

# Infinito y reflexión en los orígenes del romanticismo

Marcos Aguirre<sup>1</sup>

## Resumen

*Mediante un recorrido por la filosofía alemana en el periodo del idealismo alemán, el artículo intenta hacer visibles las conexiones conceptuales que resuenan en el concepto de infinitud tal como éste se va desarrollando en el romanticismo. Mediante la confrontación de Hegel y Hölderlin, el artículo busca aproximarse a la complejidad de las decisiones filosóficas que se juegan en la tensión de poesía y filosofía, una tensión que sobrevive hasta el presente bajo el título de las relaciones entre filosofía y retórica, entre metáfora y concepto.<sup>2</sup>*

**Palabras claves:** infinito, romanticismo, idealismo alemán, Hegel, Hölderlin

## Abstract

*Reviewing German philosophy from the period of Idealism, this article highlights the conceptual connections which resonate in the concept of infinity, such as that developed in Romanticism. Bringing together Hegel and Hölderlin, the article approaches the complexity of the philosophical decisions at play through the tension between poetry and philosophy, a tension which survives to this day in relations between philosophy and rhetoric, metaphor and concept.*

**Keywords:** infinite, romanticism, german idealism, Hegel, Hölderlin

---

<sup>1</sup> Chileno, doctor (c) en filosofía con mención en estética y teoría del arte, Universidad de Chile. Profesor de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Email: maguirre@academia.cl

<sup>2</sup> Este texto es parte de una investigación en curso inscrita en el marco del Programa de doctorado en estética y teoría del arte de la Universidad de Chile, con financiamiento de la Comisión Nacional Científica y Tecnológica (CONICYT).

“En lo concerniente al intelecto se presentan algunas dificultades... si no entiende nada, ¿en qué consistiría su dignidad? Se encontraría en la misma situación que el que duerme. Pero si entiende algo, entonces existe otra cosa más considerable... Mas... ¿Qué es lo que su *ousia* entiende? O bien se entiende a sí misma, o bien entiende algo diferente... ¿importa o no que entienda lo bello o cualquier otra cosa? ¿No es absurdo admitir que reflexione en ciertas cosas? Es obvio, pues, que entienda lo más divino y más digno de estima... Por tanto, si es lo más perfecto, se entienda a sí mismo y su intelección es intelección de la intelección”.

(Aristóteles 1986, *Metafísica XII*, 1074 a 15.)

El lector contemporáneo, habituado a la tesis de que la subjetividad es un “descubrimiento” de la modernidad, no puede menos que sobresaltarse al leer esta declaración sobre la “intelección de la intelección” en el marco de la antigua filosofía griega. ¿No es acaso éste precisamente el principio de la subjetividad? Es cierto que ella es proyectada por Aristóteles en una *ousia* separada del hombre por la distancia entre lo humano y lo divino. Sin embargo ¿no afirma el mismo Aristóteles, pocas líneas antes, que el género de vida propio de este principio “es semejante al que nos es dado gozar un breve lapso de tiempo”? (Aristóteles, 1986: 1072 b 15). Aunque Aristóteles se limita a decir que el hombre y el motor inmóvil son *semejantes* a este respecto —abriendo con ello, de paso, una fisura que la escolástica cerraría con la doctrina de la analogía entre los atributos divinos y humanos—, hay que tomar nota de que sólo unas líneas más adelante parece retractarse de esta forma de expresión. Sin la caución interpuesta por la idea de la *semejanza*, sostiene entonces: “Es admirable el hecho de que Dios permanezca siempre en ese estado de perfección de que nosotros gozamos rara vez”. La diferencia, por lo tanto, parece ser más bien la diferencia de la eternidad con lo fugaz que la diferencia entre la “intelección de la intelección” y ese estado “raro” del hombre. En la fugacidad de su experiencia, o en la fugacidad de ciertos momentos raros, a éste le estaría dado, la conclusión parece inevitable, gozar de eso que hace divino a lo divino. En ese estado de goce superior “importa” lo bello. Sería “absurdo” admitir otra cosa.

En estas líneas se trasunta ya un vínculo de eso que más tarde devendría “estética” con la filosofía primera. El vínculo es directo y se traba en un punto eminente de la *Metafísica* aristotélica: allí donde ésta refiere a lo más digno de estima, esto es, al *motor inmóvil*. Aristóteles, que nunca pierde de vista la referencia *singular* de la teoría,<sup>3</sup> atento como era a los más leves matices de su materia, dejó aquí *in nuce* para la filosofía otro punto de partida que sólo sería desarrollado a partir del siglo XVII en adelante.

¿En qué estaba pensando Aristóteles? Seguramente esos momentos raros eran los momentos de la *theoría*. Resulta difícil creer, en efecto, que se tratase de momentos de raptó poético. No es su estilo. Pero, aun así, el vínculo está ahí —en la intelección de la intelección “importa” lo bello.

<sup>3</sup> El concepto del *tode ti* como *ousia* primera en la *Metafísica*, así como el rechazo aristotélico a concebir el ser como género, han sido tratados detenidamente por P. Aubenque (1966).

Feuerbach sostuvo una vez que los hombres proyectaron en Dios lo que eran sus propios atributos, y el pasaje aristotélico confirma esta hipótesis. La forma más excelente de vida, la contemplación, llevada a su máxima pureza en el motor inmóvil, lo divino, tiene la forma de la reflexión ocupada consigo misma. Como sabemos, el tema se va a repetir con toda su fuerza sólo una vez que la modernidad abra, con Descartes, un territorio inmanente en la propia experiencia humana, abandonando la teología a su propia suerte. Recién entonces se va a desplegar el contenido aporético de la reflexión. Ese despliegue se va a llamar primero metafísica. Luego adoptará el nombre más austero de *crítica*.

## El rechazo de la infinitud

El romanticismo hizo su aparición en el contexto de esta última. En su tesis de doctorado, W. Benjamin (1988) ha sido uno de los primeros en reconocer la importancia del concepto de reflexión en la génesis del romanticismo temprano. Por cierto, el primer romanticismo tomó el problema del *Concepto de la doctrina de la ciencia* de Fichte, y no directamente de la aristotélica *noeseos noesis*. La resonancia, no obstante, es evidente en el siguiente pasaje, donde Benjamin se refiere a la reflexión tal como es concebida por Fichte:

“El mero pensamiento con su correlato pensado es materia para la reflexión. Ciertamente, en relación con lo pensado [el mero pensamiento] es forma, es un pensamiento de algo, y por eso debe permitirse que, basándose en su terminología, se lo llame el primer estadio de la reflexión... Sin embargo, la reflexión propiamente tal, en todo su significado, recién surge en el segundo estadio, en el pensamiento de aquel primer pensamiento” (Benjamin. W. 1977: 27).

Para el romanticismo temprano, continúa Benjamin,

“la forma que desde la perspectiva de la teoría del conocimiento da la medida del pensamiento no es, por lo tanto, ... la lógica —antes bien, esta pertenece al pensamiento de primer grado, al pensamiento material— sino que *esta forma es el pensamiento del pensamiento*” (Benjamin. W. 1977: 28).<sup>4</sup>

Si, como vemos, todavía podríamos estar justificados para hablar de una turbadora continuidad temática entre la doctrina del motor inmóvil y la moderna teoría de la subjetividad —y más allá de la consideración obvia de que Aristóteles atribuye a un objeto, por eminente que sea, lo que Fichte piensa como propio de un sujeto—, no obstante, esta continuidad se rompe o se trasmuta tan pronto dejamos aparecer en escena el romanticismo. En la gozosa identidad consigo mismo del motor inmóvil aristotélico éste, en efecto, va a introducir una dimensión completamente nueva que, como veremos, es rechazada y resistida activamente por el idealismo y por el pensamiento clásico en general: la infinitud.

Tal rechazo tiene lugar, señala Benjamin, cuando Fichte se refiere al intento de concebir la conciencia del yo en términos de la relación sujeto-objeto partiendo de una diferencia entre “yo pensante” y “yo pensado”. En ese caso, la conciencia se ve inevitablemente remitida cada vez a una conciencia de grado superior que

<sup>4</sup> El énfasis es agregado.

reintroduce la diferencia, sin que este proceso pueda alcanzar la detención en ningún punto, produciendo así una regresión al infinito. El resultado, rechazado por Fichte, sería la imposibilidad de concebir y explicar la conciencia. Por eso, para evitar esta consecuencia, Fichte postuló la unidad inmediata de la conciencia consigo misma en el yo: “hay una conciencia en la que lo subjetivo y lo objetivo no se pueden separar sino que son absolutamente uno y lo mismo”. (Fichte, 1997: 527). Este yo es el que se pone a sí mismo en la *Thathandlung* original. La “conciencia inmediata es la ya descrita intuición del yo; en ella el yo se pone necesariamente” (Fichte, 1997: 528).

Pero la resistencia aparece ya consumada un poco más tarde, en los combates de Hegel contra el “falso infinito”, o cuando éste declara su preferencia por el arte clásico, definiéndolo como “la totalidad libre de la unidad acabada en sí del contenido y la forma completamente adecuada a él” (Hegel, 1998a: 2)<sup>5</sup>. “Acabada”, *abgeschlossen*, esto es, cerrada, perfecta, *total* —la totalidad comparte precisamente esto con la perfección: no les falta nada.<sup>6</sup>

Si citamos a Hegel es porque se puede sostener que es en la filosofía del idealismo absoluto donde la resistencia de que hablamos parece encontrar su máxima expresión. La idea de absoluto o, más precisamente, la “idea absoluta” como unidad de concepto y objetividad (Hegel G.W.F. 1975b: 693), de sujeto y objeto, es unidad a la que no le falta nada, sin alteridad fuera de sí, sin afuera. También el “absoluto” es infinito ciertamente, pero en otro sentido, como “verdadero infinito”, un infinito que no tiene exterior, porque todo exterior es limitación y finitud. Podría agregarse: porque no le falta nada.

Por supuesto, no estoy afirmando que el idealismo absoluto represente algo así como la culminación del clasicismo o una versión simplemente refinada del mismo —y habría razones para suponer incluso lo contrario, sobre todo en lo que se refiere a la *Fenomenología del Espíritu*—. Pero, aún así, particularmente la tendencia que desarrolla Hegel después de 1806, en la *Ciencia de la Lógica* y en la *Filosofía del Derecho*, es tradicional presentarla como paradigma de una perspectiva contra la que choca frontalmente, programáticamente incluso, el *pathos* romántico. Y sin embargo... La circunstancia biográfica de las relaciones intensas entre Hegel, Schelling y Hölderlin, en los años que preceden a la formación *sistemática* de la filosofía madura de Hegel en torno al 1800, produce una contaminación mutua que hace de esta diferencia, particularmente en sus inicios, un territorio extremadamente sensible e indeterminable. El lugar del diferendo, esta es la hipótesis que quisiéramos por nuestra parte explorar, reside precisamente en la cuestión del infinito.

Sin olvidar esa precaución, entonces, tal vez podría describirse la represión fichteana y hegeliana de la infinitud romántica de un modo similar a como Adorno describe la actitud del positivismo frente a todo lo que no sean los hechos. Llevado por el terror a la alteridad, dice Adorno, el positivismo, igual que el pensamiento mítico antes que él, traza un círculo mágico en torno a los hechos y declara que *no hay nada más*, sólo inmanencia fáctica. Ante la infinitud

<sup>5</sup> “Vom Klassischen überhaupt”, en *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Zweiter Teil, Zweiter Abschnitt, Einleitung.

<sup>6</sup> Cf. las definiciones respectivas de *teleion* y *holon* en Aristóteles (1986:1021 b12 y 1023 b 26).

agazapada en las cosas el primitivo convertía su grito de terror —*maná*— en el nombre de la misma infinitud: aquí estaría incluso el origen del lenguaje. El positivismo, en cambio, lo niega: no hay falta —o no debe haberla—. Con unas intenciones y unas premisas exactamente opuestas, la relación del idealismo con la infinitud es análoga.<sup>7</sup> En el caso de Hegel, esto va a significar la absolución del infinito *malo* y su remisión en el interior del sistema como *verdadero* infinito en la suprema síntesis de lo singular y lo universal o universal singular.

El romanticismo, en cambio, va a concebir una variante perversa, *mala*, de la infinitud, la infinitud como inacabamiento y fragmentación. Benjamin habla por eso de un tercer grado de la reflexión, el “pensamiento del pensamiento del pensamiento”. Sería en este punto donde el romanticismo temprano habría tomado, finalmente, distancia de Fichte. Los románticos “no se escandalizaron en absoluto ante la infinitud de la reflexión que Fichte había rechazado”. Antes bien, la convirtieron en “método”.

Hechas estas breves observaciones, tendientes a mostrar cómo la temática de la reflexión, ya insinuada en la metafísica aristotélica, muta con la filosofía moderna hacia la forma de la subjetividad, dando origen con ello a una peculiar circularidad que, a diferencia del círculo clásico, cerrado sobre sí mismo, amenaza con desencajarse tan pronto como se abisma en el infinito romántico, cabe detenerse un momento para examinar los matices de unas relaciones expuestas algo apresuradamente. Decíamos recién que la dirección adoptada por el romanticismo en relación a la cuestión del infinito rompía definitivamente con una concepción que, o bien intentaba expulsarlo como marca de imperfección (Fichte), o bien lo asimilaba a la perfección y plenitud de una relación cerrada de la reflexión consigo misma (Hegel) —plenitud que en el caso de Aristóteles ocurría de modo permanente en Dios y ocasionalmente en el hombre—. La ruptura romántica, a este respecto, consistiría en la introducción de una infinitud de otro tipo, traumática podríamos decir, que deja ver la sombra de una falta, de una carencia en el seno de esa plenitud. Pero vistas las cosas más de cerca, es necesario destacar que ni la plenitud del infinito hegeliano se puede asimilar a una identidad sin pliegues, ni la posición del romanticismo, al menos en sus orígenes, carece de una concepción plena del infinito. De ahí que, para hacer justicia a las turbulencias de una diferencia que no parece admitir un corte preciso, será necesario referirse un poco más detalladamente al concepto de infinito en cuestión.

<sup>7</sup> Esto no es completamente cierto en el caso de Fichte, quien acepta como segundo principio de la ciencia el no-Yo. Esta es una de las razones por las cuales Hegel critica su filosofía: “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”. Podríamos decir que aunque Fichte reacciona contra la posibilidad del infinito agazapada en la reflexión, no obstante no puede deshacerse del todo de su influjo. De allí, por lo demás que su obra pudiese ser tanto punto de partida como mirada con recelo por el romanticismo temprano. Sobre esta última afirmación ver la carta de Enero del '95 a Hegel (Hölderlin, 1969b: 838 s.). Sobre la cita de Hegel (Hegel 1995: 473).

## Finitud e infinitud de Spinoza a Hegel

El problema del infinito se le presenta al siglo XVIII ante todo en conexión con el problema de la religión. La religión misma no está por supuesto en cuestión y todas las partes apelan a ella como a una premisa indiscutible. A pesar de las profundas diferencias desatadas por la Reforma y las posteriores guerras de religión hay un punto, sin embargo, en el que las partes coinciden: la condena al panteísmo de Spinoza como una forma de ateísmo encubierto. La generación inmediatamente anterior al romanticismo temprano conoció uno de los puntos álgidos en la discusión de esta filosofía en lo que se conoció entonces como la *disputa del panteísmo*. Fue en ese contexto donde Lessing pronunció aprobatoriamente la célebre fórmula “*hen kai pan!*”<sup>8</sup>. No sé otra cosa” para referirse al poema de Goethe que Jacobi le había presentado como un escándalo. Filosóficamente, como se desprende de esa fórmula, que devino casi un lema entre los círculos más jóvenes, el problema era el de cómo entender las relaciones de unidad y multiplicidad. Los acusadores de Lessing no pueden aceptar una filosofía que postula la identidad del mundo con Dios, de la multiplicidad de los seres finitos con la unidad del Dios infinito.<sup>9</sup>

Kant se refiere al infinito en sus *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión*, dictadas probablemente en el semestre de invierno de 1782, un año después de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* y dos años luego del encuentro entre Lessing y Jacobi. El título de la sección en la que se encuentran las observaciones de Kant es “La Ontoteología” (Kant, 1830: 36 ss.).<sup>10</sup> Un examen somero de los pasajes pertinentes permite hacerse una idea del rechazo que esta noción provoca en el filósofo ilustrado. De Dios se sostiene, dice Kant ahí, que es el *ens summum o ente máximo*. El examen de esta caracterización lo lleva entonces a discutir la noción de infinito, y ciertamente para desecharla. Esto por dos motivos. En primer lugar, “el concepto de infinito está tomado de

<sup>8</sup> “Todo y uno”.

<sup>9</sup> Agustín Andreu ha descrito los meandros del ambiente intelectual que rodea esa disputa y las profundas implicancias teológicas que estaban involucradas en ella. Andreu sostiene que, en último término, la filosofía de Spinoza es heredera de una tradición que se remonta a Plotino: “A lo que podemos referirnos al hablar de la corriente espiritual que desemboca en el espinosismo y el leibnizianismo de Lessing (o mejor, a su leibnizianismo espinosiano) es ‘a la tendencia del plotinismo a un cierto panteísmo, a una cierta consustancialidad entre el alma humana y Dios’ (Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris, 1944, pp. 38 ss.), entre la Naturaleza y Dios, entre la multiplicidad mundana y el Uno.... En cuanto predominó la visión helenista de tendencia ‘panteísta’, es decir, proclive a ver lo divino y lo natural en cierta identificación y continuidad, en unidad y no en contraposición en último término (como es la tendencia del platonismo y el agustinismo), la constitución, las transformaciones y vicisitudes de los individuos (generación y muerte, crecimiento y decrecimiento, temporalidad, enfermedad, libertad y mal, sexualidad...) fueron sentidas y consideradas como condiciones o como peripecias naturales y normales. Una tendencia esta que no niega frontalmente ninguno de los fenómenos de la multiplicidad... no es el caso [de que esta tendencia conduzca a una negación o atenuación de la individualidad] ni de hecho ... ni en principio si advertimos el significado del microcosmos y de la infinitud que han acompañado desde el helenismo a esta tendencia, dos conceptos que han permitido expresar la integridad cósmica y la intensidad del ente individual” (Andreu, 1992: XLV ss.).

<sup>10</sup> El texto de las lecciones proviene de los apuntes tomados por uno de los colegas de Kant y más tarde comprado por K.H.L. Pöhlitz, quien los editó poco más de una década después de la muerte de Kant. El desarrollo en cuestión se encuentra en la primera parte de la primera sección, titulada “La ontoteología”. La edición no entrega desgraciadamente información sobre la fecha en la que fueron dictadas estas lecciones. La información sobre la fecha probable en la que fueron dictadas la extraje del *Philosophy Documentation Center*, en [www.pdnet.org](http://www.pdnet.org)

las matemáticas”, pero allí no significa otra cosa sino que somos incapaces de determinar el concepto de la magnitud. En efecto, “es el concepto de una magnitud que, en relación con la unidad de su medida es mayor que todo número”. De allí que, si alguna ventaja se obtiene al predicar el infinito de un objeto, esta sólo consiste en que “aprendemos a ver nuestra incapacidad para expresar con números la magnitud del mismo”. Por cierto, agrega Kant, también existe *el concepto metafísico del infinito*, y con él nos referimos a otro significado. “¿Qué significa infinitud metafísica? Se entiende por ella toda plenitud (*Vollkommenheit*) en el más alto grado, o mejor, sin grado alguno. La *omnitud realitatis* sería así precisamente lo que se llama infinitud metafísica”. Ahora bien, tampoco este sentido es acogido por Kant. En definitiva, a lo que nos referimos como infinitud metafísica, sostiene, es al *todo de la realidad*, a la *omnitud realitatis*, expresión que, frente a la anterior, tiene la ventaja de ser completamente determinada. Pero esto, dice Kant, queda dicho con mayor precisión cuando usamos el término “suficiencia” (*Allgenugsamkeit*), sin tomar prestada una expresión matemática. Sólo un comentario positivo se permite Kant en este contexto: admite que el concepto matemático de infinito nos pone en un “gran movimiento”. El pasaje hay que oírlo completo: “El concepto de infinito puede también poseer una gran belleza estética, porque él me pone en gran movimiento”. Como sabemos, ocho años más tarde esta confesión se convierte, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, en un concepto fundamental de la estética kantiana: lo sublime.

Tomamos nota. Kant ha puesto el infinito “metafísico” en conexión con el concepto ontológico de totalidad, pero sólo para excluirlo. Y la razón de esta exclusión es el posible significado secundario —aunque *original*— de una negatividad. Por otra parte, esta negatividad tiene una conexión directa con la belleza estética.

Unos pocos años más tarde, poco más de una década, la generación que ahora cuenta con algo más de veinte años aborda el problema en una atmósfera intelectual marcada por la revolución francesa, por el criticismo kantiano —sobre todo por su filosofía práctica— y por la novísima filosofía de Fichte. Hegel arranca en sus reflexiones juveniles del cruce de estas verdaderas mareas que todo lo remecen. Al igual que sus amigos Schelling y Hölderlin, tiene las más altas expectativas cifradas en el despliegue de las consecuencias políticas y filosóficas del criticismo. Y el problema del infinito aparece ya en estos escritos de juventud como un problema central. El problema se presenta en conexión con el concepto multivalente de *escisión* entre entendimiento y sensibilidad, entre sujeto y objeto, entre individuo y mundo, cuando este último se ha petrificado en una totalidad opresiva. Se trata, para Hegel, de estudiar las dificultades que la conciencia experimenta, en un contexto cultural que puede ser caracterizado como escindido, para hacer comunicable la exigencia de una realidad diferente. Se trata, esto es, de explorar el carácter de esa experiencia y el *destino* asociado a ella. Hegel se sirvió de las figuras del judaísmo y el cristianismo para poner en escena el conflicto, representando respectivamente la totalidad de un mundo opresivo y las perplejidades de la conciencia que se enfrenta con él. El modelo de la opresión es visto aún, en este período inicial de la producción hegeliana, como la contradicción entre autonomía y heteronomía. Para pensar el sentido de la opresión, entonces, Hegel se sirve del símil del judaísmo, caracterizado como un pueblo que recibe sus leyes dictadas por un poder externo, situado fuera de él mismo, desde el más allá absoluto representado por una divinidad

trascendente. A esta enajenación, a esta *heteronomía*, el cristianismo le habría opuesto el principio de la subjetividad y el sentimiento del amor, como una verdad y un principio infinitamente superiores: “el puro sentimiento de la vida” (Hegel, 1998b: 148).

Lo infinito aparece aquí en dos formas, como divinidad trascendente y como pura inmanencia de la subjetividad. Pero en la primera de estas formas la infinitud viene gravada por la oposición y la separación respecto a la realidad empírica de la vida. Desde un comienzo, pues, el tema de la reflexión hegeliana sobre el infinito es la distinción entre infinitud verdadera e infinitud “falsa”. Desde un comienzo el argumento es el mismo: el falso infinito es un *más allá* de la realidad mundana. Noé, obligado por una naturaleza vuelta hostil, “se salvó sometiendo a esta y a sí mismo a algo más potente” (Hegel, 1998b: 5). Noé reconstruyó la unidad con la naturaleza, perdida con el diluvio, en una idea situada sobre ambos, hombre y naturaleza, como un poder supremo al que había de aliarse. Pero el precio era el sometimiento al ente recién postulado. Y este sometimiento devendría incluso un orgullo, el orgullo de servir a lo más poderoso. A lo infinitamente poderoso.

Por el contrario, para Hegel, la figura de Jesús es representativa de lo infinito del sujeto. La síntesis del pueblo judío operaba mediante el poder —imaginario o real—, sometiendo desde fuera a las partes que lo componían. Pero esta síntesis violenta chocó en la subjetividad de Jesús con un principio diferente. La religión de este último buscaba “representar la unificación en el ideal como siendo plenamente, como no opuesta ya a la realidad” (Hegel 1998b: 74) El acento, como vemos, está puesto en la búsqueda de una síntesis no impuesta desde fuera. Esta síntesis la habría buscado Jesús en una “modificación del ser” mediante el amor o en analogía con él.

Algo más tarde, en Frankfurt, Hegel comienza a cuestionar el punto de vista de la filosofía kantiana que le había servido, con los conceptos de autonomía, heteronomía y religión estatutaria, para la crítica de las religiones “positivas”. Así, y en el contexto de este paso más allá de la filosofía kantiana, va a radicalizar el problema de la escisión contra cuyo fondo se presenta el concepto de infinito. Vista como la oposición entre lo particular y lo universal, la escisión alcanza aquí, en efecto, su máxima tensión.

“Para lo particular —llámese impulso, amor patológico, sensibilidad o de cualquier otra manera—, lo universal es necesaria y eternamente algo ajeno, algo objetivo. Se conserva un resto de positividad indestructible en el cual el carácter odioso de la positividad alcanza su punto máximo por el hecho de que el contenido que adquiere el mandamiento universal del deber, es decir, un determinado deber, está afectado con la contradicción de ser limitado y universal al mismo tiempo, y en razón de la universalidad de su forma eleva las exigencias más duras en favor de su unilateralidad. ¡Ay de las relaciones humanas que no llegan a caer dentro del concepto del



deber! Pues en la medida en que no es meramente el pensamiento vacío de la universalidad, sino que se ha de manifestar en una acción, excluye o domina todas las otras relaciones” (Hegel, 1978: 308).<sup>11</sup>

En *Glauben und Wissen*, un escrito publicado en 1802, Hegel aborda nuevamente el problema del infinito, esta vez en conexión con la discusión de la filosofía de Jacobi. Hegel sale aquí en defensa de Spinoza, al que Jacobi acusa de introducir el tiempo y la sucesión en Dios bajo la forma de un “tiempo eterno”. El tema del infinito aparece a propósito del *infinitum actu* de Spinoza. Contra Jacobi, sostiene Hegel que en el infinito de la substancia de Spinoza “no están excluidos y opuestos lo particular y lo finito, como en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción”; este infinito, agrega, “es la idea misma” (Hegel, 1979: 345). Tomado como absoluto, como afirmación absoluta, el infinito de Spinoza “encierra en sí al mismo tiempo lo particular o lo finito según su esencia” (Ibid.). Como podemos apreciar, aunque el contexto de la discusión es diferente, se repite la misma dirección del análisis: cuestionar los derechos de una infinitud pensada como más allá absoluto de lo finito, como alteridad absoluta respecto de este. La reflexión de Hegel, por lo tanto, busca defender un infinito que, aun siendo “único” e indivisible, no obstante *no deja fuera de sí* lo finito. Más tarde, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel va a hacer un reparo, un único reparo a la idea de substancia que está a la base del infinito de Spinoza: la substancia carece de subjetividad. Por el contrario, para Hegel, “Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como substancia, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (Hegel, 1970: 23).

La *Fenomenología del Espíritu* introduce una nueva variante, un nuevo lenguaje para referirse al problema. Al final de la primera parte, dedicada a la *conciencia*, Hegel intercala un capítulo especialmente dedicado al infinito. Ahora este es vinculado a la discusión de la *diferencia*. Hegel postula aquí el concepto de la *diferencia interna* para distinguirla de la diferencia representada sensiblemente como la diferencia distribuida en *elementos de subsistencia distintos* (Hegel, 1970: 130). Se adivina, ya por la posición de este “pasaje”, que de lo que se trata es de la subjetividad —el pasaje en cuestión es, en efecto, literalmente un *tránsito* desde la “conciencia” hacia la “autoconciencia”—. Hemos llegado así a la substancia subjetiva de la experiencia, anticipada unas páginas antes en el Prólogo. El examen de este paso en la elaboración del problema arroja un resultado similar al de los anteriores planteamientos. El esfuerzo de Hegel se concentra en exhibir un concepto de infinito que no sea externo a lo finito. “En efecto, en la diferencia que es una diferencia interna lo opuesto no es solamente *uno de dos* —pues, de otro modo, sería un algo *que es*, y no un opuesto—, sino que es lo opuesto de algo opuesto, lo otro es dado inmediatamente en él mismo... o tiene ya de hecho inmediatamente lo otro en él mismo” (Ibid.). Hegel agrega: “Solamente así es la diferencia como diferencia *interna* o diferencia *en sí misma*, o como *infinitud*”. (Hegel, 1970:131).

<sup>11</sup> El pasaje no está dirigido contra Jesús, sino *contra* las limitaciones de la filosofía moral kantiana, de la cual Hegel comienza a tomar conciencia precisamente en este texto, que en la edición castellana lleva por subtítulo “Jesús frente a las leyes civiles y morales; la positividad remanente en la moral kantiana”. Sobre la filosofía del joven Hegel se puede consultar la tesis doctoral de Portales (1994).

El Prólogo a la *Fenomenología* entrega una imagen extraordinariamente plástica de esta idea:

“Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente, por ello mismo este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer. Dentro del todo del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y se da un ser allí particular se preserva como algo que *se recuerda* y cuyo ser allí es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es ser allí inmediato” (Hegel, 1970: 46).

Por cierto, lo infinito sólo aparece aquí implícitamente, como “lo verdadero”. Pero el contexto inmediatamente anterior es inequívoco. El pasaje está inserto en una polémica contra las pretensiones del conocimiento matemático, contra el cual Hegel argumenta que, en su caso, sólo se trata de la magnitud (*Grösse*), la que constituye una distinción no conceptual, abstracta, cuyo objeto es lo muerto, lo que “no se pone a sí mismo”, sin vida. Por el contrario, la filosofía, dice, tiene como contenido lo real (*Wirkliche*), lo viviente. Pero esto sólo se le presenta al conocimiento matemático como “inconmensurabilidad” (Hegel, 1970: 44 s.), por ejemplo, cuando intenta medir el círculo por el diámetro. Tal inconmensurabilidad, agrega, es lo infinito que se le escapa a la determinación matemática. De modo que el infinito es desplazado respecto al conocimiento matemático, donde lo ponía Kant. Su verdadero horizonte sería, en cambio, la vida.

“Esta infinitud simple, o el concepto absoluto, hay que denominarla esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, que omnipresente no es enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, que más bien es ella misma todas las diferencias, así como su ser superadas, que así pulsa en sí sin moverse ella misma, que tiembla sin ser inquieta. Ella es igual a sí misma porque las diferencias son tautológicas; son diferencias que no lo son. Esta esencia igual a sí misma sólo se refiere por ello a sí misma” (Hegel, 1970:132).<sup>12</sup>

Retengamos sólo un aspecto de esta breve reseña histórico-conceptual: si bien podemos apreciar lo que caracterizamos como un rechazo del infinito en el pensamiento de Hegel, no obstante, esta categoría es invocada constantemente a lo largo de su obra y el rechazo se concentra en una determinada concepción del mismo, la que, precisamente, es resistida como una versión limitada, restringida, esto es, finita. La crítica es lo que Marx denominaría más tarde una “crítica inmanente”: es en el nombre de la infinitud que se critica la infinitud.

### **Infinitud y totalidad en Hölderlin**

Antes de referirnos al pasaje más extenso sobre el “verdadero infinito” hegeliano, contenido en la *Ciencia de la Lógica*, retomemos el problema donde lo habíamos dejado un poco más atrás. ¿Cómo entender el infinito romántico?

<sup>12</sup> Benjamin utilizó una imagen moderna para una intuición similar, la del vehículo detenido cuyo motor está en marcha.

¿En qué medida se puede establecer a este respecto *el* punto de arranque del romanticismo? ¿Dónde se sitúa el pliegue, la turbulencia que anuncia la diferencia entre el concepto hegeliano y el concepto romántico de infinito? ¿Existe tal diferencia? Justamente, en orden a un planteamiento más diferenciado de estas cuestiones, nos propusimos mostrar cómo ni el infinito hegeliano es una identidad sin pliegues, ni el romanticismo carece de una concepción plena (*vollkommen*) del mismo. Ha llegado el momento de presentar la oportunidad de esta última aseveración. Nos vamos a remitir, para ello, a algunos textos de Hölderlin. El interés de este último, para nuestro propósito, radica en su proximidad personal y filosófica con Hegel precisamente en la época en que éste escribía sobre el cristianismo y su destino. Los textos de Hölderlin que vamos a traer a colación, por su parte, proceden todos de la época en que Hölderlin compone los *Aufsätze* y publica la novela *Hyperión o el eremita en Grecia* y la obra teatral —inconclusa— *Empédocles*.

“Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre.

Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, ésta es la cima de los pensamientos y alegrías, ésta es la sagrada cumbre de la montaña, (...)

¿Ser uno con todo lo viviente! Con esta consigna, la virtud abandona su airada armadura y el espíritu del hombre su cetro, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo eternamente uno (...)” (Hölderlin, 1976a: 25).

Este pasaje, tomado de la segunda de las cartas de Hyperión a Bellarmino, contiene sin duda una de las ideas-fuerza del joven poeta y filósofo, quien tiene sólo veintisiete años para la publicación del *Hyperión*. La misma idea está vigorosamente impresa en la siguiente reflexión:

“unimos con la naturaleza en un todo infinito, tal es el objetivo de todos nuestros esfuerzos” (Hölderlin, 1943: 236; citado en Bodei, 1990: 24).

Es la misma época en la que Hegel trabaja laboriosamente en la redacción de sus escritos sobre el espíritu del cristianismo. Como en el caso de este, también la reflexión de Hölderlin tiene su punto de partida en la exploración del presente histórico y político mediante los conceptos de *escisión* y *fragmentación*. El siguiente pasaje de F. Schiller, tomado de las *Cartas para la Educación estética de la Humanidad*, publicadas en 1795, sólo un par de años antes de la publicación del *Hyperión*, y de gran influencia en los círculos intelectuales de Jena, describe con exactitud el sentimiento que ha provocado la elección de estas categorías para referirse a la modernidad. Comparando la sociedad moderna con una antigüedad clásica idealizada, dice Schiller:

“¡Cuán distintos somos los modernos! También nosotros hemos proyectado en los individuos, agrandada, la imagen de la especie... pero rota en pedazos... Hasta tal punto está fragmentado lo humano, que es menester andar de individuo en individuo preguntando e inquiriendo para reconstruir la totalidad de la especie... ¿Quién de los modernos se atreve a salir a disputar el premio de la humanidad, hombre frente a hombre. contra un

ateniense?... aquel recibió su forma de la naturaleza, que todo lo junta, y este recibió la suya del entendimiento, que todo lo separa. La cultura misma es la que ha descargado ese golpe sobre la humanidad actual. Por una parte, la experiencia y el pensamiento, cada día más amplios y precisos, han hecho necesaria una división más estricta de las ciencias; por otra parte, la creciente complicación del mecanismo político ha exigido que se separen las clases y los oficios. Hase roto el lazo interno de la naturaleza humana: una fatal hostilidad opone unas a otras sus armoniosas fuerzas” (Schiller, 1990: 112 y ss.).

Pero la “escisión” como categoría fundamental de la sensibilidad que se arremolina en Jena no sólo proyecta su luz y sombra sobre lo social, lo político y lo económico. Como escisión se le presenta también a los contemporáneos la separación de sensibilidad y entendimiento, de intuición y concepto, de teoría y *praxis*, en una palabra: la arquitectura básica de la filosofía kantiana. Precisamente, es esta dificultad la que intentan superar las *Cartas...*, aunque todavía desde dentro del espacio conceptual kantiano. La filosofía de Fichte, por su parte, de la que ya hicieramos mención anteriormente, es la que ha abierto el campo a la discusión de la escisión. Como apunta Remo Bodei: “Será Fichte quien proclame el tema de la escisión cuando enseñe que el yo no tiene el carácter monolítico e indivisible de una mónada, sino que, al contrario, por su propia constitución, está desgarrado, desdoblado” (Bodei, 1990: 12).

Si estamos en lo correcto al sostener que estos breves trazos diseñan contornos esenciales de la situación experiencial y filosófica que rodea el nacimiento del romanticismo, acontecimiento significado por la fórmula “romanticismo temprano”, la tentación de entender los pasajes recién citados del *Hyperión...* de Hölderlin en el sentido de una filosofía de la reconciliación es casi irresistible. También *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán* puede ser leído seguramente en esa clave: “...la mitología tiene que hacerse filosófica para hacer racional al pueblo, y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces reinará entre nosotros perpetua unidad”. (Hölderlin, 1976b: 29).<sup>13</sup>

La intención ilustrada que anima este llamado se puede documentar, si fuera necesario, didáctico y formativo. Así, en carta a Schelling, explicando el sentido que tiene para él la publicación de una revista —*Iduna*, proyecto que no llegó a concretarse—, Hölderlin desarrolla un concepto de publicación integral que pone en tensión las perspectivas filosófica, poética e histórica para ponerlas al servicio de la formación (*Bildung*) del pueblo (Hölderlin, 1969b: 909).<sup>14</sup> El

<sup>13</sup> Refiriéndose a este conocido fragmento, la presentación del traductor, Fernando Martínez Marzoa, afirma lo siguiente: “En cuanto al ‘proyecto’ ...hay que decir que, si bien no es en sentido estricto obra de Hölderlin, lo es más de él que de cualquier otro; parece haber sido redactado materialmente por Schelling bajo la inspiración directa de Hölderlin en 1795, y copiado por Hegel en 1796”.

<sup>14</sup> La carta pertenece al período que va de 1798 a 1800. Reproducimos aquí el pasaje completo: “La mayor parte del tiempo mis meditaciones y mis estudios se limitaban a la poesía (...) en cuanto que ella es arte viviente y a la vez surge del genio y la experiencia y la reflexión y es ideal (*idealisches*) y sistemática e individual. Esto me llevaba a pensar sobre la formación (*Bildung*) y el impulso formador en general, sobre su fundamento y su determinación, en la medida que es ideal y en la medida que es formador activamente (*tätig*), y nuevamente en la medida en que con conciencia de su fundamento y de su propia esencia desde el ideal y en la medida

interés “didáctico”, típicamente ilustrado, no es nuevo. Un par de años antes, le comenta a Hegel: “Ya hace tiempo que le doy vueltas al ideal de una educación del pueblo (*Volkserziehung*)..”. (Hölderlin, 1969b: 839).<sup>15</sup> Del mismo modo, y por la misma época, una carta a Immanuel Niethammer llevaba este propósito aún más lejos: publicaría sus reflexiones filosóficas bajo el título *Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre*, en abierta referencia a Schiller (Hölderlin, 1969b: 851).<sup>16</sup> Y en el *Hyperión...*: “Serás educador de nuestro pueblo, serás un gran hombre, espero,” le dice Diótima a Hyperión (Hölderlin, 1976a: 125), mientras que otro pasaje de la misma obra nos entrega una idea del impacto que Hölderlin pareciera esperar de una didáctica como esta:

“Que cambie todo a fondo! ¡Que de las raíces de la humanidad surja el nuevo mundo! ¡Que una nueva deidad reine sobre los hombres, que un nuevo futuro se abra ante ellos!

En el taller, en las casas, en las asambleas, en los templos, ¡que cambie todo en todas partes!” (Hölderlin, 1976a: 125).

¿Qué es lo que debe cambiar? ¿En qué sentido entiende Hölderlin este cambio? La carta a Niethammer de 1796 habla de hacer desaparecer el antagonismo y las separaciones “en las que pensamos y vivimos” (Hölderlin, 1969b: 851 s).<sup>17</sup> Un año más tarde precisa: “Creo en una futura revolución de las convicciones (*Gesinnungen*) y de las formas de representación que va a avergonzar a todo lo habido hasta aquí”. (Hölderlin, 1969b: 864).<sup>18</sup>

Estos textos, a los que se podría agregar un sinnúmero de pasajes afines, parecen indicar, si los vemos desde la perspectiva de su conexión con una concepción del infinito, una gran afinidad con el punto de vista hegeliano anteriormente reseñado. Ante la escisión fáctica de la vida moderna, que el joven Hegel entendía como el dominio de “la reflexión” —en el sentido de lo opuesto a la conexión vital—, ellos parecen asumir la tarea de recomponer una unidad viviente, orgánica. Como en los escritos del joven Hegel (1978: 148 ss.) y los escritos de Schiller (1990), Hölderlin ve en la antigüedad greco-romana el *pathos* de una bella existencia que no se ha enclaustrado en sus extremos. En la última carta del Volumen Primero del *Hyperión...*, los acompañantes de Hyperión, en un viaje a Atenas, escuchan absortos la lírica descripción de esa vida incontaminada por

---

en que es efectivo instintivamente pero igual según su materia, como arte e impulso formador etc., y creía al final de mis investigaciones haber puesto más firme y abarcadoramente el punto de vista de la denominada humanidad (en la medida en que en él es visto más lo unificador y común en la naturaleza humana y sus direcciones que lo diferenciante, lo que ciertamente tampoco puede ser ignorado). Estos materiales me motivaron al esbozo de un diario humanista que (...) sería poéticamente didáctico, pero también didáctico histórica y filosóficamente sobre poesía, finalmente, en general didáctico histórica y filosóficamente desde el punto de vista de la humanidad”.

<sup>15</sup> La carta está fechada en Jena, el 26 de enero de 1795.

<sup>16</sup> La carta está fechada en Frankfurt am Main, 24 de febrero de 1796.

<sup>17</sup> “En las cartas filosóficas quiero encontrar el principio que me explique las separaciones en las que pensamos y existimos, principio que, empero, también es capaz de hacer desaparecer el antagonismo, el antagonismo entre el sujeto y el objeto, entre nuestro Sí-mismo (*Selbst*) y el mundo, entre razón y revelación”.

<sup>18</sup> La carta es de enero de 1797.

la pequeñez de la fragmentada existencia moderna. Allí oímos que “sólo un griego podía encontrar la gran frase de Heráclito, que *hen diapheron eauto* (lo uno diferente en sí mismo)”. Esta es, según Hyperión, “la esencia de la belleza”, e inmediatamente agrega que esta “época de la belleza” había “sonado entre los hombres”: “estaba allí en cuerpo y alma, existía lo infinitamente acorde” (Hölderlin, 1976a: 116) —*Unendlicheinige*, que también podríamos traducir, más exactamente, como “lo infinitamente unitario”.

Entendidos como *programa*, esto es, como parte de un proyecto poético de alcance tanto político como filosófico, estos pasajes están al parecer orientados a la realización —mediada ciertamente por una “revolución” futura— de lo que tendríamos que entender como revocación de la fragmentariedad y escisión de la modernidad en todos los planos de su existencia histórica.

### Finitud e infinitud en la *Ciencia de la Lógica*

Retornemos ahora al punto en el que habíamos dejado a Hegel. Habíamos visto que la reflexión hegeliana sobre la infinitud se caracterizaba por el esfuerzo de superar la escisión producida cuando se considera aisladamente de un lado la finitud —la existencia determinada, la vida mortal e individual del hombre, así como la entidad en general, en cuanto algo que parece tarde que temprano— y, de otro lado, lo infinito como un más allá absoluto, indiferente e indiferenciado. La superioridad del concepto spinoziano de infinito la veía Hegel en el hecho de que Spinoza, al entenderlo como substancia, lo hacía contener en sí mismo a todo lo finito (Spinoza, 1888: 50).<sup>19</sup> En la *Ciencia de la Lógica* Hegel resume los argumentos ya adelantados en los pasajes a los que hiciéramos alusión. Pero siguiendo la tendencia propia de esta obra, Hegel pretende mostrar ahora la *génesis*. Referida esta a los conceptos de finitud e infinitud, la génesis tiene lugar en la primera parte de un movimiento que va del ser al concepto. Y aquí ocupa un lugar decisivo.

El punto de partida de las consideraciones hegelianas lo constituye ahora el concepto de diferencia cualitativa. De acuerdo con el *dictum* de Spinoza, lo propio de ésta es la negación: toda determinación es negación. Desde este horizonte, entonces, Hegel hace una primera caracterización de la finitud en los términos siguientes: cuando “decimos de las cosas *que ellas son finitas*, se entiende por ello no sólo que tienen una determinabilidad (...) no meramente que son limitadas” —esto haría de ellas simplemente *algo*— “sino, antes bien, que el no-ser es su naturaleza, su ser” (Hegel, 1975a: 116 s.). “Ellas *son*, pero la verdad de este ser es su término (*Ende*) (...) La hora de su nacimiento es la hora de su muerte”. (Hegel, 1975a: 117). En tanto que determinación cualitativa, lo finito es, así, sólo negación, y la afirmación, lo infinito, meramente *otra cosa*. Lo finito “es puesto así inseparable de su nada y toda reconciliación con su otro, lo afirmativo, es eliminada” (Hegel, 1975a: 117). Hegel critica este punto de vista como punto de vista del “entendimiento”, que se obstina en las determinaciones separadas.

De modo estrictamente paralelo, el concepto de infinito es determinado por el entendimiento expresamente como negación de lo finito, como alteridad absoluta

<sup>19</sup> *Ethik*, axioma dieciocho: Alles, was ist, ist in Gott und muß durch Gott begriffen werden“.

respecto de lo finito. Pero de ese modo, dice Hegel, y sin que el entendimiento lo note, se introduce la finitud en él.

Lo infinito *es*; en esta inmediatez es a la vez la *negación* de un *otro*, de lo finito. Así, como ente (*seiend*) y a la vez como *no-ser* de un *otro*, ha recaído en la categoría del algo como un determinado en general, (...) en la categoría del algo con un límite (*Grenze*) (Hegel, 1975a: 127).

Para mostrar lo inadecuado de este planteamiento inicial, llevado a cabo por el entendimiento, Hegel se concentra en mostrar las contradicciones en las que este se enreda. Básicamente, cuando intenta fijar el concepto de uno de los lados inevitablemente va a dar con el otro en un proceso de mutua conversión. Y es que, en verdad, lo finito está esencialmente habitado por una tendencia, un impulso, una “inquietud” a ir más allá de sus límites y eso es la infinitud que opera en lo finito.

“Es la naturaleza de lo finito mismo ir más allá de sí mismo, negar su negación y hacerse infinito”. (Hegel, 1975a: 126).

Inversamente, lo infinito no es algo terminado y completo que estuviera

“*sobre* lo finito, de tal manera que lo finito hubiera restado y se mantuviera fuera o bajo aquel. Ni sólo somos *nosotros* los que, en tanto que razón subjetiva, vamos más allá de lo finito hacia lo infinito. Como cuando se dice que lo infinito es el concepto de razón y que nosotros mediante la razón nos elevamos sobre lo temporal, dejando así esto suceder completamente independiente de lo finito, a lo que aquel elevarse, que resta exterior a él, no le afecta (*nichts angeht*). En la medida, sin embargo, en que lo finito mismo se eleva en lo infinito, tampoco es una violencia externa la que le hace esto a él, sino que esta es su naturaleza, relacionarse a sí mismo consigo como límite (*Schranke*) (...) y sobrepasarlo yendo más allá del mismo, o más bien, como relación-a-sí haberlo negado y estar más allá de él. (...) La infinitud es su *determinación afirmativa*, aquello que verdaderamente es en sí” (Hegel, 1975a: 126).

Pero esta dialéctica, en que lo finito y lo infinito se transforman uno en otro no bien se atiende a sus determinaciones, no es la “verdad última” de sus relaciones, no es el “verdadero” concepto de infinito. Por el contrario, esta dialéctica sólo reproduciría el infinito *mal*, intercambiando las determinaciones cada vez que estas muestran su limitación, de tal forma que estas siguen estando separadas una frente a otra. Para comprender el verdadero concepto de ellas hay que remontarse, sostiene Hegel, más allá del entendimiento hacia aquel punto de vista, adoptado primero por Spinoza, según el cual ellas quedan incluidas una en otra. De la solución a este problema dependería no sólo la propia existencia de la filosofía —“que haya filosofía” (Hegel, 1975a: 142)— sino, asimismo, la adecuada comprensión de la poderosa tesis de que “toda filosofía es idealismo” (Hegel, 1975a: 145).<sup>20</sup> La solución va a consistir en entender el movimiento que se produce entre lo finito y lo infinito como negación de la negación.

<sup>20</sup> “Toda filosofía es esencialmente idealismo o lo tiene al menos como su principio, y la pregunta es entonces solamente qué tan lejos es este realmente llevado”.

“Aquello en lo que se suprime (*aufhebt*) lo finito es lo infinito como negar de la finitud; pero ésta ya es ella misma sólo la existencia determinada como un *no-ser*. Es, pues, sólo la *negación* que se suprime en la *negación*. Así, por su parte, la infinitud es determinada como lo negativo de la finitud y con ello de la determinabilidad en general, como el vacío más allá; su suprimirse en lo finito es un retornar desde la huida vacía, es *negación* del más allá, que en él mismo es un *negativo*.

Lo que está presente en ambos es la misma negación de la negación. Pero esta es *en sí* relación a sí mismo, la afirmación, pero como retorno a sí mismo, esto es, a través de la *mediación*, la que es negación de la negación”. (Hegel, 1975a: 135).

Tanto lo finito como lo infinito, pues, son “este *movimiento* de retorno a sí a través de su negación” (Hegel, 1975a: 136). La primera aparición de esta importante figura de la dialéctica hegeliana, la negación que se vuelve en círculo sobre sí misma, tiene lugar pocas líneas más arriba del pasaje que acabamos de citar. Hegel explica allí que “algo”, considerado como categoría, es la primera negación de la negación y que esta es “relación consigo” (Hegel, 1975a: 102).<sup>21</sup> La negación de la negación es, pues, reflexión. Esta afirmación, que “algo” es ya reflexión, sólo se entiende, por su parte, cuando se considera que la filosofía de Hegel construye su sistema como una especie de escala<sup>22</sup> que progresa desde la abstracción hacia lo concreto o, lo que es lo mismo en el lenguaje de Hegel, desde el *en sí* hacia el *para sí*, esto es, desde la pura inmediatez del ser hacia la mediación consigo mismo del sujeto. “Algo”, por más indefinido que parezca el concepto, ya es, en relación a las categorías precedentes,<sup>23</sup> una progresión hacia lo concreto y determinado. Está, pues, más cerca del sujeto, es una protoforma de la subjetividad y la reflexividad.<sup>24</sup> Como operación básica de este movimiento, la negación de la negación *constituye su carácter afirmativo*, el ser del ente. Precisemos: no el ser abstracto, “inmediato”<sup>25</sup> e indeterminado del comienzo, sino el ser en sentido de ente, como participio presente, *seiend*. En tanto existe, lo ente es afirmación y esta es negación de la negación. De ahí que Hegel pueda decir, entonces, que “algo” es ya el “comienzo del sujeto”<sup>26</sup>. Es en tanto que negación reflejada que algo es ente. La entidad misma, pues, se sostiene sobre la figura de la reflexión o, lo que es lo mismo, de la negación de la negación.

<sup>21</sup> “Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache seiende Beziehung auf sich”.

<sup>22</sup> Tomamos este concepto del libro de Mure (1996). Mure lo refiere a la concepción aristotélica de la naturaleza y usa la expresión latina *scala naturae*.

<sup>23</sup> Estas son ser, nada, devenir, existencia, cualidad.

<sup>24</sup> Como sabemos, esta progresión tampoco se detiene en el sujeto entendido como autoconciencia, sino que avanza más allá de esta hacia el “espíritu” y finalmente hacia la “idea absoluta”.

<sup>25</sup> Precisamente, tomado el ser en abstracto, no se considera la nada en él. carece de negación y por lo tanto de diferencia, es la pura indiferencia idéntica a la nada que pretende mantener fuera. Ver a este respecto (Hegel, 1975a: 66 s.).

<sup>26</sup> “Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjekts” (Hegel, 1975a: 102).



El problema de la infinitud, así, tiene su lugar donde ser, nada, existencia y devenir, se cruzan y se abisman afirmativamente hacia lo “concreto”<sup>27</sup>. Es en este sentido, creo, que Hegel puede sostener que el infinito *es*, y *es ahí* (Hegel, 1975a: 138).<sup>28</sup> La infinitud es el punto en el que lo ente se abisma en sí mismo y en este abismarse se pierde, esto es, pierde su abstracción, pero al hacerlo se vuelve afirmativo, existente. Podemos interpretar así el pasaje introductorio a la primera sección de la *Ciencia de la Lógica*:

“El ser es lo indeterminado inmediato (...) Este ser carente de reflexión es el ser tal como es inmediatamente sólo en sí mismo (...) Pero al ser en general se le enfrenta el ser determinado como tal, por lo que su misma indeterminación es su determinación. Se mostrará, así, que el primer ser es en sí determinado, y con ello, en segundo lugar, que pasa a la existencia (*Dasein*), la existencia es; que, sin embargo, esta se supera en tanto que ser finito y pasa a la relación infinita del ser consigo mismo” (Hegel, 1975a: 66).

### Infinitud y fragmentariedad en Hölderlin

Contra lo que pudieran hacernos creer los pasajes de Hölderlin mencionados anteriormente, la expectativa de reconciliación que ellos parecen ofrecer es sólo un aspecto de un planteamiento poético más complejo. Entre los escritos teóricos del joven Hölderlin se encuentra uno cuya data es probablemente abril de 1795, *Juicio y Ser*, que parece entregar una clave para entender esta discrepancia. Allí radica el joven Hölderlin el origen de la escisión más allá de toda experiencia históricamente condicionada y, por lo tanto, más allá de cualquier intento de reconciliación epocal. En efecto, allí la escisión originaria depende del *juicio*. Hölderlin parece tener en mente bastante más que un juego etimológico cuando señala que juicio (*Urteil*) es *partición originaria* (*Ur-Teilung*), la “separación del objeto y el sujeto” todavía unidos en la *intuición intelectual*. En discusión con Fichte, Hölderlin niega, al final de este condensado ensayo, que eso que precede a la separación de sujeto y objeto, esto es, eso desde lo cual habría que pensar la escisión “en su más alto y más estricto sentido”, se pueda pensar como “identidad”. Y, por cierto, la identidad rechazada aquí es la del “yo soy yo” mentado por Fichte como principio primero e inmediato (cf. *supra*). Tal identidad no da con la *totalidad* no escindida, con aquello, el origen, de lo que procede la escisión. “Por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo”. En otras palabras, la identidad, como nombre de esa relación del yo consigo mismo, es ya la escisión consumada, juicio, *Ur-Teilung*. En lugar de la identidad, por eso, Hölderlin habla del *ser*. Pero entonces, la idea de reconciliación y superación epocal de la escisión, a la que ciertos pasajes parecen hacer alusión como una posibilidad eventualmente dependiente de la formación y una didáctica dirigidas al “pueblo”, parecen volverse definitivamente problemáticas. Del pasaje recién citado parece desprenderse, en cambio, que la escisión no correspondería solamente a una forma histórica de existencia, sino

<sup>27</sup> Es el propio Hegel quien usa el giro *zu Grunde gehen* con este sentido en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Con este “abismarse” Hegel se refiere justamente a la dialéctica que va desde la *identidad* y la *distinción* a la categoría de *fundamento* que sirve de entrada al concepto de *existencia* (*Dasein*). Al respecto, Hegel (1839) §§ 115-122. El giro en cuestión está en el § 120.

<sup>28</sup> “Es *ist* und *ist da*, präsent, gegenwärtig”

a las condiciones de emergencia, a las condiciones de posibilidad, del propio acontecer humano en cuanto tal.

Es este aspecto del problema lo que suscitan ciertos estados anímicos opuestos a la euforia del entusiasmo donde se exalta la unidad. En la octava carta de Hyperión a Bellarmino, Hölderlin le entrega la palabra a una lucidez sin ilusiones que parece dejar fuera cualquier esperanza de reconciliación metafísica e histórica con la unidad ardientemente anhelada.

“Que es lo que hace que el hombre desee con tanta fuerza?, me preguntaba a menudo; ¿qué hace en su pecho la infinitud? ¿La infinitud? ¿Y donde está? ¿Quién la ha encontrado? El hombre quiere más de lo que puede. Esto al menos es verdad. Tú mismo lo has comprobado muy a menudo” (Hölderlin, 1976a: 65).

Claro está que se podría contra-argumentar con todos aquellos pasajes, tomados del *Hyperión...* o del *Empédocles*, en los que Hölderlin parece reconocer la realización histórica (Grecia) o individual (el yo del poeta) de esa totalidad en la que “sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte” (Hölderlin, 1976b: 26), aquella totalidad en la que “absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir (*verletzen*) la esencia de aquello que debe ser separado” (Ibid.) y en la que la naturaleza o los hombres pierden o han perdido su hostilidad y extrañeza. Es más, tanto *Hyperión...* como *Empédocles...* están contruidos ambos sobre la base del recuerdo de tal unidad esencial.

Sin embargo, precisamente... se trata del *recuerdo*, esto es, de la presencia de algo preterido y dolorosamente distante, ausente. Todo el *Hyperión...* está contruido en ese tiempo verbal. Y los más intensos sentimientos de *armonía*, *unidad* y disolución de la oposición entre el poeta y los griegos, el poeta y sus contemporáneos, el poeta y su amada Diótima, solamente son vividos a través del dolor de una separación con algo que *ya no es* más. En un fragmento escrito probablemente en la misma época que *Juicio y Ser*, esto es, por la época en la que ya está trabajando en el *Hyperión*, Hölderlin se pregunta: “¿no sería asombroso que precisamente este modo del aspirar mortal tuviese un privilegio, que precisamente aquí estuviese presente el cumplimiento que cada uno busca y ninguno encuentra?” (Hölderlin, 1976b: 21).<sup>29</sup> Si asumimos que la respuesta de Hölderlin a esta pregunta es afirmativa, como de hecho parece serlo, el “cumplimiento” de la mortal aspiración se realizaría entonces sólo en el camino y no en un punto de llegada. En otro de los *Ensayos* Hölderlin toma distancia de aquellos “sabios” que piensan “sólo de manera universal”. Estos “creen haber distinguido suficientemente, y toman por eterna la no-contraposición a la que han retornado”. También ellos piensan haber retornado al “puro ser”, pero se han engañado sólo con la “sombra” de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), han engañado a su naturaleza, dice Hölderlin, “y su naturaleza se venga”. El fragmento se detiene aquí, justo antes de explicitar la forma de esta venganza (Hölderlin, 1976b: 50).<sup>30</sup> Contrariamente a lo que nos sugiere el fragmento *Juicio y Ser*, el

<sup>29</sup> *Hermócrates a Céfalo*.

<sup>30</sup> *Pero los sabios*: “Pero los sabios, que distinguen sólo con el espíritu, sólo de manera universal, se apresuran a volver de nuevo al puro ser, y caen en una indiferencia tanto más grande por cuanto creen haber distinguido suficientemente, y toman por eterna la no-contraposición a la que han retornado. Han engañado a su naturaleza con el más bajo grado de la realidad efectiva,

que todavía contempla una posibilidad de realización en el *Seyn*, posibilidad que denomina *intuición intelectual*, este último fragmento detiene la realización de modo asintótico en el puro movimiento de acercamiento.

En este mismo sentido se pueden interpretar los textos en que Hölderlin postula la existencia de dos tendencias contrapuestas, lo orgánico y lo *aórgico* en el “Fundamento para el Empédocles” (Hölderlin, 1976b: 103ss.). Lo interesante, desde el punto de vista que nos interesa aquí, es que en este texto Hölderlin explícitamente pone en juego la problemática de la *reconciliación* (*Versöhnung*), que aquí toma el relevo del concepto de *unidad* o *unicidad* que hemos visto intervenir en los textos anteriormente comentados, lo que produce una continuidad terminológica con el modo en que va a tratar el problema Hegel y más tarde Marx, dos autores que pueden interpretarse en la línea de filosofías de la reconciliación: la reconciliación ya alcanzada (Hegel en la *Filosofía del Derecho*) o por alcanzar (Marx en los *Manuscritos del '44* y en el *Manifiesto del partido comunista*). El texto es altamente significativo, lo que se puede apreciar ya en su extensión, comparable sólo al otro fragmento “Sobre el modo de proceder del espíritu poético”. Como lo indica su título, original de Hölderlin, el *Fundamento para el Empédocles* constituye en principio una reflexión filosófica sobre la tragedia del mismo nombre y escrita a continuación del *Hyperión*... Pero a propósito de esta tragedia Hölderlin va más allá, hacia una interpretación filosófica de lo trágico y lo poético en general. Aquí sólo nos vamos a referir a unos pocos pasajes en los que Hölderlin emprende una interpretación de la infinitud que parece abrir una sutil diferencia en el campo del análisis que Hegel va a realizar poco más de una década más tarde en la *Ciencia de la Lógica*.

En términos generales, este fragmento elabora el problema de cómo entender las relaciones complejas entre experiencia poética y poema. Este último tiene que ser capaz de expresar una *intimidad* (*Innigkeit*) que es “la más profunda”. Pero la naturaleza simbólica del poema hace que “cuanto más infinita, cuanto más inexpressable (*unaussprechlicher*), cuanto más próxima al *nefas* es la intimidad, (...) tanto menos puede la imagen expresar inmediatamente la sensación” (Hölderlin, 1976b: 104).<sup>31</sup> Este es precisamente el caso del poema dramático trágico. De allí que éste no pueda entenderse *como si expresara directamente la experiencia poética* del poeta mismo. Este tiene que verterla, “como en un vaso”, en una materia y una forma tanto más alejada de su propia experiencia cuanto más profunda y “divina”, esto es, cuanto “más infinita” esta experiencia es. “Precisamente por eso el poeta trágico, por cuanto expresa (*ausdrückt*) la intimidad más profunda, niega por completo su persona, su subjetividad, incluso el objeto presente a él; transfiere todo eso a una personalidad extraña, a una objetividad extraña” (Hölderlin, 1976b: 105). Ya en este punto podemos apreciar cómo se introduce una distancia que se ex-tiende entre el poema y la experiencia. Por cierto, es sólo mediante esta distancia que el poema puede aspirar, por otra parte, a expresar la infinitud de la “intimidad”. Y nos podemos preguntar si pese a esta distancia, o gracias a ella, el poema expresa, por su parte, una infinitud realizada o cumplida en la experiencia. Vale decir, si la infinitud logradamente expresada en el poema puede entenderse que es la misma infinitud

---

con la sombra de la realidad efectiva, la contraposición y distinción ideales, y su naturaleza se venga...(fin del fragmento)”

<sup>31</sup> El énfasis es agregado.

*sentida, experimentada* como *tono* (*Ton*) de su propia existencia en la medida que ésta se ha entregado a la experiencia poética. Hölderlin habla en efecto, de “vida pura” y de un “cumplimiento” (*Vollendung*) de la naturaleza en el arte, que resulta de esa vida. Este cumplimiento se produce “mediante la ligazón con el arte”. “Cuando todo es por completo lo que puede ser, y un término se liga con el otro, suple la falta del otro, falta que el otro necesariamente ha de tener para ser por completo aquello que como término particular puede ser; entonces tiene lugar el cumplimiento”. (Hölderlin, 1976b: 106). Los “términos” aludidos aquí por Hölderlin son la naturaleza y el arte. Así, el pasaje parte de una totalidad, el infinito, donde naturaleza y arte se componen entre sí en complementaria armonía, momento en el cual se produciría el cumplimiento, la *Vollendung*. Hölderlin agrega: entonces “lo divino está en el medio de ambos” (Hölderlin, 1976b: 106).

Es aquí donde intervienen los conceptos “orgánico” y “aórgico”. Lo orgánico representa las “pulsiones de formación” (*Bildungstriebe*), las “fuerzas de formación” (*Bildungskräfte*) (al 574), la “existencia particular” (*besonderes Dasein*), lo “particular” (*das Besondere*) (Hölderlin, 1976b:107). El hombre es *más orgánico* en este sentido. Lo *aórgico*,<sup>32</sup> en cambio, tendencia fundamentalmente *natural*, representa “lo inconcebible” (*Unbegreiflich*), “lo no-sentible” (*Unfühlbar*), lo “ilimitado” (*Unbegrenzt*) e, incluso, “lo universal” (Hölderlin, 1976b: 107). Naturaleza y hombre no están pensados como regiones ontológicas incomunicadas. Por el contrario, la naturaleza se hace *divina* por su vinculación con el arte, del mismo modo que el hombre, más orgánico, “se ha hecho más aórgico, más universal, más infinito”. Este punto, que Hegel denominaría de mediación entre naturaleza y hombre, “pertenece a lo más alto que puede ser sentido”, y el sentimiento que así emerge “pertenece tal vez a lo más alto que el hombre puede experimentar”. Es allí donde, podemos suponer, se da el *infinitem actu*.

Hasta aquí todo parece, pues, indicar una concepción de la infinitud como *estado* logrado, accesible, alcanzable, en el que hombre y naturaleza, sujeto y objeto, han dejado de oponerse, al menos por un momento, en ese *medium* que Hölderlin denomina sentimiento (*Gefühl*) y temperamento (*Stimmung*)<sup>33</sup>. Y esto, en cierto sentido, parece corresponderse con la concepción de Hölderlin: “pues la actual armonía le hace recordar la anterior pura relación inversa, y él siente (*fühlt*) a sí mismo y a la naturaleza doblemente, y la ligazón es más infinita”.

Hölderlin, no obstante, complejiza esta interpretación inmediatamente. La complejidad se anuncia en lo “armónico” de esa actualidad. Para entender esto es necesario tomar nota de una variación terminológica de la que hemos hecho caso omiso hasta aquí. Es la modulación que introduce el uso adjetivo de la infinitud. Hölderlin habla de un infinito adjetivado, esto es, no dice “la infinitud” sino “más infinito”. Este matiz es decisivo. También Hegel habla de “lo infinito”, como Hölderlin en muchos pasajes. Pero el sentido es aquí *substantivo* —aunque sea para negar esta substantividad—. Hölderlin dice “más infinito”. Esto quiere decir que no se trata de algo que esté de alguna manera “debajo”, como una realidad que algo, el *Dasein*, podría alcanzar para instalarse en ello.

<sup>32</sup> En las notas a la edición alemana de la obra de Hölderlin, F. Beissner y J. Schmidt anotan a propósito de lo *aórgico*: “*aórgico* significa: elemental-no ligado” (Hölderlin, 1969b [218]).

<sup>33</sup> *Stimmung* también significa “afinación”, “concordancia”.

“Más infinito” es una adjetivación del infinito, connota un ad-venir, algo que viene, pero no acaba de llegar. Como en el fragmento *Hermócrates a Céfalo*, el cumplimiento sólo es el camino hacia el cumplimiento. El *medium* de esa *Vollendung* es el sentimiento de una distancia, en ella solamente se *cumple*. En el lenguaje de Hölderlin, esa distancia es la *armonía* porque ella supone una diferencia. Precisamente, era la pérdida de esa distancia lo que el comienzo del *Fundamento* denominaba “el más alto fuego”. El drama *Empédocles* comienza allí, en la alusión a este extravío máximo de Empédocles en su pulsión aórgica hacia el extremo de la desmesura. Pero ese “tono inicial” (*Anfangston*) no puede ser sostenido “si no ha de (...) acabar trágicamente”. (Hölderlin, 1976b: 103). Antes bien, se requiere un retorno reflexivo —por lo tanto, no inmediato como al comienzo— en el cual “el tono originario (*Urton*) es encontrado de nuevo y con sensatez (*mit Besonnenheit*).

De allí que Hölderlin pueda llegar a la paradójica conclusión de que la más alta reconciliación parece ser efectivamente real sólo en la más alta hostilidad. Hay que atender ahí a dos aspectos. Por un lado la mismidad de reconciliación y hostilidad —el *cumplimiento* que no acaba de cerrarse en su plena actualización—. Por otra parte, el carácter *aparente* de esa mismidad. Citemos el pasaje completo.

En el medio está la lucha y la muerte del singular, aquel momento en que lo orgánico depone su yoidad, su particular ser-ahí, que se había convertido en extremo, y lo aórgico su universalidad, no, como al comienzo, en mezcla ideal, sino en la más alta lucha real, por cuanto lo particular, en su extremo, frente al extremo de lo aórgico, tiene que universalizarse activamente cada vez más, tiene que arrancarse cada vez más de su punto medio, y lo aórgico, frente al extremo de lo particular, tiene que concentrarse cada vez más y, cada vez más, ganar un punto medio y hacerse lo más particular; *en donde lo orgánico que se ha hecho aórgico parece encontrarse de nuevo a sí mismo y retornar a sí mismo, en cuanto que se atiene a la individualidad de lo aórgico, y el objeto, lo aórgico, parece encontrarse a sí mismo, en cuanto que, en el mismo momento en que adopta individualidad, encuentra también a la vez lo orgánico en el más alto extremo de lo aórgico, de modo que en este momento, en este nacimiento de la más alta hostilidad, parece ser efectivamente real la más alta reconciliación. Pero la individualidad de este momento es sólo un producto del más alto conflicto, su universalidad es sólo un producto del más alto conflicto; (...) de modo que el momento unificante, como un espejismo, se disuelve cada vez más, se aleja cada vez más de lo orgánico, pero, por esto y por su muerte, los extremos en lucha, de los cuales procedía, él los reconcilia y unifica más bellamente que en su vida, en cuanto que ahora la unificación ya no es en un singular y, por ello, demasiado íntima, en cuanto que lo divino ya no aparece sensiblemente, en cuanto que el feliz engaño de la unificación cesa en el mismo grado en que era demasiado íntimo y único* (Hölderlin, 1976b: 108).<sup>34</sup>

Este pasaje extraordinariamente denso deja a la vista la intrincada dialéctica del cumplimiento infinito. Hölderlin insiste en el carácter aparente, de feliz

<sup>34</sup> El énfasis es agregado.

engaño, de “espejismo”, de la reconciliación mentada. Tal vez aquí reside la importancia de esa distinción entre la experiencia del *poeta* y el *poema* trágico mismo —“ya no es el poeta y su propia experiencia lo que aparece, aunque todo poema (...) tiene que haber surgido de vida y efectiva realidad poética”—: el poema “expresa una intimidad más profunda, un divino más infinito” (Hölderlin, 1976b: 104). En la experiencia del poeta, sólo el sentimiento en la tensión de su inacabamiento es capaz de abrir un acceso más infinito a una reconciliación que, de cumplirse acabadamente, sólo puede significar ya la muerte. Por eso es sólo en el segundo, en el poema, donde “lo divino más infinito” es capaz de aparecer en el máximo de su intensidad. Pero como anotábamos más arriba, también aquí, en el poema, la experiencia, ahora *dentro* de la obra, pertenece a un momento preterido. *Empédocles* comienza cuando ese momento ya ha pasado. La reunificación de Empédocles con ese momento, por su parte, queda postergada para un futuro que no ocurre, no se cumple, en la obra —la que además queda sin concluir, incumplida.

Más arriba insinuamos que una inflexión que podía resultar importante para la verificación de una fisura en la comunidad de los puntos de vista sustentados por Hegel y Hölderlin respecto a la infinitud podía estar constituida por la noción de *plenitud*, siendo así que el romanticismo temprano, como lo sostienen diversos autores, se caracteriza por un especial énfasis en lo fragmentario, en tanto que el absoluto hegeliano, ya en su filosofía madura, expresamente incluye toda alteridad en una totalidad sin exterior. ¿Se confirma esta intuición en el curso de los desarrollos que venimos de llevar a cabo? ¿Puede entenderse ese cumplimiento en el sentido de la *Aufhebung*?

Hemos visto que Hölderlin enuncia la idea de unidad con el todo de la naturaleza “en un feliz olvido de sí mismo”. ¿Puede entenderse esto en el sentido de la plenitud? ¿O hay que ver en este olvido la marca de algo que no puede entrar del todo en esa unidad? Hemos visto que Hegel anuncia en su obra más *terminadamente* sistemática el abismo por el que el ser se despeña en la diferencia “interna” hacia lo concreto. ¿Significa esto el “delirio báquico” de las diferencias en el *Prólogo* a la *Fenomenología*...? ¿Le hace, en ese caso, justicia a lo que en esas diferencias alega irreductibilidad y alteridad? ¿O hay que entender aquí sólo un momento en la constitución de una identidad final, la identidad de la identidad y la no-identidad, que se *cumpliría* en el final de la historia y que excluiría toda nueva experiencia para dejarle al pensamiento solamente la tarea de la memoria? Todo parece poder concentrarse en una sola pregunta: ¿Puede entenderse el “verdadero infinito” hegeliano en el sentido de la infinitud pensada y poetizada por Hölderlin?

Creo que el camino recorrido hasta aquí permite albergar la sospecha de que en la respuesta a estas preguntas podría clarificarse el sentido y el horizonte, en el que ambos autores llevaron a cabo sus decisiones filosóficas. Por lo que sabemos, Hölderlin defendió hasta el final los derechos de la poesía. Hegel, en cambio, los del pensamiento conceptual. ¿En qué medida esto es una diferencia? ¿En qué medida esa diferencia es accesible, y con qué medios, a la filosofía? El estado actual de las discusiones teóricas no admite ya una respuesta simple a estas cuestiones. Pensamos que internarse en ese particular momento del pensamiento representado por las relaciones entre el idealismo y el romanticismo temprano podría contribuir a su dilucidación.

## Referencias bibliográficas

- A. Andreu (1992). "Estudio Introductorio" en G. E. Lessing, *La ilustración y la muerte: dos tratados*, Madrid: Ed. Debate S.A.
- Aristóteles (1986). *Metafísica*. Traducción de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- P. Aubenque (1966). *Le problème de l'Être chez Aristote: essai sur la problématique Aristotelicienne*. París: Presses Universitaires de France.
- W. Benjamin (1977). *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, en *Gesammelte Schriften*, Band I-1. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.
- W. Benjamin (1988). *El concepto de la crítica de arte en el romanticismo alemán*. Traducción y prólogo de J.F. Yvars y Vicente Jarque. Barcelona: Ed. Península.
- R. Bodei (1990). *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. Madrid: Ed. Visor.
- J.G. Fichte (1997). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) en "Fichte im Kontext", Werke auf CD-ROM, Karsten-Worm, InfoSoftWare.
- G.W.F. Hegel (1830). *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*. Heidelberg: Osswald.
- (1970). *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- (1975a). *Wissenschaft der Logik I*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1975b). *Wissenschaft der Logik II*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1978). *Escritos de juventud*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- (1979). "Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie" en *Werke* T. II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Basada en la edición de 1832-1845.
- (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- (1998a). *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Herausgeber Hegel-Institut Berlin, Berlin: Copyright Talpa-Verlag.
- (1998b). *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, Herausgeber Hegel-Institut Berlin: Copyright Talpa-Verlag.
- F. Hölderlin (1943). *Hyperión: Die vorletzte Fassung*, en *Werke*, edición de F. Beissner. Stuttgart: Grosse Stuttgarter Hölderlinausgabe Vol III.
- F. Hölderlin (1969a). *Hölderlin Werke und Briefe I*, Herausgegeben von Friedrich Beissner und Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- F. Hölderlin (1969b). *Hölderlin Werke und Briefe II*, Herausgegeben von Friedrich Beissner und Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- F. Hölderlin (1976a). *Hyperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Ediciones Hyperión.

Hölderlin (1976b). *Ensayos*. Madrid: Ed. I. Peralta Ediciones en coedición con Editorial Ayuso.

I. Kant (1830). *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Herausgegeben von K.H.L. Pöhlitz, 2. Aufl. (Ersterscheinung 1817).

G. Portales (1994). *Hegels Frühe Idee der Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag.

F. Schiller (1990). "Sobre la Educación estética del hombre", en *Escritos sobre estética*, Madrid: Ed. Tecnos.

B. Spinoza (1888). *Ethik*, en Digitale Bibliothek, Sonderband: 100 Werke der Philosophie.

G. R. G. Mure (1966). *An introduction to Hegel*, Oxford: Clarendon Press.