

INFINITUD E IDEALISMO  
A propósito de una nota de Hegel  
en "La doctrina del ser" de 1832

Martín Zubiria  
Universidad Nacional de Cuyo  
Conicet

La Modernidad en sentido singular (*Moderne*) vio en la *finitud* del pensar su destinación y, al mismo tiempo, la diferencia que la separaba de la Metafísica moderna. Pero para ésta la *infinitud* del pensar, o lo absoluto de su condición, es una consecuencia del "idealismo", i. e., de la doctrina filosófica que sostiene la condición *ideal*, puesto que abstracta, de lo finito. Pretendemos mostrar, a la luz de un texto tardío de Hegel, de qué modo las nociones de idealismo y de infinitud se implican mutuamente.

PALABRAS CLAVES: idealismo, infinitud, doctrina del ser, Hegel, Metafísica

The Modernity in singular meaning has seen in the *finitude* of the thought at the same time its destiny and the difference that separates it from the modern metaphysics. But for modern metaphysics the *infinity* of the thought or even its absoluteness is an "idealism's" consequence, i.e., of the philosophical theory that claims the *ideal* condition, because abstract, of the finite. In this paper, we intend to show, on the basis of a late Hegel's writing, in which way the notions of idealism and infinity are correlates.

KEY WORDS: Idealism, Infinity, Doctrine of Being, Hegel, Metaphysics

El *terminus technicus* de *idealismo*, estrechamente vinculado con el despliegue histórico de la Filosofía Moderna, fue empleado desde mediados del siglo XIX poco menos que como una suerte de título difamatorio destinado a condenar, como los de "racionalismo", "subjetivismo", "egotismo", el pretendido extravío de un pensamiento que, ya desde la posición cartesiana (según Heidegger, desde el comienzo platónico de la Metafísica...), marchaba fuera de sus carriles. Dado que la Submodernidad<sup>1</sup> ha acabado por identificar esos títulos y particularmente el de *idealismo* con «lo que no puede», más aún, con «lo que no debe ser», un nuevo examen de la cuestión podría apartar de la misma algunos espejismos e incluso aquellas *cogitationes caecas* acerca de cuya vanidad nos previene Leibniz.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> BOEDER, Heribert: *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006 (Orbis Phaenomenologicus, Studien 15).

<sup>2</sup> «On raisonne souvent en paroles, sans avoir presque l'objet meme dans l'esprit.» *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, § 35.

Sin detenernos ahora en precisiones lexicológicas,<sup>3</sup> sabido es que la condena *moderna* del idealismo corre parejas con la del vapuleado error racionalista, aquella pretensión inaudita de querer reducirlo todo a *concepto* cuando lo que importa *in philosophicis*, según el juicio *moderno* de un Dilthey, es «comprender la realidad» y «entender la vida». Por eso «nosotros», señala el mismo autor, «analizamos *lo dado*», mientras que Hegel «construye de manera metafísica». <sup>4</sup> Es así como el idealismo, identificado con una suerte de ὄβρις racionalista o incluso con la glorificación de una razón tenida por «la más empecinada contrincante del pensar» (Heidegger), fue abandonado a favor de una comprensión de la verdad ajustada a las exigencias científicas de una novísima *ciencia primera*, el despliegue de cuyo saber ya no estaba comprometido con la noción rígida de *sistema*; sea que tal ciencia se diese a sí misma los hombres de “Hermenéutica” (Dilthey), o de “Fenomenología” (Husserl), o de “Gramática” (Wittgenstein).<sup>5</sup> Y si el *idealismo* suele ser visto como una forma de *platonismo*, difícilmente puede rechazárselo de un modo más categórico que como lo hace Nietzsche cuando define *su* filosofía como «platonismo al revés». <sup>6</sup>

Sólo que resulta estéril, dentro del horizonte de la «historia de la verdad», pretender invalidar este género de oposiciones históricas mediante argumentos destinados a identificar una de las partes involucradas con la verdad y la otra con el error.<sup>7</sup> No menos estéril que empeñarse en menguar o reducir la oposición mediante algún término medio vincule de manera dialéctica los opuestos, porque en tales casos es difícil no verse alcanzado por la sentencia de Nietzsche: «Quien pretende mediar entre dos pensadores categóricos [o dos posiciones irreductibles] revela su mediocridad; no es capaz de percibir lo único. La tendencia a asimilar y equiparar es una característica de la vista débil» (*La gaya ciencia*, § 228). Sin desmedro de lo cual cabría preguntarse por la

<sup>3</sup> Cf. SANDKÜHLER, Hans Jörg: Art. «Idealism» en: *Enzyklopädie Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2010, señala que «ni hubo ni hay una definición de Idealismo universalmente aceptada.» Y añade que hacia 1910 F. Mauthner, además de considerar el término como relativamente nuevo, observaba que «desde un comienzo fue confuso» y que «rara vez dos hombres que usen esa palabra entienden por ella lo mismo».

<sup>4</sup> DILTHEY, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...* Suhrkamp, Francfort del Meno, 1981, p. 183; subr. nuestro. Según Fichte, en cambio, admitir que hay algo simplemente *dado* significa reducir el espíritu a la condición de cosa, amén de que «el ser racional no está destinado a ser un mozo de cuerda <Lastträger>» que deba cargar con lo dado, por el sólo hecho de ser dado. (*Werke*, ed. I. H. Fichte, vol. II, p. 269).

<sup>5</sup> Cf. BOEDER, Heribert: *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Alber, Friburgo/Munich, 1988. Dilthey está persuadido de que, para poder hacer justicia a la naturaleza completamente diferente de los objetos históricos «tenemos que abandonar el aire puro y fino de la crítica kantiana de la razón.» (*op. cit.*, 347).

<sup>6</sup> «umgedrehter Platonismus», *KStA*, vol. 7, p. 199; *Nachgelassene Fragmente* 7, p. 156.

<sup>7</sup> «Cada época de la Filosofía tiene su propia necesidad. Que una filosofía sea tal como ella es, es algo que debemos simplemente reconocer. No está en nuestra mano preferir una frente a las demás, ...» HEIDEGGER, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen <sup>2</sup>1976, p. 62.

posibilidad de un pensamiento “filosófico” que, siendo capaz no sólo de conocer, sino de *reconocer* tal género de oposiciones, pudiese mantenerlas como tal en la unidad de un presente diferenciado, sin pretender anularlas en la unidad de *un* fundamento.

Por otro lado es un hecho palmario que el idealismo, al irrumpir en la Última Época de la Metafísica<sup>8</sup> con la madurez y la seguridad de un resultado, lo hace como la única posibilidad de alcanzar, en el sentido de la *ciencia*, el conocimiento de la verdad. Así lo muestra, en las posiciones de Kant, de Fichte y de Hegel, la defensa sostenida de sus fueros, no contra ningún *realismo* de cuño escolástico, ni contra el modo de pensar de la Metafísica escolar identificada con una «Primera posición del pensamiento frente a la objetividad» (cf. *Enc.* §§ 26-36), porque, en rigor, el idealismo, visto en orden a la tarea especulativa llevada a cabo en las posiciones fundamentales de la Época Última, es una superación tanto del “materialismo”,<sup>9</sup> del dogmatismo empírico y naturalista en sus varias manifestaciones (Bacon, Locke, Hume), como del mecanicismo y el utilitarismo característicos del espíritu de la Ilustración francesa.

En un sentido no ya histórico, sino sistemático, el idealismo reconoce que la realidad perceptible por los sentidos, lejos de valer como norma del pensamiento, es una forma de *inmediatez* y, por ello mismo, *lo otro que lo verdadero*, porque la realidad, considerada en su verdad, no es sino mediación y, por ende, idealidad.<sup>10</sup>

Sabido es que el título de «idealismo trascendental» o «crítico», acuñado por Kant para caracterizar su doctrina filosófica, halla en la *Crítica de la razón pura* la debida justificación conceptual. Aquel predicado de «trascendental», que Hegel tuvo por «bárbaro», permite apartar la doctrina kantiana de las formas anteriores del idealismo, comenzando por el de la posición cartesiana. Tales formas son las de un idealismo «material», cultivado en los siglos XVII y XVIII, cuya «refutación» (B 274) constituye a los ojos del propio Kant uno de los méritos científicos no menores de la *Crítica de la razón pura*.

El idealismo *material* en cuanto fenómeno característico de la filosofía moderna se presenta de dos maneras. Según una de ellas, la del idealismo *problemático* o *empírico*, vinculado con el nombre de Descartes, la existencia en el espacio de los objetos exteriores es algo o dudoso o indemostrable. Según la otra, defendida por Berkeley, ya el espacio mismo resulta inconcebible y, con él, todos los objetos que

<sup>8</sup> Cf. BOEDER, Heribert: *Topologie der Metaphysik*, Alber, Friburgo/Munich, 1980.

<sup>9</sup> Así lo muestra ya la correspondencia entre S. Clarke y G. W. Leibniz (Londres 1711, Jena 1720).

<sup>10</sup> *Enc.* § 96, del *Añadido oral (Zusatz)*.

supuestamente abarca, objetos cuya entidad resulta algo quimérico; a este idealismo *dogmático* (o «místico») conduce, por simple consecuencia, el error de pensar el espacio como una propiedad inherente a la naturaleza de las cosas. No bien se lo concibe, empero, en los términos en que lo hace la «Estética trascendental», la dificultad mentada desaparece y el idealismo *dogmático* queda privado de asidero.

Otro tanto ocurre con el idealismo *problemático* visto a la luz de la noción kantiana de experiencia, no sólo porque la índole fehaciente del conocimiento empírico, siempre verificable, impide negar la realidad de las cosas exteriores, sino también porque sólo a partir del supuesto de la experiencia *exterior* resulta concebible la otra, la interior y única indubitable para Descartes, donde se funda la verdad del «*ego sum*».<sup>11</sup>

Por donde la refutación kantiana del idealismo es, si bien se mira, la de una de sus especies: refutación del idealismo *material*, el que niega o pone en tela de juicio la existencia de la realidad exterior. Algo que el propio Kant jamás pretendió hacer (*Prolegómenos a toda Metafísica futura*, § 13, Obs. III), porque el idealismo *formal* o *trascendental* atañe no a las cosas existentes, sino a ellas en cuanto presentes en la conciencia como representaciones sensibles.<sup>12</sup>

Pero además del idealismo *material*, que niega en sus dos especies la realidad de los objetos de la experiencia, hay otro, no menos inadmisible, que procede a la inversa de aquél, porque a partir de simples representaciones infiere de manera dogmática la existencia real de sus objetos. Así procede la Metafísica escolar, cuyo pretendido *realismo* es en rigor un simple «idealismo *onírico*» (*träumender Idealism*).<sup>13</sup>

Hacia el final de los citados *Prolegómenos*, Kant abunda en el esclarecimiento conceptual de la especie de idealismo que, sin constituir «el alma del sistema», anima su obra íntegra: «La proposición de todo idealista auténtico, desde la escuela eleática hasta el obispo Berkeley, está contenida en esta fórmula: “todo conocimiento <obtenido> mediante los sentidos y la experiencia no es más que pura apariencia, y sólo en las ideas del entendimiento puro y de la razón está la verdad”. La proposición fundamental que rige y determina de principio a cabo mi idealismo es, por el contrario <esta otra>: “Todo conocimiento de las cosas <obtenido> por el mero entendimiento puro o por la simple razón no es más que pura apariencia y sólo en la experiencia está la verdad”.» Quien quisiese ver aquí una defensa del empirismo ingenuo debería recordar que para

<sup>11</sup> Cf. *Prolegómenos* § 49; Hegel, *Enc.* § 46, Obs.

<sup>12</sup> «La palabra trascendental jamás apela para mí a una relación de nuestro conocimiento con las cosas, sino que atañe sólo a nuestra facultad cognoscitiva.» (op. cit., § 13, Obs. III).

<sup>13</sup> *Ibid.*

Kant la experiencia es siempre una operación de la conciencia, realizada en virtud de unas condiciones de posibilidad determinadas por la conciencia misma, esto es, por las “categorías puras” del entendimiento, y no por las cosas.<sup>14</sup>

Tal fue el punto de partida de la especulación fichteana, que, al socaire de una *misma* intención especulativa halló en el *idealismo trascendental*, y sólo en él, el principio de una «doctrina de la ciencia» (*Wissenschaftslehre*) que legitima, con la certeza del método genético, la unidad sistemática del saber puro. Proceder de otro modo hubiese sido una vuelta al *dogmatismo* en cualquiera de sus formas. En su *Introducción a la Doctrina de la Ciencia* de 1797, aquel breve y sustancioso tratado donde Fichte afirma que «la clase de filosofía que uno escoge, depende de la clase de hombre que uno es» y que allí donde falta el vigor intelectual y la libertad de espíritu *no es posible elevarse al punto de mira del idealismo* (§ 5, subrayado nuestro), este último es definido como la doctrina capaz de *explicar* «las determinaciones de la conciencia a partir del obrar de la inteligencia» (§ 7).

Pero tal explicación, que por su carácter trascendental puede anticipar *la totalidad de la experiencia*, abandona la dimensión gnoseológica propia del idealismo formal kantiano y avanza hacia un juicio que compromete la naturaleza última no ya de *las cosas*, sino del universo entero. Porque el idealismo trascendental, comprendido por Fichte *en su verdadero espíritu*, consiste en reconocer que «todo ser es saber» y, más aún, que «el fundamento del universo no es lo carente de espíritu <*Ungeist*> ni lo contrario a él <*Widergeist*>, cuyo vínculo con el espíritu no se sabría cómo concebir, sino, ello mismo, espíritu. Ni muerte, ni materia inerte, sino por doquier vida, espíritu, inteligencia: un reino de espíritus, y ninguna otra cosa en absoluto.»<sup>15</sup>

Fichte llega a este resultado no sin haber advertido que el idealismo puede volverse dogmático, al pretender que «toda realidad del no-yo es sólo una realidad trasladada desde el yo».<sup>16</sup> Para evitar este error se impone negar el carácter incondicionado no ya del «no-yo», sino también del «yo», y así el núcleo del *idealismo* deja de ser concebido como la primacía del *saber* sobre el *ser* para volverse la identidad de ambos; identidad que, en la forma del saber *absoluto*, no determinado ya por una conciencia, Hegel despliega luego poéticamente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

<sup>14</sup> «*Et quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus.*» Descartes, a Morus, 5.2.1649 (A. T., V, p. 274).

<sup>15</sup> *Darstellung der W.-L. aus dem Jahre 1801*, § 17 (Fichtes Werke, ed. I. H. Fichte, vol. II, p. 35).

<sup>16</sup> *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, p. 324.

Pero ya antes Fichte había comprendido que ninguno de los dos momentos de la conciencia, ni el ser (el no-yo) ni el saber (el yo), puede afirmarse como un principio incondicionado. La reflexión metódica le mostró que el idealismo trascendental kantiano es en rigor un «realismo cuantitativo», porque admite una limitación *real* del yo por parte de algo que existe más allá de la conciencia, un en-sí de cuya concreción no cabe dudar y que sin embargo resulta genéticamente ininteligible por no ser el yo la *causa* de tal limitación. Por eso el paso dado por Fichte más allá de la posición kantiana conduce del mentado «realismo cuantitativo» a un idealismo «nuevo y más abstracto», caracterizado también como «cuantitativo».<sup>17</sup> Las categorías de materia y forma, con que Kant había diferenciado el idealismo, ceden su lugar ahora a las de cualidad y de cantidad; esta última supone, frente a la *inmediatez* de la cualidad, un grado superior de la reflexión y una mayor unidad en el proceso de la mediación de los opuestos.

En este punto podemos atar cabos con nuestra materia, la relación del idealismo con lo infinito, de la que Fichte posee una conciencia particularmente diáfana. Reconoce que el mérito inmortal de Kant consiste en *haber superado la finitud del saber*,<sup>18</sup> pero también que sólo el «idealismo cuantitativo» de la *Doctrina de la ciencia*, esto es, el de un saber «cuya forma no es sino la de la misma razón pura»,<sup>19</sup> alcanza un principio que, poniéndose a sí mismo <*sich setzen*>, se hace valer como tal de manera incondicionada, sin que por ello padezcan menoscabo alguno los fueros de la inteligencia.

La reflexión fichteana tropieza ello no obstante con un límite en el orden del obrar, precisamente allí donde la razón práctica debe acreditarse como *infinita*, puesto que como *libre*. En efecto, si el yo es un principio incondicionado cuyo tender <*Streben*> es infinito, entonces no puede presentarse como tal en la conciencia, porque ésta supone siempre, junto con la reflexión, la determinación. Reflexionar sobre aquel tender es volverlo un objeto y, por ello mismo, algo finito. El vínculo entre lo infinito y lo objetivo escapa a la conciencia. «Cuanto se relaciona con un objeto es finito, y cuanto es finito se relaciona con un objeto. Esta contradicción sólo podría despejarse en la

---

<sup>17</sup> Op. cit., pp. 333-335. Estas distinciones pertenecen a una sección de la *Doctrina de la ciencia* (§ 4 E, III) donde «el límite de la filosofía trascendental kantiana queda superado *in concreto*» (Metz, Wilhelm: *Kategoriendeduktion und Produktive Einbildungskraft*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann, 1991, p. 290).

<sup>18</sup> Este reconocimiento, el de la superación de la *finitud del saber*, impide aceptar el *locus communis* según el cual el pensamiento kantiano integra, como un eslabón más, la historia de la «filosofía de la conciencia». Hace ya más de cuatro décadas, H. Boeder (“Was vollbringt die Erste Philosophie?” [¿Qué consuma la filosofía primera?]) en: *Mitteilungen der Technischen Universität Braunschweig* VII, n° 3 (1973), 3-10) mostró que no hay tal porque en la posición kantiana irrumpe la autoconciencia como un principio *nuevo*.

<sup>19</sup> Op. cit., p. 391, 4.

medida en que desapareciese el objeto; pero éste no puede desaparecer sino en una infinitud perfecta. El yo puede dilatar hasta lo infinito el objeto de su tender, pero en el preciso momento en que hubiese logrado hacerlo, el objeto habría desaparecido como tal y la idea de la infinitud habría sido realizada, lo que resulta contradictorio.<sup>20</sup> Ello no obstante, la idea de una *infinitud* que ha de volverse plenamente real se halla siempre presente ante nosotros y está contenida en lo más profundo de nuestro ser. ... En esto consiste la impronta de nuestra destinación para la eternidad.»<sup>21</sup> Que en esta última expresión hay algo más que *pathos* romántico lo muestra el saber filosófico de la razón conceptual,<sup>22</sup> para la cual el sentido último de la finitud consiste en *quedar asumida*, porque «una finitud absoluta es un concepto que se contradice a sí mismo».<sup>23</sup>

Asumida, sí, pero no por la infinitud finita o «deficiente» <*schlechte Unendlichkeit*>, la que no puede cerrarse, por ser ella «lo que tiene siempre algo fuera».<sup>24</sup> ¿De qué modo, entonces, asumida? Esto lo muestra la tarea absuelta por la posición de Hegel, cuyo idealismo deja de ser simplemente *formal* (Kant) o *cuantitativo* (Fichte). El paso decisivo en esta dirección fue dado por la *Fenomenología del Espíritu* al reducir los dos momentos constitutivos de la conciencia a la unidad de «lo libre», la del concepto especulativo, tal como éste se autodetermina en la *Ciencia de la Lógica*.

Primero en cuanto *ser* que se despliega según la forma de la Cualidad, la Cantidad y la Medida, tres categorías cuya secuencia presenta dos grandes novedades frente a la célebre tabla de la lógica trascendental kantiana: primero, porque ahora, siendo la *inmediatez* lo primero, tal como exige el método, la determinación *cualitativa* precede a la de la *cantidad*, como ya lo había hecho valer Fichte en su *Fundamento de la doctrina toda de la ciencia* de 1794; y segundo, porque Hegel, a diferencia de Kant y de Fichte, enlaza la cualidad y la cantidad con una tercera categoría que vuelve inteligible la asunción de la *inmediatez* (o del *ser*) en el sentido de un tránsito a la mediación o a la esencia. Tal movimiento comienza con la realización de la *medida* en

<sup>20</sup> Sólo en la medida en que el saber no supere la oposición inherente a la conciencia. La *Fenomenología del Espíritu* ha mostrado que esa infinitud puede alcanzarse, *de hecho*, en la forma del «saber absoluto».

<sup>21</sup> *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, p. 403, 28-37, 404, 4.

<sup>22</sup> Esto es, la que se despliega en las posiciones de Kant, de Fichte y de Hegel. Cf. BOEDER, Heribert: “Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik” [La razón conceptual en la Última Época de la Metafísica], en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992), pp. 345-360.

<sup>23</sup> Op. cit., p. 334, 5.

<sup>24</sup> Οὐ αἰεί τι ἔξω ἐστί, *Fis.* III, 207 a 1. Por esta misma razón Aristóteles califica lo infinito de «desagradable e ininteligible» (ἀηδὲς καὶ ἄγνωστον, *Ret.* III 8, 1048 b 28).

cuanto *resultado* donde las determinaciones precedentes, cualitativa y cuantitativa, han quedado asumidas.<sup>25</sup>

Lo mismo en la *Cualidad* que en la *Cantidad*, y también en la esfera de la *Medida*, el ser es una y otra vez, en su despliegue inmanente, la materia donde se actualiza de manera sucesiva *la relación de lo finito con lo infinito*. Esto es algo que ya no vuelve a repetirse en la «Doctrina de la esencia» ni en la «Doctrina del concepto», al menos si uno se atiene al orden de los *títulos* que articulan la exposición en su conjunto.

En la «Doctrina del ser», en cambio, surge primero una infinitud *cualitativa*, luego una *cuantitativa* y por último aquella que, en cuanto negación de la medida, es lo carente de ella o «lo *desmesurado*» <*das Maßlose*>. Esta manifestación sucesiva de la infinitud <*Unendlichkeit*>, o bien de lo infinito, pensado por Hegel como lo propiamente inteligible – «*das Unendliche ist das Vernünftige*»<sup>26</sup> – posee la particularidad, en el plano formal, de hallarse siempre en un mismo lugar, dentro de la sección correspondiente: siempre en el τόπος de la *finitud*, en el momento metódico de la negación o de la *antítesis*.

Según la *Cualidad*, el ser es, primero, esto es, en cuanto *tesis*, el puro ser de la inmediatez indeterminada que se transforma progresivamente hasta alcanzar la infinitud afirmativa del ser-para-sí. El momento de la *antítesis* o el de la mediación que a ella conduce corresponde al ser determinado <*Dasein*>, mudable y finito, no sólo por ser siempre «algo» en relación con «otro», sino por su condición «radicalmente negativa» (96, 5). Se trata de una negación constitutiva por la que el *ser determinado* se vuelve lo otro que él. La negación misma, en efecto, así como lo determina con la finitud propia del «algo» y del «otro», así también impide que el «ser determinado» pueda mantenerse de manera inmutable en su propio ser; éste, afectado por la negación, al quedar asumido en virtud de su propia negatividad, abre paso a la afirmación de su contrario: la infinitud.

La conciencia inmediata bien puede quedar perpleja ante esta reflexión del pensamiento especulativo, pero de no admitirla debería aceptar el absurdo de que la caducidad en cuanto tal no caduque o desaparezca, ni el morir, muera, atribuyéndoles así la condición de lo eterno. En contra de lo cual la «Doctrina del ser» enseña, tal como

---

<sup>25</sup> Además de las categorías *matemáticas* («cualidad» y «cantidad»), la tabla kantiana contiene dos grupos de categorías *dinámicas* («relación» y «modalidad»), de las que la *Ciencia de la Lógica*, no sin invertir también, en virtud de la naturaleza *poiética* de la exposición, sus respectivas relaciones, se sirve para presentar la determinación progresiva de la esencia en cuanto «verdad del ser».

<sup>26</sup> *WL*, ed. cit., Introducción, p. 40, lín. 28.



lo supo Fichte, que «la naturaleza de lo finito en cuanto tal consiste en ir más allá de sí mismo, en negar su negación y volverse infinito» (125, 11-12).

La infinitud del ser-para-sí es, sin embargo, el lugar donde el ser pierde su determinación cualitativa a favor de la *cuantitativa*. La cantidad en su inmediatez es pura cantidad o «cantidad en sí» y, en su resultado, o en su verdad, «relación cuantitativa». El momento de la mediación entre ambos extremos, el de la cantidad determinada (*quantum*), es, también en esta nueva esfera, aquél donde el límite, al poner «lo otro» que lo limitado, pone al mismo tiempo la ilimitación, la infinitud deficiente de un progreso sin término por el que la cantidad permanece en relación consigo misma.

Pero la *síntesis* del ser cuantitativo y del cualitativo se alcanza sólo en la *Medida*, y ésta, al desplegarse, es primero, en su inmediatez, cantidad cuyo límite, habiendo dejado de ser puramente exterior e indiferente, la vuelve *específica*<sup>27</sup>; luego, en un segundo momento, es la medida *real*, cuya naturaleza la conduce *per oppositionem* a lo otro que ella: lo desmesurado y es además, de manera más precisa, «la infinitud de la medida» (346, 11), proceso que contiene a la vez «la negación de las proporciones específicas y la del proceso cuantitativo», donde lo estable y permanente es una materia o cosa, la relación de cuyas determinaciones provoca, en un tercer momento, que comienza por la indiferencia absoluta, «el devenir (o el surgir) de la esencia».

En la «Doctrina del ser», lo infinito posee siempre, primero, la forma insatisfactoria de la infinitud finita, captada especulativamente como posibilidad o condición del tránsito a la infinitud verdadera que, en cada una de las tres esferas ya mentadas (Cualidad, Cantidad, Medida), se presenta con el valor de un resultado. Pero por otro lado, el devenir hacia este resultado y, en consecuencia, hacia la negación de la negación, parte desde la negación o desde lo finito que no es nunca, en ninguna de las tres esferas, lo simplemente inmediato, porque, siendo lo finito negación, determinación, el ser de esta última supone una indeterminación que, además de precederla, representa un modo, inmediato él mismo, de la realización de lo infinito; pero entonces lo infinito es el fundamento del movimiento íntegro de la autodeterminación del concepto *en cuanto concepto* y no sólo en cuanto *ser*.

---

<sup>27</sup> A diferencia de la cualidad y de la cantidad, la medida es inicialmente inmediata sí, pero ya no indeterminada. No hay, en efecto, una medida *pura*, carente de toda determinación. La cantidad sí puede carecer de ella, en un primer momento, por ser lo otro que la cualidad; no así la medida que, en cuanto negación de la cantidad, representa, en el elemento de esta última, la afirmación de la cualidad.

Pero si ahora, en lugar de elucidar las formas sucesivas de la infinitud en la «Doctrina del ser»<sup>28</sup>, nos detenemos a considerar la naturaleza del vínculo que religa lo infinito con el idealismo, es la misma «Doctrina del ser» quien nos ofrece una suerte de *camino real* para ello en una de sus notas complementarias, añadida por Hegel en 1831 al texto original, que tanto se benefició con aquella labor de revisión del genio maduro. La nota, incorporada en el segundo capítulo de la «Cualidad», allí donde el *ser determinado* se vuelve infinitud antes de pasar al *ser-para-sí*, se titula: «El idealismo».

Conviene sin embargo, antes de ingresar en ella, reparar en una distinción terminológica presente en el cuerpo del capítulo y decisiva en este contexto. La lengua alemana posee para designar lo que en español con el adjetivo «real», además de la voz propiamente germánica, *wirklich*, otra, latina, que admite dos formas: *reale* y *reell*, prácticamente idénticas y entre las cuales – explica el propio Hegel – apenas si hay alguna una diferencia de matiz (158, nota a pie de página). Con el adjetivo «ideal», empero, que también posee en alemán dos formas: *ideal* e *ideell*, no ocurre lo mismo, porque en este caso la diferencia morfológica permite hacer valer, en el plano del significado, una distinción de no poca monta.

Mientras que *ideal* (y el sustantivo correspondiente, *das Ideale*), denota un contenido determinado y de cierta enjundia y designa incluso la “perfección” o el grado máximo dentro de una cierta esfera, por donde se relaciona frecuentemente con nociones tales como la de lo bello o la de la justicia, no ocurre lo mismo con *ideell*, que, en cuanto *terminus technicus* del lenguaje filosófico, se emplea como sinónimo de «irreal», de «abstracto», o de lo que, por ser simplemente *finito*, resultado de una negación primera o inmediata, no es sino un momento destinado a desaparecer en lo propiamente real, en lo afirmativo que sólo consiste, especulativamente, en la negación de la negación. Así entendido, lo afirmativo es al mismo tiempo una infinitud que merece el nombre de «verdadera» y que se realiza en la forma de un movimiento de retorno sobre sí: el de la relación de sí consigo,<sup>29</sup> representada mediante la imagen de la circunferencia; así concebido, lo infinito es el ser que, habiendo superado su abstracción o indeterminación inicial es, en cuanto negación de la negación, no sólo *ser*, sino *ser determinado*, porque contiene la negación como lo asumido. Lo infinito no sólo *es*, sino

<sup>28</sup> El propio Hegel ha señalado al respecto las distinciones fundamentales (499, 5-15)

<sup>29</sup> Relación que la Teología aristotélica concibió como la de la intelección que se tiene por objeto a sí propia (νόησις νοήσεως νόησις, *Met.* XII, 9, 1074 b 34).

que es *real* y, en cuanto tal, es siempre lo actualmente presente, aquello que, para decirlo con Heraclito, es «lo que jamás se oculta» (τὸ μὴ δῦνόν ποτε, B 16).

La infinitud deficiente, asociada en la representación con la imagen de la recta sin principio ni fin, es por el contrario la de lo *siempre ausente*, la un *más allá* inalcanzable, irreal, que resulta de la negación de lo finito, sí, pero de lo finito entendido, según el canon de la conciencia inmediata, como algo simplemente real o un mero *positum*, ante el cual la infinitud es una negación primera o abstracta, una pura determinación negativa que se mantiene como negación incesante de lo finito pero que, considerada especulativamente, siendo sólo lo otro de su contrario, no puede ser sino finita ella misma, término de una oposición cuyos dos elementos, en rigor inseparables, poseen, en esa misma inseparabilidad, el concepto de ambos (141, 10). No es necesario pues, para superar el límite o la finitud – sin la cual la realización de la libertad sería inconcebible – apelar a lo infinito en la forma de algo inalcanzable (un *desideratum*), ni encomendar tampoco la absolución de esa tarea a la razón subjetiva, porque ya «la naturaleza de lo finito en cuanto tal consiste en ir más allá de sí, en negar su negación y en volverse infinito» (140, 10-12).

La negación primera, aquélla en la que consiste más que la determinación, *el ser* mismo de lo finito, posee para la *Ciencia de la Lógica* el carácter de la *idealidad* (*Idealität*), siendo también *ideal* el infinito que introduce consigo la negación, en cuanto límite, junto con la necesidad de superarlo en la forma de un *progressus*. La negación segunda, en cambio, la negación de la negación o la forma verdadera de lo infinito, es lo positivo o *lo real* (*das Reale*), ante lo cual lo finito no es sino *lo ideal* (*das Ideelle*) (137, 4), esto es, lo abstracto.<sup>30</sup>

Sólo que este uso de los términos puede resultar engañoso, porque en no pocos pasajes de la «Doctrina del ser», el momento que corresponde a la negación de la negación, en el sentido de la infinitud verdadera, es considerado como el de la *idealidad* (*Idealität*). En estos casos el término de *idealidad* posee un significado *activo*, porque el momento así nombrado se comporta frente a las determinaciones anteriores como negación o *idealización* de éstas. Y por eso «la idealidad puede ser llamada la cualidad de la infinitud» (137, 16). En virtud de esta última, todo cuanto, siendo finito, parece en un primer momento *real*, acaba por quedar asumido como *ideal* en lo infinito.

---

<sup>30</sup> «Das Endliche ist nicht das Reale, sondern das Unendliche» (136, 29).

Es en este contexto, el de la comprensión especulativa de la infinitud infinita o positiva, donde introduce Hegel la nota de marras. En ella, la noción de idealismo se explica de un modo algo paradójico, porque es «idealista», según la comprensión corriente del término, el pensamiento que, así como afirma el carácter real antes que meramente abstracto de las ideas, así también sólo en relación con éstas admite la intelección de lo verdadero. Hegel, sin embargo, no vincula el idealismo con la verdad de las ideas ni se detiene a diferenciarlo según sus formas históricas,<sup>31</sup> sino que reduce lo esencial del mismo, de un modo tan simple como lapidario, a una expresión que en la traducción española puede resultar desorientadora si no se la coteja con el original, conviene a saber: «lo finito es ideal», lo cual no significa, ni mucho menos, que lo finito sea verdadero ni «lo que debe ser» ni, menos aún, perfecto. El original, *das Endliche ist ideell*, no admite al respecto duda alguna: lo finito es ideal, vale decir, *irreal* y, en cuanto tal, *abstracto*. Pero si lo finito es «ideal» («*ideell*»), entonces lo que esta misma proposición *también* declara es la condición *real* de lo infinito, entendida aquí la *realidad* de manera especulativa, en un sentido superior («*in höherem Sinn*», 136, 28), como una síntesis, y no como sinónimo de lo inmediato o de *lo dado* (Dilthey!).

Hegel ilumina el sentido de la expresión mentada, «lo finito es ideal», al añadir que «el idealismo de la filosofía estriba sólo en esto, en no considerar lo finito como algo que es de manera verdadera <o real>». ¿Y cuándo algo *es* de manera verdadera? Cuando posee en sí mismo su razón de ser; cuando, por no proceder de algo diferente de sí mismo, tampoco está sujeto a condición alguna; cuando es algo último “para nosotros”, en el orden del conocimiento, o bien algo primero, si se lo considera “en sí” o según el orden de la fundamentación; algo que, no siendo “puesto” (*ein Nicht-gesetztes*), ni “creado”, para decirlo con el lenguaje la Época Media, permanece ajeno a la corrupción o a la muerte.

Pero, ¿cómo no ver en lo *finito*, de una concreción hartamente maciza en ocasiones, lo más real de lo real? ¿No es un despropósito tacharlo de *irreal*? Así juzga y juzgará siempre una conciencia, la inmediata, que suele huir de la filosofía como de su propia muerte. Y con razón, porque la filosofía se despliega al precio de la negación, puesto que de la transformación, de tal conciencia. De allí el juicio de Hegel, según el cual «toda filosofía es esencialmente idealismo». Y también lo es la Religión, porque

---

<sup>31</sup> Hegel da cuenta de esto en la nota complementaria titulada: «La expresión ¿*Qué clase de?*» (173).

tampoco ella, la figura del saber desplegada bajo tal nombre en la *Enciclopedia*, reconoce lo finito como lo que *verdaderamente* es.

La polémica famosa entre los partidarios del «idealismo» y los del «realismo» es por ende una cuestión vana («*ohne Bedeutung*», 142, 21), porque, más allá del modo en que unos y otros expliquen la naturaleza del conocimiento – como si la oposición se redujese a una mera controversia de orden gnoseológico – este último, siendo *filosófico*, no puede considerar lo finito con las categorías fijas, ni dialécticas ni especulativas, de la conciencia inmediata, que hace de ello lo *real*. No la realidad, sino «la idealidad de lo finito es la proposición fundamental de la Filosofía y toda Filosofía verdadera es por ende *Idealismo*.»<sup>32</sup>

Y Hegel abona esta sentencia, que sería erróneo tener por una mera *tesis*, con una consideración histórica: allí donde la filosofía, ya desde sus orígenes, ha reconocido un principio de todas las cosas, ese principio, incluso cuando posee la forma propia de un elemento sensible – el *agua* de Tales, los *átomos* democriteos – es, en rigor, un pensamiento, algo universal, ideal (*ideell*, 142, 26), diferente, por ello mismo, de cuanto, siendo una pura singularidad sensible, existe de manera inmediata. En cuanto a lo otro que ese principio, la totalidad de cuanto se manifiesta, los *fenómenos* o los *entes* con él religados como lo fundado con su fundamento, lejos de poseer en sí mismo su razón de ser, es algo *puesto* (*gesetzte*) y, por lo mismo, «ideal» (*ideell*, 30).

Pero entonces este último predicado, el de «ideal» carece un significado unívoco, porque vale tanto para las cosas que dependen del principio, como para el principio mismo: por un lado, *las cosas sensibles*, en cuanto asumidas en el concepto, son *ideales* (*ideelle*), puesto que finitas y, por lo mismo, *abstractas*; y, por otro, también merece el título de *ideal* (*ideell*) lo *universal*, esto es, el concepto o la idea, frente a la concreción de lo inmediato o, en otros términos, el espíritu frente a la naturaleza. Porque, en general, es *ideal* (*ideell*) cuanto se halla en mi pensamiento, sea representación, concepto o idea, e incluso la imaginación, cuyas representaciones también son *ideales*.

Si bien se mira, *idealista*, en sentido propio, no es tal o cual filósofo determinado, sino el espíritu, que en virtud de su misma actividad – llámese «sentir», «representar», «pensar», «concebir» – transforma el ser determinado en su contenido no sin despojarlo antes de su inmediatez. *Pensar* no es sino realizar esa transformación, porque consiste «esencialmente», en «la negación de algo presente, dado de manera inmediata» (*Enc.* §

---

<sup>32</sup> *Enc.* § 95, Obs.

12). En la simplicidad del *yo*, el ser exterior se ha vuelto siempre un *para-mí* y se halla presente en mí de manera *ideal (ideell)*. Tal es la posición del idealismo *subjetivo*, sea que el yo lo haga valer de manera espontánea, sin haber cobrado conciencia de ello, sea que lo haya comprendido y formulado con el valor de un principio, como hizo Kant, cuyo idealismo *formal* enseña que un contenido exterior sólo puede volverse mío en virtud de lo que es propiamente mío, esto es, la forma de la representación (143, 15), frente a la cual, la *otra* forma, la de la objetividad o la de la realidad, propia del ser determinado y exterior, ha de considerarse, en orden al conocimiento de la verdad, como irrelevante o nula. De hecho, el idealismo formal se abstiene de abrir juicio sobre el contenido de la representación, pero, al hacerlo, reconoce ese contenido como *real* y, lo que es más, mantiene la *esencia* del ser determinado, la finitud, como algo inmutable, puesto que no la toca. Y de allí la afirmación de que con el idealismo formal kantiano «no se ha perdido nada» (143, 20), a la que no es difícil asentir.

Pero ya no ocurre lo mismo con lo que Hegel añade a continuación, conviene a saber, que, precisamente porque nada se ha perdido, tampoco «nada se ha ganado». En rigor de verdad, con el idealismo trascendental sí se ha ganado algo, y algo decisivo, en la medida en que con él la autoconciencia kantiana responde a la suprema exigencia epocal de «salvar la libertad» (B 564). Hegel no lo ignora, y si no se detiene señalarlo es porque permanece concentrado en la tarea propia, que, tras la obra realizada por Kant y por Fichte de manera mancomunada, ya no consiste en *salvar* la libertad de la autoconciencia sino en *concebir* la libertad de lo absoluto.<sup>33</sup>

Por lo demás, el silencio acerca del mérito del idealismo kantiano, al que Hegel hace justicia en otros lugares de su obra,<sup>34</sup> en nada menoscaba el acierto de la crítica hegeliana, porque es imposible abandonar el horizonte de la finitud si la oposición formal entre subjetividad y objetividad se mantiene de manera rígida, o bien si se la rechaza del modo inmediato en que lo hace el entendimiento, porque a pesar de ello, el contenido del pensamiento sigue siendo finito, sea cual fuere el modo en que se lo capte.

En relación con la posición kantiana, y por lo que atañe a la relación del idealismo con la infinitud, el paso decisivo consistiría en llegar a reconocer que, no sólo

---

<sup>33</sup> Cf. supra nota 22.

<sup>34</sup> Por ejemplo en el “añadido oral” (*Zusatz*) al § 45 de la *Enciclopedia*, donde se refiere expresamente al «muy importante resultado de la filosofía kantiana» que consiste en considerar los objetos que conocemos de manera inmediata como *fenómenos*, esto es, como objetos que tienen el fundamento de su ser no en sí mismos, sino en otro (lo cual constituye un primer paso hacia el reconocimiento de su carácter *ideal*), mientras que para la conciencia vulgar los objetos singulares conocidos por ella valen como entes autónomos que tienen su razón de ser en sí mismos.

para nosotros, sino en sí, los objetos de nuestro conocimiento son meros fenómenos, y que las cosas finitas lo son porque su ser difiere de su concepto, mientras que la unidad de ambos ya no es mero ser, ni mero concepto, sino la idea «universal y divina». Así lo comprende un idealismo que, para diferenciarse del formal o subjetivo, reclama para sí el predicado de *absoluto*. Hegel subraya que este Idealismo, al menos por su sustancia, si no por la forma ni por el método, está lejos de ser una posesión exclusiva de la Filosofía y que también constituye el fundamento de toda conciencia religiosa, si por ésta se entiende la que considera la totalidad de las cosas, el universo mismo, como un todo creado y gobernado <de manera providente> por Dios.<sup>35</sup>

La *Ciencia de la Lógica* realiza la verdad del idealismo absoluto al mostrar cómo el ser finito se vuelve contra sí mismo, contra la negación que lo determina, para quedar así asumido en lo infinito, que, concebido de manera dialéctica, no es una determinación rígida, ni se deja reducir a la simple condición de momento contrario de lo finito. Lo infinito es el concepto mismo que, al cabo del proceso de su autodeterminación, se vuelve lo que esencialmente es: Idea.<sup>36</sup> Y lo que tal nombre designa, no de manera puntual o fija, sino progresiva, es, primero la idea *en su concepto*, como «vida», luego *en su juicio*, como «conocer», y finalmente *en su silogismo*, como «Idea absoluta»: lo verdaderamente real o el rostro verdadero de lo infinito, frente a lo cual «todo lo demás es error, opacidad, opinión, afán, arbitrariedad y caducidad.»<sup>37</sup>

Lo enfático de esta expresión, de cuya verdad la *Ciencia de la Lógica* constituye la demostración, vuelve más nítida todavía la repulsa general lanzada contra el idealismo, desde Schopenhauer y Feuerbach en adelante, a lo largo de todas las posiciones de la «Modernidad en sentido singular» [*Moderne*]. La meditación heideggeriana, para atenernos a un testimonio harto elocuente, sostiene de manera expresa que «todo pensar es finito»<sup>38</sup> y que tal finitud no descansa ni sólo ni primeramente en la limitación de la capacidad humana, sino «en la finitud de la cosa del pensar». Una finitud pensada como absoluta o incondicionada, aunque se prescindiera de estos predicados. En el final del «Protocolo de un seminario sobre la conferencia “Tiempo y Ser”» se lee, en efecto, lo siguiente: «De la finitud del Ser se había hablado ya en el libro sobre Kant [*Kant y el problema de la Metafísica*], la finitud, en cambio,

<sup>35</sup> Loc. cit.

<sup>36</sup> Adviértase que este último término, para el idealismo absoluto, tan diferente también en este punto del platónico, es siempre un *singulare tantum*.

<sup>37</sup> HEGELS *Werke*, ed. cit., vol. 4, “Die subjektive Logik”, p. 236, 17.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, Martin: *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, ed. H. Heidegger, St. Gallen, 1984, p. 20: «alles Denken endlich ist».

del evento de apropiación <Ereignis>, del ser <Sein> y del cuadrante <Geviert>, a que se hizo referencia durante el seminario, se diferencia de aquella porque ya no se la piensa en relación con la infinitud, sino como finitud en sí misma: finitud, término, límite, lo propio; hallarse amparado en lo propio. En esta dirección – esto es, a partir del evento de apropiación en cuanto tal, a partir del concepto de lo propio – es pensado el nuevo concepto de finitud.»<sup>39</sup>

Al margen de alguna observación inevitable – ¿cómo es esto de que la finitud sea pensada en la forma de un nuevo «concepto» <Begriff>? –, lo cierto es que la sentencia de que el pensar, siendo finita la cosa que lo determina, no puede en modo alguno abandonar el horizonte de la finitud, nace de una meditación ante la cual sólo puede pasar de largo quien ignore «qué significa pensar». Pero por otro lado esa meditación radicalmente *moderna*, y lo mismo vale para la obra de la Posmodernidad en su conjunto, no puede ni debe cerrarnos los oídos al mandato sapiencial de Schiller, en cuya vecindad histórica se halla Hegel, que dice: «vive con tu siglo, sin ser por ello su criatura».<sup>40</sup>

La condena moderna y submoderna del *idealismo*, si bajo este rótulo entendemos la obra especulativa de Kant, de Fichte y de Hegel, se ha erigido sobre la experiencia *mundanal* de que *lo finito*, siendo *real*, es también *lo propio*. Tal *experiencia* dista mucho de ser la de la conciencia inmediata, porque la finitud de que en ella se trata no es la de *las cosas*, ni tampoco la de la propia conciencia, sino la de «la cosa del pensar». Y por lo que atañe a *lo propio*, reclamado por ella, no se trata de lo simplemente *mío*, en cuanto diferente de lo *tuyo*, sino de algo más decisivo: «el habitar del hombre en el claro del lenguaje». Una experiencia semejante, ante cuya gravedad el silencio no sería la peor de las respuestas, no está reñida, sin embargo, con el reconocimiento debido a la totalidad de un presente diferenciado, donde además del *Lenguaje* de la Posmodernidad, y del *Mundo* de la Modernidad en sentido singular, también tiene su sitio la *Historia* epocal del *amor sapientiae*, la de un saber nacido no de la infatigable curiosidad humana, sino del *amor infinito* por el don sobrehumano de *la sabiduría*, esto es, el de aquella palabra que lo amonesta a vencer su *finitud* diferenciándose de manera infatigable respecto de sí mismo.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> HEIDEGGER, Martin: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tubinga <sup>2</sup>1976, p. 58.

<sup>40</sup> *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Carta IX.

<sup>41</sup> En el hecho de no habernos detenido a considerar la relación que “idealismo” e “infinito” guardan con la sabiduría propia de la Última Época, esto es, con el Saber Civil acerca del deber y de la libertad, se halla seguramente la limitación más grave de nuestra exposición.



Martín Zubiria  
Universidad Nacional de Cuyo  
Conicet

Vallecitos 2380 (B° Municipal)  
5539 Las Heras  
Mendoza  
Argentina

Tel. 0054.261.4440961

E-mail: [martinzubiria.t@gmail.com](mailto:martinzubiria.t@gmail.com)