridad hemos visto que la concepción de Hegel es incompatible con la idea de que lo finito tiene en sí mismo, no obstante su limitación, un punto de partida válido para desde ahí acceder a lo infinito y, si bajo ese punto de vista Hegel criticará los argumentos llamados «a posteriori» para demostrar la existencia de Dios, ahora comprobamos que coincide en un punto con el concepto de trascendencia, tal como lo entiende la fenomenología de corte existencial, si bien en este caso la trascendencia tiene que ver no tanto con el ser finito en general, sino con el modo de ser humano. Pero al mismo tiempo lo que dice Hegel es radicalmente distinto de ese tipo de trascendencia. No es la suya, al fin, una filosofía de la finitud, puesto que «lo finito es por sí mismo este superarse de sí, es por sí mismo esto: ser infinito» (90, 5/7). No sin cierta gravedad hace esta afirmación Hegel, consciente de que está así rompiendo con una larga tradición en la forma de entender tanto lo finito como lo infinito.

La novedad fundamental está en que lo infinito se nos muestra como resultado de lo finito. Que lo finito sea infinito no ha de entenderse en el sentido de que ambos conceptos sean idénticos. Eso no sería comprensible ni desde lo que hemos visto hasta ahora ni desde las consideraciones del apartado siguiente, donde se trata de la determinación recíproca de lo finito y de lo infinito. Aparte de eso, cada vez que aparece un nuevo concepto éste va más allá del anterior. El concepto de lo infinito resulta de lo finito mismo, que lleva en sí el germen de lo infinito. Reducido a una fórmula breve y simple, lo infinito no es sino «el ser otro del ser otro» (90, 9). Ahora bien, es esto lo que se da ya en la forma como se genera y despliega lo finito, que por tanto es ya en sí lo infinito mismo, en el sentido de que lo infinito es la fuerza que impulsa a lo finito a superar la negación, superación que no se cumpliría si no llegara a ser «negación de la negación» (90, 9).

Esta forma de considerar lo infinito es diferente de aquella a la que había llegado la tradición, que postulaba la existencia de lo infinito como fundamento, causa o razón de ser de lo finito y no como dimensión inmanente al mismo. Muy al contrario, se mantenían ambas zonas como nítidamente separadas y, si se postulaba y se pretendía demostrar la existencia de lo infinito, era porque tampoco era posible abandonar lo finito a su suerte, pues en tal caso no tendría explicación su existencia. Dejo fuera de esa forma de entender la relación entre ambos conceptos a Spinoza y, en ciertos aspectos, también a Nicolás de Cusa.

Lo finito posee por tanto, en tanto que llega a cumplir y culminar la superación de la propia negación en que inicialmente consiste, una entidad potentísima, por la vía de la negación, muy diferente del signo bajo el que se nos presentaba.

2. Precisiones sobre el concepto de infinitud

Pero no menos diferente es el concepto de lo infinito, que aquí se anuncia y anticipa respecto del que era habitual en la tradición, que a fuerza de insistir en su carácter trascendente y en que posee todas las perfecciones –aquellas que son simples, es decir sin mezcla de imperfección alguna– propugna un concepto de infinito o de absoluto, que resulta ser excesivamente abstracto por no exhibir conexión alguna con la realidad a la que estamos habituados y a la que le es inherente la negación, que por otra parte no es de por sí signo de imperfección.

Lo infinito, ya desde el primer momento en que aparece como un deber ser, en el que se impone la negación de la negación, «puede ser considerado como la segunda definición de lo absoluto. Es más profundo que el devenir» (90, 10/11). Una mayor profundidad tiene lo infinito justamente porque es un resultado del proceso mismo de lo finito, lo cual implica que lo infinito integra en sí lo finito, sin que con ello quede neutralizado lo infinito ni deje de ser diferente de lo finito. Esto puede parecer paradójico, incluso incomprensible, pero la única forma de ponerlo en su lugar es tener presente que Hegel se toma muy en serio la «Encarnación de la esencia divina», tanto que en el mismo contexto en que hace una manifiesta alusión implícita a la «*kenosis*» paulina afirma: «lo más bajo es por tanto al mismo tiempo lo más alto; lo manifiesto, que ha salido por completo a la superficie es justamente con ello lo más profundo».⁶ Incomprensible o no, pero esto es lo que la razón ha de saber hacer suyo. Esa incorporación del lo más radical del cristianismo no se da en Spinoza y por esa razón en su filosofía la sustancia infinita es la realidad más profunda, la definitiva, cosa que no ocurre en Hegel. La razón última de por qué se puede permitir incorporar a Spinoza y a la vez criticarlo está aquí.

Lo infinito, tal como ha hecho su aparición hasta ahora, es sólo la «segunda definición de lo absoluto». Para llegar a la definitiva queda aún un largo trecho. La referencia a la doctrina cristológica cristiana no responde al nivel en que aquí se encuentra la reflexión hegeliana, que está aún sólo en el dintel de lo que terminará siendo su concepción del espíritu absoluto. Pero la alusión al texto de la *Fenomenología* está justificada porque es lógico pensar que esta idea la tenía Hegel en su mente al abordar el tema de la infinitud.

Lo infinito a que aquí se ha llegado «adolece de una determinidad» (90, 13/14). Esta, sabemos, consiste en que el «algo», más allá de la determinación, en la cual descansa, está abierto y expuesto a lo otro. Y lo otro, que está abierto lo infinito, es bastante radical, puesto que en principio está marcado por un deber ser permanente, en virtud del cual, superada una negación, se aboca a otra y así indefinidamente. Quedarse ahí es quedar sumergido ni más ni menos que en «la mala infinitud». Se trata no de rehuir el progreso indefinido (o más bien a lo infinito: «*der Progress ins Unendliche*», 86, 18), sino de señalar claramente sus límites: «Y el asunto principal es distinguir entre el verdadero concepto de la infinitud y la mala infinitud, entre lo infinito de la razón y lo infinito del entendimiento» (90, 14/17). Se trata de considerar lo infinito, desde el momento en que se nos hace presente, como resultado de la dialéctica de la negación, con los ojos de la razón que lleva, no a cancelar lo infinito entendido como una progresiva superación de

⁶ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, edic. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, p. 529.

límites, sino a impedir que su verdadero concepto quede fijado ante la mente como simplemente opuesto a lo finito y como radicalmente distinto del mismo.

El texto siguiente expresa dicha superación de límites: «Por de pronto se ha puesto de manifiesto en el ser concreto determinado que en su ser en sí se determina como un algo finito y que va más allá de sí en tanto que autolímite» (90, 18/20). En muy apretada síntesis esto resume lo previo a la entrada en el campo de lo infinito, cosa que sí se enuncia claramente en lo que sigue: «Es pues, en suma, la naturaleza de lo finito mismo ir más allá de sí mismo, negar la negación y convertirse en infinito. Lo infinito no está por tanto como un algo concluido por encima de lo finito, de forma tal que lo finito tuviera y mantuviera su permanencia (*Bleiben*) fuera de él o debajo de él. Ni tampoco vamos, en tanto que una razón subjetiva, más allá de lo finito, a lo infinito» (90, 20/26). Lo fundamental aquí es eso en lo que Hegel dice que consiste la naturaleza de lo finito: «ir más allá de sí mismo, negar la negación y convertirse en infinito». Ya lo hemos visto, pero Hegel insiste una vez más en ello, como señal de su importancia. Son las palabras centrales.

Lo demás son consecuencias. Porque, si lo infinito resulta de que lo finito se convierte en infinito, entonces lo infinito no puede estar allende lo finito y poseer una naturaleza o constitución propia, independiente de aquél. Aunque Hegel sigue hablando de dos cosas: «lo finito y lo infinito», que por tanto son diferentes—lo cual es preciso no olvidar cuando nos enfrentemos a la solución de la relación entre ambos—, sin embargo no se puede concebir que ambos estén opuestos entre sí, como si fueran cosas separables. Si se mantiene tal oposición y uno se representa a lo infinito—tal como ha ocurrido de forma preponderante en la tradición—, como estando por encima de lo finito y siendo, en definitiva, más perfecto que él, infinitamente más perfecto, entonces en razón de tal contraposición lo infinito pierde su condición de tal y queda reducido a la condición de ser finito, puesto que no posee lo que es propio de lo finito, es él mismo limitado y por consiguiente tenemos un ser finito frente a otro también.

La segunda consecuencia es que lo finito no tiene su «permanencia» (*Bleiben*) fuera de lo infinito. En realidad no posee ninguna permanencia que le sea propia. Justamente porque carece de ella necesita trascenderse y buscar su radicación en lo infinito, de forma sin embargo que, como acabamos de ver, lo infinito no se pretenda hacer valer como contrapuesto a lo finito. Es diferente, pero no opuesto.

La tercera consecuencia, coherente con esta segunda, es que no se trata de ir a lo infinito desde «una razón subjetiva». Aquí, aparte de presuponer la contraposición entre lo finito y lo infinito, se presupone que hay también una especie de contraposición de nuestra razón, como facultad de conocimiento, a esas dos dimensiones que nos representamos como siendo frente a nosotros. Pero en realidad lo que nuestra razón contempla son dos cosas bien distintas: de una parte, que es lo finito lo que, por su propia naturaleza, se convierte en infinito y, de otra parte, la razón se contempla a sí misma como abierta a esa doble vertiente de la finitud y de la infinitud, que de este modo entran ambas a formar parte de su naturaleza. La «razón subjetiva» no es la que Hegel considera dentro del «espíritu subjetivo» en la *Enciclopedia*, donde la razón es pensada como la *identidad* simple de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad.⁷

⁷ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Theorie-Werkausgabe (TWA), 9, § 438, Suhrkamp, Frankfurt 1970, p. 238.

Lo que aquí Hegel denomina razón subjetiva se puede ver, por una parte, como un tipo de razón que se practica con frecuencia y que en este caso consistiría en ver lo finito y lo infinito desde fuera y en pensar que el paso a lo infinito se da justamente en virtud de una operación abstractiva que no afecta para nada al modo de ser tanto de lo finito como de lo infinito, cuya consistencia propia se da por supuesta. Por otra parte, dentro del propio sistema de Hegel cabe hablar de una razón subjetiva tal como se da en el ámbito de la autoconciencia, antes de que ésta alcance el nivel de la universalidad y se convierta en razón. «Pero en tanto que la autoconciencia alcanza esta universalidad deja de ser autoconciencia en el sentido propio y estricto de la palabra, porque es propio de la autoconciencia como tal aferrarse a la particularidad del sí mismo. Mediante el abandono de esta particularidad la autoconciencia se convierte en la razón. El nombre “razón” tiene en este lugar [el de la autoconciencia] sólo el sentido de la unidad –por de pronto aún *abstracta* y *formal*– de la autoconciencia con su objeto. Esta unidad fundamenta aquello que en la diferencia determinada respecto de *lo verdadero* es preciso denominar lo meramente *correcto*. *Correcta* es una representación en virtud de su mera coincidencia con el objeto, aun cuando éste coincide extraordinariamente poco con el concepto y así casi no posee verdad alguna».⁸ El texto es muy expresivo y responde muy bien a otros muchos lugares de la obra de Hegel. Que, sea cual sea la forma en que se entienda la «razón subjetiva», no podemos con ella acceder al verdadero significado de lo finito y de lo infinito así como de su mutua relación, es manifiesto.

Como una especie de ejemplificación de lo que entiende Hegel en este contexto por razón subjetiva, que no es la razón en su sentido propio y estricto y ni tan siquiera el tipo de razón que aparece en la órbita de la autoconciencia, sino un tipo de razón a la que se apela con frecuencia, pero que sin embargo no tiene nada que ver con el significado y dignidad que se le debe reconocer a la razón, leemos a continuación del texto antes citado: «Como cuando se dice que lo infinito es un concepto de la razón y nosotros nos elevamos mediante la razón sobre lo temporal y lo finito, y así acontece tal cosa sin el más mínimo perjuicio para la finitud, a la que aquella elevación, que permanece extrínseca a dicho concepto, no le afecta para nada» (90, 26/30). Es esta una consideración, irónica que responde a lo que más tarde iba a caracterizar como «ternura hacia las cosas mundanas» en cuanto que se considera que no son ellas las que se contradicen, sino que la contradicción se da sólo en el pensamiento. De ahí que Hegel nos recuerde que es la naturaleza misma de lo finito lo que lo hace trascenderse, es decir, ir más allá de su autolímite: «Ahora bien, en cuanto que lo finito mismo es elevado a la infinitud, en la misma medida no es una violencia ajena la que le infiere esto sino que su naturaleza consiste en esto: referirse a sí como autolítimo y con ello trascenderlo» (90, 30/34). En un sentido cabe decir que Hegel al referirse a la razón subjetiva está criticando la tradición en general, pero bajo otro aspecto está salvaguardando lo mejor de la misma, en cuanto que allí también se apuntaba en algún caso a la autotranscendencia de lo finito.⁹

⁸ *Enz. O. c.*, § 437, Zus. p. 228.

⁹ P. e. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I, 6; cf. Mariano Álvarez Gómez, «Nikolaus von Kues und die Frage der Gottesbeweise» en: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, vol. 33 (en prensa).

Antes de pasar a precisar la determinación recíproca de lo finito y de lo infinito, recapitula Hegel muy brevemente lo anterior: «Pues tal como se ha mostrado, el autolímite existe solamente en tanto que se va más allá del mismo. La infinitud, por tanto, no consiste en la eliminación de la finitud en general, sino que lo finito es solamente esto: llegar a ser, por su naturaleza, infinitud. La infinitud es su *determinación*, con otras palabras, es lo que ello es en sí» (90, 35/39). Cabe decir que Hegel, por una parte, quiere mantener un equilibrio entre posiciones incompatibles: la que ve lo finito y lo infinito como entidades separadas y la que, por el contrario, viene a decir que lo finito es absorbido y neutralizado por lo infinito. La suya es una posición intermedia, pero no en cuanto que pretenda templar aquellas dos posiciones, sino a base de acentuar la suya propia. Que la infinitud es la «determinación» de lo finito, su «en sí», significa, según lo que hemos visto, que lo finito posee en sí la fuerza que lo lleva, por su propia naturaleza, a ser infinito.

3. Crítica de «la mala infinitud»

Con ello se garantiza de entrada que la determinación recíproca de lo finito y de lo infinito no queda neutralizada, pero exige ser planteada en la forma debida. El título del apartado correspondiente: «Determinación recíproca de lo finito y de lo infinito» induce fácilmente a error, porque de por sí sugiere que Hegel va a exponer su concepción tal como ha venido haciendo en lo que precede, es decir, considerar dicha «determinación» desde el punto de vista de la razón. Pues de lo que se trata, tal como hemos visto que afirma solemnemente Hegel, es de «distinguir entre el verdadero concepto de la infinitud y la mala infinitud, de distinguir entre lo infinito de la razón y lo infinito del entendimiento» (90, 14/17). Pues bien, en contra de lo que cabría esperar nos encontramos con que en el mencionado apartado es el punto de vista del entendimiento acerca de la relación entre lo finito y lo infinito el que está en primer plano.

El punto de partida inicial va a ser lo que le permita al entendimiento hacer valer su punto de vista. Pues si la infinitud es la determinación, el en sí de lo finito, ambos son completamente diferentes y se yerguen ante nosotros como enfrentados entre sí, como negaciones el uno del otro, pero con un signo diferente, pues en un caso tenemos que lo infinito, en cuanto lo otro de lo finito, es «la negación que es-en-sí» y en el caso de lo finito tenemos «la negación como no-siendo-en-sí, la negación como no ser, como algo superado» (91, 7/9).

A la altura en que se ha constituido lo finito, éste «ha superado ya en sí al ser, pero lo ha conservado» (91, 13/14); es así «la *primera* negación», en cuanto que es superación del ser, pero no es «la negación de la negación», en razón de que aún conserva en sí al ser; es «solamente la negación inmediata» (91, 12/14) y por tanto lo finito no está verdaderamente superado. Esto implica que «lo finito está en tanto que ser concreto real, frente a lo infinito en tanto que su negación» (91, 14/16). Finito e infinito están en una relación mutua entre sí, pero solamente eso. La superación está postulada y exigida, pero no realizada. «Lo finito no está aún verdaderamente superado, sino que continua enfrentado al mismo infinito; inmediatamente lo infinito no ha superado igualmente en sí a lo finito, sino que lo tiene fuera de sí» (91, 17/20). Tres cosas quedan con ello claras: la superación no está aún plenamente realizada; realizarla le corresponde a lo infinito; en tanto que esa realización no se cumpla, lo infinito tendrá fuera de sí a lo finito.

Finito e infinito están mutuamente relacionados o referidos el uno al otro, pero de ahí no se sacan las consecuencias, sino que se los mantiene separados, enfrentados, fuera el uno del otro. Es el punto de vista del entendimiento que se atiene a la forma como lo infinito y lo finito aparecen ante la representación (cf. 91, 37/8). De ahí que el veredicto de Hegel no pueda ser más contundente: «Puesto así lo infinito, él es el infinito-malo, o con otras palabras, lo infinito del entendimiento» (91, 21/22). En lo que sigue de este apartado Hegel va a llevar a cabo una crítica decidida de este infinito por ser malo, es decir, no verdadero y de funestas consecuencias, como todo lo malo. Pero, al mismo tiempo, en y a través de la mala infinitud va a descubrir, paradójicamente, el significado y la realidad de la verdadera infinitud, con lo cual se pondrá de manifiesto que la mala infinitud no es del todo mala. Lo cual es, por otra parte, comprensible de antemano, porque si esta infinitud fuera mala sin más, sería enteramente rechazable la actividad del entendimiento y de la representación, al menos en este campo, y carecerían en consecuencia de toda legitimidad en el sistema, lo cual no es cierto.

Veamos, en primer lugar, las razones de la crítica. Por de pronto, lo infinito no es, según esa manera de ver, «la negación de la negación, sino que está rebajado a la primera negación» (91, 22/24). Teniendo en cuenta que «negación de la negación» es la afirmación pura y simple, es decir, lo positivo sin más –con independencia del orden de que se trate– habrá que convenir en que Hegel parte en el enjuiciamiento del concepto de infinitud, de un «a priori», conforme al cual lo infinito no se puede quedar en algo negativo en el sentido de lo imperfecto, es decir, de lo no plenamente hecho o realizado según las exigencias del concepto. Y esto es justamente lo que acontece si se lo rebaja a la índole, digamos, de «la primera negación», es decir, de la simple negación de lo finito. Infinito es entonces lo que no es finito. Y como eso debe estar dotado de significado, lo infinito, en tanto que se hace coincidir con lo que no es finito, será al fin, llevado a sus últimas consecuencias, «la nada de lo finito», lo cual implica que, frente a esa nada, lo finito es «lo real» (*das Reale*) y lo infinito no será sino «el vacío, el más allá del ser concreto, [un más allá] carente de determinación» (91, 24/27). Hegel, al hacer la crítica del «infinito del entendimiento», comienza como se ve, cargando las tintas.

Especialmente significativa es aquí la aparición del calificativo «el más allá», que en Hegel tiene desde muy pronto una connotación simplemente negativa y por tanto no puede ser característica de lo verdaderamente infinito. Por abreviar, y sin entrar propiamente en el tema, digamos que la crítica radical del concepto del «más allá» se proyecta en una triple vertiente: la metafísico-teológica, referida al concepto de Dios, que en cuanto «*jenseitig*», es decir, en cuanto una presunta realidad que está más allá de lo finito, no puede ser sino un concepto vacío; se proyecta también en la actitud más específicamente religiosa, que en cuanto que cifra su esperanza en el más allá en cualquiera de sus formas no puede menos de generar una «conciencia desgraciada»; y por último se proyecta también en el comportamiento ético que se guía exclusivamente por el «deber ser», que en cuanto que constitutivamente es deber ser y por consiguiente no es, implica un permanente más allá, nunca asequible ni realizable.

Tiene pues su sentido la inclusión aquí de la referencia al más allá. Pero Hegel no alude a esas connotaciones, presentes en su sistema, sino que se atiene a la argumentación estrictamente ontológica. A continuación de caracterizar a lo infinito como «el más allá del ser concreto, [un más allá] carente de determinación», añade: «Es ciertamente de este modo la determinación de lo finito llegar a ser infinito, pero no tiene esta su determinación en él mismo; su ser en sí no está en su ser concreto, sino que es

un más allá de sí» (91, 26/29). Lo que aquí vemos es una yuxtaposición de las dos argumentaciones. La primera consiste en recordar algo ya visto con anterioridad: que la determinación de lo finito es llegar a ser infinito en virtud de que en cuanto límite se trasciende a sí mismo (cf. 90, 19/20); la segunda, se reduce a denunciar una interferencia inaceptable del entendimiento, consistente en absolutizar la negación de lo infinito respecto de lo finito y verlo como un simple «más allá», con lo cual lo que la razón había atribuido a la infinitud, el ser la determinación de lo finito, su ser en sí (cf. 90, 38/39) se desplaza a un más allá de sí.

La segunda razón de la crítica es consecuencia de la primera. Resulta que al convertir lo infinito en mera negación de lo finito, el entendimiento concibe lo finito como ser concreto que sigue estando frente a lo infinito y lo infinito como teniendo su límite en lo finito y por tanto como siendo con ello «un algo determinado, un infinito que es él mismo finito» (91, 35/36). Es entonces cuando se invierte de lleno la relación en la que lo infinito era el en sí de lo finito. Pues ahora no es ya que lo infinito aparezca como un más allá indeterminado en razón de ser la mera negación de lo finito, sino que lo finito aparece como lo que se hace valer, como lo verdaderamente real: «Así es como a la representación lo finito le aparece como lo efectivamente real y lo infinito por el contrario como lo que carece de realidad efectiva, que en una lejanía turbia e inalcanzable es el en sí de lo finito, pero que al mismo tiempo es solamente su límite; pues ambos están fuera y más allá el uno del otro» (91, 38 – 92, 3). En realidad tenemos en los dos textos citados dos crítica en una.

La primera, que es en realidad la segunda, por cuanto la primera es la que ya hemos visto que se genera al considerar lo infinito como mera negación de lo finito, en la que aquél se nos muestra como un más allá, que no dejará de serlo, por más que se lo considere como el en sí o la determinación de lo finito. La segunda crítica se deriva de la primera, en cuanto que al ser el más allá de lo finito, lo infinito adquiere la condición de los seres finitos que son en todo caso límite los unos de los otros y están en consecuencia más allá los unos de los otros. O dicho de otro modo con carácter general: lo infinito, justo por estar más allá de lo finito está concebido como límite de lo finito y por tanto como siendo él mismo finito, lo cual lleva a un manifiesto contrasentido, pues es tanto como afirmar y negar simultáneamente lo mismo de lo mismo.

La tercera crítica ahonda a su vez en la segunda, a la par que introduce elementos nuevos. El primero de ellos es la representación (*Vorstellung*) que se caracteriza entre otras cosas, tal como dirá más tarde en la *Enciclopedia*, por tener como por contenido inicialmente «la materia sensible», a lo que va unido que las cosas en tanto que percibidas por la representación son ya vistas como estando unas fuera de otras.¹⁰ Ya bajo este punto de vista lo que se nos presenta como verdaderamente real no puede ser sino finito y lo infinito por el contrario no puede ser para la representación otra cosa que una palabra carente de toda realidad. Esto imposibilita pensar lo infinito, pues si bien es cierto que la representación no ostenta el nivel de las otras dos formas de pensamiento: el entendimiento y la razón, no lo es menos que es la puerta de entrada al pensar como tal y por tanto lo que para ella no aparece como real de algún modo no será en modo alguno pensable. No tiene pues sentido considerar lo infinito como un simple más allá,

¹⁰ Cf. TWA, 8, § 20, p. 72.

pues es tanto como considerarlo, más que como lejano, como del todo punto inaccesible al pensamiento.

El otro elemento es lo que cabría considerar como el mayor de los contrasentidos, la afirmación de que lo infinito es el en sí a la determinación de lo finito y de que simultáneamente no es sino su límite. Este contrasentido, al igual que el anterior y cualquier otro del mismo signo, es una especie de contradicción formal y vacía, imposible de defender coherentemente al igual que el tipo de contradicciones criticada por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*.

4. Donde hallar la infinitud verdadera. La búsqueda equivocada del entendimiento

Pero como apuntábamos más arriba, Hegel, a la vez que critica la mala infinitud, considera que en y a través de ella se puede descubrir lo que es la verdadera infinitud. La verdadera infinitud –tal es su tesis– consiste en la «unidad de lo infinito y de lo infinito» (94, 10/11 y 18/19). Pero para pensarla son precisos dos pasos: por una parte, darse cuenta de lo que de entrada implica la mala infinitud que no es menos que la «unidad conceptual» de la finitud y de la infinitud, que sin embargo se muestra aún totalmente como una unidad extrínseca y por tanto insuficiente. Por otra parte, se trata de llegar a ver que la unidad de lo finito y de lo infinito no es simplemente externa –que es tanto como decir «interna» u «oculta» – sino que «está ella misma presente» (94, 11/12).

Respecto del primer punto el texto inicial, que en realidad lo resume y anticipa todo, es el siguiente: «Lo finito y lo infinito está el uno fuera del otro, pero según su naturaleza están simplemente referidos el uno al otro; cada uno de ellos es el límite del otro y consiste sólo en tener este límite. En su estar apartados tiene por tanto cada uno, al mismo tiempo, este su otro en él mismo, pero en cuanto que lo otro es el no ser de sí mismo lo está rechazando de sí, de forma igualmente inmediata» (92, 3/9). Aquí vuelve a ser importante la preposición «an» (en), que significa que la cosa en cuestión –en este caso tanto lo finito como lo infinito– porta en sí con carácter exigitivo algo determinado. Lo finito, al igual que lo infinito tiene en él mismo exigencialmente lo otro. Lo que quiere decir que lo finito no puede ser sino en tanto que se refiere a lo infinito, y lo mismo cabe decir de lo infinito respecto de lo finito. Pero, al mismo tiempo, como lo otro representa el «no ser» de aquello a que se refiere, es simultáneamente rechazado por éste, que no puede existir sin aquél y a la vez no puede menos de rechazarlo, de alejarlo de sí. Es ésta una forma muy natural de ver las cosas cuando la relación entre ellas está mediada por la alteridad. Nada puede existir sin lo otro, pero al mismo tiempo tiene que mantener la distancia frente a ello. Sin embargo con esto no se cumple la exigencia primera, la de que cada uno tiene en él mismo su otro. Esta exigencia está cancelada –o al menos neutralizada– por la interferencia del entendimiento que no es capaz de considerar lo otro sino como simplemente otro y no como pertinente al ser concreto, respecto del que se dice otro. Como tanto lo finito como lo infinito rechazan o repelen «de sí» (*von sich*), desde el punto de vista del entendimiento o de la representación, lo otro porque representa el «no ser de sí mismo» (*das Nichtsein seiner selbst*), «su unidad es con ello no la referencia (*Beziehung*) puesta en ellos; esta es más bien su referencia como referencia simplemente de otros, de la finitud en cuanto la realidad, de la infinitud en cuanto negación» (92, 9/12). Su verdadera unidad queda neutralizada por considerar

la finitud y la infinitud no más que como «otras» entre sí. El hecho de que el entendimiento quede, por así decirlo, ofuscado por la alteridad, hace que sólo vea la mutua reciprocidad de la finitud y de la infinitud. Por eso la unidad, aunque está ahí presente, no la puede percibir, ya que «se ha ocultado en el ser otro; es la unidad que únicamente subyace en el fondo» (92, 14/16). Están pues en juego tanto la finitud como la infinitud, pero de forma extrínseca sin que por tanto aparezca explícitamente su unidad. Es interna simplemente, tanto que no se la pueda ver y en tal sentido es en rigor extrínseca. En razón de esto «lo infinito parece que sale a la luz en lo finito y lo finito en lo infinito, lo otro en lo otro, es decir, cada uno parece ser un surgir propio e inmediato y su referencia parece ser sólo una referencia exterior» (92, 16/20).

En consecuencia su aparición queda remitida sólo a la actividad propia del entendimiento. Que la referencia mutua de lo finito y de lo infinito sea extrínseca se debe a un «hacer extrínseco» (92, 22/23), consistente en pasar de lo finito a lo infinito, donde lo infinito al mostrarse como limitado por lo finito se vuelve él mismo finito, es decir, «se elimina a sí mismo» (92, 26) y en tal sentido no tiene nada que ver con él, puesto que la referencia mutua es extrínseca en tanto que resultado de la actividad del entendimiento. El paso que ha realizado de lo finito a lo infinito no ha servido para nada, puesto que representa una entrada en el «vacío» (92, 23), que significa una «recaída en la determinación anterior, ya superada» (92, 30/31). Esa determinación no es otra cosa que lo finito mismo, que como tal implica un nuevo límite que a su vez es preciso superar y así indefinidamente: «Pero este nuevo límite es algo tal que es preciso superar o sea ir más allá del mismo. Con ello ha surgido de nuevo el vacío, la nada, en la que, sin embargo, puede ser puesta aquella determinación, un nuevo límite y así indefinidamente» (92, 31/35). En realidad la crítica del proceso indefinido o al infinito en la forma de articular una argumentación no es nada nuevo, al menos desde Aristóteles. Las «vías» para demostrar la existencia de Dios en la formulación de Santo Tomás –expresamente en las tres primeras– hicieron esa crítica muy celebre, especialmente cuando algunos comentaristas –al parecer para evitarse el esfuerzo de pensar– se daban prisa en recurrir cuanto antes a la imposibilidad del proceso «*in infinitum*». Aunque la afirmación de la imposibilidad del proceso al infinito –o lo que es lo mismo, el absurdo de afirmar su posibilidad– no es nueva, si es nueva, en el caso de Hegel, la razón por la que afirma dicha imposibilidad. Lo que se trata de establecer es la verdadera infinitud. Ahora bien, si a ésta se la concibe en oposición a la finitud, entonces no hay forma de evitar que deje en realidad de ser verdadera y se convierta en la infinitud «mala», que forzosamente genera el proceso al infinito.

Desde lo que venimos diciendo se calibra ya el verdadero significado que aquí comentamos. A continuación del último texto citado leemos: «Está así presente la determinación recíproca de lo finito y de lo infinito. Lo finito es finito sólo en referencia al deber ser, o sea, a lo infinito, y lo infinito es sólo infinito en referencia a lo finito. Son simplemente otros, uno respecto del otro, y cada uno tiene en él mismo lo otro de sí» (92, 36 – 93, 2). Con esto viene Hegel a declarar hasta dónde llega el entendimiento. La determinación recíproca de que aquí se habla no saca a la luz la unidad de fondo de lo finito y de lo finito; expresa más bien el límite de que adolece el entendimiento, capaz de conocer una determinación entre ambos, que habría que caracterizar como alternante más que como recíproca, puesto que la determinación de uno de los dos parece quedar neutralizada por la determinación de su opuesto. Es justamente la simple oposición de uno frente a otro lo que Hegel quiere evitar ya desde muy pronto, porque ello implicaría

un dualismo originario de la realidad, totalmente inaceptable. La barrera que impide llegar al fondo de la unidad de lo finito y de lo infinito es la alteridad alternante de lo uno frente a lo otro, por la que se guía el entendimiento. Que cada uno de ellos tenga «en él» (*an ihm*) lo otro de sí, sólo implica desde este punto de vista la exigencia de referirse a él.

Que lo otro sea lo que impone el tipo de relación, al que el entendimiento es capaz de llegar, hace que la infinitud que él alcanza, por más que se proclame como «la negación de lo finito, no quiere liberarse del mismo»; en efecto, «éste surge de nuevo en ella misma como su otro, puesto que este infinito es sólo en referencia a lo finito, que es otro respecto a él» (93, 15/18). En este contexto identifica Hegel «la mala infinitud con el perenne deber ser, por lo que cabría preguntarse si su rechazo de aquélla es una proyección de su decidida crítica de la doctrina kantiana y fichteana sobre el deber ser porque ésta es incapaz de garantizar la libertad que pretende y por el contrario desplaza ésta a un más allá inasequible.

Aquí en todo caso Hegel se mantiene atento al rigor de la demostración, fundada más que en el concepto de alteridad, en la forma como la concibe el entendimiento, incapaz de desbordar lo otro como tal, encerrado como está en ese círculo estéril que se repite incesantemente: «Por eso, el progreso al infinito es solamente la monotonía que se repite, una y la misma alternancia aburrida de este finito y este infinito» (93, 18/21). Y a continuación el texto que resume lo expuesto en las páginas anteriores y da una definición sucinta y precisa de la mala infinitud: «Esta infinitud del progreso infinito, que sigue adoleciendo de lo finito, tiene en ella misma su otro, lo finito; está por tanto limitada y es ella misma finita; es por consiguiente la mala infinitud, porque no es en sí y para sí, sino sólo como referencia a su otro» (92, 22/26).

5. Unidad de lo finito y de lo infinito

Aquí se pone ya además de manifiesto que Hegel no habla indistintamente, en contra de lo que podría parecer, de lo finito y de lo infinito, afectados ambos por la misma enfermedad, la de ser en tanto en cuanto remiten a lo otro de sí y no tener consistencia propia. A Hegel le interesa la infinitud como tal, más concretamente la infinitud verdadera, aquella que supere ese lado «malo», el de ser «cómo referencia a su otro». Y no deja de ser significativo el hecho de que, aunque la finitud es también «como referencia a su otro», esto no es en ella nada «malo» o deficiente, lo cual cabe interpretarse en el sentido de que lo finito no da más de sí, no puede menos de mostrarse como referencia a lo otro de sí, mientras que respecto de lo infinito no se ha descubierto aún su verdadero concepto.

Se comprende entonces el giro que ahora toma el discurso. De que la mala infinitud es sólo «como referencia a lo otro» se pasa a afirmar tras el punto y aparte (que implica una pausa de reflexión): «Este infinito es él mismo finito. Con ello sería de hecho la unidad de lo finito y de lo infinito. Pero sobre esta unidad no se reflexiona» (93, 27/29). La condición para que tal unidad se manifieste como tal es que se reflexione sobre lo que implica que lo infinito es «como referencia a su otro». Esto supone abandonar el nivel del entendimiento y situarse en el de la razón, porque de otro modo no se supera «la aburrida alternancia» que una y otra vez aparece, pero que es opaca y no proporciona explicación de sí misma. En cambio, en esa explicación sí se deja de pronto ver una vez

que dicha unidad aparece en acción: «ella es la única que hace salir a escena en lo finito lo infinito y en lo infinito lo finito, y es por así decirlo el resorte del progreso infinito» (93, 29/32).

Aquí hay dos cosas igualmente interesantes, máxime cuando está a punto de entrar en la concreción de lo que significa la verdadera infinitud. Por una parte, vemos que la unidad de lo finito y de lo infinito, en la que tal infinitud consiste, está ya ahí, contamos con ella, la sabemos y también sabemos a qué atenernos con ella; en definitiva, nos es familiar. Esta idea es operativa en todo el sistema de Hegel y tiene su formulación contundente y precisa en el Prólogo a la *Fenomenología*: «Lo que [de puro familiar] es en general sabido, justo porque es sabido, no es conocido a fondo».¹¹ Por otra parte, la verdadera infinitud se descubre no en el más allá de los fenómenos, sino en el fondo de los mismos. De la importancia que esto tiene en general da idea del hecho de que «lo infinito verdadero» es, como dirá Hegel más tarde, «el concepto fundamental de la filosofía»¹² y es además el ineludible punto de partida en la consideración del problema de Dios.

En ese fondo al que antes nos referíamos, la unidad de lo finito y de lo infinito se revela como el fundamento explicativo de ambos y, por tanto, como lo que les confiere sentido, pues los hace aparecer en su mutua referencia como posibles y como necesarios, y también como constitutivos, esto último de una forma típicamente hegeliana. Por de pronto, el progreso infinito, en el que lo finito y lo infinito se refieren recíprocamente el uno al otro, «en la perenne repetición de una y la misma alternancia de la intranquilidad vacía de ir adelante, más allá del límite» tiene a pesar de todo sentido, si no se lo absolutiza, sino que se lo ve como «lo exterior de aquella unidad». «La representación se queda en eso» (93, 32/35) ciertamente, pero así está justificado también su alcance, al igual que lo está bajo otro aspecto el papel del entendimiento. No por casualidad, sino de forma necesaria, aparecen lo finito y lo infinito en la forma indicada. Esto es por tanto legítimo. No lo es en cambio cuando ese fenómeno se absolutiza y se hace valer como lo auténtico y verdadero. Que es lo que ocurre si la representación pretende hacer pasar como definitivamente verdadera la forma en que percibe lo infinito y su referencia a lo finito. Es entonces cuando «este infinito tiene la firme determinación de un más allá, que por consiguiente no puede ser alcanzado porque no debe ser alcanzado, puesto que tiene la determinación de un más allá. Tiene según esta determinación frente a sí a lo finito como la determinación de un más acá, que de igual modo tampoco puede elevarse a lo infinito, porque tiene para él esta determinación de ser otro» (93, 37 – 94, 5).

6. «El retorno de la infinitud a sí». La noverdad de lo finito y de lo infinito

Llega así Hegel, después de tantas idas y venidas, tantas vueltas y revueltas –que amplía en la segunda edición– a la última consideración, relativamente breve, que lleva por título: «El retorno de la infinitud a sí» (94, 6). Es o pretende ser la precisión definitiva de este concepto fundamental. Pese a su brevedad quisiera, por mor de la claridad, distinguir varios puntos.

¹¹ *Phänomenologie*, o. c., p. 28.

¹² Cf. *Enzyklopädie*, o. c., § 95, p. 203; traducción española de R. Valls-Plana, p. 199.

1. «Pero de hecho en este determinar recíproco, que va y viene está ya contenida la verdad de este infinito» (94, 7/9). El infinito, que hasta ahora ha estado en juego, es el no verdadero, malo o deficiente. Falta pues el infinito verdadero, el que es preciso buscar y dejar bien establecido. Tiene que ser evidentemente distinto de aquél, pero al mismo tiempo no puede estar fuera o al margen de él, porque en tal caso recaeríamos de forma inevitable en la «mala infinitud», pues tendría frente a sí algo que lo limita. No puede haber nada fuera del infinito verdadero, que habrá que identificar en el interior del mencionado «determinar recíproco», que va y viene. La verdad de lo infinito se desvelará partiendo de que éste está simplemente referido a lo finito y que como tal es él mismo finito (cf. 94, 9/10). La reflexión sobre esto nos desvela que «la unidad de lo finito y de lo infinito es por tanto no sólo lo interno, sino que ella misma está presente» (94, 10/12). Es ciertamente lo interno, pero si fuera sólo eso, se quedaría en algo lejano y por consiguiente ajeno, exterior en ese sentido. En la referencia mutua de lo infinito y de lo finito –de aquél en tanto que es el ir más allá de lo finito, de éste en cuanto que es un límite más allá del cual es preciso ir– está presente la unidad de ambos, siempre que no se pierda de vista dicha referencia y no se caiga en lo que es una tendencia de «la opinión», que es separar y mantener alejadas entre sí cosas que de suyo son indisolubles. Pero la opinión no pasa de ser una «representación subjetiva» y como tal «palidece ante la verdad».¹³

2. «Pero la unidad de lo finito y de lo infinito los supera» (94, 18/19), es decir que, conforme al significado de la superación (*Aufhebung*), los elimina en su carácter inmediato, a la vez que los conserva según el sentido que les corresponde como momentos de dicha unidad. Los elimina en cuanto que se presentan de modo inmediato, puesto que ese carácter de finito e infinito lo tienen sólo en su separación; en cambio, cuando se los considera desde el punto de vista de su unidad, no están separados sino que «cada uno es en él mismo esta unidad y este superar de sí mismo» (94, 20/21). La finitud, en efecto, se supera a sí misma, puesto que «es solamente como ir más allá de sí; en ella está por tanto contenida la infinitud, lo otro de sí misma» (94, 21/23). Más arriba hemos visto cómo «lo otro» se interponía entre una cosa y otra, en este caso entre lo finito y lo infinito, como una especie de barrera que impedía su unidad. Ahora no es así, porque se trata de «lo otro de sí», no de un otro que está frente a la cosa, sino de la cosa misma en cuanto que se trasciende y es lo otro de sí misma. Y esto vale análogamente también para la infinitud.

«La infinitud es igualmente como ir más allá de lo finito; tiene sólo significado como la referencia negativa a lo finito, contiene por tanto esencialmente su otro y es así en ella lo otro de sí misma» (94, 23/26). Se advierte el interés que Hegel tiene en dejar claro el asunto. De ahí que precise al máximo e incluso no rehuya la redundancia. Pues decir que «contiene esencialmente su otro» es tanto como decir que «es en ella lo otro de sí misma», ya que la partícula «an» seguida de dativo significa que pertenece a la naturaleza o esencia de la cosa el ser esto o aquello, y tanto lo uno como lo otro: «contener esencialmente su otro» y «ser en ella lo otro de sí misma» giran torno al

¹³ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, TWA, 18, Suhrkamp, Frankfurt 1971, p. 30.

significado que adquiere «lo otro». Tener lo otro o referirse a lo otro no es lo mismo que tenerlo *esencialmente*, y ser lo otro no es igual a ser lo otro *de sí*. (En ambos casos los subrayados son míos).

De lo que acabamos de ver se desprende inmediatamente una consecuencia muy importante respecto de lo que significa la superación de lo finito, vista ya desde la perspectiva de la unidad de lo finito y de lo infinito. «Lo finito no es superado por lo infinito como un ente fuera de él, sino que su infinitud consiste en superarse a sí mismo. Además, este superar no es el ser otro en general, sino que lo finito según su determinación, como lo que debe ser en sí, es negación, es ser otro, es el ser concreto como un no ser. Así pues, en tanto que tiene en él mismo el ser otro de su determinación, es él mismo el ser otro del ser otro» (94, 26/34). Este texto es por de pronto interesante en orden a comprender el significado de la superación, sobre todo en lo que tiene que ver concretamente con lo finito. Hegel se opone a lo que es una tendencia del lenguaje, consistente en que puesto que lo superado es superado en su modo de ser inmediato y es, a la vez, conservado en un modo de ser superior, fácilmente se piensa que la superación la lleva a cabo un ser superior también. Esto, en el caso de que aquí se trata, no tiene lógicamente sentido, puesto que el ser superior, que habría de ser lo infinito, tendría que ser pensado como contrapuesto a lo finito y proveniente de fuera de éste, con lo cual se volvería a recaer en el círculo finito/infinito y por tanto en la mala infinitud. Si estrictamente hablando la superación de lo finito no puede provenir de lo infinito, en tanto que ente que está fuera de lo finito, tiene sin embargo que realizarse como «infinitización», pues de otro modo seguiríamos estando en el ámbito de lo finito, y puesto que aquélla no puede venir de fuera, habrá de venir de dentro y por tanto tendrá que ser immanente. Es decir, lo finito se supera a sí mismo y en eso consistirá su infinitud.

Pero, ¿cómo va a poder superarse? Para ello debería tener, nos imaginamos, una fuerza infinita. Pero, ¿de dónde la va a extraer, si es finito? La solución va a ser un tanto paradójica, pero «lógica» en su orden, tanto que no va a quedar otro remedio que asumirla. Pero antes tendremos que volver a recordar algo ya visto y dar un pequeño rodeo por el «ser otro». Ello es de nuevo necesario por mor de la claridad y de la precisión. «Este superar no es el ser otro en general». No excluye el ser otro, pero es un ser otro especial, aquel que viene al caso e implica superación, no todo ser otro. Lo infinito según su determinación, es decir según la referencia a sí mismo, aquello en virtud de lo cual «descansa en sí mismo» (80, 2/3) y es «lo que debe ser en sí», es «negación» en el sentido de que para constituirse en referencia a sí mismo, para llegar a ser lo que debe ser en sí, es decir, según su concepto, tiene que negar lo que es de modo inmediato y es así «ser otro» respecto de su ser inmediato, de su ser puramente limitado. Lo que implica que ese ser inmediato se caracteriza por no ser lo que debe ser y además por no serlo de una manera radical, por ser en consecuencia «como un no ser». En cuanto tiene que negar, en su ser inmediato es «ser otro». Negación equivale pues a ser otro. Por tanto, contamos con un doble significado de ser otro respecto de lo finito: de una parte el «ser otro» como ser otro respecto de lo que debe ser; y por otra parte, ser otro respecto de ese ser otro, por tanto «el ser otro del ser otro». Conviene anotar, para evitar un malentendido, que cuando Hegel habla aquí «del ser otro de su determinación», no es que esta determinación haya de ser otra, sino que lleva en sí, para poder ser ella misma, la negación de su ser otro y mediante ella la vuelta a sí y por tanto la posibilidad de descansar en sí. El otro que caracteriza a su determinación lo tiene lo finito «en él

mismo) (*an ihm selbst*) y por eso, para llegar a la infinitud no necesita nada extraño, sino que lleva en sí «el ser otro del ser otro» y por tanto su propia autosuperación.

Esa infinitud, en que consiste lo finito como resultado de su «no ser», es la única existente, si bien se la puede considerar desde la otra vertiente, desde lo infinito que tiene, al igual que lo finito una raíz común. Y desde este punto de vista «la infinitud no consiste en el más allá vacío, que está limitado sólo externamente y recibe una determinación, sino que es igualmente en ella lo otro de ella, que se hace volver de su huida y que con ello del ser otro vacío, como negación de la negación es retorno a sí y referencia a sí mismo (94, 34 – 95, 3). En apariencia, puesto que el punto de partida es doble, lo finito y lo infinito, el resultado debería ser doble también, pero puesto que la reflexión se lleva a cabo desde la unidad de los mismos que supera el dualismo vigente en la consideración desde el punto de vista de la representación y del entendimiento, el resultado es único como única es también su raíz. De ahí que tanto lo finito como lo infinito terminen siendo caracterizados del mismo modo: «ser otro del ser otro», con el importante matiz de que en el caso de lo finito «el ser otro» es «negación» o «no ser», en el caso de lo infinito es también negación o «más allá vacío». En el punto siguiente se aquilata esto mismo.

3. «Ni lo finito como tal ni lo infinito como tal tienen por consiguiente verdad» (95, 4/5). Si no he anotado mal, la caracterización «como tal» (*als solches*) aparece aquí por ver primera en su aplicación común. Y si ni el uno ni el otro tienen verdad es porque ambos carecen de la consistencia suficiente para existir como referidos a sí mismos, como descansando en su propio concepto. Este concepto se nos ha desvelado como la unidad de ambos. No están uno frente al otro. Eso deja de tener sentido una vez que se hace presente su unidad, en virtud de la cual «cada uno es en él mismo lo contrario de sí y unidad con su otro» (95, 5/6). Cada uno ha dejado de ser, de nuevo también a primera vista sea desde la representación o desde el entendimiento, lo contrario del otro, pero sigue siendo, sin embargo, lo contrario. ¿De qué? Obviamente tiene que ser contrario de un ser otro, pues de no ser así la afirmación carecería de sentido. Ese ser otro no puede ser sino él mismo. Lo finito será entonces lo contrario de sí mismo, de su finitud; lo infinito dejará de ser igualmente lo contrario de lo finito para pasar a ser lo contrario de sí mismo. Al quedar así eliminada la oposición frente al otro, lo que queda en cada caso es «la unidad con su otro» en virtud de la negación de sí o de ser contrario a sí mismo.

Una consecuencia obvia implícita ya en cuanto hemos visto, pero explícita ahora es que «su determinidad de uno frente a otro ha desaparecido» (95, 6/7). Lo que ha desaparecido no es la determinidad sin más, puesto que todo ser la posee, sino la consistente en el estar determinado del uno frente al otro. Lo que se ha producido a cambio es la asimilación de lo otro, puesto que lo finito es tanto lo contrario de sí mismo como la unidad con lo infinito. «Con ello ha hecho su entrada la verdadera infinitud, en la cual está superada tanto la finitud como la mala infinitud» (95, 7/9). Esto, sin embargo, puede suscitar en cualquier lector la duda sobre si lo finito y lo infinito son conceptos equiparados de forma tal que a la verdadera infinitud puede llegarse a partir de cada uno de las dos con la misma legitimidad. ¿Por qué, si el defecto de ambos es el mismo, no podría llegarse como resultado no a la verdadera infinitud, sino a la verdadera finitud, de modo que aquí se estuviera planteando, de alguna forma, la exigencia de una filosofía de la finitud? El hecho, sin embargo, de que reiteradamente Hegel exprese su convicción de que lo finito, por su naturaleza, deviene infinito muestra claramente que

el concepto fundamental y básico es el de la infinitud, de la verdadera naturalmente, y que respecto de lo infinito, en tanto que enfrentado a lo finito, de lo que se trata es de que supere su deficiencia, pero no en aras de una verdadera finitud, que está marcada por el «no ser», sino en orden a dejar aparecer a la infinitud verdadera. Algo de esto le debe estar pasando por la cabeza a Hegel para, por una parte, hacer un último intento de aclarar en qué consiste la verdadera infinitud y, por otra parte, indicar por qué ese concepto es tan importante que merece la pena todo el esfuerzo que sea preciso para asumirlo.

Respecto de lo primero Hegel, en un intento último de precisión, añade al texto anteriormente citado: «Ella [la verdadera infinitud] consiste en trascender el ser otro, trascender como retorno a sí misma; es la negación refiriéndose a sí misma; el ser otro, en cuanto que es no ser otro inmediato, sino superación del ser otro, la recuperada igualdad consigo» (95, 10/14). Es, como digo, un intento de dar con una definición clara y contundente, pero naturalmente al modo de Hegel, es decir, conforme a las exigencias de la dialéctica. Trascender el ser otro y retornar a sí parecen incompatibles, pues el primero es un movimiento de ida, mientras que el segundo lo es de vuelta. Pero en eso consiste «la naturaleza del pensar especulativo, en captar los momentos contrapuestos en su unidad» (95, 38 – 96, 2). Esto sin embargo, no significa que lo finito y lo infinito sean momentos indiferenciados o que tanto da el uno como el otro. Es obviamente lo infinito como tal el concepto que aquí tiene la prioridad y en virtud del cual surge la unidad con un carácter determinado.

Esto se advierte si se tiene en cuenta el trasfondo histórico que subyace a la cuestión tal como la entiende y plantea Hegel y que no es otro que la que se refiere al tema del espinosismo, tal como lo enuncia Jacobi, quien reprocha a Spinoza haber rechazado «todo paso de lo infinito a lo finito».¹⁴ Hegel reconoce esta idea y la reformula en «cómo lo infinito sale de sí y llega a la finitud» (96, 9/10). Su respuesta es doble. Por una parte, la pregunta está mal planteada, porque se asienta en lo que es «el suelo del representar habitual» (96, 33/34), que «de la forma más obstinada» se opone a la unidad de lo finito y de lo infinito. Por otra parte, la respuesta en términos positivos se cifra, coherentemente con lo que ya hemos visto, en lo siguiente: «La respuesta a la pregunta de cómo lo infinito llega a ser finito es, con ello, que no hay un infinito que primeramente es infinito y que sólo después tiene la necesidad de devenir finito, de llegar a la finitud, sino que es para sí mismo tanto finito como infinito» (97, 13-18). Ese trasfondo histórico ayuda a comprender por qué el concepto de finitud es tan importante para Hegel.¹⁵

¹⁴ F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, en: *F. H. Jacobis Werke* Bd. 4, Abt. 1. Leipzig 1819, 56.

¹⁵ Dicho trasfondo es aquí meramente mencionado. De por sí es un capítulo importante y amplio del pensamiento moderno. Cf. p. e. H. J. Gawoll, «Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi» en: M. Álvarez Gómez y M^a del Carmen Paredes Martín (eds.) *Razón, libertad y estado en Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca 2000, 119-133; H. Timm, *Gott und die Freiheit*. Band 1: Die Spinozarenaissance, Klostermann, Frankfurt 1971.

7. Epílogo: Entre el concepto y la metáfora. Una mirada al futuro

Al final de la nota que sigue al apartado «Retorno de la infinitud a sí» Hegel, que ha visto en la unidad de lo finito y de lo infinito la solución del problema de la relación entre ambos, considera que el término «unidad», aplicado en este caso, «tiene un lado torcido» (97, 34). No es rechazado sin más, pero tiene algo de equivocado, por cuanto «expresa como ser en reposo lo que es un devenir» (97, 34/35). Al parecer estamos ante un término: la unidad, al que no hay más remedio que recurrir, a sabiendas de que es inadecuado. Lo era, en la consideración de Hegel, ya al comienzo cuando hablaba de la unidad del ser y de la nada. La deficiencia allí se subsana afirmando que ser y nada son lo mismo, pero son al mismo tiempo diferentes (cf. 53, 31-54, 10). En la segunda edición va a precisar más esto mismo, distinguiendo entre unidad e identidad, que se dan al mismo tiempo que movimiento y diferencia respectivamente.

Lo que ahora interesa destacar es que, siendo lo infinito un concepto «más profundo que el devenir» (90, 13), Hegel recurre a éste para subsanar la deficiencia de la unidad en este caso, en cuanto «que lo infinito es también llegar a ser finito y, al contrario, lo finito es llegar a ser infinito. Se puede así decir que lo infinito sale de sí a lo finito, justamente porque no tiene ninguna verdad, ninguna consistencia en él mismo; asimismo, al contrario, lo finito, en razón de su unidad, entra en lo infinito» (97, 35-98, 1) En todo caso, hecha la pertinente corrección, se mantiene el concepto mismo de unidad, que será fundamental no sólo aquí, sino en toda la estructura de la *Ciencia de la Lógica*, siendo, «además del devenir mismo, todas las ulteriores determinaciones lógicas: ser concreto, cualidad, en general todos los conceptos de la filosofía, ejemplos de esta unidad» (50, 6/8). La forma, sin embargo, como la unidad aparece matizada, corregida incluso mediante la incorporación del concepto de devenir, ayuda a comprender que todo se encuentra en un estado de permanente inquietud o perpetuo movimiento, sin que por ello deje de poseer no sólo estabilidad sino también sentido.

La imagen, de la que Hegel se sirve para expresar esto, es el círculo. Círculo y esfera son metáforas que no por casualidad gozan de una muy larga tradición, y Hegel las supo aprovechar bien: «Lo esencial es propiamente [...] que el todo [de la Ciencia] es un proceso circular sobre sí mismo, en el que lo primero es también lo último y lo último es también lo primero» (37, 16/19). De la riqueza de matices, que esta idea tiene, mencionaremos sólo algunos.

En primer lugar, ese proceso circular implica un progresivo enriquecimiento, pues cada punto del círculo presupone y encierra en sí todo lo anterior de lo que es resultado, a la vez que es el comienzo de un nuevo estadio, no por casualidad, sino de forma necesaria. Cada vez más rico y cada vez más concreto es el proceso, en segundo lugar, pues el círculo se encuentra en perpetuo movimiento y por tanto su retorno ineludible al comienzo viene cargado con todas las nuevas determinaciones que ha adquirido en su recorrido.¹⁶ En tercer lugar, la importancia esencial que adquiere cada punto o estadio del proceso da idea el hecho de que, si nos imaginamos que ese punto desaparece,

¹⁶ Para lo anterior cf. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), edición de H.-J. Gawoll, Meiner, Hamburg 1994, p. 302, 12/25.

desaparecería necesariamente la totalidad. La «unidad» pues de cada cosa determinada o finita es compatible con su carácter esencial, por ser insustituible. Y aquí es donde entra explícitamente en juego la verdadera infinitud, que no anula, sino que integra en sí a lo finito como momento, al igual que también al progreso indefinido, que es reconducido a su centro: «El progreso de lo que constituye el comienzo es sólo una ulterior determinación del mismo, de forma que esto permanece y subyace a todo lo que se sigue y no desaparece de ello ... Así es cómo el comienzo de la filosofía es el fundamento que se mantiene y está presente en todos los desarrollos ulteriores, el concepto completamente immanente a sus determinaciones ulteriores» (37, 26/35). Mediante este progreso el comienzo «convierte justamente la línea del movimiento progresivo de la ciencia en un círculo» (37, 39-38, 1).

¿Qué lugar ocupa la infinitud verdadera en este proceso circular y cuál es su función? «La ciencia [de la lógica] es un círculo anudado y enroscado sobre sí». ¹⁷ Esto puede y debe entenderse como un proceso que, a la vez que es circular, avanza y progresa sin dejar por ello de ser un retorno a sí en cada punto y en cada momento. En consecuencia, «el enriquecimiento avanza en la necesidad del concepto, es sostenido por él y cada determinación es una reflexión sobre sí. Cada nuevo peldaño del *salir fuera de sí*, es decir, de la ulterior determinación es también un *entrar-en-sí* y la *mayor extensión* es en igual medida una *superior intensidad*. Lo más rico es por ello lo más concreto y *subjetivo*, y lo que se recoge en la profundidad más simple es lo más poderoso y más abarcante». ¹⁸

Es aquí donde se puede apreciar que la verdadera infinitud representa algo especial dentro del proceso circular que es la filosofía en su conjunto. Tiene que ver con esa otra imagen de «salir fuera de sí» y de «entrar-en-sí» y con que la extensión cada vez mayor es, al mismo tiempo y en la misma medida, una intensidad cada vez mayor también o más profunda. «La ciencia es un “*círculo de círculos*”, pues cada miembro individual [...] es la reflexión en sí, que, en cuanto que retorna al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro». ¹⁹ Este texto, unido al anterior, es el que da pie para pensar que la verdadera infinitud no es simplemente un miembro más de ese círculo de círculos, sino uno especialmente cualificado, del que cabe decir que es como el arquetipo de todos ellos y el que por tanto legitima hablar del círculo de círculos. Hegel siguió pensando en esto hasta el final y en la segunda edición del primer libro de la lógica afirma explícitamente: «La imagen del progreso al infinito es la línea recta, en cuyos dos extremos sólo está lo infinito y siempre está sólo allí donde ella —a pesar de ser concreto no está y *sale* hacia este su no ser concreto, es decir, hacia lo indeterminado, como verdadera infinitud, curvada sobre sí, su imagen se convierte en el círculo, la línea que se ha alcanzado a sí misma, que está cerrada y completamente presente, sin punto de comienzo y sin fin». ²⁰ La razón, por la que la verdadera finitud no es sólo un miembro

¹⁷ O. c., p. 304, 21.

¹⁸ O. c., p. 302, 30/37.

¹⁹ O. c., 304, 23/26.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832) edic. de H.-J. Gawoll, Meiner, Hamburg 1990, p. 149, 35-150, 4.

entre otros del gran círculo de círculos, es porque representa el modelo o arquetipo que nos pone ante la vista al círculo mismo. Por otra parte, es también la forma en que Hegel recoge e interpreta la metáfora de «La esfera infinita y el centro que está en todas partes».²¹ Esa metáfora ha sido fuente de inspiración para pensadores, como el Maestro Eckhart y N. de Cusa, y poetas como J. L. Borges. La metáfora de la esfera la recoge P. Sloterdijk, para mediante ella construir la historia de la humanidad desde sus comienzos, y hacer una interpretación filosófico-antropológica de la globalización.²² La pregunta que queda en el aire es si, como siempre ocurre ante los grandes temas, no ha llegado el momento de acometer una interpretación metafísica de ese mismo fenómeno para el cual la metáfora hegeliana del círculo de círculos, en cuyo centro a su vez está la verdadera infinitud, podría servir de hilo conductor.

²¹ D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937.

²² P. SLOTERDIJK, *Sphären*, tres volúmenes. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998-2004.