



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# UN ACENTO EN LA INFINITUD

*hacia una nueva lectura de la dialéctica hegeliana*

Informe final para optar al Grado Académico de Licenciada en Filosofía

**DAPHNE BARLY LUENGO**

Profesores guías: Enrique Sáez y Francisco Ábalo

Santiago, Chile

Enero de 2013

*A Ludwig Fischer,  
hijo bastardo de Hegel*

*Hasta el infinito... ¡y más allá!*

—Buzz Lightyear

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
ASCENDENCIA: EL DIVINO CASTIGO GRIEGO	12
Platón	12
Pseudo-Dionisio y Spinoza	16
Fichte	27
VIDA: LA INFINITUD HEGELIANA	34
Escritos de juventud	34
Ciencia de la lógica y Enciclopedia de las ciencias filosóficas	37
Fenomenología del espíritu	50
Lecciones sobre filosofía de la religión	56
Lecciones sobre la filosofía de la historia universal	61
DESCENDENCIA: CAPITALISMO E IMPERIALISMO	66
Marx	66
Luxemburgo	74
Y la infinitud hegeliana	78
CONCLUSIÓN	84
BIBLIOGRAFÍA	97

# INTRODUCCIÓN

El propósito de una lectura totalmente imparcial y objetiva de una obra filosófica es una misión no sólo imposible, sino también una absurda. Al enfrentarse a una obra, es necesario que el lector ponga un *acento* en ciertos momentos, lugares o rasgos de ella para que pueda cobrar sentido. La parcialidad y la subjetividad son constitutivos de las lecturas filosóficas, y no deben ser considerados defectos de ellas, sino que deben verse como la forma en que el sentido de las obras se nos revela. En la obra de algunos filósofos (como, por ejemplo, Platón) es posible encontrar una variedad de sentidos, puesto que su obra es caracterizable más bien como una dispersión de problemáticas que como un sistema cohesionado, y sus ideas toman una pluralidad de direcciones divergentes, aunque mantengan cierto carácter propio al filósofo. También hay filósofos que, por la diferencia de sentidos de sus escritos que se encuentran a través de los años, los intérpretes los han caracterizado como si fuesen autores distintos (como, por ejemplo, Marx o Wittgenstein), divididos en su etapa temprana y madura. Pero también hay filósofos, entre los que sin duda el más ejemplar es Hegel, en que toda su obra, toda su filosofía, responde a un único sentido, forma parte de un sólo proyecto coherente.

Podrá parecer paradójico, pero no porque sepamos que la filosofía de Hegel posee un sólo sentido significa que sepamos cuál es éste. Aunque ningún intérprete ha podido reconocer en Hegel más de un sentido, más de un movimiento como principio y fin de su obra, ninguno ha podido coincidir en cuál es ésta. Karl Marx, en su crítica a Hegel, lo leía como un idealista, realizaba su aspecto metafísico, subjetivo y su historia como historia de las ideas, oponiéndolo así a su propio materialismo. En su lectura de Hegel, Alexandre Kojève propuso como corazón de la filosofía hegeliana el momento de la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del*

*espíritu*. Para Jean Hyppolite, el aspecto central de Hegel era el sentido, que debía ser buscado entre la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* y que tenía serias ligazones y repercusiones en el lenguaje. Un mismo autor, múltiples interpretaciones. Una proeza sólo posible a través de la subjetividad de las lecturas que sitúan el acento en alguno u otro momento y que, luego, para lograr la coherencia del sistema, sacrifican o subestiman otros elementos.

Como un ejemplo de esta constante víctima de sacrificio o subestimación es como hallamos al infinito hegeliano. Aunque en los estudiosos de Hegel este concepto no ha pasado desapercibido, la importancia se le ha otorgado más bien por la originalidad de esta idea en la historia de la filosofía que por sus repercusiones en el mismo pensamiento hegeliano. Es cierto, esta idea del infinito, con toda la complejidad y multiplicidad de facciones que posee, es una idea única e innovadora. En el presente trabajo veremos cómo ésta, nutriéndose de los conceptos más peculiares del pasado, supera las anteriores nociones que tenían los filósofos de lo infinito. Sin embargo, aunque necesitamos entender este concepto a partir de sus antecedentes —y esta es la principal razón por la que aquí nos remitiremos a la historia del concepto antes de Hegel—, no deberá entenderse que este es el foco de la tesis.

El propósito primordial de esta tesis se dirige a destacar la importancia que tiene este concepto en el mismo sistema hegeliano. Nos proponemos desvelar una nueva lectura de Hegel, que no se abra a partir de necesidades personales o circunstanciales de la época o contexto del lector, sino que se inicie a partir del mismo Hegel, como una necesidad oculta del mismo sistema. Esta nueva lectura se caracterizará por poner un acento en la infinitud, considerándola no sólo como un concepto interesante y novedoso de Hegel, sino como el concepto que le da el sentido y que necesita para la sobrevivencia el movimiento dialéctico.

Se han dado múltiples lecturas de Hegel después de su muerte. Algunas más coloridas, otras más lógicas, unas más apegadas al texto, otras llevando a Hegel a lo que *podría ser* en otra circunstancia. También se ha dado una diversidad de lecturas *a partir* de Hegel. Pero la mayor parte de ellas (exceptuando algunas que mencionaremos luego) se caracteriza por tener una versión similar de Hegel como el pensador de la totalidad. El Hegel que formula un sistema del todo, cerrado, una síntesis perfecta y una rigidez absoluta en la sucesión específica que siempre se debe repetir. Esta es la sucesión *tesis- antítesis- síntesis*, que supone darse a lo largo de toda la historia de la humanidad, de la filosofía, de la naturaleza (la ciencia) y el pensamiento especulativo lógico superior. Es cierto, y absolutamente innegable, que Hegel pretende hacer

responsable de todo lo anterior a un movimiento particular, y que este movimiento puede describirse como *cierta* sucesión de tesis- antítesis- síntesis, pero aquí proponemos que esta sucesión en realidad responde a otro sentido que al que se le ha otorgado habitualmente. La dialéctica generalmente es descrita como la oposición de los contrarios y su superación a través de la síntesis, pero pregunto frente a esta interpretación: ¿cuál sería entonces la *necesidad* de que este movimiento se repita? si los opuestos realmente se superan y alcanzan una síntesis total, ¿por qué siempre *debe* aparecer una nueva oposición? ¿es esto resultado del azar? ¿o hay una necesidad externa al proceso que describe Hegel, una necesidad más esencial? De ningún modo, no es necesario salir de Hegel para encontrar esta necesidad. Pero esto sólo lo sabemos porque la que describimos no es la interpretación correcta de Hegel, no puede serlo, no del todo, pues, en una lectura profunda y sumamente fidedigna al texto encontramos que la superación de Hegel, la *Aufhebung*, nunca pretendió ser una superación total. Un excedente fue siempre necesario, pues él era el que le daba la *necesidad* al continuo movimiento infinito. Esto es lo que encontramos a través de una lectura que pone el acento en la infinitud, en el tratamiento que el mismo Hegel le dio en el comienzo de la *Ciencia de la lógica*, y que mantuvo a lo largo de toda su obra.

Es por esta razón que una nueva lectura de Hegel que ponga el acento en la infinitud es imperante; pues es la única manera de salvar este sistema, o, más bien, de mostrar que, luego de todas las críticas que se le han hecho a lo largo de la época moderna, el sistema siempre estuvo a salvo. Una lectura atenta a este momento —un momento que casi inaugura la *Lógica*— mostrará que en realidad la dialéctica nunca se juega entre contrarios, pues tal como la infinitud (la primera infinitud que, por ser tan indeterminada e inalcanzable, no puede ni siquiera existir) siempre debe exceder a la finitud, el segundo momento de la dialéctica siempre se presentará en esta posición de superioridad y excedencia; y, de este modo, la *Aufhebung* se revelará como una constante superación parcial, superación fallida, en la que este mismo fallo, esta misma inabarcabilidad, esto que resta, se convierte en la motivación necesaria para que el movimiento dialéctico siga por siempre. Sólo de este modo es posible responder desde Hegel a su demanda de universalidad de la dialéctica, pues cuando se habla de una universalidad de la dialéctica en la historia, se entiende que esta dialéctica debe dominar hasta el fin de los tiempos (en el caso contrario Hegel sería sólo el pensador de una época particular de la historia y no el pensador de la razón universal). De esta manera, podemos ver que todas las críticas que se le han hecho al

Hegel totalizador en realidad se encontraban mal orientadas, y que el mismo Hegel podría haberse aliado a una crítica al pensamiento totalitario, y no desde la ética sino desde la lógica.

El propósito de esta tesis ya debe encontrarse claro: iniciar una nueva lectura (*desde* Hegel) de la dialéctica hegeliana con un acento en el infinito de Hegel. Sin embargo, el propósito de esta tesis no puede ser mucho más ambiciosa que *iniciar* esta lectura, porque lo fundamental para que esto sea posible es que el concepto hegeliano de infinitud quede bien asentado. Debe encontrarse claro en sí mismo, en sus partes, en sus antecedentes, su desarrollo en Hegel y sus secuelas. Por consiguiente, la metodología con la que trabajaremos el concepto hegeliano de infinito será a través de un relato de su historia. Pues entendemos los conceptos a través de Deleuze, quien nos asevera:

“No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Tiene por lo tanto una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean conceptuales. No existen conceptos de un componente único: incluso el primer concepto, aquel con el que una filosofía «se inicia», tiene varios componentes, ya que no resulta evidente que la filosofía haya de tener un inicio, y que, en el caso de que lo determine, haya de añadirle un punto de vista o una razón.”<sup>1</sup>

No podemos pensar inocentemente en los conceptos como productos completamente simples, puros y originales del filósofo que los postula, y que éstos pueden relacionarse con otros sólo *a posteriori*. Las relaciones con otros filósofos anteriores, con otros conceptos —mientras éstos hayan pasado por la vista del filósofo en cuestión— son previas al concepto mismo, son componentes del concepto mismo, estos conceptos son progenitores de él; son su ascendencia. “Evidentemente, todo concepto tiene su historia.”<sup>2</sup> Todo concepto remite a conceptos anteriores, y es imposible realmente comprenderlo sin nosotros también remitirnos a su pasado. Tal como los rasgos de una persona son mejor comprendidos al conocer a sus padres y abuelos, un concepto se comprende mejor si se entiende de dónde provino, ¿qué presupuestos trae? ¿con qué otras creencias se vinculaba anteriormente? ¿qué otras facetas ha tomado en el pasado? Aunque se nos podría objetar que nosotros somos los que hacemos la conexión entre conceptos y que en realidad tratamos con conceptos independientes, sólo el mismo trabajo podrá mostrar que las relaciones entre uno y otro son tan profundas que el concepto en cuestión no podría haber nacido sin sus progenitores.

---

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1999, pág. 18

<sup>2</sup> *Ibid.* pág. 22

Trataremos, pues, en este trabajo al concepto de infinitud hegeliana como si tratáramos con una persona, que posee antepasados que explican ciertos rasgos de su constitución invisibles a simple vista; que se desarrolla en una vida determinada, tomando variados matices y facetas; y que también es responsable de una descendencia, aunque ésta no reconozca a su progenie. El concepto de infinito hegeliano es imposible entenderlo en su completitud sólo remitiéndonos a Hegel. Hegel mismo nos presenta explícitamente la primera referencia a Platón, quien trató por primera vez esta oposición de finito e infinito, viendo, más allá de sus diferencias, su unión. La partición de lo infinito en negativo y positivo<sup>3</sup> sólo fue posible con una previa comprensión de qué sería lo infinito negativamente —legado del pensamiento cristiano dogmático, que estudiaremos a través del padre de esta noción Pseudo Dionisio Areopagita— y qué sería lo infinito positivamente, una idea impensable en occidente antes de Spinoza. Y, finalmente, la idea de una infinitud como tensión, como *deber ser* imposible de concretar, como creador de contradicciones, es una herencia indudable de Fichte, una idea a la que por supuesto Hegel le dio un sentido contrario, un sentido positivo. Todas estas referencias, exceptuando la a Platón, no han sido explicitadas por Hegel en torno a este problema; pero sabemos que, de un modo más implícito, son fundamentales para la idea de infinito. Sostengo que la falta de preocupación por estos antecedentes ha sido una de las causas más fundamentales para la incompreensión de este problema de la infinitud en Hegel. Al ser un problema tan oscuramente planteado y al estar estas referencias de modo implícito, el infinito de Hegel ha podido entenderse, erróneamente por supuesto, de forma estática y absoluta, de este modo, caracterizando a un Hegel como totalitario<sup>4</sup>.

Pero en el presente trabajo no sólo nos centraremos en el pasado. Una persona tampoco sólo se comprende a través del conocimiento de sus antepasados, sino que los cambios que protagoniza a través de su vida también nos van exhibiendo una mayor profundidad; y, más aún, las relaciones que esta persona forja con otras o con otros grupos de personas nos revelan también distintas facetas de ella, y, con esto, también nos muestran su flexibilidad y riqueza. Es

---

<sup>3</sup> Con “positivo” nos referimos en realidad al que posteriormente veremos como segundo infinito falso, el infinito de la existencia. Queremos dejar claro que con “infinito positivo” no nos referimos al “infinito afirmativo” o verdadero

<sup>4</sup> Queremos quedarnos de aquí en adelante con el sentido político del término totalitario, pero aplicado a la filosofía, que considero que es como se ha visto a Hegel frecuentemente. Hegel como el filósofo totalitario que no acepta ni excepciones ni escapatorias. Totalitario en el sentido del filósofo que pretende dominarlo todo rígidamente

por esto que nos centraremos también en el desarrollo que tiene este concepto a lo largo de la obra de Hegel. Partiremos pues, desde los inicios, desde sus *Escritos de juventud*, donde esta idea todavía no existe como tal, pero donde se presentan por primera vez algunos momentos o imágenes que posteriormente ayudarán a constituirlo. Luego observaremos donde este concepto se presenta de manera más completa, con mayor claridad y mayor profundidad, lo que será nuestra piedra fundamental en nuestro descubrimiento del concepto: la *Lógica*; ésta, aunque posterior a la *Fenomenología*, la estudiaremos primero, pues nos servirá de base para ver en las otras obras nuevas facetas del mismo concepto, pero un concepto que fundamentalmente se origina y que tiene su hogar en la *Lógica*. La *Fenomenología*, entonces, será la tercera obra donde estudiaremos el infinito; en ésta podremos ver su faceta en la subjetividad humana, como constituyente de la conciencia y como necesaria para el paso a la autoconciencia. Luego, en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, veremos cómo un momento de esta misma relación infinita toma la forma de la relación entre el hombre y Dios. Y, finalmente, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, veremos cómo se materializa la verdadera infinitud en la relación entre Dios y los hombres, a través del Espíritu Santo, o, como más comúnmente se conoce en Hegel, el Espíritu.

Por último, cuando ya tengamos claro el concepto de infinitud hegeliana a través de toda su ascendencia y desarrollo en Hegel, podremos centrarnos en la descendencia que este concepto ha engendrado. Pues, aunque Marx y Luxemburgo no lo hayan sabido, este concepto pervivía de manera oculta en la filosofía que ellos consideraban propia, específicamente, en cómo la reproducción del capital hacía al capitalismo e imperialismo inseparables. En esta fracción de nuestro estudio no nos centraremos en buscar la palabra “infinito” en *El Capital* o la referencia directa de Marx a Hegel, pues sabemos que ahí no encontraremos nada interesante. Lo que ahora nos preocupará —teniendo claro que el infinito, en su partición, se divide en un ideal inalcanzable y en una *representación* de este ideal que es alcanzado, que el verdadero infinito es la tensión que existe en la relación de lo finito con estos dos infinitos falsos, y que esta tensión es lo que genera el impulso necesario para el devenir eterno— es ver cómo esta misma estructura lógica metafísica, tal como se trasladó a un campo psicológico, religioso o histórico en el mismo Hegel, ahora puede trasladarse a un campo económico y político con Marx y Luxemburgo. Cómo el capital necesita del ideal de un mundo de nuevos mercados infinitos para poder abrirse a nuevos mercados existentes y cómo esta tensión entre el capital y mercados ideales y fácticos

es lo que le da el carácter expansivo y necesario al capitalismo. Para encontrar esto estudiaremos el origen de la reproducción ampliada en *El Capital* y los *Grundrisse* de Marx y lo ligaremos al carácter imperialista del capitalismo gracias a Luxemburgo, con *La acumulación del capital*. Será ella la que nos permitirá ver en el capitalismo marxista la necesidad de la tensión interior-exterior o finitud- infinitud.

# ASCENDENCIA

## EL DIVINO CASTIGO GRIEGO

### PLATÓN

“Prometeo, p. ej., es encadenado a la montaña escita, donde el águila le roe insaciablemente el hígado, que siempre vuelve a crecer; de modo análogo atormenta en el submundo a Tántalo una sed infinita, nunca apagada, y Sísifo debe en vano siempre empujar de nuevo hacia arriba una roca que invariablemente vuelve a rodar hacia abajo. Estos castigos son, como las potencias naturales titánicas mismas, lo en sí desmesurado, la mala infinitud, el anhelo del deber-ser o lo insaciable del apetito natural subjetivo que en su constante repetición no alcanza la calma última de una satisfacción. Pues el acertado sentido divino de los griegos no ha considerado el paso a lo vasto e indeterminado, según el anhelo moderno, como algo supremo para el hombre, sino como una condena, y lo ha relegado al Tártaro.”<sup>5</sup>

La pregunta por el infinito no es una pregunta universal. Esta pregunta tuvo un origen determinado: en la antigua Grecia, y como consecuencia de este castigo divino, que no sólo impactó a los titanes sino también a los hombres; entre ellos, a Platón. Y, como sabemos que Platón no ha sido sólo un filósofo más sino el primer gran filósofo, el que decidió qué era esto de la filosofía y cuáles serían sus problemas, su preocupación por el infinito fue a la vez un dictamen de un problema que para siempre debía pertenecer a la filosofía. Tomó el lugar de los dioses y condenó a todos los futuros filósofos a esta pena.

Pero, aunque Platón haya planteado el infinito como un problema de la filosofía, no tuvo el poder de decisión sobre cómo se desarrollaría. De hecho, el deseo de lo infinito nunca fue

---

<sup>5</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Ediciones Akal, 2007, pág. 343

considerado como una pena luego de Platón. Lo que los griegos entendían como el castigo que recibieron los titanes, el mal desmedido y aterrador, para los pensadores cristianos se convirtió en el anhelo máximo: Dios. Y esto ocasionó que el problema, aunque permanecía aún como problema, se resolviera demasiado simple y apresuradamente. Si lo infinito no era un castigo que había que superar, del que había que salvarse (pero que era imposible salvarse), sino que era lo buscado en sí, entonces era el fin mismo, y después de él no había nada.

Esto sucede no sólo en la filosofía explícitamente cristiana, o que sólo trate el infinito en relación a Dios. Lo que estamos diciendo es que el concepto de infinito que ha manejado tradicionalmente la filosofía, sea ésta creyente o atea, medieval o moderna, continental o analítica, ha mantenido más bien el sentido cristiano de lo infinito: inalcanzable pero deseable, antes que el desmesurado y condenado de los griegos. Por esta razón pensamos que, aunque el problema haya permanecido siempre como uno de los más intrínsecos de la filosofía, desde Platón no se ha visto su verdadera profundidad hasta el siglo XVIII con Hegel. Pues, siguiendo a Hegel, el infinito que ha sido considerado tradicionalmente por la filosofía es uno falso e insuficiente, que era necesario superar. Ahora, debemos tener claro que tampoco el infinito de Hegel es el mismo que el de Platón. Una serie de influencias a lo largo de la historia de la filosofía, además del mismo sistema general de Hegel, ha moldeado a este infinito convirtiéndolo en lo que es, y de esto Platón es responsable sólo del comienzo.

El infinito de Platón no es el de Hegel, el infinito de Platón no es el de ningún otro filósofo. No sólo se diferencia de los otros infinitos en el carácter que posee, sino también —y en esto incluyendo igualmente a Hegel— en su ubicación temática. Aunque no podemos decir que el infinito siempre se ha relacionado con los mismos conceptos, sí podemos afirmar que se ha encontrado a grandes rasgos en el mismo plano ontológico. El infinito de Platón, en cambio, debemos situarlo en un primer momento en un plano ético.

El *apeiron* —que traducimos por infinito o ilimitado, pues es lo sin-límite, lo que se le opone al *péras*, o lo limitativo— es el tema del *Filebo* de Platón. Un tratado que no se sitúa, como podríamos suponer, en una discusión sobre Dios, o sobre los límites del universo, tampoco sobre el potencial del alma humana o lo que la excede. No tiene relación con nada de lo que hoy es disputado como finito o infinito. Se sitúa, sorprendentemente, en una discusión sobre los placeres.

Este es uno de los tratados de Platón donde busca conseguir de parte de su interlocutor la persecución del *areté*, la virtud griega. Lo intenta convencer de que la vida de los placeres no es ni una vida dichosa ni una buena vida; y el desarrollo del problema del infinito queda como un argumento más en torno a este propósito. Así, lo infinito se refiere a lo ilimitado y desmesurado que pueden llegar a ser los placeres, mientras que el límite corresponde a la perfecta medida que se puede tener de éstos.

Pero retomemos nuevamente la condena. No es difícil hacer una relación entre los castigos que recibieron los titanes con la imagen de la total entrega a los placeres; esta necesidad insaciable por siempre disfrutar más, beber más, comer más, sin criterio alguno. De este deseo del disfrute no es posible escapar, pero es posible, con prudencia, intentar no llevarlo a su consecución: encontrar el límite de los placeres —un límite que no depende de los hombres sino que fue dictado por los dioses— y seguirlo para poder llegar al *areté*, y así, a la felicidad.

Sin embargo, aunque lo encontremos en un tratado de los placeres, tampoco podemos restringir el campo de lo finito-infinito sólo a este ámbito, Platón no lo hace. Pues, aunque se ve este problema en el *Filebo* en función de una persuasión a la vida de la prudencia, encontramos ciertos ejemplos que nos hacen pensar que las categorías de finito e infinito se pueden aplicar a todo el universo platónico. Estos son: el ejemplo de la música, que se usa para explicar cómo es posible encontrar el límite entre lo grave y lo agudo y lo rápido y lo lento en la perfección musical; y el de las estaciones del año, que se expone como una forma de espacio ilimitado que la razón ordena y regula. En éstos vemos claramente cómo desde las pasiones pasamos sencillamente a elementos naturales. Cómo, siguiendo bajo la mirada ética, ahora también es posible examinar elementos ontológicos. Porque lo finito y lo infinito son categorías que, aunque siempre valoradas moralmente, afectan a todos los elementos de la realidad. Para entender esto mejor quizás debemos recordar que para Platón el ser y el bien son una sola cosa. En Platón el mundo ético y el mundo ontológico se encuentran inseparables. Tanto en la música, como en las pasiones, como en la naturaleza se sigue el mismo patrón: lo infinito responde a lo desmesurado, lo perverso, mientras que en el límite es donde se encuentra la perfección. En este sentido nos dice Platón que “la propia diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen

límite.”<sup>6</sup> Claro, ésta debe ser una diosa distinta a los que impusieron el castigo infinito. Y, entre todos ellos, crearon una de las contradicciones que atormentan a los hombres.

Pues bien, Platón no se queda sólo en esto. No sólo expone lo finito y lo infinito, sino que se pregunta por las relaciones que pueden haber entre ellos. Lo finito es un género, lo infinito otro, pero entre ellos existen dos géneros más. El tercer género es el de lo mezclado, lo que se da entre lo finito y lo infinito; lo que genera la existencia y la combinación de estos dos primeros géneros. Pero éste no es el que consideramos más interesante, sino el cuarto: el de la causa. En este género encontramos esta idea original que se olvida hasta Hegel, la idea de que hay algo más allá de lo finito y lo infinito que logra no englobarlos, pero sí engendrarlos a ambos. Pues para Platón “hay en el universo gran cantidad de ilimitado y suficiente límite y además de ellos una causa no mediocre que ordena y regula años, estaciones y meses, llamada con toda justicia sabiduría e intelecto.”<sup>7</sup> Lo que en Hegel es el verdadero infinito, en Platón es este cuarto género, la causa. Esta no es una interpretación nuestra, sino que pertenece explícitamente al mismo Hegel, pues nos dice que “Si de acuerdo con la expuesta consideración de la nulidad de la oposición propia del entendimiento entre finito e infinito (a la cual se puede referir útilmente el Filebo de Platón) se viene a dar fácilmente, también aquí, en la formulación de que «por tanto, lo infinito y lo finito son uno»; que lo verdadero, o sea, la verdadera infinitud se determina y se enuncia como unidad de lo infinito y lo finito.”<sup>8</sup>

Platón es el primer dialéctico. Lo que ve en las categorías de lo finito e infinito, lo ve también en las de ser y no ser y uno y múltiple, que son en conjunto a grandes rasgos los primeros capítulos de la Ciencia de la Lógica. Sin duda alguna, la relación entre Platón y Hegel es realmente muy profunda. Hegel nos dice que para Platón:

“la proposición “lo uno es” lleva también implícita la de “lo uno no es lo uno, sino lo múltiple”; y, a la inversa, cuando se dice “lo múltiple es”, se dice también “lo múltiple no es lo múltiple, sino lo uno”. Se revelan, así, dialécticamente; son, esencialmente, la identidad con lo otro, y en esto se halla lo verdadero. Un ejemplo de ello lo tenemos en el devenir: en el devenir se contienen en inseparable unidad el ser y el no ser; sin embargo, aparecen aquí, al mismo tiempo, como cosas distintas, pues el devenir sólo existe cuando lo uno se trueca en *lo otro*.”<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Platón. ‘Filebo’ en *Diálogos VI*. Madrid: Gredos, 1992, pág. 49

<sup>7</sup> *Ibid.* pág. 56

<sup>8</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza, 1997, pág. 198

<sup>9</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de cultura económica, 1985, pág. 187

Esto lo comienza diciendo Hegel explicando a Platón, pero acaba explicándose a sí mismo. Sabemos que Hegel tiende a usar a los filósofos y a deformarlos para englobarlos en su sistema, pero esto no es lo que hace con Platón. No lo deja como un filósofo de un periodo determinado, parte de un movimiento particular del Espíritu, sino que le confiere una autoridad sólo comparable a él mismo. Pues si hay un Hegel antes de Hegel, ese es Platón.

## PSEUDO DIONISIO Y SPINOZA

Muere Platón, y con él muere para siempre este infinito perverso al que hay que enfrentarse y limitar. Un filósofo sólo puede escribir sus ideas, pero será la posteridad la que decida cuáles serán los elementos relevantes de su filosofía. Con Platón sucedió que el *Filebo* terminó siendo uno de los tratados menores, opacado por sus grandes obras como el *Sofista*, el *Banquete*, el *Timeo* o la *República*. Las pasiones y la perversidad dejaron de relacionarse con lo infinito y el bien moral con el límite, la necesidad de una causa superior a la infinitud se fue lentamente olvidando y la infinitud fue tomando cada vez un lugar más importante y positivo. No obstante, a pesar de que el desarrollo del infinito que trató Platón no perduró, el concepto mismo sí lo hizo, mas tomando una forma muy distinta.

Platón pudo haber muerto, pero recordemos que los titanes sentenciados a las penas infinitas son inmortales. Así que el infinito tiene doble motivo para quedarse. Por un lado, porque constituyó uno de los problemas que Platón, haciéndolo parte de su obra, estipuló como “los problemas de la filosofía” (aunque el lugar y las determinaciones consecutivas no se hayan conservado); y, por el otro, porque, al ser los titanes inmortales, sus penas debían seguir ejecutándose eternamente. Según el mito, todavía debería estar Prometeo en el Tártaro siendo roído por un águila, Tántalo con frutas y agua escapándole y Sísifo levantando su roca. Los castigos infinitos deberían seguir actuando, y, de cierta forma, hoy podemos ver que sí lo han hecho, en nosotros. Así, observamos que el castigo a Tántalo de un deseo infinito e insaciable no se encarnó sólo en Platón (sabemos que se encarnó en Platón porque de otro modo éste no tenía que oponérsele), sino que en toda la sociedad griega y, ulteriormente, en toda la sociedad occidental, dominando el pensamiento filosófico hasta la actualidad.

Pues, aunque Platón pervivió en un principio con sus discípulos, los estudiantes de la Academia que pasarían a la historia como “neoplatónicos”, el concepto de infinito vivió en ellos

independiente de Platón. Éstos son los que decidieron cuáles obras platónicas serían las más importantes y cuáles no formarían una parte crucial en el sistema. Su misión era construir de los problemas que planteó Platón un sistema coherente y cohesionado, que tomó su forma más perfecta en las *Enéadas* de Plotino. En éstas podemos ver cuáles ideas de Platón fueron consideradas parte de su sistema y también cuáles que fueron excluidas u opacadas.

El principio de este sistema encuentra sus bases en la alegoría de la caverna de Platón, en la *República*. El sol que presentaba allí Platón pasa a ser el Uno-Bien en los neoplatónicos, el concepto primordial de este sistema, del que todos los otros emanan; y éste, a su vez, se convierte en el nuevo hogar del infinito. El que el *Filebo* haya perdido renombre no es porque el infinito se hubiera hallado ahí, sino porque era un tratado, al fin y al cabo, de las pasiones, y éstas perdieron importancia en el pensamiento neoplatónico. El sentido de infinito derivado de las penas de los titanes trascendió, de este modo, su inmersión en Platón en el problema de las pasiones y se convirtió en una de las bases del pensamiento occidental. Ahora el infinito se refiere a la potencia del Uno-Bien, que no posee límite alguno en su poder.<sup>10</sup> El Uno-Bien es a la vez el principio omnitrascendente e ininteligible, puesto que la misma inteligencia es una emanación suya que se encuentra en un lugar inferior. Este Uno-Bien es el que, con el advenimiento de las religiones monoteístas, se ha convertido en Dios. Por un lado, esta estructura ontológica emanentista en la que se ubicó Dios ha influenciado significativamente al cristianismo, donde encontramos como representante al pensamiento del padre de la Iglesia Pseudo Dionisio Areopagita, siglo V-VI, quien instauró la *via negationis* como el modo para llegar a Dios negando sus atributos, justificado en que él (tal como el Uno-Bien trascendía sus emanaciones) trascendía sus atributos. Y, por el otro lado, esta estructura influyó también en la escuela judía cabalística; pero con una enorme diferencia: el cábala no veía a Dios (el antiguo Uno-Bien) por sobre sus emanaciones ni como omnitrascendente; aquí Dios, para no ser limitado por sus emanaciones, *es* también sus emanaciones. Tanto así que, finalmente, Baruch Spinoza, siglo XVII, incluso llegó a decir que eran lo mismo. El nuevo hogar del infinito y sus nuevas características desde el neoplatonismo llevaron a dos nuevos sentidos de este concepto. Aunque ambos tenían relación con Dios, uno era cristiano y el otro judío, uno era inalcanzable, el otro accesible, uno era omnitrascendente, el otro inmanente, uno negativo y el otro positivo. Estas son

---

<sup>10</sup> El paso del perverso infinito platónico a esta potencia divina neoplatónica permanece como un gran misterio de la historia de la filosofía. Éste, por condiciones y propósitos de la presente tesis, no será desarrollado, sino sólo expuesto en función de su peso en el concepto de infinito hegeliano.

las dos vías que tomó el concepto de infinito, que las representamos con Pseudo Dionisio, el pensador del infinito más negativo, y Spinoza, el del más positivo<sup>11</sup>.

Esta divergencia tiene su origen en los dos modos en que lo infinito se relaciona con el Uno-Bien neoplatónico: como potencia o en sí mismo. Infinito como potencia tanto los neoplatónicos como los cristianos y judíos coinciden: la potencia del Uno-Bien, o Dios, debe ser infinita, no debe estar limitada u obstaculizada por nada. Pero como infinito en sí mismo nos encontramos dos posibilidades: que esto sea imposible (opción tomada por los neoplatónicos y Pseudo Dionisio), pues de este modo no se explicaría su dirección y no podría avanzar; o, que esto sea necesario (la opción de Spinoza), pues en caso contrario Dios sería excedido por sus manifestaciones y, de este modo, se deduciría como finito e imperfecto. De este modo, mientras el infinito de Spinoza es infinito en todo sentido, el de Pseudo Dionisio es infinito en un sentido y, no finito sino, suprainfinito en el otro.

El Dios de Pseudo Dionisio se presenta como más que infinito. Pseudo Dionisio sigue exactamente la línea que dejó Platón en el *Filebo*, de anteponer una causa trascendente tanto al límite como a la ilimitación. Sin embargo, ahora que Pseudo Dionisio se encuentra ya en un sistema emanentista donde Dios es la única causa, la causa de estos contrarios también debe caer en él mismo. También retomando a los neoplatónicos, el lugar que ocupa Dios se encuentra por sobre el divino intelecto y el alma del mundo, se encuentra *más allá* de las esencias y de los atributos; es, por esto, ininteligible, por lo que el modo prioritario de acercarse a él es a través de la negación de sus atributos: la *via negationis*. “En realidad debemos afirmar que, siendo Causa de todos los seres, habrá de atribuírsele todo cuanto se diga del ser, porque es supraesencial a todos. Esto no quiere decir que la negación contradiga a las afirmaciones, sino que por sí misma aquella Causa trasciende y es supraesencial a todas las cosas, anterior y superior a las

---

<sup>11</sup> Nuestra elección de Spinoza es obvia, pues no sólo es el pensador que llevó la identidad absoluta al sistema más perfecto, siendo el único creador de una infinitud absolutamente positiva, sino que también fue uno de los pensadores más cruciales para la formación de Hegel. Pero la elección de Pseudo Dionisio podrá parecer al lector como una más arbitraria. A esto replicamos que, aunque no nos conste de una lectura directa de Pseudo Dionisio por parte de Hegel, hoy sabemos que el origen del Dios trascendente del dogma cristiano se encuentra en este pensador; y cuando Hegel se enfrenta —y se enfrenta coléricamente— al dogma cristiano de la trascendencia divina, lo hace considerándolo abstractamente, nunca fijándolo en un autor determinado. Es por esto que nosotros nos propusimos evidenciar la conexión que desconoció Hegel y fijar esta idea en Pseudo Dionisio. Aunque la referencia a Pseudo Dionisio sea invisible para Hegel e indirecta para nosotros, ésta no deja de ser crucial para su pensamiento.

privaciones, pues está más allá de cualquier afirmación o negación.”<sup>12</sup> No es errado acercarse a Dios a través de la afirmación de sus atributos, pues Dios también *es* sus apariencias, pero al mismo tiempo Él debe estar por sobre todos éstos. A esto se refiere la *via negationis*, a elevarse a lo Inefable a través del desecho de todas las apariencias, a través de la purificación que entrega la negación.

Podríamos —desde nuestra perspectiva— deducir que este Dios debe ser infinito, tanto en el sentido de indeterminado como de imposible de contener. Sin embargo, Pseudo Dionisio tiene en consideración el desarrollo que Platón realizó en el *Filebo* y sabe que la infinitud cae bajo la categoría de cualidad al ser, opuesta al límite. Por consiguiente, la causa debe ser, por oscuro que esto parezca, suprainfinita. “En efecto, el Preexistente es principio y perfección de los entes: principio como ‘causante’, fin como ‘aquello por lo que’ y ‘límite’ de todo e ‘ilimitación’ de toda ilimitación y límite, por estar supraeminente respecto de los opuestos.”<sup>13</sup> En este sentido, Dios no es infinito en sí mismo, pero esto no quiere decir que no pueda ser infinito en otro sentido. Tal como los neoplatónicos lo vieron, este principio último debe ser infinito en potencia, pues su acción no debe tener límite ni debe ser coartada por nada. Dios debe tener un poder infinito y, a la vez, debe no ser el producto de este poder infinito, pues debe encontrarse más allá de su producto.

Pero con esto, ¿no nos podríamos preguntar si entonces no estaría a la vez excedido y limitado por sus creaciones y atributos? Al estar más allá de nosotros, al no ser su producto, ¿no nos encontramos nosotros, como producto, más allá de él? Si tal es el caso, Dios no puede ser suprainfinito, puesto que ni siquiera es infinito (al ser limitado por su producto). A partir de este razonamiento de los cabalistas que sucedieron la misma línea que dejaron los neoplatónicos, llega Spinoza a decir que para que Dios sea realmente infinito, Dios debe serlo todo.

*Deus sive natura*, Dios o la naturaleza, en Spinoza, son lo mismo: la sustancia, lo absolutamente infinito. Nos dice Spinoza al principio de su *Ética*: “Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita.”<sup>14</sup> Podemos ver inmediatamente que este infinito se distingue radicalmente del anterior, puesto que no se presenta por sobre sus atributos.

---

<sup>12</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, ‘Teología Mística’ en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1995, pág. 372

<sup>13</sup> Pseudo Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*. Buenos Aires: Losada, 2007, pág. 297

<sup>14</sup> Spinoza, Baruch. *Ética*. México: Editorial Porrúa, 2007, pág. 9

En el sistema de Spinoza no hay *más allá*, no hay una invisibilidad que trasciende; en el sistema de Spinoza todo está dentro, todo es positividad. El infinito en Spinoza tiene el sentido de lo que no puede limitarse por otra cosa del mismo género. Un cuerpo limita a otro cuerpo, una idea a otra idea, un atributo a otro atributo, por lo que algunas cosas pueden ser finitas de un modo e infinitas de otro. Pero si decimos de Dios que es *absolutamente infinito* nos referimos a que no es limitado de ninguna manera, es lo que nada excede, lo que lo contiene todo y es causa de todo. Un Dios absoluto, ilimitado y, lo principal: cognoscible.

Lo importante y original del sistema de Spinoza es justamente esto, la idea de que podemos entender todo, que no hay un más allá que siempre nos deba exceder. “No existe, pues, nada que sea indefinido, salvo abstractamente. Todo infinito es en acto, o actual.”<sup>15</sup> Por esto decimos —junto con Hegel— que Spinoza es el único filósofo completamente positivo. Entre medio de todos los pensadores escolásticos influenciado por las ideas de Pseudo Dionisio, que veían a Dios más allá, como una causa omnitrascendente ininteligible, aparece Spinoza proclamando un Dios infinito completamente positivo, un sistema sin negatividad, un sistema de la totalidad.

No puede existir nada que exceda al todo, a Dios, la Substancia o la Naturaleza. No puede haber algo que exceda lo infinito, pues en tal caso lo limitaría y éste dejaría de ser infinito. Por la misma razón, tampoco podemos situar la finitud al lado de la infinitud, opuestas como comúnmente se ha hecho. La relación entre lo finito y lo infinito es un problema bastante complejo, y cómo lo ha resuelto Spinoza es desapareciendo lo finito en lo absoluto, haciendo de lo finito sólo una manera errada de comprender el mundo:

“concebimos la cantidad de dos maneras: o bien de forma abstracta o superficial, en cuanto reside en nuestra imaginación por obra de los sentidos; o bien como sustancia, lo cual sólo se puede hacer mediante el entendimiento. Así, si nos referimos a la cantidad tal y como está en la imaginación, nada más fácil que aquella nos aparezca como divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Pero si atendemos a la misma, en tanto que está en nuestro entendimiento, y la cosa es percibida en sí misma, lo cual muy difícilmente ocurre, entonces, como ya os lo demostré suficientemente con anterioridad, encontraremos que es infinita, indivisible y única.”<sup>16</sup>

Esto se entiende claramente si seguimos la distinción de los infinitos que realiza Spinoza en la *Carta XII* a Meyer. El primer infinito es el ilimitado por naturaleza, lo eterno, la definición

---

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets, 2004, pág. 101

<sup>16</sup> Spinoza, Baruch. *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperión, 1988, pág. 47

de la Substancia, la que anteriormente hemos llamado también Dios y Naturaleza. Ésta es infinita absolutamente, pues no existe nada que pueda limitarla de ningún modo. El segundo infinito es el infinito por causa, el que corresponde a los Modos infinitos inmediatos (los atributos de la Substancia). Ellos se expresan absolutamente, pero, por nuestra imaginación basada en los sentidos, se aprehenden abstractamente, lo que los hace parecer divisibles y duraderos, en vez de indivisibles y eternos, como lo son realmente (su verdadera naturaleza sólo se puede comprender a través del entendimiento). Y el último infinito que distingue Spinoza es el que supera al número, infinito en el sentido de indefinido. Éste se refiere por ejemplo a lo imposible que es determinar numéricamente la suma de las distancias de dos círculos no concéntricos. “Este infinito variable es el de los modos existentes, y el conjunto infinito de todos estos conjuntos, con todas las relaciones características, constituye el modo infinito mediato.”<sup>17</sup> Al primer infinito es sólo posible llegar a través del entendimiento, pues es inimaginable. Al segundo se puede llegar tanto a través del entendimiento como de la imaginación, lo que conduciría a una mala concepción. Y el tercero tiene sólo relación con la imaginación, ya que se refiere a lo que no puede ser captado por los sentidos; nos habla de una falta, no una positividad, que sería lo único importante en Spinoza.

En Spinoza nos encontramos con tres infinitos, al igual que (como postulamos que) en Hegel. Sin embargo, sólo el primer infinito es el infinito absolutamente, ya que los otros son sólo derivaciones de este primero. Aunque ambos filósofos proponen un sistema con tres infinitos, en el que uno de ellos es el verdadero, no podemos hacer una relación tan directa entre estos pensadores. El infinito verdadero de Spinoza no es el verdadero hegeliano, el spinozista sólo un momento del hegeliano. En conjunto, el infinito verdadero de Spinoza y el infinito de Pseudo Dionisio (como potencia infinita que se halla más allá de la distinción finito-infinito), constituyen los falsos momentos del infinito hegeliano. El infinito de Pseudo Dionisio constituirá el falso infinito que se halla más allá del entendimiento, y que, por lo tanto, no podrá ni existir en Hegel; mientras que el de Spinoza se convertirá en un momento del falso infinito del entendimiento que, a pesar de los intentos de Spinoza, permanecerá en Hegel como finito. Tenemos, pues, un infinito fundador del cristianismo y otro eminentemente judío, ambos cortos en la concepción del infinito de Hegel; el primero porque le faltaban las críticas de Spinoza y el segundo porque le faltaba retornar al cristianismo.

---

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Ed. Cit. pág. 101

El Dios de Pseudo Dionisio, aunque poseía una potencia infinita, no era infinito en sí mismo; suponía encontrarse más allá de lo infinito mismo. Sin embargo, las críticas a esta idea que formuló la tradición cabalista, y, con ella, Spinoza, eran potentes. Desde Platón, pasando por los neoplatónicos y luego por el cristianismo, el mundo siempre había sido percibido con una gran escisión: entre la bondad y la maldad, entre lo racional y lo irracional, entre la forma y la materia, lo finito y lo infinito. Y en esta gran escisión, Dios podía encontrarse o en uno de los lados o más allá de ambos lados. Tanto el pensamiento de Platón como el neoplatónico o el cristiano permiten ambos caminos. Por un lado, Platón nos presenta en el *Timeo* un mundo de ideas materializadas en un receptáculo externo a ellas, y, por otro, en el *Filebo* hace necesaria una causa superior para la oposición ilimitado- límite. Por un lado, Plotino nos presenta también un sistema donde el Uno-Bien se *materializa* en algo que le excede (la materia), pero por el otro nos dice que *todo* debe ser emanación del Uno-Bien. Ahora, Pseudo Dionisio se esmera en sólo tomar un camino, en ubicar a Dios en la trascendencia a esta escisión, más allá del bien y mal, más allá de la razón y la irracionalidad, más allá de la forma y la materia y más allá de lo finito y lo infinito. Sin embargo, al mismo tiempo pretende que Dios, hallándose más allá de lo finito e infinito, posea una potencia infinita, y no una potencia finita; de este modo, no lo halla completamente más allá, sino que con un pie en la tierra. Lo hallamos una vez más: Dios debe ser infinito en sí mismo.

De este modo nos encontramos con el pensamiento de Spinoza que, presentando un mundo único, sin escisiones, donde todo es Dios, rompe con toda la tradición occidental dualista. “Con Spinoza penetra por vez primera en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta y más concretamente se incorpora directamente a la filosofía europea, cartesiana.”<sup>18</sup> Esta idea de ningún modo es occidental, no es parte de la tradición; la identidad absoluta, la positividad absoluta y el panteísmo-monoteísmo de Spinoza sólo fueron posibles con un origen extranjero, oriental, judío. El Dios infinito del más allá de Pseudo Dionisio es el que mantiene el castigo griego de Tántalo, presentándonos el objeto de nuestro deseo (Dios) fuera de nuestro alcance, siempre alejándose de nuestro lado, aumentando, de este modo, nuestro deseo más y más. Spinoza pudo crear este Dios infinito pero alcanzable, este Dios sin escisiones y sin negatividad porque el castigo griego no le cayó encima, no se encontraba determinado por él. Pero, a pesar de su origen, estas ideas a través de Spinoza tomaron el lenguaje occidental y se

---

<sup>18</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. Cit. pág. 280

insertaron en la historia de la filosofía occidental. Una inmersión en el problema de la infinitud, uno de los problemas fundamentales de la filosofía occidental, fue justamente lo que le permitió tener tanta cabida en él, pero el estar al mismo tiempo exento de este castigo griego fue lo que le permitió insertar una idea tan original. Debemos tomar la importancia que tiene este suceso en la filosofía no sólo por lo insólita y original que es esta idea sino, y principalmente, por las consecuencias que tiene esta idea en nuestro objeto de estudio, el infinito hegeliano. Y en este sentido, tampoco podemos restarle importancia al origen de esta idea, pues es en éste donde hallaremos también sus límites.

El origen judío y las influencias cabalísticas son los que hacen posible a este Dios: perfecto, bueno, infinito, omnipresente y alcanzable. El Dios judío no puede ser un hombre, no puede personificarse, no puede tener ciertos atributos y otros no; en este sentido, el Dios judío sólo puede ser o todo o nada (lo indeterminado); y ya sabemos la opción que toma nuestro filósofo. El panteísmo y el monoteísmo en una misma filosofía, ese es Spinoza. Un Dios único, sin negatividad, sin movimiento, un Dios estático. Según Hegel “El sistema spinozista es el del panteísmo y el monoteísmo absolutos, elevados al plano del pensamiento. El spinozismo dista, pues, mucho de ser un ateísmo en el sentido corriente de la palabra; pero sí lo es en el sentido de que en él no se concibe a Dios como Espíritu.”<sup>19</sup> Y aquí se encuentra la clave de la diferencia entre el infinito spinozista y el hegeliano: donde el primero es estático, el segundo es móvil.

Ahora, no porque afirmemos que lo que le faltó a Spinoza para llegar a Hegel es el cristianismo, estaremos ubicando a Pseudo Dionisio en una posición superior a Spinoza. Hegel es muy claro en concebir dos cristianismos: el predominante, influenciado enormemente por estas ideas de Pseudo Dionisio, y el que hace falta, del que se hará cargo Hegel. El cristianismo predominante debe ser superado. “Pues, según los escolásticos, la razón encuentra su existencia y su realización en otro mundo, no en *éste*; pero toda la trayectoria de la cultura tiende precisamente a restaurar la fe en *este* mundo.”<sup>20</sup> El verdadero camino del cristianismo consiste precisamente en esto, en ver a Dios en *este* mundo. Pero no en el sentido de Spinoza, donde el único Dios es el único mundo, sino aprovechando la existencia de la Trinidad para poder hacer de las ideas del cristianismo dogmático y de las de Spinoza momentos de un movimiento superior.

---

<sup>19</sup> *Íbid.* pág. 304

<sup>20</sup> *Íbid.* pág. 109

Un primer momento será, por consiguiente, con Pseudo Dionisio, el mundo dividido entre lo *más acá* y lo *más allá*, entre lo excedido y lo que excede; un segundo momento será, con Spinoza, la ausencia de lo que excede (pero no a través de la negación de esto que excede, Dios, sino a través de su existencia determinada; la negación de lo excedido, o lo finito); y el tercer momento será, con Hegel, el descubrimiento del verdadero infinito en la relación entre lo excedido y lo excedente.<sup>21</sup> El panorama de Pseudo Dionisio debe superarse, pero no sólo con Spinoza, pues mientras en Spinoza no existe escisión alguna, en Hegel la escisión es justamente su motor. “La sustancia de la filosofía spinozista es solamente una sustancia rígida, no es aún el Espíritu; no es uno en ella cabe sí. Y tampoco Dios es aquí Espíritu, porque no es el Dios Trino y Uno.”<sup>22</sup> En el judaísmo hay sólo *un* Dios, por lo tanto, esto sólo puede conducir a *una* sustancia; después de esto no hay problemas, no hay contradicciones. El cristianismo no es tan simple. Toda filosofía cristiana tiene que lidiar con un trasfondo de relaciones complejas entre Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y Hegel no piensa saldar estos problemas a través de un mero sistema de emanaciones, a lo Pseudo Dionisio. Pues aunque Pseudo Dionisio logró proponer en la cumbre de este sistema no el Uno plotiniano sino la Trinidad cristiana, él no se hizo cargo de todas las relaciones complejas que se dan entre una y otra Persona. Para Pseudo Dionisio el problema de la encarnación, el problema de Jesucristo, “es misterio esencial del amor a la humanidad.”<sup>23</sup> Pero precisamente fue éste el problema del que intentó hacerse cargo Hegel: ¿qué sucede cuando el Dios spinozista —que sería la más perfecta representación del Dios Padre— se encarna?

Ya sabemos que con esta idea es imposible no destruir completamente la filosofía de Spinoza, pero —como sucede muchas veces en Hegel— esta muerte constituye el nacimiento de una nueva filosofía: la de Hegel. Pues la filosofía de Hegel no es ya la de este Dios abstracto, intelectual, sino que es la filosofía de un Dios que ha muerto y así se ha convertido en Espíritu. “En efecto, en este movimiento se presenta como *Espíritu*; la esencia abstracta se ha extrañado, tiene ser allí natural y una realidad de sí misma; este su ser otro o su presencia sensible es

---

<sup>21</sup> Cuando decimos aquí *momentos* no debe entenderse que hablamos de momentos en el sentido dialéctico. Estos momentos los debemos entender: el primero, como una exposición de los componentes y el segundo, como una nueva ordenación de los componentes. Pero el paso de un orden a otro, el movimiento, es propiedad de Hegel.

<sup>22</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. Cit. pág. 309

<sup>23</sup> Pseudo Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*. Ed. Cit. pág. 230

revocado por el segundo devenir otro y puesto como superado, como *universal*; de este modo, la esencia ha devenido sí misma en esa presencia sensible; el ser allí inmediato de la realidad ha dejado de ser un ser allí extraño o externo, al ser superado, universal; esta muerte es, por tanto, su nacimiento como Espíritu.”<sup>24</sup> Sólo con la enajenación de Dios —algo impensable en el pensamiento judío, pero necesario en el cristiano— es posible un comienzo de la dialéctica y, así, un comienzo de la historia.

En Hegel la historia sólo se entiende a través de la enajenación de Dios y su reconocimiento a través del Espíritu Santo. La historia es la de la caída y el retorno. “Se puede, pues, decir que ya el primogénito de la luz, al ir dentro de sí mismo, es el que ha caído, pero que en lugar suyo ha sido engendrado en seguida otro. Estas formas, las de la *caída* y el *hijo*, pertenecientes solamente a la representación y no al concepto, rebajan, por lo demás y desplazan al plano de la representación los momentos del concepto, invirtiéndolos, o transfieren la representación al reino del pensamiento.”<sup>25</sup>

Escisiones tan importantes en Hegel como las del bien y el mal, el Padre y el Hijo, incluso el sujeto y el objeto, son impensables en el judaísmo de Spinoza. Cristo era necesario. Ni siquiera el devenir era pensable desde Spinoza, pues para él el Tiempo no es sino un recurso de la imaginación; aunque derivado de la Duración, un modo de la Substancia, es una idea errada, una forma finita de ver el mundo. El sistema de Spinoza —y, en cierto sentido, también el de Pseudo Dionisio y los neoplatónicos— es el sistema de la inmediatez, no hay nada mediado en él. En Hegel, por el contrario, la mediatez es lo esencial. De ningún modo podemos decir que Hegel cabe en Spinoza; sin embargo, tampoco podemos negar que la identidad absoluta de Spinoza es el principio y el fin de Hegel.

“ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía.”<sup>26</sup>, el sí mismo como igual a sí mismo es siempre en Hegel —y en sus lecturas de otros filósofos— el primer momento. Esa identidad consigo misma es también el tercer momento en Hegel. La diferencia es que entre uno y otro Spinoza no ve movimiento alguno, la identidad absoluta es siempre la misma. En el sistema de Spinoza podemos ver un descenso, pero es un descenso analítico, que depende sólo de la descomposición que hace nuestro entendimiento de la Substancia, pero que

---

<sup>24</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica, 1966, pág. 450

<sup>25</sup> *Ibid.* pág. 448

<sup>26</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. Cit. pág. 285

no llega a alterarla. La Substancia, pase lo que pase, es siempre la misma. Para Hegel no es así: entre el primer y tercer momento, en que se da una identidad absoluta consigo misma hay una negación, y esta negación lleva a que el tercer momento sea en realidad un retorno. “El retorno consiste simplemente en ser en sí mismo lo general; pero a este retorno no llega Spinoza. Lo último en él es la rígida sustancialidad, y no la forma infinita; ésta no la conoció, por eso en su pensamiento desaparece siempre la determinabilidad.”<sup>27</sup>

Por lo tanto, “Esta idea spinozista debe reconocerse, en general, como verdadera, como fundada; la sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se la determinaría ya como Espíritu.”<sup>28</sup> Y, como ya mostramos previamente, esto no era posible desde los orígenes judíos de Spinoza. El Dios de Spinoza es un Dios que, siendo todo y percibiendo todos los cambios de la naturaleza, permanece inmutable; no necesita nada más que a sí mismo, y nuestros deseos de alcanzarlo sólo resultan en nuestro propio gozo, sin afectar su substancia. El Dios de Hegel es un Dios que debía enajenarse en el mundo, debía enajenarse en el mal, en su Hijo, para volver finalmente a través del Espíritu Santo. La historia que cuenta Hegel del cristianismo es una historia del retorno.

Pseudo Dionisio nunca se hizo cargo de todo este peso de la tradición, él se encontraba en los albores del pensamiento cristiano, y su preocupación fue más bien la ubicación (trascendente) de Dios, no el problema de la encarnación o el destino de la humanidad. La contribución de Pseudo Dionisio fue el posicionar a Dios en el *más allá* y sentar las bases para que luego este Dios fuese considerado también por la tradición cristiana como infinito; su aporte fue, finalmente, el dar los fundamentos para que el hogar del infinito fuese en el *más allá*. Y, contrariamente, el aporte de Spinoza fue ubicar a este infinito *más acá*. Dos vías, dos caminos para alcanzar la infinitud, una positiva, otra negativa, un infinito finito y un infinito inexistente. Sin estas dos concepciones de la infinitud, hubiese sido imposible para Hegel la formulación de su propio infinito, pues éste no se trata sino de la superación de estos infinitos que se enunciaron en el pasado. Éste no es sino la comprensión de que justamente en la falencia de estos infinitos, en su incapacidad de ser verdaderos infinitos, se encuentra la verdadera infinitud.

---

<sup>27</sup> *Íbid.* pág. 287

<sup>28</sup> *Íbid.* pág. 284

## FICHTE

Unos cien años después de Spinoza, estas dos vías que habían divergido desde la filosofía neoplatónica vuelven a unirse en un filósofo. Con una herencia cristiana, pero a la vez enormemente influenciado e impresionado por Spinoza, adviene el innovador pensamiento de Johann Gottlieb Fichte. Él es la referencia más cercana, tanto temporal como sustantivamente, al tratamiento que le dio Hegel al infinito. Faltó tan poco del desarrollo fichteano del infinito para ser el hegeliano (una visión más global y el descubrimiento de la positividad en el movimiento de la referencia a sí mismo) que, tal como llamamos a Platón *el Hegel antes de Hegel* y Spinoza *el Hegel sin cristianismo*<sup>29</sup>, podríamos llamar a Fichte el *casi-Hegel*. Pues Fichte pudo haber sido el pensador cristiano que necesitaba el concepto de infinito para seguir desarrollándose en la dirección mencionada. Pudo haberlo sido, pues nació en el seno del cristianismo, fue un estudiante de Teología, mantuvo preocupaciones religiosas hasta sus últimos años y una de sus mayores influencias filosóficas fue la de Spinoza. Sin embargo, no lo fue. Pues, aunque cristiano, intentó formular toda su filosofía no desde Dios en los cielos, sino desde el hombre en la tierra.

Si tuviésemos que relacionarlo con Platón, Pseudo Dionisio y Spinoza en el problema del infinito, lo deberíamos poner cercano todos ellos, pero por razones muy diversas. Su relación con Spinoza es bastante directa y explícita, ya que fue su lectura la que lo inició en el mundo de la filosofía. La identidad absoluta es el punto de partida del pensamiento fichteano, pero lo es sólo para luego ser despedazada a través de las múltiples contradicciones que Fichte encuentra dentro de sí misma. Para Fichte, el error de Spinoza radica “en haber creído establecer algo efectivamente dado, cuando en verdad establecía un ideal meramente propuesto como meta, pero inalcanzable.”<sup>30</sup> Volveremos a encontrar su unidad suprema en el *Fundamento a toda doctrina de la ciencia*, pero no como algo que *es*, sino como algo que *debe*, pero no *puede*, ser producido por nosotros. Por supuesto nos encontramos hablando del infinito. Pues, mientras Spinoza ve la unidad absoluta en la Substancia infinita de la que somos parte, Fichte considera imposible e innecesario hablar desde lo que nos trasciende, y, más aún, ubicar en esa trascendencia y exterioridad el primer fundamento. Para Fichte, el comienzo de cualquier razonamiento filosófico debe residir en lo más propio, en lo más indubitable: el yo mismo. “Solamente el yo de

---

<sup>29</sup> Recordemos que la referencia a Pseudo Dionisio fue más indirecta, por eso su omisión.

<sup>30</sup> Fichte, Johann Gottlieb. *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2005, pág. 50

cada cual es la única sustancia suprema.”<sup>31</sup> En este mismo punto vemos nuevamente las referencias implícitas a la herencia de la *via negationis* de Pseudo Dionisio, que por supuesto no llegaron a él directamente sino probablemente a través de todos sus años de instrucción cristiana. Para Fichte también hay algo inalcanzable, hay algo absolutamente trascendente, pero para él no se trata de Dios sino de una parte del hombre mismo. Por esta misma razón es porque también lo podemos vincular con Platón. A pesar que entre ellos nunca se ha dado una relación directa, nunca una lectura de Fichte a Platón, el que Fichte haya recuperado el infinito a las problemáticas humanas no podemos verlo sino como una vuelta a Platón. Y más aún, la relación que presenta entre el yo y el infinito no podemos verla sino como la representación de la aún constante pena de los dioses griegos, tanto por el pesar y la desgracia (que habían desaparecido en el pensamiento cristiano), como por el deber ineludible de los hombres de siempre tender a lo infinito. Fichte incluso es el que ve este infortunio como lo más íntimo de los hombres: como la contradicción insuperable del yo.

Hegel nos explica a Fichte en tres principios: “El primer principio es el absoluto autoponerse del yo, el yo como poner infinito; el segundo es el oponer absoluto o poner de un no-yo infinito; el tercero es la absoluta unificación de los dos primeros mediante la absoluta partición del yo y del no-yo y una distribución de la esfera infinita en un yo y en un no-yo divisibles.”<sup>32</sup> El infinito no es un problema ni secundario ni aislado en Fichte. Se encuentra en el centro de su filosofía, como producto de la serie de contradicciones que Fichte encuentra en el yo en la *Doctrina de la Ciencia*. Por lo tanto, para llegar a entender su concepción del infinito, deberemos seguir también nosotros su serie de razonamientos.

El punto de inicio es la cierta e indubitable proposición  $A=A$ , una proposición tan tautológica que es imposible de negar por nadie. A partir de esta proposición se darán la serie de contradicciones que nos llevarán a la infinita relación del yo limitativo con el yo infinito. Lo primero que deberemos observar es que esta proposición nos habla de una relación, pero no de la existencia alguna de A. No sabemos si A de hecho *es*. Por lo tanto, lo que se afirma es más bien *si A, entonces A*. Lo que nos interesa no es el contenido, sino la forma: la relación que llamaremos X. Ahora, esta relación es en realidad un juicio, y no uno abstracto sino uno

---

<sup>31</sup> *Ibid.* pág. 69

<sup>32</sup> Hegel, G. W. F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 1990, pág. 63

acoplado en el yo, es un juicio puesto por el yo para el yo mismo. A también se encuentra puesto en el yo por el yo, pues depende de la relación X; y si A se encuentra puesto en el yo, ya podemos afirmar que A *es*. “se ha establecido que en el yo –bien que éste especialmente afirme o juzgue, o lo que sea– hay algo que siempre es igual a sí, siempre uno e idéntico; y el X puesto absolutamente puede, pues, expresarse así: “yo=yo”; yo soy yo.”<sup>33</sup> Ahora X será también la relación entre yo y yo, pero ésta ahora no sólo es verdadera en forma sino que también lo es en contenido. ¿Y qué es el yo? “Aquello cuyo ser (esencia) simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el yo como sujeto absoluto.”<sup>34</sup> Este es el comienzo de la *Doctrina*: que “El yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser.”<sup>35</sup>

Hasta ahora hemos seguido un razonamiento bastante simple, que nos podría recordar incluso a la identidad absoluta de Spinoza. Pues bien, mencionamos que éste era el punto de partida, pero todo se empieza a complicar cuando examinamos la proposición igualmente cierta e indubitable de  $-A=-A$ . Esto porque tal proposición sin duda alguna es igualmente puesta por el yo. Lo contrapuesto a A también es puesto por el yo, el ser-opuesto en general también es puesto por el yo; y “Sólo es posible el acto de oponer bajo la condición de la unidad de la conciencia del ponente y del oponente.”<sup>36</sup> Ahora, tal como hicimos en el razonamiento anterior, podemos intercambiar nuevamente A por yo, lo que nos da  $no-yo=no-yo$ , que se encuentra igualmente en el yo. El *no-yo* debe ponerse en el yo (en la conciencia idéntica), pues supone la identidad del yo; el yo debe contener al *no-yo*. Sin embargo, el yo y el *no-yo* se contradicen. Los dos primeros principios se anulan, pero deben no anularse a la vez. Los contrarios deben conciliarse en el yo como conciencia. Es necesario ahora distinguir dos yo: uno que se le oponga al *no-yo* y otro que lo acoja. Para que los contrarios logren conciliarse en el yo como conciencia, deberán limitarse por una acción del Espíritu. Pero sólo el yo que opongamos al *no-yo* deberá limitarse, puesto que el otro, el yo absoluto que los acoge no es divisible. Por lo tanto, tenemos que hay un yo absoluto que contiene a un yo limitable y a un *no-yo* que le es opuesto a este último. Ahora, “El yo debe ser idéntico a sí mismo, y no obstante opuesto a sí mismo. Sin embargo es idéntico a sí mismo con relación a la conciencia, la conciencia es unitaria: pero en esta conciencia el yo absoluto es puesto como indivisible; por el contrario, el yo al que se opone el *no-yo*, es puesto como

---

<sup>33</sup> Fichte, Johann Gottlieb. *Op. Cit.* pág. 44

<sup>34</sup> *Ibid.* pág. 46

<sup>35</sup> *Ibid.* pág. 48

<sup>36</sup> *Ibid.* pág. 52

divisible. Por consiguiente, el *yo*, en la medida en que se le opone un *no-yo*, es él mismo opuesto al *yo* absoluto.”<sup>37</sup>

El *yo*, por lo tanto, tiene dos relaciones contrarias consigo mismo: por un lado, se opone a sí mismo y, por el otro, es igual a sí mismo. Cuando es limitado por el *no-yo*, cuando es finito, se contradice consigo mismo; cuando se refiere a sí mismo, es infinito y es idéntico a sí mismo. Sin embargo, la segunda relación nunca puede darse en tal pureza; el *yo* idéntico a sí mismo es el mismo que contiene al *no-yo*, por eso esta identidad absoluta nunca puede darse. El *yo* no es independiente del *no-yo*, lo necesita para determinarse de la misma manera que el *no-yo* necesita al *yo*. No hay sujeto sin objeto. Y, al mismo tiempo, tampoco hay infinitud sin limitación. “Estos dos términos deben ser uno y el mismo; *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.”<sup>38</sup> Toda esta serie de contradicciones son las que llevan a esta proyección al infinito, pues, por lo que son, nunca lograrán resolverse.

Intentaremos nuevamente llegar simplemente al infinito: “Sólo la *actividad pura* del *yo*, sólo el *yo puro* son infinitos. Pero la actividad pura es aquella que no tiene objeto, sino que revierte en sí misma.”<sup>39</sup>. Pues la actividad objetiva es lo que hace al *yo* ser finito. Sin embargo, volvemos a lo mismo: no hay sujeto sin objeto. Esta *actividad pura* del *yo* no es posible. El infinito no es posible, por lo menos no *fácticamente*. La única solución es que el infinito exista, pero no efectivamente, sino como una *tendencia* del *yo*. La serie de contradicciones nos llevan a una progresión infinita, pero esta progresión a la vez tiene una dirección a lo infinito. “*en relación con un objeto posible*, la pura actividad del *yo*, que revierte en sí misma, es una *tendencia* e incluso, según la prueba precedente, una *tendencia infinita*. En su proyección al infinito esta tendencia infinita es *la condición de posibilidad de todo objeto*: si no hay tendencia, no hay objeto.”<sup>40</sup> Es imposible que se dé una *actividad pura* del *yo*, pues aunque él se revierta a sí mismo, responde constantemente a su *actividad objetiva*, con el *no-yo*. “El *yo* es infinito, pero

---

<sup>37</sup> *Ibid.* pág. 59

<sup>38</sup> *Ibid.* pág. 140

<sup>39</sup> *Ibid.* pág. 176

<sup>40</sup> *Ibid.* pág. 179

solamente en cuanto a su tendencia; tiende a ser infinito.”<sup>41</sup> Y con el concepto de *tendencia*, aunque luego toma otros nombres (pues responde más contradicciones) como *impulso*, *sentimiento* o *deber-ser*, no sólo salvamos la serie de contradicciones que se nos presentaron al examinar el yo, sino que también se salva lo infinito mismo, puesto que la *tendencia* es algo imposible de limitar.

¿Entonces qué sucedió ahora con el lugar del infinito? ¿Perdió toda su relación con la divinidad y se convirtió en una mera actividad humana? De ningún modo. Aunque no se mencione en la *Doctrina de la ciencia*, Fichte nos responde en otra obra que el infinito sigue siendo Dios. En el *El destino del hombre* nos dice que “Lo que concibo, es finito mediante mi simple concebir; y este finito no se puede transformar en infinito por muchos grados que ascienda. No eres diferente de lo finito según el grado, sino según la clase. Con aquella elevación, te hacen un hombre superior, y nada más que eso; pero jamás te hacen Dios, lo infinito, lo inconmensurable.”<sup>42</sup> A pesar de toda la influencia que tuvo de Spinoza, Fichte toma finalmente el camino de la teología negativa. Dios, que permanece siendo infinito, es inalcanzable y sólo se puede *tender* hacia él, identificarse puramente, nunca. Hay que destacar aquí que este Dios, aunque cristiano para Fichte y cristiano en su herencia (por la teología negativa), no es el Dios cristiano que buscábamos, no es más cristiano que el de Spinoza, pues sólo se trata del Dios Padre. Este Dios, tal como el de Spinoza, no es un Dios que pueda encarnarse y volver a encontrarse en el Espíritu Santo. Es un Dios que se diferencia de sí mismo, pero esta diferencia nunca puede reconciliarse, pues la relación entre el yo limitativo y el yo absoluto en Fichte siempre es negativa.

Hasta el momento ya habremos notado que hay dos infinitos, o dos aspectos del infinito que, aunque no se contradicen entre sí, es difícil pensarlos como uno. El primero sería Dios, que no es más que la actividad pura del yo en su revertirse consigo mismo alcanzando la identidad absoluta; algo que ya vimos que era imposible, inalcanzable, pero que permanece como ideal. El segundo sería la tendencia del yo por alcanzar este ideal infinito, que es a la vez ella misma infinita.

Estos dos infinitos derivarán casi exactamente en los infinitos falsos y el verdadero de Hegel, pero decimos *casi* porque vemos entre los infinitos de Fichte y los de Hegel dos

---

<sup>41</sup> *Íbid.* pág. 186

<sup>42</sup> Fichte, Johann Gottlieb. *El destino del hombre*. Madrid: Aguilar, 1963, pág. 182

diferencias fundamentales. La primera diferencia es que, aunque en ambos el primero se refiere al aspecto trascendente, inalcanzable (y, por lo tanto, para Hegel realmente falso, del infinito) en Fichte este infinito sólo existe en la conciencia, mientras que en Hegel se trata más bien de una categoría lógica y un momento del Espíritu, que puede manifestarse tanto en la conciencia como en cualquier otro momento dialéctico. Y, aunque el segundo infinito para ambos se refiera a la relación de lo finito con el primer infinito, en Fichte lo finito se trata exclusivamente del yo limitativo, mientras que en Hegel nuevamente se refiere lo finito en general a un momento del Espíritu. Si examinamos esta diferencia desde Hegel podemos ver el pensamiento fichteano como un momento particular del Espíritu, en que la conciencia se convierte en autoconciencia (que es expuesto de cierta manera en la *Fenomenología*), pero que luego se repite en su forma una y otra vez, pues es la forma del movimiento dialéctico. No habría una real diferencia entre uno y otro filósofo; lo único habría sucedido es que Fichte vio menos de lo que vio Hegel, pero que era lo mismo.

Sin embargo, la segunda diferencia, que a su vez es más fundamental que la primera, nos permite percatarnos que Fichte y Hegel no se encuentran hablando *exactamente* de lo mismo. Pues, aunque el movimiento que explican es igual, cómo lo explican, o cómo lo califican, es incluso en cierto punto opuesto. Nos referimos al segundo infinito (y en su denominación ya se encuentra la clave), el que para Fichte es la *tendencia infinita*, el *deber-ser* del yo limitativo por identificarse con el yo absoluto, y el que para Hegel es el *infinito verdadero*. En la forma es el mismo infinito, pero el que Fichte lo haya caracterizado como carencia, falta, en fin, como negativo, y no haya descubierto una positividad de esta relación, es el punto más importante que lo distingue de Hegel, y es la razón por la que Hegel, y no Fichte, es el heredero de Platón en esta problemática, pues, aunque Fichte vio lo mismo también que Platón, no logró valorarlo de la misma forma, como positivo. El que en Hegel esta relación de tendencia, de impulso, de carencia y contradicción, sea una relación en sí misma positiva, es lo que le permite llamarla una relación dialéctica, y por consiguiente, hegeliana.

“Así dice Fichte: el Yo puede seguir determinando constantemente al no-Yo, convertirlo en una representación mía, es decir, tomar su negación contra mí. Sólo tengo que ver con mi actividad; pero existe siempre además una exterioridad que queda en pie y que no puedo explicar con mi actividad. Este *más allá*, que es lo único que queda al Yo indeterminado, es lo que Fichte llama el infinito *impulso* sobre el Yo, del que éste jamás se desprende y sobre el que no puede

remontarse; de este modo, la actividad dirigida hacia el infinito se encuentra obligada a retornar sobre sí misma por medio de este impulso, pero reacciona a su vez, contra el mismo.”<sup>43</sup> Esa necesidad de retornar a sí mismo pero a la vez reaccionar contra sí mismo es el movimiento dialéctico, que es un movimiento positivo, que se dirige una progresión al infinito al continuo desarrollo de sí mismo. En Fichte éste no lleva a un desarrollo de sí mismo, sino que se refiere sólo al continuo despedazamiento del yo mismo por el yo mismo; es un desarrollo, pero un desarrollo de la propia contradicción, es una progresión al infinito, pero de una contradicción que destruye al yo. En Hegel, aunque nos encontramos estructuralmente con el mismo movimiento contradictorio, éste no es un problema. Por el contrario, es el movimiento que distingue la historia de la naturaleza, que permite a cada una desarrollarse individual pero conjuntamente, es el movimiento que permite a la historia avanzar y al Espíritu reconocerse en su propio movimiento.

Sólo luego del divino castigo griego, materializado en tres infinitos del pensamiento filosófico occidental, más los aportes de un infinito del oriente, que se disfraza como parte de esta tradición, sólo luego de la unión, la división, la unión y nuevamente la división, sólo luego de Platón, Pseudo Dionisio, Spinoza y Fichte, se dan las condiciones para la absoluta superación de toda esta diversidad de infinitudes. Sólo considerado el infinito de Pseudo Dionisio y la tradición ortodoxa cristiana como el primer infinito falso de Hegel, el infinito *del más allá*, entendido el infinito absoluto de Spinoza como un segundo momento que puede tomar este infinito (como si fuesen parte de la misma historia), inspirando el infinito de Fichte al tercer momento de este infinito, donde, como en Platón, se unen la finitud y la infinitud, es posible la absoluta superación y resolución del problema de la infinitud por parte de Hegel, como veremos a continuación.

---

<sup>43</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. Cit. pág. 473

# VIDA

## LA INFINITUD HEGELIANA

### ESCRITOS DE JUVENTUD

De esta manera, luego de todo este camino por la historia de la filosofía, la pregunta por la infinitud llega al horizonte de preocupaciones del joven Hegel. Habiendo sido criado y educado bajo la fe cristiana, además de internado en un seminario protestante, Dios fue para Hegel uno de sus intereses iniciales. Sus primeros escritos se centran, pues, en los problemas del cristianismo, y es en ellos donde podemos ver los más tempranos indicios de una reflexión acerca de la infinitud. Sin embargo, en estas reflexiones el problema de la infinitud aparece apresuradamente resuelto, y en esa resolución la misma reflexión acerca de la infinitud queda excluida. El paso de lo finito a lo infinito sólo puede darse, no a través de la reflexión, sino a través del amor, la fe y la religión.

El problema del infinito se presenta a Hegel en una primera instancia por dos vías: como predicado de Dios y como la identidad absoluta de Fichte, por lo tanto en estos escritos nos encontramos con este problema incrustado únicamente en la relación entre el hombre y Dios. Dios como lo infinito y el hombre como lo finito que intenta unificarse con Dios, convirtiéndose en infinito. “La naturaleza del yo práctico consiste en un trascender de lo real por parte de la actividad ideal, y en la exigencia de que la actividad objetiva sea equivalente con la actividad infinita. La fe práctica es la fe en ese ideal; solamente es positiva aquella fe práctica en la cual se da tanto ese trascender como la exigencia de la igualdad.”<sup>44</sup> Si recordamos, esta relación es la misma que expone Fichte: el yo limitativo intentando identificarse con el yo absoluto (que en un momento Fichte también lo vio como Dios). Para Fichte esta identificación era fácticamente

---

<sup>44</sup> Hegel, G. W. F. ‘Esbozos sobre religión y amor’ en *Escritos de juventud*. México: Fondo de cultura económica, 1981, pág. 240

imposible, así que él la salvaba a través de la tendencia o impulso nunca finalizado, una tendencia infinita. Hegel en este momento la salva a través de la fe o el amor (que es el deseo de una unificación absoluta) a Dios, que cumpliría un rol bastante similar. Esta es la primera aparición de lo infinito en el pensamiento hegeliano, en *Esbozos sobre religión y amor* (1797-1798). Sin embargo, un par de años más tarde éste ya adquiere otra connotación.

En *El Espíritu del cristianismo* (1799) y *Fragmento de sistema* (1800), encontramos nuevamente el nexo entre lo finito y lo infinito. Aunque éste todavía tiene relación con la fe y el amor a Dios, presenta ciertos cambios estructurales que debemos advertir. Para empezar, Hegel se distancia más de Fichte al rechazar decisivamente una relación entre lo finito e infinito en la reflexión, pues la reflexión determina y lo que es verdaderamente infinito no puede ser determinado. Ahora a Hegel le interesa esta relación en cuanto es posible como unificación. Hegel sí encuentra la unidad entre lo finito y lo infinito, pero no entre medio de éstos sino en lo infinito mismo. Podríamos ver con esto un acercamiento a Spinoza, al superar esta escisión a través de la negación de lo finito (o, lo que es lo mismo, su subsunción en lo infinito), pero al mismo tiempo se da un alejamiento del spinozismo, pues lo finito y lo infinito dejan de ser conceptos. Ahora se transforman justamente en lo que no podían ser en Spinoza por su judaísmo, se transforman en vida, y, más aún, en una vida fundada en la relación de Dios y su Hijo. “El Hijo de Dios es también Hijo del Hombre; la conexión entre lo finito y lo infinito es, naturalmente, un misterio sagrado, porque esta conexión es la vida misma; la reflexión, que separa la vida, puede distinguir en ella lo finito y lo infinito y solamente la limitación, lo finito considerado por sí, conduce al concepto de hombre en cuanto opuesto a la divinidad. Fuera de la reflexión, en la verdad, esta [separación y oposición] no tiene lugar.”<sup>45</sup> La reflexión es justamente lo que no nos permite ver la unidad de todas las cosas, la que nos obliga a verlas como separadas e incluso opuestas. Parece increíble, pero esto es lo que piensa el joven Hegel.

Lo absolutamente infinito y uno se encuentran, pues, más allá de la reflexión. Pero nuevamente, como seres finitos que somos, nos preguntamos ¿cómo llegar a esta infinitud? Antes nos había respondido Hegel que era a través de la fe y el amor a Dios, ahora nos dice que a través de la religión. ¿Cuál es la diferencia? Lo que antes era el paso de la actividad objetiva a la ideal, ahora lo es de la vida finita a la infinita. “Esta elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito (puesto que éstos son productos de la mera reflexión y en cuanto tales su separación es

---

<sup>45</sup> Hegel, G. W. H. ‘El Espíritu del cristianismo y su destino’ en *Escritos de juventud*. Ed. Cit. pág. 351

absoluta), sino de la vida finita a la vida infinita, es religión.”<sup>46</sup> En cierto sentido, podemos ver una coherencia con el pensamiento posterior de Hegel, pues la vida infinita a la que se refiere aquí es sin duda la que luego llamará Espíritu, y el que todos seamos parte de él es una idea que mantendrá en el futuro. Ahora nos dice que “Lo singular, lo limitado en cuanto opuesto, muerto, es al mismo tiempo una rama del árbol infinito de la vida.”<sup>47</sup> Luego también todo pertenecerá al movimiento infinito del Espíritu. Sin embargo, y esta es la diferencia radical entre este Hegel y el que pasó a la posteridad, esta unión entre todas las cosas se basa solamente en la unión misma, nunca en la contradicción. “La costumbre de Juan (no se conoce nada semejante por parte de Jesús) de bautizar por la inmersión en el agua a los que han sido formados en su Espíritu es importante por su simbolismo. No hay otra sensación que fuera tan homogénea con el deseo de lo infinito, con el anhelo de confundirse con lo infinito que es el deseo de sumergirse en una masa de agua.”<sup>48</sup> Esta es precisamente la imagen que debemos conservar de cómo Hegel veía el infinito en sus primeros escritos: no como la superación de las diferencias y contradicciones, sino como la confusión entre ellas, una confusión que revelaría una unidad más profunda.

No es hasta los *Estudios Geométricos* (también de 1800, pero posterior a *Fragmento de sistema*) que nos encontramos con los primeros vislumbres del que se convertiría en el movimiento dialéctico entre lo finito y lo infinito. Hegel define aquí que “Se llama *paralelas* a las líneas que se prolongan hasta el infinito sin colidir (definición negativa), o que se hallan siempre a la misma distancia (definición positiva).”<sup>49</sup> Quizás ahora no se entienda esto claramente como la dialéctica, pero gracias al próximo capítulo, donde se encuentra el desarrollo más minucioso y prolijo del problema del infinito, podremos ver cómo esta definición de las paralelas tiene el mismo sentido que se le podría atribuir a la relación entre lo finito y lo infinito. Gracias al próximo capítulo no deberá extrañar que bajo el subtítulo de “El infinito hegeliano” nos hayamos dedicado a hablar más bien de la relación entre lo finito e infinito que a lo infinito en sí mismo.

---

<sup>46</sup> Hegel, G. W. F. ‘Fragmento de sistema’ en *Escritos de juventud*. Ed. Cit. pág. 401

<sup>47</sup> Hegel, G. W. F. ‘El Espíritu del cristianismo y su destino’ en *Escritos de juventud*. Ed. Cit. pág. 349

<sup>48</sup> *Ibid.* pág. 361

<sup>49</sup> Hegel, G. W. F. ‘Estudios geométricos’ en *Escritos de juventud*. Ed. Cit. pág. 415

Es en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* donde se anuncia por vez primera el lugar y la función que cumplirá el problema del infinito en el sistema de Hegel, pero no es hasta la *Ciencia de la lógica* que hallamos —en el mismo lugar y con la misma función— su desarrollo más exhaustivo. Por lo tanto, en este capítulo nos guiaremos según la *Ciencia de la lógica* y acudiremos a la *Enciclopedia* sólo en cuanto nos sea útil. En estos libros nos encontramos con la infinitud en su plenitud, no sólo como un momento más en el desarrollo de la naturaleza, el Espíritu o la idea, sino como un instante fundamental, el instante en que comienza la dialéctica como tal. Sin embargo, él no se encuentra en el comienzo absoluto y, para comprender el inicio de la dialéctica, debemos remontarnos previamente al comienzo absoluto. Pues antes de la dialéctica, antes de la existencia misma, lo único que había era lo absolutamente indeterminado: el ser y la nada.

No en primer lugar el ser y luego la nada, no primeramente la nada y luego el ser. El comienzo que nos presenta Hegel es uno nunca antes visto, en el que se encuentran tanto el ser y la nada, como lo mismo y a la vez como lo opuestos. Pues el *puro ser* sin contenido, como pura indeterminación y puro vacío, no puede ser sino lo mismo que la *pura nada*. La *pura nada*, por el otro lado, aunque se refiera a la ausencia de determinación y contenido, como el pensar vacío, *es*, sin embargo, un pensar o intuir, es el *puro ser*. Ambas son indistintas, no pueden contener una diferencia en sí mismas, puesto que esto ya las determinaría. El ser y la nada son ambos el vacío, la indeterminación absoluta de la que debemos iniciar nuestro desarrollo. Sin embargo, ellos son a la vez distintos, más bien *absolutamente diferentes*, puesto que *cada uno desaparece en su opuesto*. Ser y nada no pueden coexistir. No pueden tener verdad como un uno indistinguible. Su verdad depende de su diferencia, puesto que ella es el paso del uno al otro, es el *devenir*.

El ser y la nada no existen, pero su diferencia sí. Esto sólo lo podemos entender porque su diferencia es exterior a ellos, ella subsiste en el *entender*. En el entendimiento hallamos la diferencia, en él hallamos el devenir y la existencia. El ser y la nada como pura indeterminación son lo que debemos dar por sentado antes de hablar de la existencia. Por esta razón son el comienzo pero no son todavía la verdad. La verdad se da con este paso a la existencia, que toma la forma de *devenir*. Del devenir, como el movimiento entre el ser y la nada, aunque sea verdad,

no podemos decir aún que es dialéctica; pero sí una pre-dialéctica, el movimiento necesario antes de la dialéctica; el que, cuando sea más determinado, se convertirá en dialéctica. Todavía no nos hallamos allí, pues éste es sólo el paso que lleva a la existencia. “El devenir, como traspasar a la unidad del ser y la nada, que se halla como *existente*, o sea que tiene la forma de la unidad unilateral *inmediata* de estos momentos, es el *ser determinado* (o existencia).”<sup>50</sup>

Nos hallamos, pues, en el ser determinado, que, nacido del devenir, es el simple ser-uno del ser y la nada. El desarrollo subsiguiente, que nos llevará hasta el infinito verdadero como la próxima verdad, Hegel nos lo resume en un párrafo: “EXISTENCIA [*Dasein*] significa un ser *determinado*; su determinación es una determinación *existente*, una *cualidad*. Por medio de su cualidad *algo* está frente a un *otro*, es *mudable* y *finito*, determinado no sólo contra un otro sino en sí mismo francamente de manera negativa. Esta negación suya, opuesta ante todo a algo finito, es lo *infinito*; la oposición abstracta, en la cual estas determinaciones aparecen, se resuelve en la infinitud carente de oposición, es decir, en el *ser-por-sí*.<sup>51</sup>”<sup>52</sup> Estas palabras son exactas y adecuadas; sin embargo, deberemos examinar cada movimiento, parte por parte, para comprender el sentido determinado que toma en este desarrollo nuestro objeto de estudio: el infinito de Hegel.

Tenemos, pues, al del ser determinado. Ser determinado como resultado de que el ser y la nada pasen al existir. Ya no se trata del puro ser vacío de contenido ‘*Sein*’, sino que ahora se halla determinado como ‘*Da-sein*’, como ser-allí, una existencia determinada tanto por el ser como por la nada. Éste ya no es un ser puro, pues dentro suyo existe ya la primera contradicción. Que sea determinado tanto por el ser como por la nada, que conserve en sí tal tensión, significa que el ser determinado vive como lo que es y a la vez como la negación de lo que no es. A través de la negación de su negación (la primera negación de la negación), la *Aufhebung*<sup>53</sup> de su

---

<sup>50</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968, pág. 97

<sup>51</sup> Vale destacar que el término ‘ser-por-sí’ (*fürsichsein*) se traduce generalmente, y así es cómo nosotros nos referiremos a él, como ‘ser-para-sí’

<sup>52</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica Ed. Cit.* pág. 99

<sup>53</sup> Como bien sabemos, el concepto de *Aufhebung*, que se refiere a la acción que se le infiere al *otro* (o, como se ha explicado de Hegel: la relación que se da entre tesis y antítesis), es el concepto fundamental de la filosofía hegeliana; por lo que debemos ver en su comprensión (que ha sido muy variada entre los lectores de Hegel) la manera en que se entiende toda la dialéctica de Hegel. El término *Aufheben* ha sido entendido de variadas maneras: como eliminar, abolir, levantar, superar, sublimar, entre otros; por lo que podemos imaginar también como consecuencia de estas comprensiones una variedad de visiones divergentes de la dialéctica hegeliana, pero que poseen todas ellas, en común, una visión totalizante de

diferencia, el ser determinado se constituye como un *algo*, como un *ser-en-sí*, como un *existente determinado*. “Algo es *existente* cuando es negación de la negación; pues ésta constituye el restablecerse de la simple relación consigo mismo; pero, por esto, algo es a la vez la *mediación consigo mismo*.”<sup>54</sup> Ahora el ser y la nada se han convertido en entes determinados: el ser como el *algo*, y la nada como lo negativo del *algo*, es decir, el *otro*.

“Los dos son determinados como *algo* y también como *otro*; por lo tanto son *lo mismo* y no se presenta todavía ninguna diferencia entre ellos. Esta *mismidad* de las determinaciones cae empero sólo en la reflexión exterior, en la *comparación* de los dos; pero como el *otro* se halla puesto en primer lugar, así el mismo está por sí, sin duda, en relación con el *algo*, pero también está *por sí fuera de él*.”<sup>55</sup> La relación del uno con el otro tiene dos momentos: el primero es en el que el *algo* se reconoce *en relación* con su *ser otro*, como la negación de su *ser otro*, en este momento es el *ser-para-otro*; el segundo momento es en el que, en contra de este *otro*, se reconoce como la referencia a sí mismo, como igualdad consigo en oposición a su desigualdad, en este momento es el *ser-en-sí*. El segundo momento es impensable sin el primero, pues depende de esta referencia a su negación, y, aunque el primer momento sea uno meramente negativo, éste no se pierde en la positividad del segundo. “De este modo el *algo* se refiere al *otro*

---

Hegel, pues todas se refieren a un acto que es posible consumir, por lo tanto, a un *otro* posible de ser apropiado. Consideramos que la errada comprensión de este concepto ha sido una de los medios principales para la generación de aberrantes lecturas que se han dado de Hegel; y encontramos más graves aún estas lecturas por el hecho de que Hegel mismo explique qué es lo que él entiende por el concepto: “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado—.” (*Íbid.* pág. 98) Es cierto que esta explicación sigue siendo oscura, pero vemos que ella nos permite entender, gracias a lo que pronto veremos en la relación de lo finito e infinito, que el segundo momento nunca es “superado”, nunca es “sublimado”, pues no es enteramente contenido por la *Aufheben*. Lo que la *Aufheben* hace es sacar al *otro* de su inmediatez, referirse a su mediación, o a la relación que se da entre el *algo* y el *otro*, pero en este cambio de foco no se da una apropiación o negación de lo *otro*, se lo mantiene intacto, pues, como veremos a continuación, este *otro*, que tomará como primera forma en la dialéctica como ‘infinito del *más allá*’, es siempre trascendente, imposible de ser contenido, superado o incluso alcanzado. El segundo momento deberá ser conservado fuera de sí, por lo que considero que el modo de entender este concepto, desde Hegel, es como una superación parcial o incompleta, que niega cierta parte del *otro* (con lo que puede relacionarse) y a la vez conserva otra (lo que le es inaprehensible).

<sup>54</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Ed. Cit. pág. 105

<sup>55</sup> *Íbid.* pág. 106

*a partir de sí mismo*, porque el ser-otro se halla puesto en él como su propio momento; su ser-dentro-de-sí comprende en sí la negación, por cuya mediación en general, él tiene ahora su afirmativo existir.”<sup>56</sup> Cualquier positividad en Hegel (ésta es sólo la primera) contiene ya dentro de sí misma una negatividad.

Esta negatividad que pervive en cualquier positividad, el *ser-para-otro* necesario para la constitución del *ser-en-sí*, no es otra cosa que el resurgimiento de la tensión no desarrollada del ser y la nada. El algo, al ser determinado por ambos, necesita ser lanzado al exterior, a lo desconocido, para poder reconocerse a sí mismo como la negación de éste. Este movimiento es el primer indicio de la dialéctica que vendrá. El devenir, como paso del ser y la nada y del algo a lo otro, adquiere el movimiento por esta tensión. Que el algo necesite dirigirse al otro para poder retornar a sí mismo, es la razón por la cual necesitará luego volver a salir de sí mismo para retornar a sí mismo, *ad infinitum*. Todavía es imposible ver la necesidad de la repetición, pero ahora que el algo tomará la nueva forma de lo finito y lo otro de lo infinito esto se nos mostrará claramente.

A partir del algo, pues, llegamos a la finitud. “El algo puesto con su término inmanente como la contradicción de sí mismo, por cuyo medio se halla dirigido e impulsado allende de sí mismo, es lo *finito*.”<sup>57</sup> La cualidad de ser finito es su propiedad esencial. El *algo* no puede tener una relación con el otro si no se separan el uno del otro por un límite, por un fin. El *algo*, como una forma más determinada que el *ser determinado* (*Dasein*) mismo, se caracteriza ahora por su propiedad de ser finito, se convierte ahora en *lo finito* y se enfrenta, así, a la infinitud.

Tal como el *algo* es una forma más evolucionada del *ser determinado* (por determinarse como la negación de su negación), la *finitud* es una forma más evolucionada del *algo*. No es distinto del *algo*, pero lleva el foco a una característica más específica —y más fructífera— de él, el *deber ser*, la *necesidad* de siempre ir más allá de sí mismo, superando su propio límite, trascendiéndose a sí mismo y, de este modo, sacrificándose por su contrario. “Las cosas finitas *existen* (*son*), pero la verdad de este existir (ser) es su *fin*. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece*; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen de perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la

---

<sup>56</sup> *Íbid.* pág. 112

<sup>57</sup> *Íbid.* pág. 115

hora de su muerte.”<sup>58</sup> Lo finito no es impensable sin lo infinito del mismo modo que el algo del otro. Es cierto que el algo necesita del otro para poder establecer su límite y así su referencia a sí mismo, pero ésta no es la misma relación que la de lo finito y lo infinito. Lo finito (como el fin o límite del algo) se enfrenta a lo infinito a través del *deber ser*, lo finito, como límite mismo, tiene ya en sí mismo la necesidad de excederse, y esto lo busca en la excedencia pura, en lo infinito.

Nuevamente volvemos al divino castigo infinito griego. Hegel nos describe este *deber ser*, el superar el propio límite, con un ejemplo que no puede sino recordarnos a los castigos del Tártaro: “El ser sensible en los límites del hambre, de la sed, etc., es el impulso (instinto) de superar este límite, y cumple esta superación. Siente un *dolor*, y el privilegio de la naturaleza sensible es éste, de sentir el dolor; esto es una negación dentro de su sí mismo, y está determinada en su sentimiento *como un límite*, precisamente porque el ser sensible tiene el sentimiento de sí *mismo* que es la totalidad que está más allá de aquella determinación.”<sup>59</sup> Tanto Prometeo, como Tántalo se enfrentan a la infinitud como *deber ser* imposible. Ambos están condenados al hambre, la sed y el dolor que dan cuenta del límite de la humanidad y son incapaces de superarlos. Aquí Hegel nos presenta esta limitación como superada, pero, como veremos pronto, nunca lo es absolutamente. “En el deber ser empieza la superación respecto a la finitud, esto es, la infinitud. El deber ser es lo que, en un desarrollo ulterior, se presenta aquella imposibilidad como el proceso al infinito.”<sup>60</sup> El hambre, la sed y el dolor del Tártaro son eternos. El infinito es inalcanzable.

“Contra lo finito, contra el ámbito de las determinaciones existentes, de las realidades, el infinito es el vacío indeterminado, el más allá de lo finito, que no tiene su ser-en-sí en una existencia que sea una existencia determinada.”<sup>61</sup> Lo infinito ciertamente no existe, ni puede existir, puesto que la existencia ya la determinaría y la convertiría así en lo finito. Lo finito y lo infinito serían en tal caso indiferentes. Pero eso es imposible, lo finito y lo infinito no pueden ser lo mismo, sino que deben estar separados por un abismo infranqueable. Este es el abismo entre la determinación y la indeterminación, la existencia y la inexistencia. De este modo, podemos ver que la aparición de lo infinito es más bien una vuelta a la indeterminación y al vacío que tenían el ser y la nada. No a uno de ellos sino su momento como conjunto.

---

<sup>58</sup> *Loc. Cit.*

<sup>59</sup> *Íbid.* pág. 120

<sup>60</sup> *Íbid.* pág. 119

<sup>61</sup> *Íbid.* pág. 123

Tenemos, entonces, por un lado, a lo finito con su propio *deber ser* intentando convertirse en infinito, y, por el otro, a lo infinito inalcanzable. Nos encontramos, pues, en una situación imposible de salvar. Si recordamos a Fichte, esta primera contradicción entre el yo y el no-yo — que, en este caso, podemos sustituir por finito e infinito— llevó a una serie infinita de nuevas contradicciones insalvables. Esto es lo mismo que sucederá en Hegel. Sin embargo, lo que para Fichte era un problema, para Hegel será la verdad misma. Esta imposibilidad de solucionar la contradicción entre finito e infinito será justamente el primer motor de la dialéctica.

Como vimos en un principio, el sistema lógico de Hegel comienza con la indiferenciación entre el ser y la nada indeterminados y adquiere movimiento cuando éstos pasan a ser determinados, en el devenir, produciendo así el ser determinado. Todavía no hay, pues, *necesidad* de este movimiento. Hasta el momento sólo nos hallamos examinando el problema de la realidad efectiva (que es el devenir) y lo que ésta necesita de antemano (el ser y la nada). El ser y la nada no *deben* convertirse en seres determinados, no *deben* pasar a la existencia; sólo sabemos que lo hacen, puesto que aquella es la realidad que se nos presenta. La *necesidad* en este momento no se da en el progreso, sino desde la retrospectiva. Esto es lo que cambia en la relación entre finitud e infinitud: la necesidad se convierte en no sólo en necesidad retrospectiva<sup>62</sup> sino también en necesidad de progreso. Lo finito *debe* pasar a ser infinito, sin embargo, no *puede* lograrlo. En ningún momento del sistema hegeliano puede lograrlo, puesto que nos hallamos ante una contradicción insuperable. Esta necesidad insaciable e imposible de efectuar es la que genera el progreso infinito de contradicciones que nunca encontrarán solución. “[En la progresión al infinito] Se presenta un abstracto superar, que permanece incompleto en cuanto no ha *superado este superar mismo*.”<sup>63</sup> Tal es la dialéctica; y por esta situación —y sólo por esta situación— la dialéctica es infinita. Lo finito *debe* pasar a ser infinito, no *puede* lograrlo, sin embargo, *tiende* a lograrlo. Toda la dialéctica, todo el desarrollo de la lógica, de la conciencia, la historia de la humanidad o de la filosofía es la historia de este proyecto imposible y, por consiguiente, infinito. Ahora nos introduciremos en las primeras —y, por supuesto, insatisfactorias— soluciones que se dan al intento de lo finito de convertirse infinito.

---

<sup>62</sup> Para la existencia del ser determinado (o existencia misma) que es cualitativamente finito, es necesario lo indeterminado, infinito que lo determine

<sup>63</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Ed. Cit. pág. 126

Si recordamos ahora los escritos del joven Hegel encontraremos, pues, la primera solución insuficiente. La que Hegel pensó en ese momento no era distinta a la que presentó Spinoza varias décadas antes: disolver lo finito en lo infinito. Esta solución necesariamente debe rechazarse, pues despoja a lo finito de cualquier positividad. Que lo finito sea sólo una parte de lo infinito es quitarle toda realidad a lo finito, es afirmar que lo finito en realidad no existe. Esta fue la opción de Spinoza: afirmar únicamente la infinitud. Pero Hegel en este momento ya no puede hacer esto. Negar la finitud es negar al finito y mortal hijo de Dios. Para Hegel, tanto lo finito como lo infinito deben existir<sup>64</sup>. No obstante, Hegel no ha olvidado completamente sus primeros escritos, la disolución de lo finito en lo infinito no es completamente desechada. Más bien, ha encontrado su lugar como un momento necesario en el movimiento dialéctico de lo finito e infinito.

Lo finito, siendo lo contrario de lo infinito y encontrándose en la corriente del devenir, puede negarse y convertirse así en infinito. Puede disolverse en él desapareciendo y dejando existir sólo a lo infinito. Sin embargo, en esta situación no existe la finitud ni tampoco la infinitud que habíamos presentado como inalcanzable e inexistente. Esta es una nueva infinitud (o un nuevo momento de la infinitud anterior) que sí existe, y existe como infinitud del intelecto. Esta es la infinitud afirmativa que proclamó por primera vez Spinoza. Esta es la que Hegel llama *falsa infinitud*.

El concepto de *falsa infinitud* (también llamada *mala infinitud*<sup>65</sup> o *infinitud negativa*) en Hegel es sin duda oscuro, es un concepto con una contradicción en sí misma no debidamente explicitada en Hegel. No obstante, analizando el desarrollo que nos presenta del paso de lo finito a lo infinito, considero que hay sólo una forma de entenderlo: como un momento constituido por dos momentos distintos. El primer falso infinito que nos presenta Hegel es el que vimos con Pseudo Dionisio: un infinito que se encuentra más allá del intelecto, inalcanzable, indeterminado, abstracto, irreal y absolutamente negativo. Este infinito no es el recíproco de lo finito, pues su característica es su absoluta excedencia frente a lo finito. Este es el infinito que siempre buscará el finito y que siempre lo trascenderá. Este infinito, por ser absolutamente indeterminado, es impensable. Este es el “falso infinito es el *más allá*, porque es *sólo* la negación de lo finito puesto

---

<sup>64</sup> Hablamos previamente de la inexistencia de la infinitud, pero ahora veremos que este postulado inicial se complejiza y, luego, cambia.

<sup>65</sup> Si recordamos, así es cómo Hegel la llama en la cita de las *Lecciones de Estética* con la que comenzamos.

como *real* —así es la abstracta negación primera; determinado *sólo* como negativo, no tiene en él la afirmación de la *existencia*; mantenido sólo como negativo, *no debe* ni siquiera *existir*— debe ser inalcanzable.”<sup>66</sup> Este infinito es falso por la pura razón de que no puede existir. El segundo falso infinito es el que surge ante la circunstancia de que lo finito sí piensa en un infinito existente, sí se opone a un infinito recíproco, y, en este sentido, sí puede alcanzarlo negándose, sacrificándose a sí mismo por él (con éste, por supuesto, se refiere al infinito de Spinoza). Este es el segundo infinito falso que, saliéndonos para esto de Hegel, podemos entender como una *representación* del primer infinito, o como un *rastro* de aquel. Del primer infinito falso (al que de ahora en adelante llamaremos ‘infinito del *más allá*’) no podemos hablar, puesto que se halla más allá de nuestro entendimiento, éste es la excedencia pura, que se nos presenta sólo como algo a lo que tendemos como finitos. Cuando le otorgamos realidad a este infinito (que, por supuesto es una realidad ficticia) se convierte en el infinito falso que podemos oponer a lo finito. Con ambos infinitos trabaja Hegel con el mismo nombre, pero luego de este análisis no nos será difícil diferenciar en el mismo infinito falso su momento abstracto y su momento determinado.

Mientras el primer infinito es falso porque es inexistente, el segundo es falso justamente por su existencia determinada. El falso infinito del intelecto es falso por la única razón de que se opone a lo finito. Este infinito es el que le permite a la finitud superarse a sí misma y alcanzar la infinitud, pero sólo para descubrir que sigue hallándose en el dominio de la finitud. Porque un infinito que se halla *al lado* (o, como ha sido tradicionalmente, arriba, para el caso da igual) de lo finito, no puede ser sino finito él mismo, pues está determinado por lo finito. “Hay por ende *dos* determinaciones; *se dan* dos mundos, uno infinito y otro finito, y en su relación el infinito es sólo el *término* de lo finito, y por lo tanto sólo un *infinito* determinado, que es *él mismo un infinito finito*.”<sup>67</sup> Este infinito no puede ser realmente verdadero, puesto que, al oponérsele al finito, se determina a sí mismo y se revela como finito (por lo que, en adelante, llamaremos a éste ‘infinito finitizado’). El primer infinito tampoco puede serlo porque no puede determinarse ni siquiera con el predicado de verdadero. Sin embargo, hay un infinito verdadero, que no es ninguno de los que hemos visto, pero que es a la vez es el resultado de todos.

Una vez más, luego de miles de años, un filósofo vuelve a pensar que debe existir algo más allá de lo finito y lo infinito que los genere. Una vez más, luego de unos cien años, se

---

<sup>66</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Ed. Cit. pág. 131

<sup>67</sup> *Ibid.* pág. 124

propone nuevamente un infinito afirmativo como verdad. Una vez más, luego de unas decenas de años, se encuentra el centro del problema de lo finito e infinito en la relación contradictoria e insalvable entre el uno y el otro. Sin embargo, esta vez, tal problema se vuelve la solución, y esa solución es el infinito de Hegel. El verdadero infinito en Hegel no es otra cosa, pues, que la relación contradictoria que se da entre lo finito y lo infinito, no es otra cosa que la unidad proclamada hace miles de años por Platón.

Luego de que lo finito se revelara como el *deber ser* de la superación de su propio límite y así mirara al infinito indeterminado, vacío, falso, que no posee existencia; luego de que, a partir de esto, este infinito falso pasara a la existencia a través de su relación con lo finito, convirtiéndose en finito por su inmersión al intelecto —permaneciendo así falso—; y luego de que lo finito e infinito falso se revelaran así como iguales, se manifiesta, finalmente, el infinito verdadero como el resultado de todo este desarrollo, como *unidad* de lo finito e infinito. “Esto da pues la —desacreditada— unidad de lo finito y el infinito —unidad que es ella misma el infinito, que comprende en sí a sí mismo, y la finitud—, por lo tanto el infinito en otro sentido que aquél según el cual lo finito está separado de él y situado en el otro lado.”<sup>68</sup> Como ya se ha aclarado, lo infinito, para permanecer infinito no puede estar *al lado* de lo finito, como su opuesto. Lo verdaderamente infinito tiene que abarcar tanto lo finito como lo infinito. Esto es lo que han dicho ya Platón, Spinoza y Fichte, pero una explicación tan consistente y abundante de no sólo la causa sino también la necesidad de este infinito no ha existido hasta Hegel.

Lo verdaderamente infinito es la unidad de lo finito y lo infinito. Pero con ‘unidad’ (*Einheit*) Hegel se refiere sólo a la reflexión exterior, puesto que no engloba a ninguno de los dos, sino que se refiere sólo a su relación que se da entre ellos<sup>69</sup>. La relación que hemos estado describiendo todo este capítulo, la relación desigual entre lo finito y lo infinito, donde el infinito siempre se encuentra más allá, excediendo lo finito, que produce una concretización de lo infinito para demostrarse luego como falsa e insuficiente, ese es el infinito verdadero hegeliano. Esta relación, aunque depende tanto de lo finito como de lo infinito, no es determinada (puesto

---

<sup>68</sup> *Íbid.* pág. 128

<sup>69</sup> “Hay que mencionar aquí todavía de manera especial la palabra, por así decirlo, infortunada: *unidad*; la *unidad* indica aún más que la *identidad* una reflexión subjetiva; está tomada de manera particular como una relación que brota de la *comparación*, o sea, de una reflexión exterior.” (*Íbid.* pág. 84) No debe entenderse de ningún modo que la unidad *engloba* sus partes dentro suyo. La unidad no es más que una reflexión exterior, que representa cierta relación específica entre las partes, del modo en que el *devenir* es la *unidad* del ser y la nada.

que si fuese determinada no sería verdaderamente finita) por ellos. Lo finito no puede determinar lo verdaderamente infinito, y lo infinito falso no puede determinar lo infinito verdadero porque o —si nos encontramos hablando del primer infinito falso— no existe y por lo tanto no tiene capacidad de determinar, o —si nos encontramos hablando del segundo— no es realmente infinito, volveríamos entonces a hablar de lo finito. Esta relación no es determinada por sus momentos sino que ellos son parte constitutiva de éste. Lo verdadero es el retorno a sí mismo, el retorno del enfoque en la relación (una relación para siempre desmesurada) y no en sus momentos. “El infinito es la negación de la negación, lo afirmativo, el *ser*, que se ha vuelto a establecer nuevamente a partir de la limitación. El infinito *existe*, y existe en un sentido más intensivo que el ser primero e inmediato; es el ser verdadero, el levantamiento por encima del límite. Del nombre del infinito *sale* la luz para el sentimiento y el Espíritu, pues en el infinito el Espíritu no se halla sólo abstractamente en sí, sino que se eleva a sí mismo hacia la luz de su pensamiento, de su universalidad, de su libertad.”<sup>70</sup>

La forma en que debemos entender esta infinitud no es muy distinta a la ya explicada por Fichte: la necesidad de un yo absoluto que ponga el límite entre el no-yo y el yo limitativo, que es al mismo tiempo lo mismo y lo contrario que el yo absoluto. La explicación de Hegel no se aleja mucho de ésta: “Tal como se mostró anteriormente, existe la finitud, sólo como un ir más allá de sí; en ella por lo tanto está contenida la infinitud, lo otro de ella misma. Igualmente la finitud es sólo un ir más allá de lo finito; por lo tanto contiene esencialmente su otro, y de este modo es en sí lo otro de ella misma. Lo finito no se halla eliminado por el infinito como por un poder que se presente fuera de él, sino que es él su propia infinitud, su eliminarse a sí mismo.”<sup>71</sup> La contradicción persiste y, tal como en Fichte llevó a una serie infinita de contradicciones insuperables en el yo, en Hegel llevará al progreso infinito. La gran diferencia, pues, concierne a la naturaleza cualitativa de esta contradicción. Mientras en Fichte es negativa, en Hegel es positiva; y mientras en Fichte es individual, en Hegel es universal.

El infinito verdadero en Hegel es universal, es lo único universal, puesto que no es sino una mutación del devenir. “Este devenir tiene, ante todo, el ser y la nada abstractos por sus momentos; como mutación [tiene por momentos] entes que existen, el algo y lo otro; y ahora,

---

<sup>70</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Ed. Cit. pág. 122

<sup>71</sup> *Ibid.* pág. 129

como infinito, tiene lo finito y el infinito ellos mismos como devenir.”<sup>72</sup> La historia se repite, pero cada vez de forma más determinada y más completa. Antes de este momento no se comprendía la necesidad del paso de la indeterminación del ser y la nada a la existencia determinada del devenir; pero como en este momento se nos presenta la necesidad (con el paso de lo finito e infinito falso a lo verdaderamente infinito), su función —al ser una reiteración del primer paso— es tanto activa como retroactiva. Esta necesidad permanece desde el principio al fin del desarrollo dialéctico de la lógica: Luego la infinitud verdadera se revelará como ser-para-sí (por su movimiento), y este ser para sí constituirá la relación entre lo uno y lo múltiple, lo uno ocupando el lugar que antes ocupó el algo o lo finito, lo múltiple el lugar de lo otro y el infinito falso (pues también es inaprensible), lo múltiple se descubrirá —tal como lo era el infinito falso— vacío, y la relación entre estos dos ahora será caracterizada como la de repulsión y atracción, que no es sino otro aspecto de la ya descrita relación infinita. En esto consiste el desarrollo cualitativo de la doctrina del ser. Ahora, si miramos al cuantitativo, encontraremos la misma dialéctica, la misma reiteración de la relación infinita: partimos con la cantidad pura, que se exhibe también como magnitud discontinua y así se opone a la magnitud continua —nuevamente podemos caracterizar a la primera como finita y a la segunda infinita falsa, pues alude a la sustancia infinita y continua de Spinoza— y descubrimos entre ellas la limitación de la cantidad, que es nuevamente esta relación que venimos tratando; pero esta nueva forma lleva a una nueva fracción, ahora entre el cuanto y el ser-otro —sucesores de lo finito e infinito falso—, que serán otra vez relacionados a través de la infinitud, ya no la cualitativa, sino la cuantitativa. Es el mismo movimiento, una y otra vez, tanto en la *Lógica* como en la *Enciclopedia* o la *Fenomenología*, aunque todas con sus debidas mutaciones. Formas que toman lo finito y lo falso infinito son muchas, entre las que podemos considerar, entre otras: lo real- lo ideal, el cuerpo-el alma, la totalidad sistematizada de la conciencia- la locura, lo concreto- lo abstracto, el número- la infinitud matemática, la autoconciencia- la otra autoconciencia, el hombre- Dios y lo interior- lo exterior y el Espíritu- la Naturaleza. Y el verdadero infinito, por su lado, toma también una variedad de formas, entre éstas sólo mencionaremos: la contradicción, la relación absoluta, la razón, la fuerza y la idea absoluta (los superiores conceptos de la filosofía hegeliana, pues no hay nada más alto que el verdadero infinito). Con esta pequeña muestra del abanico de posibilidades

---

<sup>72</sup> *Ibid.* pág. 131

en que puede reaparecer la contradicción entre lo finito e infinito quisimos exhibir lo abarcativo que es este problema, pues *entre* estas determinaciones se encuentra *todo* lo que conocemos.

Cabe destacar ahora —o, más bien, recordar— un detalle. Parecerá menor, pero considero que el haber pasado por alto este detalle es lo que ha llevado a la mala comprensión de Hegel que lo destruye inmediatamente. Este detalle es el primer momento del infinito falso: el del *más allá*. Si recordamos, este infinito era falso no por ser finito sino por no existir, de este modo, podríamos pensar que es igual de falso que el ser y la nada. Es cierto, éste no es tan originario ni tan fundamental, pero es igual de imprescindible (recordemos también que el ser y la nada tampoco son verdaderos, sino que encuentran su verdad en el devenir, en su paso a la existencia). El problema de este infinito del *más allá* es que, con su paso a la existencia, tampoco adquiere su verdad como lo hacen el ser y la nada, puesto que ahora perdería su carácter de infinito; el infinito que pasa a la existencia determinada no puede seguir siendo infinito, pues así se convierte en el *infinito finito*. Este infinito, tanto como el finito, adquiere su verdad cuando es contrastado con su opuesto, pero —y este es el detalle— no en una relación recíproca sino excedente. El infinito del *más allá*, aunque no sea más que la negación de lo finito, aunque no posea una pizca de positividad, nunca puede ser aprehendido por lo finito, siempre debe excederlo. Este infinito nunca es *superado* por lo finito ni tampoco por el infinito verdadero, puesto que éste sólo da cuenta de la relación entre los dos primeros y la afirma como la verdad. Este infinito nunca puede ser aprehendido, unificado (en el sentido no hegeliano de la palabra) o superado, puesto que este sería el fin de la dialéctica. “Esta *infinitud* es la *mala* infinitud o infinitud *negativa*, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también [efectivamente] superado; o [lo que es lo mismo] esta infinitud expresa solamente el *deber-ser* de la superación de lo finito. La progresión hacia lo infinito está [de suyo] parada en la [mera] enunciación de la contradicción contenida en lo finito, a saber, que lo finito es tan *algo* como su *otro* y [aquella progresión] es la prosecución perennizadora del intercambio de esas determinaciones que conducen [sin fin] de la una a la otra.”<sup>73</sup> El progreso es infinito porque la dialéctica es infinita, el segundo momento nunca es debidamente superado y por eso siempre debe resurgir. Lo mismo sucede con el primer momento que, aunque es finito, sigue estando más allá de lo infinito. La superación o eliminación (*Aufhebung*) se da sólo del otro en relación al mismo, no del otro en sí mismo, aquella es la parte

---

<sup>73</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Ed. Cit. pág. 197

que se conserva. “Este eliminarse, por ende, no es una alteración o el ser-otro en general, no es el eliminarse de *algo*. Aquello donde lo finito se elimina, es el infinito en tanto negación de la finitud; pero ésta desde hace mucho tiempo es sólo la existencia, determinada como un *no-ser*. Por lo tanto es sólo la *negación* la que *se elimina* en la *negación*. Así la infinitud por su lado, está determinada como lo negativo de la finitud, y, con eso, de la determinación en general, como el vacío más allá. Su eliminarse en lo finito es un retornar atrás desde su vacua huida, una *negación* del más allá, que es un *negativo* en sí mismo.”<sup>74</sup> La infinitud verdadera tampoco puede verse como una superación o una unidad (en el sentido no hegeliano) de lo finito e infinito. Es cierto que la infinitud verdadera los contiene, pero como *momentos*, pues la infinitud verdadera no es otra que el devenir, no es más que un movimiento específico determinado, producto de la relación entre lo finito y lo infinito, ninguno verdadero en sí, pero juntos verdaderos como relación. “Lo no-verdadero es lo inalcanzable; y es posible ver que un tal infinito es lo no-verdadero. —La imagen del progreso al infinito está en la *línea recta*, en cuyos dos términos solamente existe y siempre sólo existe el infinito [justamente] allí donde aquélla [línea] —a pesar de ser un existir— no existe; en cambio esta línea *sale* hacia este no-existir suyo, vale decir, a lo indeterminado. Como infinitud verdadera, curvada en sí, su imagen se convierte en el *círculo*, la línea que se ha alcanzado a sí misma, que está cerrada y toda presente, sin *punto de comienzo* y sin *fin*.”<sup>75</sup>

Parecerá extraño un sistema así, que se refiera a opuestos, pero que no los contenga, que hable de ellos, y de cierta manera los comprenda, pero que necesite de su excedencia. Pues bien, la única manera de entender esto es teniendo presente la cualidad de lo infinito: la idealidad. Pues en el infinito, “En este ser, por lo tanto, considerado como la *idealidad* de los distintos, la contradicción no ha desaparecido abstractamente, sino que se ha resuelto y conciliado, y los pensamientos no se hallan sólo completos, sino que son *reunidos*.”<sup>76</sup> A través de la idealidad podemos referirnos tanto a lo finito como a lo infinito según su concepto, su función, su forma, pero no su *en-sí*, él debe quedar intacto e inalterado por el verdadero infinito. También a través de la idealidad de lo finito e infinito se nos presenta un nuevo mundo, donde lo verdadero no es lo que está *más acá* o *más allá*, *esto* o *aquello*, sino la relación entre ellos dos. “*Esta idealidad*

---

<sup>74</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Ed. Cit. pág. 129

<sup>75</sup> *Ibid.* pág. 131

<sup>76</sup> *Ibid.* pág. 134

*de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello idealismo. En definitiva, todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito.—Por esta causa hemos llamado aquí largamente la atención sobre esta distinción; el concepto básico de la filosofía, lo verdaderamente infinito, depende de ello.*<sup>77</sup>

El desarrollo del problema del infinito en Hegel es sin duda muy oscuro y puede llevar fácilmente a malas comprensiones, por no prestar atención al sentido de unidad o al primer momento del falso infinito, se puede llegar a pensar, como se ha hecho, en Hegel como un totalitario, que contiene cada momento como suyo y determinado por la verdad. Pues bien, si pensáramos a Hegel así, sería imposible ver en él la necesidad del progreso infinito, y, con esto, la dialéctica perdería toda su universalidad y toda su verdad. Hay, pues, sólo un modo de comprender a Hegel, y este modo es como un sistema abierto.

## FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Aunque la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es previa tanto a la *Enciclopedia* como a la *Lógica*, y el infinito sí es un problema tratado en esta obra, consideramos que en ésta se presenta sólo una faceta del corazón de problema que ya tratamos en el capítulo anterior. El desarrollo más exhaustivo y el núcleo del problema del infinito ya lo hemos visto, pero ahora nos dedicaremos a resaltar diferentes matices y aspectos que adquiere este problema en las otras obras relevantes de Hegel, partiendo por la *Fenomenología*.

A diferencia de la *Ciencia de la lógica*, que trataba del progreso del ser indeterminado a la idea absoluta, y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que desarrollaba panorámicamente todo el sistema de Hegel, la *Fenomenología* se centra en el progreso de la conciencia al Espíritu absoluto. Debemos tener en consideración, pues, que la *Fenomenología*, a pesar de su grandeza en originalidad, visión y repercusiones, no es la obra central de Hegel. Podemos entender el lugar de la *Fenomenología* de dos modos: como prolegómenos para la *Lógica* o como parte del sistema hegeliano. Como prolegómenos lo entendemos como el recorrido por el que debemos pasar nosotros, como conciencias individuales, para llegar al ámbito del saber absoluto, que es el campo de la *Lógica*; y, como parte del sistema, lo pensamos como un

---

<sup>77</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Ed. Cit. pág. 199

fragmento de una de las dos fracciones de la idea absoluta, la sección del Espíritu, contrapuesta a la de la naturaleza. Por lo tanto, no debemos en ningún momento olvidar que su verdad es tal en cuanto corresponde en última instancia a la verdad de la lógica y no en sí misma. No hay contradicciones entre una y otra, pero, si nouviésemos en perspectiva lo visto en la *Lógica*, podríamos llegar a no entender o a malinterpretar lo que encontremos en la *Fenomenología*.

El problema de la infinitud en la *Fenomenología* se ubica finalizando la primera etapa del desarrollo de la conciencia, es el momento en el que ésta pasa a denominarse *autoconciencia*. Pero, por supuesto, para enmarcar adecuadamente este momento, primero debemos repasar brevemente lo que ha sucedido para llegar a él.

La *Fenomenología*, siendo ésta un tratado de la experiencia de la conciencia en su camino en convertirse en el Espíritu absoluto, tiene como punto de partida, pues, lo más inmediato que se le presenta a la conciencia: la certeza sensible. Esta simple certeza de aseverar la existencia de lo que se le presenta frente a sus ojos es la primera experiencia de la conciencia, es su primera verdad. Sin embargo, —y con esto comienza el desarrollo de la conciencia— ya en esta primera experiencia la conciencia se encuentra en una contradicción, puesto que en la certeza sensible ya se contiene al sujeto y al objeto, que, luego de una primera reflexión, se descubren como contrarios: uno dentro de la conciencia y el otro fuera, uno como el que experimenta y el otro como el experimentado. La verdad, como dijimos, se encuentra en una primera instancia en el objeto, en la aseveración de la existencia de lo que se presenta frente a nuestros ojos. Sin embargo, éste rápidamente pierde su verdad, puesto que no es absoluto, inmutable y universal; va cambiando, apareciendo y desapareciendo, continuamente. Por lo tanto, recurrimos al sujeto para encontrar la verdad, pues él podría ser el universal que permanece mientras todo aparece y desaparece, él quien sustenta la contradicción del objeto. Pero sin objeto, ¿qué contradicción es la que sustenta? El sujeto no puede tampoco ser independiente del objeto, no puede tener verdad en sí mismo. La verdad debe hallarse, pues, en la experiencia de esta certeza, que pronto se descubre como ‘percepción’.

La percepción es la que descubre que, en este aparecer y desaparecer del objeto, lo verdadero es la mediación, el continuo devenir; y que esta verdad no se encuentra ni en el sujeto ni en el objeto sino *entre medio*, en la percepción misma. La percepción no es un mero aceptar lo que se le presenta, sino que, teniendo en su esencia la negación, la diferencia y la multiplicidad, el objeto es determinado por un modo de conocer del sujeto. El objeto ha devenido, pues, en

cosa. Ya no nos enfrentamos a una serie de datos que se nos otorgan a la conciencia, sino que a éstos ya los agrupamos en unidades, en *cosas*. Están, por lo tanto, por un lado, los datos, los objetos indeterminados y, por el otro, nuestra determinación como acción. Y el objeto y el sujeto son como *ser para sí* en cuanto *ser para otro*. La verdad se encuentra entre estos dos mundos, como percepción. “Se da, así, la experiencia de que la cosa se *presenta para la conciencia* que la aprehende de un determinado modo, pero, *al mismo tiempo*, es fuera del modo como se ofrece y *reflejada en sí* o tiene en sí misma una verdad opuesta.”<sup>78</sup> La unidad vs. la diversidad, la coherencia vs. la contradicción, la universalidad vs. la singularidad. Hemos dado, pues, otro paso, y con él hemos penetrado en el reino del entendimiento.

“La *verdad* próxima del percibir consiste en que el objeto es más bien *fenómeno*, y la reflexión-adentro-de-sí de este objeto es por el contrario algo *interior* que está-siendo para sí y universal. La conciencia de este objeto es el *entendimiento*. —Aquello *interior* es, por una parte, la pluralidad superada de lo sensible y, de esta manera, [es] la identidad abstracta, pero, por otra parte, lo interior contiene también por eso la pluralidad, pero como *simple distinción interna* que en el cambio del fenómeno permanece idéntica consigo. Esta distinción simple es el reino de las leyes del fenómeno, su copia universal y quieta.”<sup>79</sup> El paso al entendimiento lleva a ver más allá de las cosas mismas y de su movimiento indeterminado, el entendimiento busca el sentido de este movimiento, y allí es donde encuentra la *fuerza*. “Dicho de otro modo: las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción. Este movimiento es lo que se llama *fuerza*: uno de los momentos de ella, o sea la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes en su ser, es su *exteriorización*; pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve *repelida de nuevo hacia sí*, o la *fuerza propiamente dicha*.”<sup>80</sup> El juego de fuerzas entre las cosas, y no las cosas mismas, es lo verdadero. Sin embargo, donde se sitúa el juego de fuerzas, el mundo suprasensible o “Lo interior sigue siendo un *puro más allá* para la conciencia, ya que ésta no se encuentra aún por sí misma en él; es *vacío*, pues es solamente la nada del fenómeno y,

---

<sup>78</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Ed. Cit. pág. 77

<sup>79</sup> Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Ed. Cit. pág. 475

<sup>80</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Ed. Cit. pág. 84

positivamente, es lo universal simple.”<sup>81</sup> También en el lugar que se produce esta reflexión merece, por lo tanto, la misma reflexión, pues lo verdadero no puede hallarse en lo que está más allá de la conciencia. Lo verdadero debe hallarse, por consiguiente, en la enunciación del juego de fuerzas: la ley. Hegel nos presenta dos leyes básicas que enuncian el juego de fuerzas: una ley que declara que se dan en el fenómeno diferencias que no son tales o que las cosas homónimas se repelen de sí mismas, y otra que declara que lo igual se convierte siempre en desigual y lo desigual en igual. Dos leyes, una de mundo del entendimiento y otra del entendimiento mismo. Pero un mundo regido por tales leyes no puede ser sino un mundo invertido: “Según la ley de este mundo invertido, lo *homónimo* del primero es, por tanto, lo *desigual* de sí mismo y lo *desigual* de dicho mundo es asimismo *desigual a sí mismo* o deviene *igual a sí*.”<sup>82</sup> Claramente, ninguno de estos espacios puede ser completamente verdadero por sí mismo, puesto que son opuestos el uno del otro. La verdad se debe hallar, pues, determinando a ambos. Es en este punto donde nos encontramos con el problema de la infinitud en la *Fenomenología*, que, por su proclamación grandilocuente, sabemos que no puede ser considerado un problema secundario en Hegel:

“Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como un ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta.”<sup>83</sup>

La infinitud es la realización de la ley como necesidad. La infinitud se encuentra *entre* la fuerza y la ley, *entre* el trasfondo del movimiento que se da en las cosas y su enunciación, determinando a ambas. La infinitud es, pues, la necesidad de tal movimiento, pero esta necesidad contempla tanto el que el movimiento *se da* de tal manera, como el que *deba darse*. “El que lo simple de la ley es la infinitud significa, como resultado de lo que antecede: α) que la ley es algo *igual a sí mismo*, que es, sin embargo, la *diferencia* en sí, o que es un homónimo que se repele de sí mismo o se desdobla. Lo que se llamaba *fuerza simple* se *duplica* a sí misma y es por su infinitud la ley. β) Lo desdoblado, que constituye las partes representadas en la *ley*, se presenta como subsistente; (...) [ γ) ] su ser es más bien el ponerse como no ser y superarse en la unidad.”<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> *Íbid.* pág. 90

<sup>82</sup> *Íbid.* pág. 98

<sup>83</sup> *Íbid.* pág. 101

<sup>84</sup> *Íbid.* pág. 100

La infinitud no es el trasfondo ni la enunciación de la necesidad de este movimiento, es lo que se da en el movimiento mismo. Pero, por supuesto, la infinitud, como todo lo que hemos visto previamente, también debe desdoblarse; sin embargo, en su desdoblarse ella se transforma en su propio objeto<sup>85</sup>. Y “Al convertirse en su objeto este concepto de la infinitud, ella es, por tanto, conciencia de la diferencia, como diferencia también *inmediatamente* superada; la conciencia es *para sí misma*, es la *diferenciación de lo indistinto* o *autoconciencia*. Yo me distingo de mí mismo, y en ello es *inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto*.”<sup>86</sup> La gran diferencia del momento de la infinitud con todos los momentos anteriores es que su objeto no se encuentra fuera de ella sino que es ella misma (con la infinitud no podría ser de otro modo, no podría excederse); por lo tanto, en ella se sitúa el paso de la conciencia a la autoconciencia. “Los dos extremos, uno el del puro interior y otro el del interior que mira a este interior puro, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio, en cuanto algo distinto de ellos.”<sup>87</sup> Tal es el momento que representa la infinitud en la *Fenomenología*.

Como nos podemos percatar, aunque posee sus diferencias particulares, esta caracterización se refiere al mismo infinito que ya tratamos en la *Lógica*. Podemos pensarla más bien como la forma que toma el infinito en el desarrollo de la conciencia. Tal como la infinitud misma, el infinito en general y el infinito de la conciencia, son lo mismo y a la vez son absolutamente diferentes. A diferencia de la *Lógica*, que empezaba en un comienzo previo al comienzo de la dialéctica, la certeza sensible ya se halla dentro de la misma dialéctica; sin embargo, ella no lo sabe. La vía para su reconocimiento es lo que hemos descrito hasta ahora, que posee su culminación en la infinitud. Por lo tanto, en ambas obras el problema de la infinitud inaugura o la dialéctica misma o el descubrimiento de ella. Esto es, sin duda, porque la infinitud no es otra cosa que la dialéctica; y cuando la conciencia llega a la infinitud y se reconoce ella como parte de la infinitud se reconoce al mismo tiempo como parte de la dialéctica. También en la *Fenomenología* se da el mismo movimiento de tensión de los contrarios que resulta como unidad o diferencia que hemos llamado dialéctica. Sin embargo, la necesidad, también aquí desplazada a la infinitud, aunque *puede* ser coherente con el desarrollo que vimos en la *Lógica*,

---

<sup>85</sup> Podemos recordar la contradicción que da paso a la infinitud en la *Ciencia de la lógica*: entre la finitud y la infinitud.

<sup>86</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Ed. Cit. pág. 103

<sup>87</sup> *Ibid.* pág. 104

no es la misma. Aquí Hegel no explica la necesidad de la dialéctica según la imposibilidad de una superación completa de los contrarios. El movimiento que aquí se da se encuentra más bien motivado por una búsqueda de la verdad; y el descubrimiento de que la verdad se encuentra en la misma dialéctica, en el mismo movimiento que tomó la búsqueda, y que la búsqueda es ella misma la verdad es el sentido que toma la necesidad. La necesidad no se desprende, como en la *Lógica*, de los conceptos mismos, sino de la relación que la conciencia tiene con sus conceptos. La superación incompleta, por lo tanto, se da también en la *Fenomenología*, pero no en el paso de un concepto a otro, sino en la relación de la conciencia con su otro. El que algo se le escape siempre a la conciencia es lo que la obliga a seguir avanzando; y el que algo siempre se escape es lo mismo que decir que la primera infinitud falsa debe ser siempre trascendente e inalcanzable. En la *Fenomenología* no está tratado este problema explícitamente, pero es inconcebible el progreso eterno de la conciencia en su autodescubrimiento si este excedente cesa de existir. El mismo desarrollo que toma la infinitud en la conciencia podemos verlo como este movimiento entre lo que se encuentra *más allá*, en el vacío, que es como describimos la fuerza, y la restricción y finitud de la ley. La verdadera infinitud aquí sigue estando entre una finitud y una falsa infinitud. Es cierto que no se trata el problema de la existencia de algo trascendente y una contradicción insalvable explícitamente, pero si tenemos en cuenta que en este momento Hegel ya había conocido las ideas de Fichte y que después desarrollará este problema explícitamente, es necesario leer entre líneas que no se trata de otro movimiento y que tal movimiento no posee en realidad otros fundamentos.

Seguramente al lector atento tal desarrollo de la conciencia también habrá recordado trabajo previo de Fichte. Pues bien, no se trata de ideas muy distintas. Aunque, como mostramos, no se trabaje el problema de la trascendencia expresamente, el desarrollo que encontramos en la *Fenomenología* es aún más cercano a Fichte que el que vimos anteriormente. Sobre Fichte, Hegel nos dice que “Tanto como se haga valer la identidad, ha de hacerse valer la separación. En la medida en que la identidad y la separación se oponen entre sí, son las dos absolutas y, si la identidad debe mantenerse por la aniquilación de la escisión, los dos términos permanecen opuestos entre sí. (...) Pero lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; oponer y ser-uno están en él a la vez.”<sup>88</sup> Se nos hace difícil reconocer en este enunciado a Fichte y no al Hegel que ha descrito hasta ahora el desarrollo de la conciencia. Más aún, en este

---

<sup>88</sup> Hegel, G. W. F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Ed. Cit. pág. 114

momento lo que tienen ambos en común no es sólo el movimiento, sino también el lugar de ese movimiento. Si recordamos, la primera gran diferencia entre Fichte y Hegel era el espectro de acción de tal movimiento; mientras en Fichte era imposible ir más allá del yo, Hegel partía de un absoluto que debía trascender al yo. Pero no todavía, en la *Fenomenología* (aunque nosotros debamos pensarla con miras a la *Lógica*) Hegel no pretendía partir de esta idea absoluta, sino del mismo inicio que el de Fichte en la *Doctrina de la ciencia*: la certeza sensible del objeto en el sujeto o, en la racionalización que recibe en Fichte, la identidad de  $A=A$ ,  $-A=-A$ , como objetos que deben hallar un lugar común en el yo. Sin embargo, aunque aquí el comienzo en ambos es el mismo, no es igual el fin. “El fundamento del *sistema de Fichte* es la intuición intelectual, pensar puro de sí mismo, autoconciencia pura,  $yo=yo$ , yo soy, lo absoluto del sujeto-objeto, y el yo es la identidad del sujeto y objeto.”<sup>89</sup> La autoconciencia es el fin de Fichte, todo su sistema debe encontrarse dentro de ella y ella es todo lo que existe para él. Pero si Hegel lo hubiera seguido en esto, la *Fenomenología* sería un libro bastante más breve. La autoconciencia es el fin del primer capítulo de la *Fenomenología*, pero a la vez éste es sólo el comienzo del segundo, y una continua progresión hasta el último capítulo. Pero, recordémoslo siempre, aunque la conciencia sea superada, aunque sobre ésta se den una serie de superaciones ulteriores, ningún paso podrá estar nunca *debida o completamente* superado, pues el infinito del *más allá* estará siempre acechando cualquier superación, haciendo de éstas sólo superaciones parciales o incompletas.

## LECCIONES SOBRE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Hasta el momento hemos desarrollado el problema de la infinitud en su espacio lógico y en la forma que toma para la conciencia. Hemos aseverado que, en ambas formas, Hegel se encuentra hablando de la misma infinitud: en primera instancia en sí misma y en segunda como derivada, pero hasta el momento no hemos descubierto un puente entre una forma y otra, una infinitud que una también el espacio entre un infinito y el otro. Esto lo encontramos en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, que, presentándose como un puente entre la conciencia y el Dios infinito, nos muestra un nuevo y ulterior desarrollo del problema del infinito.

---

<sup>89</sup> *Ibid.* pág. 57

Recordaremos que por infinito no se debe entender un infinito solo, apartado en su infinitud y opuesto a lo finito, sino más bien la relación entre lo finito y lo infinito. En este caso, examinaremos cómo se da esta relación no *dentro* de la conciencia ni *fuera* en lo absoluto mismo<sup>90</sup>, sino *entre* la conciencia y lo absoluto. Luego de la cúspide del sistema de Hegel, con la *Fenomenología*, la *Enciclopedia* y la *Lógica*, retornamos a sus orígenes. Pues el primer acercamiento de Hegel al problema del infinito, a través de la religión —como relación entre el hombre y Dios (finito e infinito)—, fue también el último. Ahora volveremos a la misma relación que estudiamos como primera, pero con la madurez y el perfeccionamiento adquiridos a lo largo del camino.

Nuestro origen en este caso es el mismo del de la *Fenomenología*. Ya no vemos al hombre, como en los *Escritos de juventud*, que en un principio era el ente que se relacionaba con Dios, sino que tomamos a la conciencia como principio. Sin embargo, esta conciencia es sólo en cierto sentido la misma de la de *Fenomenología* pues, aunque ambas sean consideradas como un sujeto finito en constante desarrollo (más que el 'hombre' en un sentido más determinado), en la *Fenomenología* esta conciencia siempre está a miras de convertirse en Espíritu, todo su desarrollo se encuentra determinado en pos de su reconocimiento como algo mayor, y lo infinito aquí nos aparece sólo como un paso —por crucial que sea— entre la conciencia y la autoconciencia. Por el contrario, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* tratamos con la conciencia como si la que vimos en la *Fenomenología*, en el momento en que se trata el problema del infinito, se hubiese detenido en su camino y se hubiere seguido desarrollando solamente determinada por esta relación con lo infinito. Pues la dialéctica no es *un* camino determinado, sino que es un *movimiento* que puede tomar muchos caminos distintos.

En este caso, la conciencia no se encontrará enmarcada en la búsqueda de su reconocimiento en una evolución ulterior sino que servirá como posible solución al problema de la relación entre el hombre y Dios. Frente a este problema, en esta obra ya se vieron y desecharon dos soluciones previas: a través de la conciencia inmediata y a través del *sentimiento*. Ahora, a través de la relación entre lo finito e infinito se intentará solucionar este problema definitivamente. Para esto, se abordará el problema a partir de la conciencia finita. Pues aquí

---

<sup>90</sup> Aunque en realidad no se puede hablar absolutamente de un dentro o fuera de la conciencia, puesto que depende del momento, lo que en una instancia se encuentra fuera, luego se encontrará dentro.

<sup>90</sup>

“«Conciencia» significa en general: yo soy lo que el objeto no es, y el objeto es lo que yo no soy; cada uno es lo otro del otro, pero de una manera determinada. Cada uno es solamente lo negativo; [lo ulterior consiste en] que nosotros estamos determinados como lo negativo para sí y no solamente en la relación; nos encontramos determinados como lo finito.”<sup>91</sup>

Somos finitos y tenemos una relación con lo infinito de tres modos distintos, el primero es el modo *natural o sensible*. Somos finitos porque tenemos un objeto que nos limita, por nuestra finitud física y porque tenemos *necesidades* que no podemos satisfacer individualmente. La finitud es algo que constantemente sentimos, al identificarnos con un sujeto (*algo*) al que los objetos lo trascienden, al tener un cuerpo determinado del que no podemos escapar, y al sentir hambre, sed, y necesitar de un *otro* para satisfacerlos. A partir de las dos primeras instancias podríamos pensar que la infinitud se trata de un *otro* aislado, nuestro *no-ser* aislado, con el que podemos relacionarnos o no, pero del que, al fin y al cabo, somos fácticamente independientes. Podemos pensar que sólo se trata de una infinitud vacía, sólo como opuesta y necesaria para constituir nuestra finitud. “En esta conciencia yo soy finito; el objeto es mi no-ser, y éste es lo otro que yo, lo diverso de mí; eso implica que él es puesto como infinito, diferente de mí, que soy lo finito, en cuanto él es lo infinito.”<sup>92</sup> Sin embargo, la clave se encuentra en nuestro tercer modo de sentir nuestra finitud (y, con esto, de sentir la infinitud): como *necesidad* de algo más. Nuevamente volvemos al divino castigo griego. Nuevamente la infinitud se nos presenta en primera instancia (y de la forma más concreta y práctica) como necesidad, como un deseo imposible de satisfacer que se encuentra forzado a siempre retornar. Pues aunque en un momento acabemos con nuestro apetito, saciemos nuestra sed, nos encontraremos compelidos a sentir nuevamente un nuevo apetito, una nueva sed, hasta el fin de nuestros días. Así nos encontramos a nosotros, y a nuestras necesidades humanas, como otra forma de la relación que ya vimos en la *Lógica* entre el *algo* y lo *otro*. La infinitud todavía se presenta como espacio del *otro* que intentamos alcanzar. Y el calmar nuestro apetito o saciar nuestra sed no son sino nuevas formas que toma la superación de nuestro *algo*, el ir más allá de nosotros (más allá de nuestra finitud, al campo de la infinitud), superar también nuestro *otro*, volvernos *también* nuestro *otro*, consumiéndolo, y volver nuevamente a ser el *algo* que necesita de *otro*.

---

<sup>91</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, pág. 172

<sup>92</sup> *Ibid.* pág. 175

¿Y en qué se vincula todo esto con nuestra relación con Dios? Pues bien, en varios momentos de este proceso nos encontramos hablando de lo mismo: percatarnos de nuestra finitud, trascendida por una infinitud, trascendernos a nosotros mismos y dirigirnos al campo de la infinitud, el campo de Dios. Así vemos cómo en la cotidianidad y en la necesidad más animal, también se nos presenta nuestra necesidad de una infinitud sobre nosotros, y la necesidad de que nosotros superemos nuestra finitud para sumergirnos en ella. En la religión cristiana, también nos encontramos con ambos momentos.

En primer lugar, nos vemos —como proclamaba la religión cristiana dominada por el pensamiento de Pseudo Dionisio en los tiempos de Hegel— como seres finitos, constantemente trascendidos por la infinitud (infinitud como potencia) de Dios, y nos encontrábamos completamente incapacitados de ir a su búsqueda; nos definíamos, así, como una finitud trascendida por una infinitud del *más allá*. Aquí hallamos al Dios trascendente, ese Dios como *más allá*, incognoscible, al que nunca podremos alcanzar y que incluso constituye una herejía intentarlo. Para Hegel, este Dios no puede ser sino un Dios falso, del mismo modo en que lo era el infinito del *más allá*. Hegel no se restringe al criticar y encolerizarse frente a esta visión de Dios, que piensa como absolutamente determinado a ser superado. Sin embargo, este Dios — como momento— es tan fundamental como quisimos resaltar que era el primer falso infinito de la *Lógica*. El Dios falso, que no es otra cosa que una forma del Dios Padre, es el motor fundamental de la dialéctica en la religión.

En segundo lugar, nos vemos obligados a ir más allá de nuestra propia finitud, ya sea por razones racionales, vitales o religiosas, y sumergirnos en la infinitud. Así, volvemos a la primera imagen con la que Hegel representó esta relación, y vemos que este segundo momento no ha sido alterado por todos estos años y todas las adquisiciones y mutaciones del sistema. Volvemos a recordar la relación entre lo finito y lo infinito representada por la imagen del bautizo, como sumersión del cuerpo finito en las aguas de lo infinito. “Lo infinito, este objeto mío, es lo no-finito, lo no-particular, lo no-limitado, lo universal en general; lo finito en relación con lo infinito está puesto como lo negativo, lo dependiente, lo que se diluye en relación con lo infinito; lo infinito [se determina] como lo sustancial y lo no-dependiente, y lo finito [como aquello] que no posee consistencia, o que la posee solamente en relación con lo infinito. En esta conjunción nace una unidad gracias a la eliminación de uno, por cierto, de lo finito que no puede resistir frente a

lo infinito.”<sup>93</sup> Así, negando nuestra finitud, llegamos al ámbito de la infinitud. “lo universal existe y yo no subsisto sino en él, soy solamente un momento de él; yo no puedo afirmarme sino en cuanto que estoy renunciando a mí mismo. Tal es, por consiguiente, abstractamente tomada, la relación concreta y verdadera del yo subjetivo en la religión en la que Dios —lo absoluto en general— es lo afirmativo.”<sup>94</sup> De esto se trata, pues, la religión cristiana de Hegel.

Si recordamos, tal era el primer movimiento que se daba en el segundo infinito, el infinito del entendimiento; y, como el lector ya estará anticipando, por supuesto, éste también debe revelarse últimamente como falso. Pues, al considerar al infinito como mi contrario (yo como finito), lo que es necesario para poder negarme con su afirmación, necesariamente considero este infinito como un concepto, como un ente determinado que también se revela últimamente como finito. Además, ya sabemos que el mismo Dios se determina a sí mismo:

“Dios crea un mundo, es decir, El quiere un mundo y piensa un mundo; Dios determina, fuera de El no hay que determinar nada, es decir, El se determina en cuanto que El se piensa y El crea un mundo, El se pone frente a otro; ahí está El y un mundo, son dos. En esta relación El mismo queda apresado como lo finito frente a lo finito; pero lo verdadero consiste en que el mundo es solamente un fenómeno y quede ahí. El se posee a sí mismo. Sin el momento de la finitud no hay ninguna vida, ninguna subjetividad, ningún Dios viviente.”<sup>95</sup>

Dios como infinito se particulariza, se finitiza para convertirse en vivo. Como recalcamos previamente, un Dios afirmativamente infinito, como el de Spinoza, no podía ser un Dios vivo, no podía ser Espíritu. “En Spinoza lo absoluto es la sustancia y a lo finito no se le adjudica ningún ser; por lo tanto, se trata de un monoteísmo, de un acosmismo. Hasta tal punto solamente existe Dios que no hay un mundo en absoluto; ahí lo finito no posee ninguna realidad verdadera.”<sup>96</sup> El de Spinoza es otro camino posible, pero de ningún modo es el camino que puede tomar el cristianismo. El cristianismo debe lidiar con la encarnación de Dios, por lo que no existe peor herejía que negar la finitud, negar al Hijo de Dios. Sin embargo, el camino que había tomado hasta ahora el cristianismo tampoco era el adecuado, al menos no absolutamente. El abismo entre el hombre y Dios, que hacía del último incognoscible e inalcanzable es un momento de Dios mismo, pero un momento que debe ser superado. Por un lado, éste puede superarse desde el hombre a Dios a través de la religión; por el otro, se puede ver esta misma

---

<sup>93</sup> *Loc. Cit.*

<sup>94</sup> *Íbid.* pág. 198

<sup>95</sup> *Íbid.* pág. 199

<sup>96</sup> *Íbid.* pág. 304

religión y relación como el Espíritu conectándose a los hombres, superando la escisión en la dirección contraria. “Dios en cuanto Espíritu o en cuanto amor consiste en que El se particulariza, crea el mundo, a su Hijo, pone a un otro suyo en éste, se posee a sí mismo, es idéntico consigo. En el concepto en general —y todavía más en la Idea— ocurre esto en general: ser idéntico consigo y referirse a sí mismo por medio de la negación de la particularización, de la que él es, a la vez, la actividad de ponerla.”<sup>97</sup> Este es el modo en que Dios se convierte en Espíritu y supera la escisión complementariamente. Sin embargo, cuando profundizamos en este proceso se nos descubre mucho más complejo que el de la relación personal entre un hombre y Dios. Por eso, esta relación no puede hallarse completamente zanjada en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Para superarla, es necesario recurrir a la civilización entera, es necesario acudir al Espíritu como historia.

## LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

A lo largo de toda esta segunda parte hemos visto cómo en los *Escritos de juventud* el hombre finito se sumergía en las aguas de la infinitud; hemos estudiado en la *Lógica* y la *Enciclopedia* el corazón del problema de la infinitud, desde una mirada absoluta y lógica; luego, en la *Fenomenología*, hemos observado cómo este mismo problema se presentaba dentro de la conciencia humana; después, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, cómo desde esta conciencia humana podemos dirigirnos al infinito del más allá y finitizarlo, al mismo tiempo que él mismo se finitizaba; y ahora, finalmente —y con esto completamos el círculo—, vemos nuevamente cómo este infinito se materializa en el mundo, pero de una forma superior, de una forma verdaderamente infinita. Ya no como el infinito absoluto materializándose en la conciencia, sino el Dios absoluto (como infinito) materializándose en la historia universal.

La idea de una historia objetiva es una farsa. Es imposible, especialmente luego del trabajo filosófico de Hegel acerca de la percepción (en la *Fenomenología*), pensar que hay una historia que nos antecede y que en ella no hay cosecha alguna de los historiadores. “El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse respectivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través

---

<sup>97</sup> *Ibid.* pág. 308

de ellas lo existente.”<sup>98</sup> Lo que conocemos como historia ya lleva en sí la idea de razón de la historia y fin de la historia. Ya se trate de la historia de la independencia de un país o de su conquista, la historia de la sucesión política de un gobierno determinado o la historia del desarrollo económico o tecnológico de un pueblo, toda historia se conforma en relación a una lógica y un fin determinado. La idea de una ‘historia universal’, por lo tanto, es imposible de ser pensada objetivamente como un resultado objetivo de las actividades individuales de todos los hombres. Esto sólo sería pensable si, de hecho, existiera una razón universal de la historia, que nos trascienda tanto a nosotros como a los historiadores. Esta es la idea de Hegel, pues su filosofía no es otra que la de la razón universal, una y toda, manifestándose en cada particularidad, en cada acto, a lo largo de toda la historia. En Hegel, más allá de cada historia particular de un pueblo determinado, existe una historia universal, regida por la razón divina. “Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—.”<sup>99</sup>

En el capítulo anterior observamos cómo Hegel distinguía dos maneras de sobrellevar las diferencias de lo finito e infinito en el campo religioso: desde la relación del hombre con Dios o desde la de Dios con los hombres. Esta segunda relación, aunque en última instancia es la misma (puesto que responde al mismo movimiento, sólo de una perspectiva distinta), es la que luego se manifiesta, en su más alto nivel, como Historia. Pero, por supuesto, no se trata aquí de cualquier historia, sino de la historia suprema de la Providencia. “La Providencia divina es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el *pensamiento*, el *nous*, que se determina a sí mismo con entera libertad.”<sup>100</sup> De este modo, la historia universal para Hegel posee un propósito determinado que es el reconocimiento de Dios. La historia universal no es la historia de los hombres libres, es la historia del continuo enajenamiento y re-unión de Dios. Su búsqueda de convertirse en Espíritu *a través* de los hombres.

Los hombres, desde su perspectiva limitada, tienen una visión del mundo y una serie de actividades particulares; los pueblos, desde sus determinaciones específicas, poseen una serie de

---

<sup>98</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pág. 45

<sup>99</sup> *Ibid.* pág. 44

<sup>100</sup> *Ibid.* pág. 50

características propias y acontecimientos determinados. Las historias pueden ser muy variadas si se despliegan de entes determinados y finitos, pero puede ser sólo una si se presenta desde una perspectiva universal, como la historia del Espíritu<sup>101</sup>. Para esta historia todos los acontecimientos de los pueblos de *relevancia*<sup>102</sup> se subsumen en una historia superior que es la del Espíritu. La historia en realidad comienza en la enajenación de Dios con su mundo, en la separación absoluta de ambos y, por lo tanto, en la ausencia de Dios en el mundo. A lo largo de la historia universal —que comienza en China— Dios se comienza a reconocer en el mundo; no a través de la mera idea de un ente superior que gobierna el mundo sino a partir de elementos más particulares. El Espíritu se sigue reconociendo en India, Persia, Asia occidental, Egipto (todo esto también siguiendo el tiempo cronológico); en Grecia alcanza un reconocimiento superior y luego en Roma, especialmente con el surgimiento del cristianismo; en la Edad Media este reconocimiento se fortalece; y finalmente esta historia alcanza su cúspide en la Edad Moderna, con la revolución francesa. La revelación a los hombres de este desarrollo supramundano también se va dando progresivamente a lo largo de la historia. Por ejemplo, “La religión judía es la primera en que el Espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como Espíritu.”<sup>103</sup> De esta forma, tiene sentido el desarrollo que hemos visto del mismo problema del infinito: según su tiempo y sus culturas respectivas, éste ha podido desarrollarse con Platón, Spinoza y Fichte solamente hasta cierto punto; pero no pudo haber sido hasta Hegel —que vivió en la época de la revolución francesa— que este problema pudo alcanzar su cúspide<sup>104</sup>. Sólo Hegel puede hablar *desde* la infinitud y *desde* el Espíritu pues él (a través de la razón) supera su existencia particular y descubre una razón universal detrás de cada suceso particular, un movimiento infinito en cada ente finito.

---

<sup>101</sup> Está claro que se pueden conformar una serie de historias universales específicas. Para cada pueblo su visión de la historia es la historia universal. Y, en este caso, la historia universal de Hegel es sólo la historia universal que mejor le vendría al pueblo cristiano, pues subsume todos los otros pueblos como momentos suyos. Pero este tipo de objeciones no le vienen bien a Hegel (como una crítica lógica no le vendría bien al cristianismo que se propone como una religión del amor, más allá de la lógica). En este aspecto hay sólo que seguir a Hegel.

<sup>102</sup> La relevancia de los pueblos, por supuesto, la decide (o la encuentra, siguiendo el camino del Espíritu) Hegel.

<sup>103</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ed. Cit. pág. 65

<sup>104</sup> Esto, por supuesto, en Hegel cabe decir de todos los problemas que trata. Y esta es una cúspide que, desde luego, deberá volver a ser superada luego de él.

“En ella [la filosofía], está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón —podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación con Dios— es la *sustancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de este su contenido”<sup>105</sup>. Lo absoluto, lo único real para Hegel, es la razón (en el sentido de *lógos* heraclítico), lo único verdadero es el movimiento dialéctico infinito; y, en este sentido, la historia como relato de una sucesión contingente de acontecimientos pierde su objetividad absoluta y queda derivada y relativa a esta razón universal. La historia sólo es verdadera cuando pertenece al Espíritu, puesto que éste es el que le otorga su realidad. “El fin de la historia universal es, por tanto, que el Espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, y produzca a sí mismo objetivamente.”<sup>106</sup> La historia es real sólo en cuanto historia del movimiento del Espíritu. Y, en este sentido, si se habla de la historia como movimiento del Espíritu, ésta necesariamente debe ser a la vez infinita.

La historia universal, tal como la historia del desarrollo de la conciencia, de la idea o de Dios, es también la dialéctica, y, por tanto, responde a la misma infinitud que hemos desarrollado. Es un movimiento de continua superación parcial de los contrarios que debe siempre contemplar y preservar su excedente para poder seguir avanzando infinitamente. Ésta es también la infinitud compuesta por finitudes. “El punto de vista de la finitud consiste en la actividad individual que da existencia a lo universal, realizando sus determinaciones. Un lado consiste aquí en la actividad como tal, por cuanto los individuos tienden a cumplir su voluntad real finita y a procurarse el goce de su particularidad. Pero el otro lado es que aquí se transparentan en seguida fines universales: el bien, el derecho, el deber.”<sup>107</sup> La relación histórica entre lo finito e infinito es variada. Puede ser, siguiendo lo anterior, desde las actividades individuales a los fines universales (que representarían la infinitud), pero también desde un yo finito a su libertad infinita (que lo identificaría con el Espíritu) o desde un pueblo al Espíritu de su pueblo que constituya un momento de la historia, un momento del Espíritu infinito. Lo único cierto es el movimiento entre un extremo y otro, y la imposibilidad de contener absolutamente el

---

<sup>105</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ed. Cit. pág. 43

<sup>106</sup> *Ibid.* pág. 76

<sup>107</sup> *Ibid.* pág. 89

segundo momento. Los fines universales, la libertad infinita y el Espíritu absolutamente reconocido son estos ideales que se encontrarán siempre *más allá*.

Es por esto que la historia es también infinita. Un fin de la historia, un reconocimiento absoluto del Espíritu, es algo imposible en Hegel, pues niega la infinitud de la dialéctica, niega la imposibilidad de la superación total de los contrarios que funciona como motor infinito. A pesar de que en Hegel se nos pueda dar la impresión de que la historia ha acabado y el Espíritu se ha reconocido, debemos ver que, como el ave Fénix, “El *rejuvenecimiento* del Espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo.”<sup>108</sup> No existe ni puede existir un Espíritu completamente realizado, pues en cada reconocimiento, en cada retorno a sí mismo, se produce simultáneamente una enajenación y un alejamiento de sí mismo, dando paso así a una nueva y superior fase de este desarrollo. “La evolución, que es en sí un sosegado producirse —puesto que consiste en permanecer a la vez en sí e igual a sí en la exteriorización— es, en el Espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo. Lo que el Espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el Espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo.”<sup>109</sup> El Espíritu nunca puede volver a sí mismo porque él es un continuo progreso, el primer Espíritu es mucho más pobre que el siguiente, y el que lo suceda necesariamente será aún más rico y perfecto. “Este progreso, esta serie de fases, parece ser un progreso infinito, conforme a la representación de la perfectibilidad, un progreso que permanece eternamente lejos del fin.”<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> *Íbid.* pág. 48

<sup>109</sup> *Íbid.* pág. 129

<sup>110</sup> *Íbid.* pág. 148

# DESCENDENCIA

## CAPITALISMO E IMPERIALISMO

### MARX

La dialéctica es una sola idea, pero para Hegel debe ser la idea que domine el mundo. Por consiguiente, nuestra acotación de la inexistencia productiva del infinito del *más allá* debe también ser parte de este dominio universal, y debe manifestarse en cada proceso fáctico. Hemos encontrado, con Hegel, que este movimiento se repite en la lógica más absoluta, en el Espíritu humano, en la religión cristiana y en la historia occidental. Esta tensión entre lo finito y lo inalcanzable operando y produciendo nuevas escisiones, una y otra vez. Pero la historia no termina con Hegel. La dialéctica, para cumplir sus pretensiones de universalidad y eternidad, necesita forzosamente trascender a Hegel mismo. El desarrollo de la dialéctica debe ir más allá del finito (a pesar de lo extenso del) desarrollo que le dio Hegel, pues éste debe ser infinito. Es por esto que es imperativo que esta idea de la dialéctica, y junto a ella, la idea hegeliana de la infinitud, permanezcan vivas luego de la muerte de Hegel en su descendencia filosófica.

Hoy podemos decir que estas pretensiones sí han sido cumplidas. No por las continuas y aún actuales referencias explícitas a Hegel, no por la pervivencia de los que aún se hacen llamar hegelianos, ni por su indudable influencia en lo que se piensa hoy de la filosofía o la historia. La dialéctica nunca procuró ser explícita, nunca superficial, sino que su mirada siempre estuvo dirigida a lo profundo, a lo invisible a simple vista, al movimiento que, bajo todas las apariencias, permanecía siempre el mismo. Por esto, nos encontraríamos errados si pensáramos encontrar la descendencia de esta idea en lo superficial y lo manifiesto. Aunque busquemos esta descendencia en un principio en la obra Karl Marx, quizás el más claro heredero de Hegel, no nos dirigiremos en él a su referencia explícita a Hegel, tampoco a su crítica. Buscaremos en lo

que éste consideró más propio y más desligado de Hegel, nos dirigiremos, con ayuda de Rosa Luxemburgo, al corazón de su capitalismo.

Sabemos bien que la relación entre Marx y Hegel fue en un comienzo estrecha. Al principio Marx no era más que un joven hegeliano, que lentamente se fue alejando del lado de su maestro, dejando los resquicios idealistas de Hegel y encaminándose a la creación su propia visión materialista del mundo. Partió desde la perspectiva de que en la lucha del amo y del esclavo propuesta por Hegel en la *Fenomenología* se hallaba la clave para la comprensión de las desigualdades económicas y contradicciones existentes en su época, para distanciarse cada vez más, viendo finalmente este momento como sólo una consecuencia de una contradicción más profunda, no subjetiva sino material. La historia de la relación entre Marx y Hegel es la historia —repetida, sin duda, a lo largo de la filosofía— del discípulo que se le reveló al maestro, pero ¿hasta qué punto?

Lo que hemos escuchado una y otra vez es que Marx invirtió a Hegel. Mientras Hegel ponía la base de su filosofía en lo ideal, Marx lo hacía en lo material; mientras Hegel hablaba de ideas, Marx lo hacía de datos; mientras Hegel se preocupaba de la superestructura, Marx estudiaba la infraestructura, que era finalmente lo esencial. Pero ya deberíamos tener claro que esta idea es absurda. Al decir que Marx supera a Hegel, no estamos diciendo otra cosa que Hegel supera a Marx; o, más bien, que la filosofía de Hegel supera (o que engloba) al mismo Hegel y al mismo Marx. No nos encontramos errados al decir que Marx toma el movimiento dialéctico y lo lleva a lo material, pero en este sentido no podemos considerarlo como más que un sucesor de Hegel, o un aliado, que sigue desarrollando y ampliando el sistema en otra dirección. El centro de la dialéctica no se encuentra ni en la idealidad ni en la materialidad. La dialéctica, para Hegel, debe serlo todo. Y la infinitud de la dialéctica, por consiguiente, como parte constitutiva de la dialéctica, también.

A través del problema de la infinitud, un problema invisible ante los lectores de Hegel —entre ellos, Marx—, podremos ver de qué modo la dialéctica hegeliana corroe hasta lo más profundo del capitalismo de Marx; cómo, a pesar de su rebeldía ante Hegel, a pesar de sus constantes críticas y su supuesta superación, Marx no puede ser otra cosa que su sucesor, y su capitalismo no puede ser sino el heredero del Espíritu hegeliano.

Sin duda Marx, aunque no posee un sólo sentido como Hegel, mantiene una única preocupación: el capitalismo. Y, de manera análoga a como encontramos que el falso infinito del *más allá* es en Hegel el motor de su desarrollo, hallaremos en Marx una ilusión de mundo infinito exterior como impulsor del imperialismo inherente al capitalismo. Sin embargo, para poder llegar a esto, deberemos entender ciertas premisas del capitalismo de Marx y luego profundizar en ciertas claves con Luxemburgo que lo ligan intrínsecamente al imperialismo.

Lo primero que debemos entender es que el capitalismo es el modo de producción dominado por el valor de cambio. Este modo de producción no existe ni desde el comienzo de los tiempos, ni tampoco desde el comienzo de la propiedad privada o el dinero. El capitalismo se origina con el revolucionario cambio de un dominio del valor de uso al valor de cambio. Anteriormente, nos encontrábamos en un sistema de producción mercantil dominado por el valor de uso. Se vendía para comprar y el fin del sistema era la producción de bienes de consumo y la satisfacción de las necesidades (más allá de las variadas diferencias de clases que tal definición tan vaga contempla). Con el surgimiento del capitalismo cambia todo esto. Ya no se vende para comprar sino que se compra para vender, pues el fin de este sistema (materializado en los capitalistas) ya no se encuentra en la satisfacción de necesidades sino la generación del valor. En este sistema, el proceso productivo no comienza con una mercancía que es necesario intercambiar, a través del dinero, por otra mercancía, para la satisfacción de determinadas necesidades, sino que comienza con el mismo dinero que, “invertido” en mercancía, genera más dinero. ¿Pero cómo es posible la generación de este valor?

Si, para Marx, el valor de una mercancía equivale a la suma de los medios de producción y el trabajo que fueron necesarios para su creación, la generación de valor sólo se explica a través de esta impresión del trabajo en la mercancía. Esta es la fórmula general del valor de una mercancía, sea ésta producto o no del capitalismo. La diferencia que sucede con este cambio de sistema económico es que esta fórmula (Medios de producción + Trabajo = Valor mercancía) se especifica. En el trabajo de un artesano, por ejemplo, podemos ver simplemente cómo su bisutería es el producto de los materiales por los que es compuesta, las herramientas utilizadas y la fuerza de trabajo de tal artesano; así que su valor dependerá de estos componentes. En el sistema capitalista, sin embargo, este proceso es más complejo. En última instancia, el producto de una empresa debe consistir en el valor de las materias primas, herramientas, máquinas, edificios, etc. y la fuerza de trabajo del obrero utilizados para la fabricación de este producto,

pero como productor no se reconoce al obrero sino al capitalista, el valor de la fuerza del trabajo del obrero se dividirá entre lo que le es otorgado posteriormente como remuneración y lo que es cogido por el capitalista. La fracción entregada al obrero es concebida, entonces, como una parte del capital (capital variable) y la otra es percibida como interés para el capitalista (lo que Marx llama plusvalía); por el otro lado, las materias primas, herramientas, máquinas, edificios, etc. pasarán a ser consideradas también como capital (capital constante). La nueva fórmula del valor de la mercancía, por consiguiente, es: capital constante (materias primas, herramientas, máquinas, edificios, etc.) + capital variable (sueldo de los obreros) + plusvalía. De este modo, si en un principio dijimos que el fin del capitalismo era la generación de valor, ahora deberemos especificar que se trata de la generación de la plusvalía, puesto que ella es la que se refiere al valor “generado” del proceso de producción. Y la forma de los procesos productivos también cambia en el sistema capitalista. Lo que antes era el paso de la mercancía al dinero a otra mercancía, ahora pasa a ser proceso del dinero a la mercancía a una mayor cantidad de dinero. Este esquema, visto más específicamente gracias a los aportes recién presentados, se expresaría en la compra, por parte del capitalista, de los recursos, la industria y el trabajo de los obreros, la producción de una mercancía a través de éstos y, finalmente, la venta de esta mercancía con la plusvalía adquirida. Tal es el proceso que, abstracta y simplemente, se produce una y otra vez en el régimen capitalista.<sup>111</sup>

Ahora, el particular problema que nos interesa se encuentra al ver este proceso en una escala mayor, ya no sólo en el trámite de un capitalista con recursos, medios y consumidores supuestos, sino en el movimiento global que se da en la sociedad: entre los capitalistas, los obreros y los consumidores (que, hay que destacarlo, no son distintos de los capitalistas y los obreros). Debemos ya dejar de *suponer* la venta de la mercancía y el consumo de mercancías de los obreros por separado, sino intentar entrelazar todos estos movimientos en un gran proceso general. “El problema, tal como se plantea directamente, es éste: ¿cómo se repone a base del producto anual el valor del *capital* absorbido por la producción y cómo se entrelaza el

---

<sup>111</sup> Vale destacar que, con el objetivo de este sistema de la generación de la plusvalía y las diferencias económicas preexistentes de los hombres, no era posible sino una estratificación de la sociedad en clases: los que tenían suficiente capital para invertir en industria, y los que sólo tenían su propio trabajo para vender. La primera clase será la de la burguesía, la segunda, la del proletariado.

movimiento de esta reproducción con el consumo de la plusvalía por los capitalistas y el salario por los obreros? Se trata, por tanto, en primer lugar, de la reproducción simple.”<sup>112</sup>

Para analizar adecuadamente la reproducción simple (de las condiciones económicas necesarias para que se dé la producción a gran escala), se nos hace necesario adoptar un nuevo foco, y así, profundizar nuevamente en las determinaciones que expusimos previamente. Nuestra base consistirá en distinguir los dos clases básicas de producción que se dan en la sociedad, que deberían, con sus productos, satisfacer las necesidades totales de la sociedad: una es la clase de producción de medios de producción (cuya forma les obliga a entrar en el consumo productivo) y la otra es la producción de medios de subsistencia (consumidas individualmente por las clases). La primera producción es la que genera el capital constante para el consumo de otras producciones, mientras la segunda genera los medios de subsistencia para la satisfacción de las necesidades de las clases. Llamaremos a la clase de producción de medios de producción ‘I’ y a la de medios de subsistencia ‘II’.

Al estudiar la clase I, encontramos que este proceso de producción necesita: un capital constante adquirido de su misma clase, un capital variable (el trabajo de obreros asalariados que sobreviven gracias a los productos de la clase II) y, finalmente, un mercado para la realización de su plusvalía<sup>113</sup>. A su vez, la clase II necesita: un capital constante adquirido de la clase I, un capital variable (el trabajo de obreros asalariados que sobreviven gracias a los productos que genera su misma clase II) y, finalmente, un mercado para la realización de su plusvalía. De este modo, podemos observar que, en conjunto, necesitan: el capital constante proveniente de las materias primas y el producto de la clase I, el capital variable posible gracias a la clase II y un mercado para la realización de la plusvalía; idealmente, el mercado de I sería encontrado en los capitalistas de la clase II y el mercado de II en los obreros y capitalistas de ambas clases, causando una armonía entre una clase y otra, puesto que las necesidades de una serían satisfechas en parte gracias a la otra.

Ahora, el gran problema que este análisis genera, si quiere ser aplicado en el sistema capitalista, es que no considera lo fundamental de este sistema: la acumulación. La acumulación de la plusvalía por parte del capitalista, para una futura inversión en la empresa, es justamente lo

---

<sup>112</sup> Marx, Karl. *El capital. Volumen II*. México: Fondo de cultura económica, 1987, pág. 351

<sup>113</sup> La realización de la plusvalía se refiere a la conversión ésta en forma de mercancía a la forma dinero, para la futura inversión en el capital. La importancia de esto la estudiaremos más adelante.

original y esencial del capitalismo. Y es precisamente este punto el que hace imposible la realización de la plusvalía en una reproducción simple. Y “No debe olvidarse jamás que la producción de esta plusvalía —y la reversión de una parte de ella a capital, o sea, la acumulación, constituye una parte integrante de esta producción de la plusvalía— es el fin directo y el motivo determinante de la producción capitalista.”<sup>114</sup> Si recordamos, el proceso de la producción en el sistema capitalista corresponde al paso dinero- mercancía- dinero, donde la plusvalía es producida en el momento de la mercancía; para que este proceso finalice, y, así, pueda comenzar uno nuevo, la plusvalía que se encuentra en la forma mercancía debe transformarse en dinero, pues el valor de la mercancía como mercancía no puede invertirse en la compra de nuevo capital. Ni las máquinas, ni las herramientas, ni el trabajo de los obreros pueden comprarse con mercancía, esto sólo es posible a través del dinero. El valor de la plusvalía en la mercancía, por consiguiente, no tiene sentido hasta que ésta sea vendida. “La masa total de mercancías, el producto total, tanto la parte que repone el capital constante y el variable como la que representa plusvalía, necesita ser vendida. Si no logra venderse o sólo se vende en parte o a precios inferiores a los de producción, aunque el obrero haya sido explotado, su explotación no se realiza como tal para el capitalista, no va unida a la realización, o solamente va unida a la realización parcial de la plusvalía estrujada, pudiendo incluso llevar aparejada la pérdida de su capital en todo o en parte.”<sup>115</sup> Ahora, la contradicción consiste en que, a pesar de que la plusvalía *deba* ser realizada, al añadir la acumulación a la ecuación, ésta no *puede* serlo. Las condiciones adquisitivas de las clases no lo permiten. Por un lado, la clase proletaria no tiene la capacidad adquisitiva para comprar el valor equivalente a su producto, pues parte de su trabajo ha sido robado por el capitalista. Y, por el otro, el capitalista, aunque posee la capacidad adquisitiva adecuada para comprar los productos excedentes, y así realizar su plusvalía, debe abstenerse de hacerlo, para poder reinvertir el dinero excedente en su empresa. Esta privación, que no tiene otro fin que la acumulación, es fundamental para el desarrollo del capitalismo.

Pues es sólo gracias a esta acumulación que las empresas capitalistas pueden seguir creciendo y expandiéndose. Esto es lo que nos lleva a la evolución de la reproducción simple: la reproducción ampliada. “Como la finalidad del capital no es satisfacer necesidades, sino producir ganancia, y como sólo puede lograr esta finalidad mediante métodos que ajustan la masa de lo

---

<sup>114</sup> Marx, Karl. *El capital. Volumen III*. México: Fondo de cultura económica, 1987, pág. 242

<sup>115</sup> *Ibid.* pág. 243

producido a la escala de la producción, y no a la inversa, tienen que surgir constante y necesariamente disonancias entre las proporciones limitadas del consumo sobre base capitalista y una producción que tiende constantemente a rebasar este límite inmanente.”<sup>116</sup> El proceso básico de la producción capitalista es el paso del dinero a la mercancía a una *mayor* cantidad de dinero; posterior a esto, esa parte excedente se invierte en un nuevo proceso de producción, que comienza con más dinero, genera una mercancía determinada con una nueva plusvalía, y termina con una *mayor* cantidad de dinero, *ad infinitum*. La producción de ganancia como fin del capitalismo es, sin duda, un objetivo infinito. Y es un objetivo que tiende a superar todas sus limitaciones, pues no tiene fin. La satisfacción no es algo propio del capitalismo. Éste se define a sí mismo como insaciable. Si el objetivo del capitalismo no se encuentra en el resultado, sino en el constante movimiento, no podemos pensar que este proceso en algún momento terminará por sí solo. Si el capitalismo tiene un fin, como lo ve Marx, este fin se halla más allá de sus deseos insaciables, este fin se halla sólo en la crisis producida por la imposibilidad de conciliar este deseo insaciable con las capacidades limitadas del sistema.

Las limitaciones del sistema se fundan en que, por un lado, tenemos al capitalismo como un movimiento hacia el objetivo de la creación de mayor valor (mayor plusvalía, o robo del trabajo de los obreros), para lo cual es absolutamente necesaria la venta de la mercancía; y, por el otro, tenemos a una población sin la capacidad o voluntad adquisitiva para la compra de toda esta mercancía. Tal es una de las contradicciones básicas del capitalismo, y ésta no puede llevar sino a una sobreproducción. Sobre esto, es necesario tener claro que “No es que se produzcan demasiados medios de subsistencia en proporción a la población existente. Al revés. Lo que realmente ocurre es que se producen pocos para sostener decorosa y humanamente a la población.”<sup>117</sup> Pero con las diferencias económicas de las clases, la repartición de estos medios no sólo es desigual, sino que genera un excedente. Y, por supuesto, el excedente de mercancía hace bajar los precios, ya que “Conceptualmente, la *competencia* es la misma *naturaleza interna del capital*, pues su determinación esencial consiste en la acción recíproca de [los] muchos capitales; es su tendencia interna, impuesta como necesidad externa.”<sup>118</sup> Todo el análisis abstracto en última instancia está sujeto a las condiciones del mercado liberal, donde la

---

<sup>116</sup> *Íbid.* pág. 254

<sup>117</sup> *Íbid.* pág. 255

<sup>118</sup> Marx, Karl. *Grundrisse 1857-1858*. México: Fondo de cultura económica, 1985, pág. 282

competencia en un ambiente de exceso de mercancías provoca que los capitalistas particulares deban vender sus productos a un menor precio que el que valen. De este modo, para obtener la plusvalía que deberían ganar, deben realizar una mayor producción (pensemos esto como una ecuación). Esto es, precisamente, lo que hace necesaria la sobreproducción. Pues “La *superproducción general* no depende de que los obreros o los capitalistas no consuman *bastantes* mercancías, sino de que se produce demasiado de *unas y otras*; es decir, demasiado *no para el consumo y la valorización; demasiado para los efectos de la valorización.*”<sup>119</sup>

Y para este enorme problema —que por sí sólo llevaría inminentemente al sistema capitalista al colapso— existe una sola solución: el comercio exterior; la incorporación de nuevos recursos<sup>120</sup> y mercados no capitalistas al sistema capitalista. Este es, sin duda alguna, un tema bastante oscuro en Marx. Por un lado, tenemos a un Marx que nos dice repetidas veces que el capitalismo ya se encuentra en su fase mundial, por lo que el imperativo de “¡Proletarios de todos los países, uníos!” tiene sentido. Y, por el otro, permanece el problema de la excedencia de plusvalía no realizada, para lo cual la única solución pensable se encuentra en el exterior al capitalismo; por lo que la necesidad de un mundo no capitalista es básica para la misma existencia del capitalismo. Alusiones a este punto no son muchas en Marx, pero sí son primordiales.

En primer lugar, podemos ver que esta necesidad de un exterior del capitalismo se da ya en la misma relación entre la industria y la agricultura, una de las más básicas y comunes del funcionamiento de los regímenes capitalistas que estudia Marx. Sobre esto nos dice Marx que:

“Sólo la *gran industria proporciona, con las máquinas, el fundamento constante de la agricultura capitalista, expropia radicalmente a la inmensa mayoría de la población rural y lleva a término la escisión entre la agricultura y la industria doméstico-rural, cuyas raíces —la hilandería y la tejeduría— arranca. Conquista por primera vez para el capital industrial, pues, todo el mercado interno.*”<sup>121</sup>

Por supuesto, esta necesidad también se halla en el problema de la realización de la plusvalía:

---

<sup>119</sup> *Ibid.* pág. 310

<sup>120</sup> La incorporación de nuevos recursos no tiene relación con el problema de la sobreproducción y desvalorización, sino que era una necesidad que vimos previamente directa en la composición del sistema de producción

<sup>121</sup> Marx. *El capital. Volumen I.* México: Siglo XXI, 2008, pág. 936

“La creación por el capital de *plusvalía absoluta*<sup>122</sup> —de plusstrabajo objetivado— exige como condición la ampliación constante de la órbita de la circulación. La *plusvalía* creada en un punto requiere en *otro* punto la creación de plusvalía que pueda cambiarse [por aquélla], aunque sólo se trate, por el momento, de una producción adicional de oro y plata, de dinero, pero que, si la plusvalía no puede volver a convertirse directamente en capital, existe, bajo forma de dinero, como posibilidad de nuevo capital. Una condición de la producción capitalista es, por tanto, la creación de *una órbita de circulación cada vez más amplia*, bien porque la órbita se amplía directamente o porque *surjan de ella más puntos de producción*. (...) La tendencia a crear un *mercado mundial* se halla, por tanto, directamente implícita en el concepto mismo del capital. Cualquier limitación es una barrera que hay que vencer.”<sup>123</sup>

Y, como mencionamos previamente, se relaciona directamente con la búsqueda de nuevos recursos:

“[Será necesario,] por tanto, explorar toda la naturaleza para descubrir nuevas propiedades útiles en las cosas; [fomentar] el cambio universal de los productos de todos los climas y países; [someter] los objetos de la naturaleza a tratamientos (artificiales) con el fin de imprimirles nuevos valores de uso”<sup>124</sup>

Pero la razón esencial de la necesidad de una relación con el exterior no capitalista es que la única manera de superar parcialmente la crisis inherente al capitalismo por la contradicción descrita es exportándola, en forma de capital excedente:

“Cuando se envía capital al extranjero, no es porque este capital no encuentre en términos absolutos ocupación dentro del país. Es porque en el extranjero puede invertirse con una cuota más alta de ganancia. Pero este capital es, en términos absolutos, capital sobrante con respecto a la población obrera en activo y al país de que se trata en general.”<sup>125</sup>

## LUXEMBURGO

Pero no fue hasta que Rosa Luxemburgo —medio centenario después, con *La acumulación del capital*— pusiera el debido énfasis en que ésta era la única solución al problema de la realización de la plusvalía, que se evidenció la inseparabilidad del capitalismo e imperialismo (como única relación que toma el capital con su exterior). Y debemos admitir que,

---

<sup>122</sup> Marx distingue dos tipos de plusvalía: la absoluta y relativa. La absoluta se refiere básicamente a las horas trabajadas, suponiendo una producción absoluta, mientras la relativa se refiere a la producción de las horas trabajadas, por lo que toma en cuenta los medios de producción.

<sup>123</sup> Marx, Karl. *Grundrisse 1857-1858*. Ed. Cit. pág. 276

<sup>124</sup> *Íbid.* pág. 277

<sup>125</sup> Marx, Karl. *El Capital. Volumen III*. Ed. Cit. pág. 253

a pesar de mantenernos lo más fieles posible a las palabras de Marx, nuestra previa lectura se vio profundamente inspirada por Luxemburgo; pues consideramos que, aunque Marx sentó bases sumamente estables y extensas para una crítica del capitalismo, justamente este problema de la realización de la plusvalía —que, hoy ya sabemos, el capitalismo sí solucionó (pues todavía no ha muerto)— no fue completamente prescrito por él.

Marx insistentemente habló de un capitalismo global, pero en su época el capitalismo era, a lo más, incipiente. Podríamos entender que Marx se haya estado anticipando a su tiempo, y que estratégicamente, se encontrara hablando, en realidad, de un futuro próximo, una etapa más evolucionada de su capitalismo. No debemos olvidar nunca que Marx no fue sólo filósofo, sino también político, y, en ese sentido, estratega. Por lo tanto, no es una hipótesis descabellada el suponer que, frente a la necesidad de tener una fuerte organización del proletariado mundial en el mundo venidero (viendo que la tendencia del capital era el volverse mundial), Marx consideró más propicio un discurso originado en aquella etapa más avanzada del capitalismo. Pero no divaguemos con suposiciones y especulaciones. Lo que nos consta es que, en la época de Marx, el capitalismo no se encontraba ni cerca de su estadio mundial. Y tampoco en la época de Luxemburgo. Ambos se hallaban, más bien, en la ‘Era del imperialismo’; aunque, importantemente, Marx sólo alcanzó a ver su comienzo, mientras Luxemburgo se halló en una fase más desarrollada de éste. Quizás es justamente por esta razón que fue Luxemburgo, y no Marx, quien vio la íntima ligazón entre capitalismo e imperialismo.

El origen de esta idea en Luxemburgo es el mismo que estudiamos en Marx: la reproducción simple y ampliada. Y el panorama del mundo capitalista también es el mismo. Para Luxemburgo:

“El régimen capitalista de producción está presidido por el interés en obtener ganancia. Para el capitalista, la producción sólo tiene finalidad y razón de ser cuando obtiene de ella, un año con otro, un «beneficio neto», es decir, una ganancia líquida sobre todos los desembolsos de capital por él realizados. Pero lo que caracteriza a la producción capitalista como ley fundamental y la distingue de todas las demás formas económicas basadas en la explotación, no es simplemente la obtención de ganancias en oro contante y sonante, sino la obtención de ganancias en un *progresión cada vez mayor*. Para conseguirlo, el capitalista, diferenciándose en esto radicalmente de otros tipos históricos de explotadores, no destina exclusivamente, ni siquiera en primer término, los frutos de su explotación a fines de lucro personal, sino a incrementar progresivamente la propia explotación. La parte más considerable de la ganancia obtenida se convierte nuevamente en capital y se invierte en ampliar la producción. De este modo, el capital

se incrementa, se «acumula», para usar la expresión de Marx, y por efecto de esta acumulación, a la par que como premisa la producción capitalista va extendiéndose sin cesar.»<sup>126</sup>

Para Luxemburgo, el problema esencial también se encuentra en la reproducción ampliada y no en la simple. Pero, por lo mismo, para ella la reproducción simple es en sí misma menos esencial. Ésta sólo sirve como un esquema ideal que nunca puede ser llevado a cabo, que nos muestra un origen abstracto de la reproducción ampliada que sí vemos en el capitalismo. Entendemos, con Luxemburgo, que “La diferencia decisiva que existe entre la reproducción ampliada y simple, estriba en que en ésta la clase capitalista consume toda la plusvalía, mientras en aquélla una parte de la plusvalía se resta al consumo personal de los propietarios, pero no para ser atesorada, sino para convertirse en capital activo, para ser capitalizada.”<sup>127</sup> Así que la reproducción simple no podrá, de hecho, nunca existir en el capitalismo, pues, como niega la acumulación, no le permite al capitalismo la persecución de su objetivo de crear ganancia infinitamente.

Por eso el problema es exclusivamente de la reproducción ampliada, esta reproducción que pretende acumular parte de la plusvalía para una futura inversión en nuevo capital. Si los capitalistas consumieran todo el valor excedente de la plusvalía, en realidad no habría problema alguno (problema en sentido lógico, no ético). Pero tal mundo no podría ser llamado capitalista. Tal mundo tendría, de hecho, un esquema más cercano al de una sociedad esclavista. “Las deficiencias del esquema de la reproducción simple son claras: expone las leyes de una forma de reproducción que dentro de las contradicciones capitalistas de producción sólo puede realizarse con carácter fortuito. Lo consubstancial a la economía capitalista, más que a ninguna otra, no es la reproducción simple, sino la ampliada.”<sup>128</sup>

Y, si recordamos, era el esquema de la reproducción ampliada el que generaba el problema del excedente de plusvalía no realizada. En *La acumulación del capital*, Luxemburgo examina exhaustivamente todas las soluciones que se plantean a este problema (tanto por parte de Marx como por parte de los marxistas ortodoxos) para finalmente encontrar que ninguna de estas salidas puede ser válida. La superproducción no se da ni en la misma escala que el aumento

---

<sup>126</sup> Luxemburgo, Rosa. *La acumulación del capital*. Buenos Aires: Editorial, 1968, pág. 439

<sup>127</sup> *Ibid.* pág. 88

<sup>128</sup> *Ibid.* pág. 83

de la cantidad de obreros (las cifras demuestran lo contrario<sup>129</sup>), ni puede ser consumida por los que no son ni obreros ni capitalistas (“En general no hay —dentro de los límites del esquema de Marx— más que dos fuentes de renta en la sociedad: salarios de los trabajadores o plusvalía. Así, todas las capas de la población enumeradas fuera de los capitalistas y de los obreros, sólo pueden figurar dentro de una de estas dos clases en cuanto consumidores.”<sup>130</sup>), ni puede ser consumida por los mismos obreros o capitalistas (por las razones que expusimos previamente). La única solución que encuentra Luxemburgo es la que vimos anunciar a Marx: el comercio exterior. Pero el comercio exterior de la única manera en que pudo darse, no como pacífico intercambio entre mercancías capitalistas y productos no capitalistas, sino en la forma del avasallador imperialismo. Es cierto, Marx nunca le dio ni al imperialismo (ni siquiera en su forma incipiente de «comercio exterior») el lugar y la importancia que merecía, pero hoy vemos que —y en esto seguimos fielmente a Luxemburgo— esta acción política y económica fue exactamente el eslabón perdido de la teoría marxista. Es justamente el efecto político que vemos de esta teoría económica.

El exterior del capitalismo, el mundo no capitalista pero contemporáneo al capitalismo, existió tanto en la época de Marx como en la de Luxemburgo, esto lo sabemos. Y, como única solución al problema económico de la reproducción del capital, este espacio era esencial. La reproducción ampliada *necesita* nuevos mercados, y el único modo de obtenerlos es a través de una ampliación de capitalismo, insertándose en mercados no capitalistas. “De este modo, mediante este intercambio con sociedades y países no capitalistas, el capitalismo va extendiéndose más y más, acumulando capitales a costa suya, al mismo tiempo que los corroe y los desplaza para suplantarlos. Pero cuantos más países capitalistas se lanzan a esta caza de zonas de acumulación y cuanto más van escaseando las zonas no capitalistas susceptibles de ser conquistadas por los movimientos de expansión del capital, más aguda y rabiosa se hace la concurrencia entre los capitales, transformando esta cruzada en expansión en la escena mundial en toda una cadena de catástrofes económicas y políticas, crisis mundiales, guerras y revoluciones.”<sup>131</sup> Esto es, justamente, el efecto político del imperialismo: la lucha por la conquista económica del limitado mundo exterior al capitalismo. Y esta lucha, indudablemente,

---

<sup>129</sup> Véase *Íbid.* pág. 506

<sup>130</sup> Luxemburgo, Rosa. *La acumulación del capital. Ed. Cit.* pág. 110

<sup>131</sup> *Íbid.* pág. 453

cada vez será mayor, pues, como el capitalismo va necesariamente expandiéndose, el mundo restante va necesariamente reduciéndose.

Por esta razón es, en última instancia, por qué la política exterior europea en un momento se convirtió en una lucha por dominar a los países no capitalistas. Lo que descubre Luxemburgo es que el imperialismo no es el vacío intento por dominar el mundo, sino la única solución para una de las contradicciones más grandes del capital. Y por esta razón, todas las guerras, el empobrecimiento y la dominación propias de los imperialismos, se nos revelan ahora como responsabilidad también del capitalismo. Tal es el gran logro de Luxemburgo: mostrar que, al fin y al cabo, no hay imperialismo sin capitalismo y, al mismo tiempo, no hay capitalismo sin imperialismo.<sup>132</sup>

## Y EL INFINITO HEGELIANO

Podrá pensar el lector que me he desviado del tema, que me he dirigido justamente a un plano material que excede el movimiento dialéctico (o al menos dialéctico como yo propongo en esta tesis), que, ante la omisión de los términos finito, infinito falso y verdadero (en el sentido previamente estudiado), me encuentro trabajando en un campo que no sólo no es propiamente filosófico sino que ni siquiera posee el mismo código. Podrá preguntarse el lector, por consiguiente, ¿Por qué elegí a Marx y Luxemburgo?

Es cierto que este problema del infinito ha sido invisible (en su significación) ante los ojos tanto de los intérpretes de Hegel como de los filósofos que pretenden superarlo. Pero esto no quiere decir que un esquema similar no siga funcionando en sus (supuestamente independientes) sistemas. El problema de la trascendencia, de la excedencia, del excedente, de lo marginal o lo que se encuentra más allá ha sido uno de los más grandes de nuestra época contemporánea. Especialmente en los últimos filósofos franceses este problema ha cobrado una significancia extraordinaria. A pesar de que, a primera vista la mayor parte de éstos se opongan a Hegel y pretendan superarlo, con un análisis más cuidadoso podemos ver que siguen trabajando en un mismo esquema, quizás sólo desarrollando nuevas aristas de la cuestión, pero sin haber nunca

---

<sup>132</sup> Debemos destacar que Luxemburgo no fue la única en ver la intrínseca relación entre uno y otro. Quizás de un modo más influyente, Lenin la acompañaba. Pero el razonamiento de Lenin era uno más exterior que el de Luxemburgo, y para él, el capitalismo no siempre era imperialismo, sino que éste constituía sólo su última fase. Esta es la razón por la que decidimos omitir a Lenin de nuestro análisis.

excedido a Hegel. Pero no me referí a aquellos filósofos en mi trabajo, ¿por qué elegí a Marx y Luxemburgo? Porque, más allá de su aparente disociación del tema, ellos son los que no sólo trabajaron en un esquema que en el fondo es el mismo de la tríada de la infinitud, sino que además lograron ver (y quizás en esto fueron los únicos) la productividad en el infinito del *más allá*, que para nosotros es lo esencial en Hegel.

Es en la unión entre capitalismo e imperialismo donde el movimiento como producto de una tensión interior- exterior es más evidente. Ni Marx ni Luxemburgo hablan en los términos de Hegel, el rastro hegeliano en este problema de Marx es invisible a simple vista, pero el movimiento, la forma y la necesidad, pensamos, son idénticos. Lo que queremos decir es que el movimiento de la producción capitalista, con su constante necesidad de un mercado externo infinito, es tal como el movimiento dialéctico, con su constante necesidad de un infinito del más allá que exceda al sistema.

Al igual que con el desarrollo de la idea hegeliana, hay dos formas de ver el desarrollo de producción capitalista: desde su arista progresiva- cualitativa y en su arista expansiva- cuantitativa. Un capitalista particular posee cierta cantidad de dinero acumulado, lo invierte en la compra de específicas materias primas y de un determinado capital (constante y variable), que los pone a trabajar, produciendo de todo este proceso una mercancía que, con el plustrabajo del obrero, posee un mayor valor del que poseían las materias primas antes del proceso; esta plusvalía de la mercancía es vendida y el dinero obtenido por el capitalista es acumulado y posteriormente invertido nuevamente en un proceso productivo. La ganancia se incrementa, el capital se incrementa, el valor de la mercancía (si la plusvalía es invertida en su producción, como ordena el capitalismo) también se incrementa. Ahora, si esto lo vemos en una escala ampliada, el desarrollo de una sociedad también se engrandece. “Todos los progresos decisivos del proceso de trabajo y los monumentos de civilizaciones fenecidas, como las grandes obras hidráulicas del Oriente, las pirámides egipcias, las calzadas militares romanas, las artes y ciencias griegas, el desarrollo de los oficios y las ciudades de la Edad Media, hubieran sido imposibles sin una reproducción ampliada, pues sólo el aumento gradual de la producción más allá de las necesidades inmediatas y el crecimiento constante de la población y sus necesidades,

crean la base económica que es prerequisite indispensable a todo progreso cultural.”<sup>133</sup> No estamos diciendo que en otro modo de producción tal progreso sería imposible (todos los ejemplos anteriores, justamente, habían sido producto de otros medios de producción), pero es un hecho que con este régimen hemos visto los inventos de las máquinas más grandiosas, las armas más brutales y el desarrollo más abrumador de las tecnologías. El capitalismo, sin duda alguna, ha traído una enorme perfección de las mercancías con las que vivimos. Este es el desarrollo de la producción capitalista visto desde su perspectiva cualitativa, que, claro, alude al foco que tomó Marx. Es el mismo foco con el que podemos leer el desarrollo del sistema hegeliano, como una continua progresión, cada vez más evolucionada y más perfecta.

El otro modo de ver el desarrollo de producción capitalista es desde su arista expansiva. Como sabemos, el cambio del dominio del valor de cambio por el de uso fue un acontecimiento que se inició en algunas ciudades europeas de finales de la Edad Media. Paulatinamente, la búsqueda de ganancia por sobre la satisfacción de las necesidades se fue multiplicando en hombres que pronto se denominaron capitalistas, y éstos fueron expandiendo sus producciones a otras ciudades y, posteriormente, también al campo. La producción capitalista, lentamente, empezó a primar en más lugares del mundo, volviéndose más y más relevante. Pues, como ya vimos extensamente con Luxemburgo, la producción capitalista necesita expandirse para poder sobrevivir. La internalización del mundo exterior no capitalista es lo que le permite seguir desarrollándose progresivamente (pues, como vimos, la acumulación juega un papel fundamental en esto). Este tipo de arista en el desarrollo de la idea hegeliana es el que apunta, antes que al progreso, a la extensión. Y no existe en el sistema hegeliano progreso sin extensión. La extensión es lo que le permite a la dialéctica no ser un movimiento vacío, es su sustrato. Con extensión en Hegel nos referimos a los conceptos, a los hombres, a la historia, a la religión, a la naturaleza, a la vida; la extensión es la materialidad de la dialéctica, es por donde ella se mueve, es lo que ella determina. Podemos ver todas las obras de Hegel como el desarrollo de una idea (la dialéctica), que, mientras va tomando distintas formas y se va expresando en distintas determinaciones, va evolucionando y progresando, al mismo tiempo en el que se va expandiendo su dominio. Esta no es muy distinta que la historia del capitalismo. El desarrollo de Hegel pretende ser el *progreso* absoluto infinito, donde cabe perfectamente el capitalismo, que pretende ser un *progreso* infinito

---

<sup>133</sup> Luxemburgo, Rosa. *La acumulación del capital*. Ed. Cit. pág. 18. Esta cita, por supuesto, no se refiere a la reproducción ampliada capitalista, sino a la reproducción ampliada en general, pero que también se puede aplicar a la capitalista.

de ganancia. Este progreso en ambos casos es cualitativo<sup>134</sup>, pues en última instancia se refiere sólo al movimiento dialéctico que avanza indefinidamente. Pero en ambos casos, tal progreso necesita materializarse, aplicarse de un modo cuantitativo o extensivo. Tal como en Hegel la dialéctica se expresa en las determinaciones que presentamos, en Marx lo hace en las máquinas, las mercancías, los obreros, los capitalistas y los clientes específicos. El capitalismo, por mucho que Marx haya querido mostrarlo como el sistema materialista que invierte a Hegel, permanece de la misma manera, como un movimiento específico, que se desliza por el mundo material, determinándolo. El capitalismo es tan materialista como puede serlo el Espíritu hegeliano. Pensamos, incluso, que si Hegel aún estuviese vivo, habría reconocido en el capitalismo la última evolución del Espíritu.

El movimiento no es distinto, y eso es lo que nos interesa demostrar a través del símil entre la necesidad imperialista del capitalismo y lo que hemos descubierto del infinito hegeliano. Como ya sabemos, el capitalismo depende de un espacio interior y otro exterior. Debe haber un interior de donde se abastezcan los medios de producción y los obreros necesarios, y donde se dé la producción misma; pero también debe haber un exterior, que provea de nuevas materias primas y nuevos consumidores capaces de realizar la plusvalía excedente de la producción capitalista. Continuamente, la producción debe salir de su espacio interior y dirigirse al exterior, y, progresivamente, debe ir apropiándose de éste, convirtiendo lo exterior en interior. La producción capitalista, por un lado, debe verse limitada por su estructura productiva (en su interior), pero al mismo tiempo, por la misma deficiencia de la estructura productiva, debe ir progresivamente rompiendo todos sus límites. “El capital se revela, así, como una contradicción viviente, puesto que se impone un límite *específico*, al mismo tiempo que se ve empujado a sobrepasar *todos* los límites.”<sup>135</sup> Tal como *algo*, para poder reconocerse a sí mismo como algo distinto de *otro*, debe ir más allá de sí mismo a lo que no es él, manteniendo en sí la contradicción de Fichte yo - no-yo, tal como lo finito, para reconocerse como finito, debe ir más allá de sí mismo, al campo de la infinitud, la producción capitalista debe exceder sus propios límites para seguir existiendo. El *deber-ser* (imposible de efectuar completamente) de lo finito de ser infinito, también se manifiesta en la producción capitalista, como necesidad de exceder su

---

<sup>134</sup> Debemos ver la ganancia como lo que es: un valor abstracto que depende en última instancia de su tangibilidad, pero que no es en sí misma tangible.

<sup>135</sup> Marx, Karl. *Grundrisse 1857-1858*. Ed. Cit. pág. 289

dominio, al campo del mercado infinito no-capitalista. La infinitud, en ambos casos, es una ilusión. Lo genuinamente infinito no existe porque no puede existir. Pero tanto lo finito como la producción capitalista necesitan de esta ilusión para poder avanzar. Lo finito no puede existir por sí mismo, como tampoco lo puede hacer la producción capitalista, y esta identidad no es arbitraria, sino que se produce por la común forma de progreso (dialéctico) inmanente de ambos. El capitalismo no es la producción capitalista, la dialéctica no es lo finito; producción y finitud son solamente factores de algo superior: de la verdadera infinitud. La verdadera infinitud de Hegel se refiere a la productividad de la eterna tensión entre la finitud y la infinitud del *más allá*, que desencadena una serie de movimientos<sup>136</sup> que buscan fallidamente la reconciliación. Existe una promesa de reconciliación última, pero esta promesa debe ser para siempre incumplida. El exterior siempre debe existir, y para esto —ante una progresiva interiorización de lo exterior, por parte tanto del sistema hegeliano como de la producción capitalista— debe pensarse necesariamente como infinito (como infinito del *más allá*)<sup>137</sup>. Es, justamente, esta falsa promesa lo que los mantiene andando. La gran contradicción del capitalismo es precisamente lo que lo obliga a avanzar indefinidamente. El avance progresivo produciendo al avance extensivo, y el avance extensivo produciendo, a su vez, al progresivo. Tal como en Hegel, estos avances son indisociables. A pesar de esto, debemos tener claro que la búsqueda de infinita ganancia no es la misma que la necesidad de una búsqueda de infinitos nuevos confines. No existe la no-ganancia del modo en que existe el mundo no-capitalista. La búsqueda infinita de ganancia, el progreso infinito como movimiento infinito (y no como fin) se refieren al infinito desarrollo del Espíritu hegeliano, de la idea hegeliana, ellos son la verdadera infinitud. Pero no existe verdadera infinitud sin sustento. Tal como vimos que la contradicción finitud-infinitud era el sustento de la

---

<sup>136</sup> En este preciso momento dialéctico, desencadena la disolución de la finitud en la infinitud, y la finitización de la infinitud, para una vuelta sobre sí mismo en el ser-para-sí.

<sup>137</sup> Aunque de hecho no lo sea. Es imposible que aquí no nos surja la interrogante de qué es lo que sucede cuando el mundo se revela, como ya lo ha hecho, realmente finito. Cómo puede seguir funcionando este movimiento si ya no tiene nada nuevo que absorber. ¿Es que se ha acabado el capitalismo? ¿Demuestra esto que en realidad la dialéctica se hallaba limitada y que no era universal? ¿Es éste el fin de Hegel? Nosotros pensamos que en realidad no. Es indudable que el capitalismo en su etapa global no es el mismo de Marx, pero tendemos a pensar que éste ha hallado un nuevo exterior, o que se ha revelado un exterior que había existido incluso en sus inicios. Para la indagación en un posible desenlace de este tipo recomendamos *Imperio* de Toni Negri y Michael Hardt, donde nos presentan una nueva etapa del capitalismo, donde éste intenta, luego de ya haber dominado todos los rincones del mundo, dominar la creatividad humana, que, a diferencia del mundo, sí es realmente infinita (en el sentido de Hegel del *más allá*).

verdadera infinitud, el imperialismo (o el carácter expansivo de la producción capitalista) es el sustento del capitalismo.

“La producción capitalista aspira constantemente a superar estos límites inmanentes a ella, pero sólo puede superarlos recurriendo a medios que vuelve a levantar ante ella estos mismos límites todavía con mayor fuerza. El verdadero límite de la producción capitalista es el mismo capital, es el hecho de que, en ella, son el capital y su propia valorización lo que constituye el punto de partida y la meta, el motivo y el fin de la producción; el hecho de que aquí la producción sólo es producción para el capital y no, a la inversa, los medios de producción simples medios para ampliar cada vez más la estructura del proceso de vida de la sociedad de los productores.”<sup>138</sup>

Vivimos en una época donde, al mismo tiempo que reina la necesidad y la pobreza, reina la sobreproducción y la ambición insaciable de una ganancia. Vivimos en esta época no porque el mundo sea injusto o porque los ricos sean avaros, vivimos en esta época porque el Espíritu hegeliano, con su insalvable contradicción entre finitud e infinitud, ha tomado la forma del capitalismo. Y, al fin y al cabo, seguimos, como Tántalo, intentando saciar nuestra sed con un agua que se siempre se nos escurre de las manos y nuestro hambre con unas frutas que eternamente eluden nuestro alcance.

---

<sup>138</sup> Marx, Karl. *El Capital. Volumen III. Ed. Cit.* pág. 248

# CONCLUSIÓN

Desde el comienzo tuvimos un propósito primordial: poder, finalmente —a través del acento en la lectura en el poder productivo del infinito del más allá—, desmitificar la firme imagen que ha dominado todos estos años de Hegel como el filósofo de la totalidad. Queremos mostrar que este Hegel de la dialéctica rígida y el sistema completo y cerrado no es más que una caricatura, producto quizás en parte por lecturas apresuradas, preconcepciones de manuales, una falta de rigurosidad en la búsqueda de los antecedentes de Hegel o de una lectura acuciosa de la explicación de los conceptos que ofrece el mismo Hegel, pero principalmente, en una primera instancia, por lo que sucedió con su figura en Prusia luego de su muerte y, en una segunda, en su resurgimiento en Francia.

En nuestra época contemporánea estamos acostumbrados a ver a Hegel como uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos. Se nos ha hecho pensar que, desde que Hegel publicó su primera obra, el mundo entero advirtió su genialidad y su grandeza, y que, desde entonces, se ha instruido en todas las escuelas de filosofía. Sin embargo, esta historia no es tan verídica. Es cierto que Hegel fue un filósofo que alcanzó a ver la gloria en vida, sus lectores quedaron impresionados inmediatamente por sus obras y varios de sus estudiantes se convirtieron prontamente en discípulos. Sin embargo, esta gloria no se perpetuó mucho después de su muerte. En primer lugar, porque el séquito de discípulos que se había formado se dividió en hegelianos de derecha (o “viejos hegelianos”) y de izquierda (o “jóvenes hegelianos”), siendo los de derecha los que intentaron realzar los aspectos religiosos, espiritualistas y conservadores de la filosofía de Hegel, mientras que los de izquierda<sup>139</sup> veían a Hegel como panteísta o incluso

---

<sup>139</sup> Que, vale destacar, fueron los que pasaron individualmente a la posteridad. Hoy en día, ya no encontramos entre los viejos hegelianos un nombre que nos salte por su relevancia individual, mientras que en los jóvenes hegelianos encontramos los de Feuerbach, Marx, Engels, Stirner y Bauer, por nombrar a los más relevantes

ateo, pero que a lo que de daban importancia era a las proyecciones del método dialéctico al campo político; sin embargo, con el tiempo, fueron distanciando más y más estos intereses políticos y las necesidades históricas del pensamiento de Hegel, hasta oponérsele. Recordemos la famosa frase de Marx: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.” Es necesario remarcar que este periodo en Prusia se caracterizaba por una fuerte restricción de la libertad de discurso, especialmente en cuanto a críticas a la religión protestante y al Estado prusiano, que fue sólo fortalecido por la cesión de la corona del rey Wilhelm III a su hijo Frederick William IV, en 1840. Este traspaso no sólo significó un cambio en la política prusiana sino que determinó prontamente el fin del apogeo del hegelianismo. No sólo porque se comenzó una persecución a los jóvenes hegelianos por sus ideas subversivas y una radicalización de éstos, sino porque este traspaso también significó la adjudicación de la prestigiosa cátedra filosofía de la Universidad de Berlín, donde se desempeñó Hegel hasta sus últimos días, a su antiguo amigo de juventud, Schelling, lo que nos lleva a la segunda, y más importante a nuestros ojos, razón de la defenestración de Hegel. Aunque en un comienzo Schelling y Hegel habían mantenido una cercana amistad, con el paso de los años, la divergencia de sus filosofías y la constante pugna por quién era el que había superado al otro, los transformaron en enemigos que públicamente desacreditaban al otro. Y ahora que Hegel había muerto y Schelling se había apropiado de su cátedra, era el momento perfecto para llevar el desprestigio de Hegel hasta su más alto punto. Schelling acusa a Hegel de usurpar la libertad de razón y dejarla bajo la autoridad dictatorial de un sistema lógico ficticio o incluso místico, de hacer derivar nuestra realidad del mundo virtual del concepto lógico, Schelling es quien lo acusa también de proponer un sistema cerrado, completo<sup>140</sup>. No sólo esto, sino que, por supuesto, hace ver a Hegel como un mero intermediario entre Fichte y él mismo (irónica y trágicamente, como sucedió finalmente con Schelling), como un filósofo más que intentó alcanzar el sistema de la absoluta positividad, pero se perdió en la negatividad. Este fue el instructor de Hegel primariamente responsable de la caricatura que dominó por tantos años en Europa, quien, en sus clases —a las que atendían, entre otros, Kierkegaard, Bakunin y Engels, además de la mayor parte de los hegelianos— hacía aparecer a Hegel como un enemigo universal, pero, al mismo tiempo, un enemigo no difícil de vencer. Schelling fue el fundamental

---

<sup>140</sup> Ver Schelling, *The grounding of positive philosophy: The Berlin lectures*. United States of America: State University of New York Press, 2007

causante del periodo de desprestigio de Hegel que, aunque hoy desconocido en la historia, pudo haber significado su olvido total.

Pero, como hoy nos queda claro, tal no fue la historia. La época del desprestigio hegeliano en Prusia —donde, vale destacar, tampoco había primado el pensamiento de Schelling, sino el neokantismo— llegó a su fin con un evento no menor: fue la Primera Guerra Mundial la que, con su ruptura con los estilos de vida y las formas de pensamiento, hizo necesario volver a Hegel. “De esta manera, después de permanecer olvidada o desconocida durante más de dos tercios de siglo, la filosofía hegeliana conoce desde hace unos cuarenta años un remozamiento tal que hace de ella la doctrina más sobresaliente de la filosofía moderna, el equivalente de lo que fue antiguamente la doctrina de Aristóteles. Pero este remozamiento se produjo en condiciones singulares, ya que fue suscitado por la revelación de los escritos juveniles que Hegel, ya célebre, no juzgó dignos de ser publicados, y por un conocimiento más profundizado de su primera obra, la *Fenomenología*, de la cual no estaba plenamente satisfecho y que pensaba rehacer antes de su muerte.”<sup>141</sup> Pues, como vimos, son justamente los *Escritos de juventud* y la *Fenomenología* las obras hegelianas en que mayormente se ve su espíritu. La propagación de esta visión, por lo tanto, por un lado, sirvió para la desmitificación del Hegel seco, frío y muerto, y, por el otro, se encajó plenamente con la orientación existencial que primaba en esos años en Alemania y, luego, Francia. No sólo el pensamiento existencial era el que concordaba absolutamente con el ambiente de guerra y posguerra en Europa, sino también lo era el espíritu del joven Hegel.

Pues, como sabemos, el Hegel que se hizo popular en estos tiempos tampoco fue el de la *Lógica* o la *Enciclopedia*, sino el lleno de sentimientos, vivo y —en cierto aspecto y a través de ciertas lecturas— humanista Hegel de la *Fenomenología*. Sin embargo, por más que pueda pensarse que, con este periodo de oscuridad del pensamiento hegeliano y renacimiento haya podido limpiarse la imagen del Hegel totalitario y de su sistema cerrado, ésta sólo se fortaleció de otro modo. Pues, en un principio, el gran introductor de Hegel a Francia fue Alexandre Kojève, quien tomaba como obra fundamental de Hegel sólo a la *Fenomenología* y de ella extraía, primero, la idea de que la historia, con Hegel, había culminado, segundo, que la filosofía de Hegel era fundamentalmente humanista, y tercero, que toda la filosofía de Hegel podía resumirse en el momento de la *Fenomenología* de la lucha del amo y del esclavo. Por supuesto, sin un análisis mucho más profundo, esta interpretación nos debe generar desde ya desconfianza;

---

<sup>141</sup> Serrau, Rene. *Hegel y el hegelianismo*. Buenos Aires: EUDEBA, 1972, pág. 104

pero creo que incluso, sin mencionar a Kojève, hemos, a lo largo de la tesis, combatido estas concepciones más acuciosamente.

Sobre el primer punto, como recalcamos repetidamente (ahora el lector podrá advertir que estos realces estaban dirigidos a Kojève y sus lectores), no consideramos que desde Hegel pueda afirmarse algo así como un fin de la historia, ni con él, ni en un futuro próximo (como propone Fukuyama); la universalidad de la dialéctica depende de su eternidad en la historia. Y sobre el segundo y tercero, estas concepciones son fácilmente desechadas luego de leer más detenidamente las obras que el mismo Hegel consideró más relevantes: la *Lógica* y la *Enciclopedia*. Pero el problema con Kojève no se limita solamente a estas erradas concepciones de Hegel —tales ideas no habrían sido relevantes para la historia de la filosofía si Kojève no hubiese tenido tanto poder—, el problema con Kojève es tal porque, no lo olvidemos, él fue el maestro que introdujo a Hegel a Francia, y fue el profesor directo de Bataille, Lacan, Sartre, Merleau-Ponty (y, así, indirectamente, de Levinas), entre otros. Así, la lectura de Kojève no fue sólo una lectura personal, sino que fue por un momento la lectura general que se tenía de Hegel en Francia, y fue también la base de las lecturas personales que hicieron estos filósofos. De este modo tenemos a Bataille, por ejemplo, intentando exceder el sistema hegeliano a través de una soberanía que no se somete al trabajo<sup>142</sup>, o a Levinas excediendo, y así, superando, la ‘Totalidad’ (‘Totalidad’ que no es sino esta imagen del sistema absoluto, cerrado y completo de Hegel) a través del ‘Otro’ (‘Otro’ como otra conciencia en un encuentro fenomenológico de dos conciencias, completamente vinculable con el encuentro entre dos conciencias que se ocasiona en la lucha del amo y del esclavo de la *Fenomenología*). Ahora, luego de estudiar detenidamente los efectos del infinito del más allá en el sistema hegeliano, podemos percatarnos que estos filósofos, con sus intentos de exceder al sistema, en realidad lo estaban ayudando, posibilitando. Más aún, cuando Bataille dice que “Lo que distingue a la soberanía es el consumo de las riquezas, en oposición al trabajo, a la servidumbre, que producen las riquezas sin consumirlas.”<sup>143</sup>, no hace sino indicarnos lo que necesita el capitalismo, como dialéctica, para sobrevivir (como vimos con Marx).

---

<sup>142</sup> Esto, por supuesto, es sólo posible si se considera la lucha del amo y del esclavo (que no la tratamos en el presente trabajo, pero que se encuentra inmediatamente después del reconocimiento de la conciencia como autoconciencia) como centro de la filosofía hegeliana

<sup>143</sup> Bataille, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós, 1996, pág. 64

Sin embargo, tampoco podemos quedarnos sólo con la visión de Hegel que Kojève introdujo a Francia, pues, luego de la lectura de Kojève, predominó la de Hyppolite; e Hyppolite, quien fue profesor de Derrida, Deleuze, Foucault, entre otros, ya desde una mirada superficial nos deberá parecer más serio y confiable. Hyppolite se opone a Kojève básicamente de dos formas: primero, estableciendo que la obra fundamental de Hegel no es sólo la *Fenomenología*, sino también la *Lógica*, y, segundo, considerando la filosofía hegeliana una ontología del sentido y no de la esencia. Esto nos aparece desde ya más apropiado, porque el sentido no es algo estático, sino que contiene en sí el movimiento y la dirección que caracterizan absolutamente el pensamiento hegeliano. También Hyppolite hace un realce en el momento negativo del sistema, pero no con el infinito del más allá, sino con la negatividad que nosotros mostramos como pre-dialéctica: la nada; y, como Hyppolite también busca también llevar el movimiento hegeliano al lenguaje, esta nada se convierte en 'lo inefable'. Pero, como ya tratamos, este momento no puede ser considerado propiamente el momento productivo de la dialéctica, el que le obliga a resurgir una y otra vez. Para Hyppolite "De esta manera, el discurso dialéctico podría detenerse, y el escepticismo es en efecto siempre posible. Pero lo que caracteriza a este escepticismo es que acaba siempre en la nada y que tiene siempre necesidad de un contenido nuevo para poder disolverlo a su vez."<sup>144</sup> Hyppolite intenta ver en la nada lo que nosotros vimos en el infinito del más allá, pero, claramente, la necesidad de la nada de disolver el algo no es tan forzosa como la del finito de ser infinito, por lo que consideramos que Hyppolite, aunque imploró y vio la necesidad de un motor negativo de la dialéctica, buscó demasiado temprano en la *Lógica* y no vio al infinito del más allá. También vemos en Derrida, estudiante de Hyppolite, la misma imploración, la misma necesidad de encontrar este infinito del más allá como elemento inexistente, pero productivo:

"Si la inversión en la muerte no se amortiza íntegramente (incluso en el caso de un beneficio, de un excedente de renta), ¿podríamos todavía hablar de un trabajo de lo negativo? ¿Qué sería un "negativo" que no se dejara relevar? ¿y qué, en suma, en tanto que negativo, pero sin aparecer como tal, sin presentarse, es decir, sin trabajar al servicio del sentido tuviera éxito?, pero ¿tendría éxito en pura pérdida? (...) Si se considera la máquina con todo el sistema de equivalencias en el instante recordado, se puede arriesgar la proposición siguiente: lo que Hegel intérprete relevante de toda la historia de la filosofía, nunca ha podido pensar, es una máquina que funcionara."<sup>145</sup>

<sup>144</sup> Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987, pág. 19

<sup>145</sup> Derrida, Jacques. 'El pozo y la pirámide' en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998, pág. 143

Es sorprendente cómo tantos lectores de Hegel, entre ellos incluso Hyppolite, hayan visto en su filosofía una dialéctica progresiva, un movimiento con un sentido determinado, pero que la mayoría no se hayan preguntado por el motor que hacía seguir este movimiento, y que los que sí se preguntaron, no lo hayan encontrado. Para Hyppolite, lo inefable llevaba a la disolución, a la nada misma, a la detención del movimiento dialéctico y, así, a su pérdida. Lo inefable, como inmediatez pura, llevaba a la inescrutable muerte. Este no puede ser el sistema hegeliano. Un sistema tan débil no podría haber sobrevivido tantos años, si es que sólo podía ser destruido con el mismo silencio. El silencio, lo inefable, la nada misma, aunque no pertenecen ni podrían pertenecer al sistema mismo de Hegel, lo determinan y le permiten seguir funcionando, pero no a través de la disolución, el movimiento hegeliano es un movimiento disolvente, sino progresivo. El encontrarse siempre en el abismo mismo entre la existencia y la inexistencia, la finitud y una infinitud que ni puede existir, es lo que permite que el movimiento siga avanzando. Pero un paso a la nada, a lo que no existe, es imposible, nunca podrá darse absolutamente puesto que esto ya constituiría una nada existente, una infinitud finita, y se volvería a la dialéctica.

A lo largo de esta tesis, nos hemos enfocado en el concepto de infinitud hegeliana: las ideas previas que eran necesarias para su concepción, su desarrollo, profundización y diversificación en Hegel y su efectividad en la economía política. Nos hemos centrado en el concepto de infinitud verdadera hegeliana, como tensión, y no en el infinito del más allá, como motor de esta tensión —que consideramos que es el verdadero descubrimiento de esta tesis—, porque hemos encontrado más plausible dejar bien cimentado este concepto (que, a su vez, supone el de infinitud del *más allá*) que referirnos a un específico momento desapercibido que, sin relación con la verdadera infinitud, no tendría importancia. Pero, ahora que encontramos que hemos dejado suficientemente claro el concepto de verdadera infinitud, nos gustaría repasar brevemente nuestro trabajo poniendo el acento ahora en la infinitud del *más allá*.

En Platón la infinitud del más allá coincidía justamente la infinitud de las pasiones, el *apeiron*, esta mala infinitud, nociva para el hombre tanto en su salud como en su virtud, pero, al mismo tiempo, propiamente humana, ineludible. Pues el hombre, por designio divino, era propenso a caer en las pasiones y, a la vez, era capaz de superarlas, controlarlas y restringirlas a través de la razón. De este modo, la especie humana estaba compelida a sufrir una contradicción insalvable, entre sus instintos animales, que la llevarían a la perdición, y su capacidad racional, que debería autoimponerse en una parte del hombre, haciendo que éste, en parte, se niegue a sí

mismo. Vemos que esta contradicción es impuesta, en cierto sentido, por los dioses —siendo la infinitud una herencia del castigo que los dioses les infringieron a los titanes, y el límite un designio de una diosa desconocida por nosotros<sup>146</sup> — y, en otro sentido, por la ‘causa’ —este principio que antecede tanto lo ilimitado como el límite, generando a ambos—. De este modo, se nos muestra en Platón, tal como en Hegel, lo verdadero (en Platón la causa, en Hegel el infinito verdadero) como lo que se encuentra *más allá, entre y superior* a lo finito y lo infinito, la *unidad* entre ambos. Pero ya en Platón se entiende esta unidad plasmada en el mundo concreto como una contradicción, y como una eterna tensión entre un extremo y otro, encarnado en el hombre.

Luego, la comparación que hicimos entre Pseudo Dionisio y Spinoza nos permitió ver esta tensión ahora entre dos filósofos distintos, uno interpretando el momento del infinito del más allá y el otro el primer movimiento consecuente de éste, la negación de la finitud. Por supuesto, el que ahora nos interesa resaltar es el primero, el de Pseudo Dionisio. Es cierto que él no fue el que descubrió la productividad de este espacio del más allá, pero fue el responsable de la creación del esquema del mundo dividido en un más acá alcanzable por nosotros y un más allá reino de Dios, además de la instauración de este mundo en el dogma cristiano. Sólo a través de tal esquema, que perduró por los siglos a través del cristianismo, pudo existir el escenario necesario para que Hegel hiciera su gran descubrimiento. Spinoza, por el otro lado, se preocupó justamente (aunque sin una crítica directa a Pseudo Dionisio) de romper con este esquema de dos mundos, donde uno de ellos era inalcanzable. Spinoza es el filósofo monista, él es el verdadero pensador de la totalidad, y es al que acertadamente deberían dirigirse las críticas que se han lanzado sobre Hegel.

Fichte, en tercer lugar, es el filósofo que, ya instalado en el esquema impuesto por Pseudo Dionisio, muestra que este más allá se encuentra más cerca de lo que pensamos, y así vuelve a Platón, pero de un modo más extremo. Lo que hace Fichte es internalizar en la conciencia este mundo fracturado, rompiendo, de este modo, al hombre mismo. Pero, aunque utiliza el mundo que dejó como legado Pseudo Dionisio, no lo fundamenta en creencias religiosas sino en la lógica. Así, Fichte vuelve a Platón retrotrayendo el problema de la finitud- infinitud al hombre, pero, a la vez, se aleja de Platón llevando esta contradicción al campo lógico. A través de la necesidad de que tanto A y -A, yo y no-yo se encuentren en la conciencia —que, de este modo, debe ser igual a yo y, al mismo tiempo, completamente distinto—, Fichte descubre que la

---

<sup>146</sup> La diosa a la que se refiere en el *Filebo*, ver nota al pie de página 6

conciencia nunca se encuentra una y completa, sino que, por este ser ajeno que debe encontrarse dentro de ella, debe hallarse sometida por una serie de contradicciones insalvables. De este modo, Fichte descubre de cierta manera la productividad del infinito del más allá, él es el responsable por la interminable serie de escisiones del hombre, pero, al no ver la positividad en la contradicción, como Hegel, considera este suceso más bien como una pérdida que como una ganancia, y el infinito del más allá (que en Fichte es el responsable del infinito limitativo) es visto más bien como una grieta que como un motor.

De este modo, llegamos a Hegel. Observamos que en un principio, en los *Escritos de juventud*, el infinito del más allá todavía no es un factor en Hegel. Vemos el precedente mundo dividido en finito e infinito y una consecuencia del infinito del *más allá* en el pensamiento dialéctico: el intento de alcanzar este infinito por el hombre finito, a través de la negación de sí mismo. Sin embargo, como esta intención alcanza su culminación, podremos advertir que no se puede estar tratando del infinito del *más allá*, que es definido por su cualidad de inalcanzable. El infinito como inalcanzable aparece por primera vez en Hegel en la *Fenomenología*, pero por primera vez de forma completa y profunda en la *Lógica*. Es en esta obra donde nos aparece por primera vez como motor de la dialéctica. Enmarcado en la relación dialéctica fundamental entre el *algo* y el *otro*, la infinitud del *más allá* se presenta en primer lugar como el imperativo deber-ser de la finitud del *algo*. La necesidad que tiene el *algo* de no sólo reconocerse distinto de un *otro*, sino también de *convertirse* en él. “La planta supera el límite de existir como germen, e igualmente el de existir como flor, como fruto, como hoja; el germen se convierte en planta desarrollada, la flor se marchita, etc.”<sup>147</sup> Para todos estos cambios, que son consecuencia directa de una existencia en el devenir, el *algo* debe superar su finitud, su existencia determinada, y dirigirse a lo que se encuentra más allá de sí, lo que, en primera instancia, aparece como un infinito indeterminado. El germen debe-ser planta, el *algo* debe-ser *otro*, y para que pueda darse este movimiento, el germen, la planta, la flor o el fruto deben ir más allá de sí mismos. Este más allá indeterminado es el infinito del *más allá*, pero sólo mientras posee este carácter puramente trascendente, sólo mientras se presenta como *destino* del *algo*; pues, cuando el *algo* debe determinarse en *otro* y, superar, de este modo, la infinitud a la que se enfrenta (una infinitud que es por definición no sólo insuperable sino que inalcanzable), debe “transformar” (o revelar esta infinitud que siempre estuvo más acá que la infinitud del *más allá*) esta infinitud en una infinitud

---

<sup>147</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Ed. Cit. pág. 120

finita. Sabemos que esto no puede ser una transformación real, por las condiciones del escenario, pero es la única posibilidad del *algo* de volver a determinarse, de volver de este vacío a ser un *algo* que antes era un *otro*. Esta es la razón de la mentira, la farsa de superación, que se instala en la única verdad: la relación trascendencia con la infinitud del *más allá*, la infinitud verdadera, la dialéctica.

Ahora, como esta es la verdad absoluta, la que básicamente explica el sistema hegeliano y, por tanto, el mundo para Hegel, tiene sentido que la conciencia encuentre la misma verdad en la *Fenomenología*, y, por supuesto, no podría ser sino en un momento crucial para ella: el paso de la conciencia a la autoconciencia. Pues, con el descubrimiento de la necesidad de los movimientos de los fenómenos, una necesidad que se encuentra *entre* la fuerza y la ley, una necesidad que *es* el movimiento mismo, la conciencia puede finalmente darse cuenta de que tanto ella como los fenómenos que ve a su alrededor responden al mismo movimiento; no que están regidos por él, puesto que éste no es una ley, ni tampoco que contingentemente tomen este movimiento repetidas veces, sino que existe una *necesidad* de que todos los fenómenos (ella incluida) se muevan de igual forma. Tal necesidad es la que hallamos en la *Lógica*: una regida por la obligación del *algo* de superarse a sí mismo, la incapacidad de superar lo que se encuentra más allá de sí y el consecuente intento eternamente fallido de hacerlo. De este modo vemos que, aunque la infinitud del *más allá* no se halle explícita en la *Fenomenología*, sigue siendo en ella el motor de la dialéctica y, en este sentido, se manifiesta también como motor de la conciencia en su insaciable búsqueda por superar lo que la excede desde dentro de sí, del modo en que lo presentaba Fichte. Pero también la conciencia se halla excedida por algo que se encuentra fuera de sí, no tanto en el modo de Fichte como en el de Pseudo Dionisio.

En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* nos encontramos con esta conciencia instalada en el mundo escindido de Pseudo Dionisio, donde se encuentra el hombre, como conciencia finita, frente a Dios, como el infinito que siempre lo excederá. De este modo, se manifiesta también esta relación excedente en la religión, como un intento de contacto con lo que se encuentra inalcanzable. Y, también en este texto, vemos cómo la relación entre el *algo* y el *otro* también puede tomar la forma de la conciencia y sus necesidades vitales u objetos de deseo, mostrándonos así que la necesidad de trascender la propia finitud *hacia* la infinitud del *más allá*, también se encuentra en nosotros como una necesidad vital. Pero ya sea una necesidad vital o religiosa, será siempre una necesidad que lleva a la serie de intentos fallidos determinados que la

subsiguieren: la negación de la finitud para llegar a su opuesto de infinitud y el descubrimiento de esta infinitud como finita, distinta a la del *más allá*; y, después de estos intentos fallidos, el descubrimiento de la verdad como relación: la infinitud verdadera. Sin embargo, ésta no la hallamos en la relación entre el hombre y Dios en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, ella sólo se extiende hasta los intentos fallidos, sino que la encontraremos en la relación inversa, entre Dios y los hombres, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Pues, para Hegel, más fundamental que la relación del hombre con Dios, es la de Dios con los hombres, ya que ésta es la que toma la forma de historia y Espíritu. Como lo explica Hegel tanto en las *Lecciones sobre filosofía de la historia* como en la *Fenomenología*, debemos entender la historia universal como el camino que toma Dios, como ser absolutamente infinito, luego de enajenarse en el mundo finito, para volver a sí mismo reconociéndose como la relación entre uno y otro: como el Espíritu. De este modo, vemos a Dios como infinito, e infinito en el sentido de Pseudo Dionisio, como más allá, como motor también de la historia. Dios, o lo infinito del *más allá*, como el norte al que se han dirigido ordenadamente (a través del Espíritu) los hombres, tanto individualmente, como a través sus pueblos, culturas o civilizaciones; el Espíritu como el movimiento de la humanidad, un movimiento que, al fin y al cabo, no ha sido distinto a todo proceso existente: el movimiento dialéctico producido por la excedencia del infinito del más allá.

En último lugar, vimos cómo este movimiento había trascendido también a Hegel, manifestándose, sin el conocimiento de sus ejecutores o de sus investigadores, en la forma imperialista que ha tomado el capitalismo. En esta última parte intentamos mostrar cómo el infinito del *más allá* tomaba la forma de ideal infinito de consumidores de la plusvalía excedente, y cómo este ideal era esencial para el desenvolvimiento y la sobrevivencia del capitalismo. Gracias a la exposición de Marx de las condiciones del capital y el realce del problema de la realización de la plusvalía, junto con la unión del capitalismo con el imperialismo, por parte de Luxemburgo, logramos ver que este ideal era básico para la sobrevivencia del capitalismo. Pues sin este ideal (y su consecuente expansión), el sistema de producción capitalista no hubiese podido exportar sus contradicciones, y, de este modo, se habría caído rápidamente por su propio peso. De esta manera vemos, nuevamente, y por última vez en nuestro trabajo, cómo este infinito del *más allá* funciona como el motor que mueve el mundo; en este caso, la economía política. Y esperamos que, con nuestro análisis de Marx y Luxemburgo, Hegel deje de verse finalmente como el filósofo totalitario, esperamos que se vea ahora, más bien, como el filósofo imperialista;

como el filósofo que necesita, por la misma constitución de su sistema, expandirse sin límite alguno.

Pues la idea de un sistema abierto, en conjunto con un sistema en continuo movimiento, continuo devenir, no puede sino tener una forma expansiva. Hegel tiene un sistema, es cierto, es un sistema compuesto por los conceptos de la razón, un sistema que contempla los movimientos de la naturaleza, un sistema donde cabe la conciencia, donde caben los hombres, los pueblos, donde cabe la historia universal de Hegel, una historia relatada también desde la enajenación de Dios, hacia su reconocimiento en el Espíritu. Hegel tiene un sistema, es cierto, pero es un sistema incompleto, es un sistema en continuo movimiento, puesto que depende de este movimiento. Ya que, en realidad, no es más que este movimiento. El problema del *algo* y del *otro*, repitiéndose de múltiples formas, como la eterna relación trascendente, no recíproca, que posee una tensión infranqueable, produciendo una serie de nuevas escisiones para intentar resolver esta contradicción (esta contradicción insalvable por su propiedad de no reciprocidad). La suma de las escisiones es la constitución del sistema, pero esta suma es sólo momentánea, pues siempre debe ir creciendo, expandiéndose, pues está motivado por aquel infinito del *más allá* inalcanzable.

La sola idea de un sistema abierto, con un infinito del *más allá* puro, completamente aislado y estático, no tiene ninguna relevancia filosófica. Ésta sólo aparece cuando esta apertura y el infinito que está más allá del sistema se vuelven necesarios para la existencia del propio sistema, cuando este infinito se vuelve vital; y una aún mayor relevancia aparece cuando éste se convierte en productivo. Desde Aristóteles se pensaba la existencia como producto del primer motor, pero este primer motor no tiene ninguna relación con el motor de Hegel, el motor de Hegel viene a cambiarlo todo. Este es el motor invisible del movimiento de todo lo visible, pero no es un motor que se halla en el principio, no es el comienzo de la existencia de todo, como lo es en Aristóteles, sino que es el comienzo del movimiento determinado de todo; lo que es una idea completamente distinta. Pues, como vimos en la *Lógica*, Hegel sitúa un pre-comienzo de la existencia, con la indeterminabilidad del ser y la nada, un comienzo de la existencia, ya en devenir (como producto del pasaje, y así la mutua negación, entre el ser y la nada) y, sólo después, un comienzo del movimiento dialéctico (con la introducción del infinito del *más allá*). El primer *motor*, para Hegel, intercede luego de la existencia determinada, luego de los entes, pues, a diferencia de Aristóteles, aquellos no son su objeto; el único objeto posible para el motor

hegeliano es el mismo movimiento, es el *sentido del ser* de los entes. Y en esto también encontramos la enorme originalidad de Hegel (una originalidad aparentemente desconocida por los hegelianos): en centrarse no en los entes determinados, sino en el *sentido de su ser*, en su movimiento necesario —pero no necesario en el sentido de una ley externa (recordemos lo planteado al respecto en la *Fenomenología*), sino como el movimiento proveniente de la misma relación pura que se da entre cualquier *algo* y cualquier *otro*—, y en ver en tal movimiento la positividad y la verdad. La verdad como la tensa relación siempre excedente e incapaz de concluirse, la verdad como la falencia. Y, lo más increíble de esto es que, hasta hoy, por más que nos rompamos la cabeza pensando, no encontraremos otra relación que lógicamente pueda pervivir eternamente, hasta hoy, tampoco podremos encontrar otra relación verdaderamente infinita.

Pero con todo esto tampoco se acaba la genialidad de Hegel, pues la propuesta de un sistema abierto posee otra arista que debemos examinar. El que un sistema mantenga lo inaprehensible como parte suya, el que se base en la relación con lo inaprehensible, hace que tal sistema sea imposible de atacar desde fuera. Es por esto que, con tal descubrimiento en el mismo Hegel, todas las críticas que se le han lanzado desde fuera —ya se trate de las que intentan exceder el sistema, de las que señalen puntos más relevantes o fundamentales que Hegel no ha contemplado o lo que no le ha dado importancia respectiva, de las que dejan ver las limitaciones o contradicciones que éste conlleva consigo el sistema o de las que muestran este sistema como acabado y muerto— pierden su objeto, dejan de ser relevantes y, si destacan puntos importantes, sólo tienen la posibilidad de hacerse parte del sistema. El que la síntesis hegeliana no se entienda como una superación, como una completitud, sino como un *deber ser*, nunca concreto, nunca realizado en su cabalidad y perfección, es precisamente lo que lo convierte en un escudo infranqueable, pues, frente a cualquier omisión, cualquier excedente o cualquier trascendencia que intente romperlo, el sistema sólo lo recibe a gusto, pues lo necesita. Ya sea con el sistema apropiándose de los ataques lanzados o manteniéndolos a la distancia, que el sistema se cimiente en este carácter expansivo que lo obliga a continuamente apropiarse de lo que lo excede, pero dejando siempre un excedente, hace que, de cualquier forma, estos ataques ayuden a seguir construyendo el sistema. Pues, luego de un análisis de estas críticas teniendo presente los hallazgos de esta tesis, podemos ver que estas críticas son en realidad profundizaciones del

mismo sistema. Complejizaciones y las especificaciones que son, precisamente, el modo en el que el sistema va expandiéndose.

De esta manera podemos decir que hoy, a 200 años de la primera publicación de la *Ciencia de la lógica*, Hegel no sólo sigue vigente sino que permanece vivo, que el hegelianismo ha ido más allá de Hegel mismo y que la dialéctica ha seguido desarrollándose —lo hayan querido éstos o no— en filósofos contemporáneos como Bataille, Levinas, Hyppolite y Derrida, entre muchos otros. Bataille, intentando romper el sistema a través de la idea del exceso puro que se manifestaba en el juego, en la risa o el sacrificio absoluto y vacío, fortaleció el sistema al explicitar formas que puede tomar este *más allá* que nunca podrán ser absorbidas por el movimiento dialéctico, pero que, como hemos visto, le otorgan a la vez su sentido. Levinas profundizó también en la relación de lo finito y el infinito del *más allá*, que él llamó ‘Otro’; no se encargó de caracterizar este falso infinito ni explicar cómo éste le daba sentido a la dialéctica, pero profundizó la relación que se daba entre lo finito y lo falso infinito, que, no siendo la misma de Hegel (porque se centró en la relación de lo finito sólo con el primer falso infinito, no el segundo), ayuda a ampliar la concepción de lo infinito verdadero, incorporando también en esta relación los aportes de la fenomenología de Husserl. Hyppolite ayudó de una manera mucho más directa a profundizar en las consecuencias de la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* y a trasladar el problema de la dialéctica al del lenguaje —entendiendo que el *Lógos* de Heráclito y Hegel que mueve el mundo no es otro que el lenguaje—. Y, por último, vemos que Derrida siguió por este camino trazado por Hyppolite de trasladar la dialéctica al lenguaje pero éste la trasladó a su vez a la escritura.

Tal como se ha dicho que toda la filosofía podría ser tomada como una serie de notas al pie de página de Platón, considero que ahora podemos decir esto mismo de Hegel. Ya sea por su trabajo de incluir toda la historia de la filosofía en su pensamiento, en su movimiento dialéctico, como, porque luego de su muerte, este movimiento perviva en los filósofos contemporáneos. Pues, tal como dijimos en un principio que si hay un Hegel antes de Hegel, éste era Platón, también podemos decir en este momento que si hay un Platón luego de Platón, éste es Hegel.

# BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós, 1996
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets, 2004
- Deleuze, Gilles. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1999
- Derrida, Jacques. 'El pozo y la pirámide' en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998
- Fichte, Johann Gottlieb. *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2005
- Fichte, Johann Gottlieb. *El destino del hombre*. Madrid: Aguilar, 1963
- Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. México: Fondo de cultura económica, 1981
- Hegel, G. W. F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 1990
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica, 1966
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza, 1997
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Ediciones Akal, 2007
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1984
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de cultura económica, 1985
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1999
- Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987
- Luxemburgo, Rosa. *La acumulación del capital*. Buenos Aires: Editorial, 1968
- Marx, Karl. *Grundrisse 1857-1858*. México: Fondo de cultura económica, 1985

- Marx, Karl. *El capital. Volumen I*. México: Siglo XXI, 2008
- Marx, Karl. *El capital. Volumen II*. México: Fondo de cultura económica, 1987
- Marx, Karl. *El capital. Volumen III*. México: Fondo de cultura económica, 1987
- Platón. ‘Filebo’ en *Diálogos VI*. Madrid: Gredos, 1992
- Pseudo Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*. Buenos Aires: Losada, 2007
- Pseudo Dionisio Areopagita, ‘Teología Mística’ en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1995
- Schelling, F. W. J. *The grounding of positive philosophy: The Berlin lectures*. United States of America: State University of New York Press, 2007
- Serrau, Rene. *Hegel y el hegelianismo*. Buenos Aires: EUDEBA, 1972, pág.104
- Spinoza, Baruch. *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperión, 1988
- Spinoza, Baruch. *Ética*. México: Editorial Porrúa, 2007