

# LA INFINITUD ÓPTIMA

Antonio González Fernández  
Fundación Javier Zubiri, Madrid  
[glez.fdez.antonio@gmail.com](mailto:glez.fdez.antonio@gmail.com)

**Resumen:** El texto trata de aclarar el verdadero alcance de la crítica de Hegel a la “infinitud mala”, al tiempo que propone una actualización de esa crítica desde el punto de vista de una lectura “abierta” de la filosofía hegeliana. Si la infinitud mala no es auténtica infinitud, su crítica superficial podría implicar una “infinitud pésima”, ajena a las intenciones más propias de Hegel. En realidad, una filosofía del surgimiento, situada en los presupuestos más radicales del discurso lógico-racional, posibilita esbozar, no una infinitud mala, ni pésima, sino una verdadera y óptima infinitud. Es un camino que nos lleva, con Hegel, más allá de Hegel.

**Palabras clave:** Hegel, Zubiri, surgimiento, alteridad, totalidad.

**Recibido:** noviembre 11, 2022. **Revisado:** marzo 23, 2023. **Aceptado:** junio 12, 2023.

**DOI:** <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.888>

*DEVENIRES*. Año xxiv, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 71-102

**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

# OPTIMAL INFINITY

Antonio González Fernández  
Fundación Javier Zubiri, Madrid  
[glez.fdez.antonio@gmail.com](mailto:glez.fdez.antonio@gmail.com)

**Abstract:** The text tries to clarify the true scope of Hegel’s critique of “bad infinity”, while proposing an update of that critique from the point of view of an “open” interpretation of his philosophy. If bad infinity is not true infinity, its superficial critique might imply the “worst infinity,” alien to Hegel’s more authentic intentions. In reality, a philosophy of emergence (*surgimiento*), analyzing the most radical presuppositions of any logical-rational discourse, makes it possible to outline, not a “bad” nor a “worst infinity”, but a true and optimal infinity. It is a path that leads us, with Hegel, beyond Hegel.

**Keywords:** Hegel, Zubiri, emergence, otherness, totality.

**Received:** November 11, 2022. **Reviewed:** March 23, 2023. **Accepted:** June 12, 2023.

**DOI:** <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.888>

*DEVENIRES*. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 71-102

**ISSN:** 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

La crítica de Hegel a la “infinitud mala”<sup>1</sup> se interpreta frecuentemente como una suerte de superación de la concepción judeocristiana de la infinitud, o como una crítica de toda concepción de la infinitud anterior a Hegel. Y, al mismo tiempo, se da por supuesto que la crítica hegeliana a la infinitud mala implicaría una larvada afirmación de panteísmo. La infinitud mala se definiría por su contraposición a la finitud, y por tanto sería una infinitud delimitada por lo finito, y precisamente por ello no sería una auténtica infinitud. Es lo que sucedería, por ejemplo, en la idea de una divinidad separada del mundo. En cambio, para Hegel, la infinitud verdadera tendría que superar lo finito, conservándolo dentro de sí misma, y por tanto abarcándolo en el infinito.<sup>2</sup> No faltan autores que, para evitar las presuntas consecuencias “panteístas” de esta posición, defienden explícitamente una infinitud “mala”, que desde su punto de vista sería la que habría caracterizado a la tradición teológica y filosófica hasta Fichte.<sup>3</sup>

## 1. Observaciones iniciales

El asunto, incluso desde un punto de vista histórico, no es tan sencillo. Aunque no podemos tratarlo en detalle, limitémonos a hacer unas pocas observaciones. En primer lugar, habría que tener en cuenta que la perspec-

<sup>1</sup> En cuanto opuesta a *echte Unedlichkeit*, se podría traducir *schlechte Unendlichkeit* como infinitud “espuria”, pues no se trata de una verdadera infinitud. Aquí nos atenemos a la terminología filosófica usual en castellano, que habla de infinitud “mala”.

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 149-166. También G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999) 89-98. La distinción aparece en la obra de Hegel repetidamente, por ejemplo, en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en Udo Rameil, Wolfgang Bonsiepen, y Hans-Christian Lucas, eds. *Gesammelte Werke*, vol. 20 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992), 121-122 (§111).

<sup>3</sup> Wayne M. Martin, “In Defense of Bad Infinity. A Fichtean Response to Hegel’s *Differenzschrift*”, *Hegel Bulletin* 28 (2007): 168-187.

tiva bíblica no trata de una forma expresa de la infinitud como un atributo divino.<sup>4</sup> Sin embargo, cuando en la Escritura aparece algún pensamiento que podría apuntar hacia el concepto de infinitud, justamente no nos encontramos con la imagen de una limitación de lo infinito por lo finito. Así, por ejemplo, los libros de los Reyes y de las Crónicas relativizaron de algún modo la idea de una “habitación” (*shejinah*) de Dios en el templo de Jerusalén, afirmando que la presencia de Dios *no puede ser limitada* ni siquiera por los cielos, ni tampoco “por los cielos de los cielos”.<sup>5</sup> Obviamente, aquí no se parte de una contraposición entre lo infinito y lo finito, sino de la presencia de Dios en lo finito mismo, siendo sin embargo lo finito incapaz de abarcar su presencia, que se expande más allá de toda finitud. Como dice el profeta Jeremías, Dios “llena” (*male*) los cielos y la Tierra.<sup>6</sup>

En segundo lugar, la entrada de la infinitud en la teología cristiana fue relativamente lenta, pues la infinitud se asociaba, en la perspectiva de la filosofía griega, a la mera potencialidad y a la indeterminación. Sin embargo, cuando esta entrada se produjo, no fue acompañada por la idea de una limitación de lo infinito por lo finito, a lo que se contrapondría. Esta idea, que a veces se presenta como “judeo-cristiana”, fue perfectamente ajena a la reflexión de los primeros pensadores cristianos. La intención de los padres griegos fue más bien la propia de una “teología negativa”. Así, por ejemplo, Clemente de Alejandría aducía distintos pasajes bíblicos para mostrar que el Dios de Israel no puede ser abarcado ni por las palabras ni por las categorías de los filósofos: de ahí justamente su infinitud.<sup>7</sup> Ciertamente, el pensamiento puede intentar ir más allá de la teología negativa, pero difícilmente se puede hablar, en los padres griegos, de una “infinitud mala” en sentido de una infinitud definida y, por tanto, delimitada por lo finito. Más bien se negaba toda limitación poder pensar una infinitud que positivamente “llenara” toda la realidad.

<sup>4</sup> Algo que sí aparecerá en la Cábala, con la idea de Dios como el “sin fin” (*eyn sof*).

<sup>5</sup> 1 Re. 8:27; 2 Cro. 2:5[6]; 2 Cro. 6:18.

<sup>6</sup> Jer. 23:24. Hegel, buen conocedor de la Escritura, sin duda era consciente de esta perspectiva bíblica.

<sup>7</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata*, libro V, capítulo 12, en Otto Stählin, ed., *Clemens Alexandrinus*, vol. 2, *Stromata Buch I-VI* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906), 377-381.

En tercer lugar, tampoco es cierto que la filosofía anterior a Hegel haya pensado únicamente la infinitud “mala”. Ni el neoplatonismo ni la filosofía judía clásica pueden ser fácilmente clasificados de esta manera. Cuando Descartes trata de la idea de lo infinito, nos dice explícitamente que no la ha conseguido mediante la negación de lo finito, sino que la noción de lo infinito sería anterior en nosotros a la idea de lo finito. Lo que veríamos de forma manifiesta sería que hay más de realidad (*plus realitatis*) en la sustancia infinita que en la finita. Solamente en virtud de esta prioridad de lo infinito sobre lo finito podríamos captar que nuestra finitud es imperfección.<sup>8</sup> Ciertamente, nos gustaría oír más a Descartes sobre esta prioridad de lo infinito, o sobre su relación con lo finito, pero no cabe duda de que, en su caso, lo infinito no se ha conquistado mediante la mera contraposición no dialéctica a lo finito.

En cuarto lugar, hay que pensar que Hegel, buen conocedor de la historia del pensamiento, sabía todo esto, y que por tanto cuando nos hablaba de una infinitud “auténtica” no pretendía introducir un concepto completamente nuevo. Hegel tampoco pensaba estar criticando la idea “judeo-cristiana” de la infinitud. Sus críticas a la infinitud mala parecen dirigirse, mucho más en concreto, contra Kant y contra Fichte. Incluso en escritos tempranos de Hegel, cuando todavía no aparece propiamente el término “infinitud mala”, queda claro que Fichte es el objeto de su crítica.<sup>9</sup> Aquí es importante notar que la intención de la crítica de Hegel no es puramente “metafísica”, sino también ético-política. Hegel rechaza la idea de Fichte, de origen kantiano, de un “deber ser” infinito, nunca realizado plenamente, y por tanto siempre contrapuesto a la concreción histórica, que sería propia del acento hegeliano en la “eticidad” concreta de un pueblo y de sus instituciones.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia*, en Charles Adam et Paul Tannery, eds., *Oeuvres de Descartes*, vol. VI (Paris: Cerf, 1897-1909), 46.

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Differenz des Fichtenschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 9-138.

<sup>10</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en sus *Werke*, vol. 5, 155-156.

En quinto lugar, la identificación de la “infinitud auténtica” con el panteísmo no hace ninguna justicia a Hegel, que siempre se distanció explícitamente de tal posición, y que incluso se negó a interpretar al propio Spinoza de esta manera.<sup>11</sup> Esto se puede ver desde el mismo concepto de lo infinito. El panteísmo, desde un punto de vista hegeliano, es imposible, pues la verdadera infinitud no se puede identificar con la finitud del mundo. Todo lo finito quedaría incluido, pero también superado, por la infinitud auténtica. Si por panteísmo se entiende la afirmación de que todas las cosas son Dios, y que Dios es todas las cosas, resulta claro para Hegel que una afirmación de este tipo solamente es posible a costa de hacer finito a Dios.<sup>12</sup> La filosofía de Hegel afirma, frente a Spinoza, la sustancialidad concreta de las cosas finitas que, desde esta manera, precisamente por ello, no pueden ser identificadas con la Divinidad.<sup>13</sup> Aquí no sirve decir que el universo es infinito. Incluso una pluralidad infinita de cosas finitas, añadidas una a otra, sería para Hegel una infinitud mala, determinada por lo finito, y no la verdadera infinitud.<sup>14</sup>

## 2. El escepticismo consumado

Como hemos visto, la crítica de la infinitud mala no sólo tiene una dimensión metafísica y religiosa, sino también una enorme relevancia para la concepción de la tarea ética y política. Hegel añade algo más. La infinitud no sólo estaría referida a la idea de Dios, sino que en ella se jugaría también el concepto mismo de filosofía.<sup>15</sup> La filosofía es superación del escepticismo, y esta superación nos conduce necesariamente hacia la consideración “especulativa” de la totalidad. Para Hegel, el escepticismo de los antiguos fue mucho más radical que el escepticismo moderno.

---

<sup>11</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 60-61 (§ 50).

<sup>12</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 584 y 588 (§ 573).

<sup>13</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 585 (§ 573); Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke*, vol. 6, 195-200.

<sup>14</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke*, vol. 5, 171.

<sup>15</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 112 (§ 95).

Mientras que los modernos ponen su confianza en la inmediatez de los datos sensibles, o en la inmediatez del yo, los escépticos antiguos nos enseñan precisamente a no confiar en nuestras impresiones inmediatas, debido a su carácter constitutivamente inestable y engañoso.<sup>16</sup>

Ahora bien, si no podemos apelar a la certeza de una verdad inmediata, ¿cómo es posible ir más allá del escepticismo? El escéptico defiende la “equipolencia” de las afirmaciones filosóficas. Frente a cualquier “tesis fundamental” (*Grundsatz*) siempre es posible aducir una tesis opuesta (*Gegensatz*). A la afirmación de la certeza sensible, se le puede contraponer, por ejemplo, la afirmación de que los sentidos nos engañan. Aquí es precisamente donde la dialéctica cumple un rol fundamental. No la dialéctica en un sentido kantiano, que nos deja simplemente en la imposibilidad de decidir entre las diversas antinomias de la razón, sino ante una razón capaz de superar, abarcándolas, las afirmaciones unilaterales, y aparentemente incompatibles, del entendimiento. La afirmación unilateral de la finitud se contrapone a la “infinitud mala”, que simplemente niega la finitud, pero es ella también finita. En cambio, la tarea propia del concepto racional consiste en negar la parcialidad de las afirmaciones anteriores, elevándonos hacia la unidad de las mismas en la verdadera infinitud.<sup>17</sup>

De este modo, la verdadera superación del escepticismo no consistiría en el descubrimiento de una verdad inmediata, siempre particular y contingente como un “disparo de pistola”.<sup>18</sup> El escepticismo se supera en el todo del saber absoluto, donde todas las parcialidades han sido superadas, al tiempo que unificadas y conservadas especulativamente. El *speculum* es precisamente eso: la cima desde la que puedo superar, conservar, y contemplar el panorama de todas las verdades parciales en la unidad del saber absoluto. Al todo no se le puede contraponer ya ninguna otra tesis, porque las ha abarcado todas dentro de sí. Por eso mismo, el cami-

<sup>16</sup> Hegel, “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten”, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 213-272.

<sup>17</sup> Hegel, “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie”, 250-253.

<sup>18</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke*, vol. 5, 65-66.

no que nos conduce hacia el saber absoluto es la verdadera refutación al escepticismo, que ya no tiene que apelar a ninguna certeza parcial, sino que se limita a asumir dialécticamente todas las equipolencias escépticas. Y esto significa que el escepticismo cumple un papel crucial, aunque limitado, respecto a la verdadera filosofía. La verdadera filosofía, situada en una perspectiva especulativa, es un “escepticismo consumado” o “realizado” (*vollbrachter Skeptizismus*) en la verdad del todo.<sup>19</sup>

### 3. Totalidad y alteridad

La acusación *usual* a Hegel consiste en afirmar que la perspectiva especulativa, precisamente por abocarnos a la totalidad, terminaría por anular todo tipo de alteridad en la unidad del absoluto. Es verdad que la totalidad hegeliana no es una identidad indiferenciada, como una noche en la que “todos los gatos son pardos”,<sup>20</sup> sino un absoluto estructurado dialécticamente por una razón que puede dar cuenta, en sí misma, de todas las diferencias. Frente al individualismo del *ego* moderno, Hegel defendió el “nosotros” propio del Espíritu, posibilitando una filosofía política que habría de trascender el atomismo propio de la ilustración, para que la libertad pudiera así ser realizada de manera concreta en el estado. Sin embargo, cabe preguntarse si el “nosotros” no queda también últimamente ahogado en una totalidad especulativa que, para evitar todo atomismo y todo dualismo, termina también negando toda alteridad.<sup>21</sup>

Una estrategia, seguida por Levinas, consiste en afirmar que, frente a la voracidad propia de la razón dialéctica, el verdadero infinito, como alteridad opuesta a toda totalización, solamente se alcanzaría en el ámbito de la razón práctica, a partir de la experiencia fáctica del encuentro con el

---

<sup>19</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 94-95 (§ 78).

<sup>20</sup> La expresión alemana dice que “en la noche todas las vacas son negras”, en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 22.

<sup>21</sup> Robert R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other* (New York: State University of New York, 1992), 253-272. El autor, que da una respuesta “hermenéutica” favorable a la alteridad, reconoce sin embargo la ambigüedad de los textos mismos de Hegel.

rostro del otro.<sup>22</sup> Ahora bien, desde el punto de vista hegeliano se podría argüir que aquello que no puede ser pensado teóricamente, ni siquiera por la razón dialéctica, no puede entrar dentro del concepto mismo de verdad, pues no se corresponde en manera alguna a aquello que la filosofía pueda considerar.<sup>23</sup> No obstante, a esto se podría replicar que la filosofía es capaz de pensar sus propios límites, apuntando de forma racional hacia algo que está más allá de lo que el concepto pudiera enmarcar en una totalidad. Y aquí está precisamente el núcleo de la cuestión.

Desde una perspectiva hegeliana, bien se puede argumentar que de nuevo se nos propone una infinitud mala, pues se piensa la totalidad como finita, y por tanto como limitante, para oponerle un infinito que, en cuanto contrapuesto a la finitud de esa presunta totalidad, no puede dejar de ser también unilateral y finito. De este modo, la oposición entre totalidad e infinito nos conduciría inevitablemente hacia un dualismo metafísico, que no es superado dialécticamente. Frente a ello, se podría aducir que la filosofía no tiene como misión superar o no el dualismo, sino simplemente dar cuenta de la experiencia, incluyendo las experiencias donde la alteridad parece resultar insuperable.<sup>24</sup> De nuevo, desde una perspectiva hegeliana, se podría argüir que la superación (*Aufhebung*) no consiste simplemente en una anulación, sino que la alteridad, asumida dialécticamente por el concepto, se conserva en el absoluto. La superación no es una mera negación, sino una asunción en una perspectiva más elevada e integradora. De este modo, en lugar de una contraposición entre totalidad e infinito, tendríamos más bien la afirmación de una *totalidad infinita*, integradora de todas las diferencias.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: Kluwer Academic, 2006), 25-26.

<sup>23</sup> Steven G. Smith, "Reason as One for Another: Moral and Theoretical Argument in the Philosophy of Levinas", *Journal of the British Society for Phenomenology* 12 (1981): 231-244.

<sup>24</sup> Es lo que quiso hacer la "izquierda hegeliana" con la "certeza sensible" que inaugura la *Fenomenología del Espíritu*. En la sensibilidad habría una alteridad radical, e insuperable. En cierto modo, la tesis de Zubiri sobre la "realidad" como formalidad va en esta misma dirección.

<sup>25</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, 94-95. También en sus *Werke*, vol. 5, 164.

Aquí es menester recordar que la dialéctica no consiste en una simple “negación de la negación”, en la que una finitud queda simplemente contrapuesta a la otra finitud, que sería la mala infinitud. Tampoco se trata de una mera suma de dos finitudes, la cual obviamente solamente podría producir una nueva, aunque mayor, *finitud*. Lo que tenemos, en lugar de una adición de negaciones, es más bien una totalidad afirmativa. Es cierto que, para alcanzar esa totalidad afirmativa, se necesita un momento negativo que tiene como función justamente “derribar” las barreras de la finitud, propias de toda afirmación, y de toda negación, puramente unilateral. Y entonces este momento negativo, que derriba las barreras o “confines” de la finitud, lo que hace es ponernos ante una infinitud *que ya estaba allí antes de ser negada por el entendimiento*, el cual es de suyo limitador.<sup>26</sup> Y esto es precisamente lo decisivo: mostrar que esa infinitud *en la que ya estábamos* no es una infinitud que pueda en algún modo ser cerrada o clausurada, perdiendo de ese modo su carácter de verdadera infinitud. Mi sospecha es que este aspecto decisivo está claramente entrevisto por Hegel, por más que su “conceptuación lógica” no siempre lo logre mostrar cabalmente. Y para analizar esto, tenemos que dirigirnos precisamente al concepto.

#### 4. La universalidad del concepto

Frente a la unilateralidad del entendimiento, la razón es la que conquista la unidad reconciliada mediante el concepto. El concepto, por un lado, es la totalidad, y en cuanto tal contiene en sí todas las determinaciones y diferenciaciones.<sup>27</sup> Pero, por otra parte, el concepto es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre.<sup>28</sup> La totalidad, como hemos visto, es

---

<sup>26</sup> Ramón Valls Plana, *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)* (Madrid: Abada Editores, 2018), 104.

<sup>27</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 32; también en sus *Werke*, vol. 6, 273.

<sup>28</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 33; también en sus *Werke*, vol. 6, 274.

infinita, y no está condicionada por nada externo a ella misma, sino que abarca en sí misma todo posible condicionamiento, y se determina por tanto a sí misma. En su pura referencia a sí mismo, el concepto es *universal*. Su determinación o “determinidad” (*Bestimmtheit*) no es un límite a su universalidad, sino un momento inmanente de la misma.<sup>29</sup> Y esto significa entonces que el concepto es siempre *particular*. No sólo eso. Además de universal y particular, el concepto es también *individual*, pues la individualidad consiste precisamente en una particularidad diferenciada.<sup>30</sup>

Estos tres momentos de universalidad, particularidad e individualidad resumen en cierto modo las distinciones de la vieja lógica: la universalidad del género (por ejemplo, animal) se particulariza mediante una diferencia específica (por ejemplo, racional), y se singulariza en un individuo concreto (por ejemplo, Sócrates). Ahora bien, para Hegel los momentos del concepto no son propiamente divisiones o recortes del mismo, sino que en cada uno de ellos el concepto está plenamente presente, pues en cada momento “trasparecen” los otros dos.<sup>31</sup> La universalidad, así considerada, será siempre una universalidad concreta, o al menos una universalidad que no puede permanecer abstracta, sino que está siempre orientada constitutivamente hacia su concreción. Mientras que el entendimiento divide abstrayendo, la razón pretende justamente mostrar una universalidad que no se separa de la riqueza de sus contenidos.

Atendamos más detenidamente a la universalidad del concepto. ¿En qué consiste esta universalidad? Hegel nos dice expresamente que la universalidad en cuanto tal no parece susceptible de explicación o definición (*Erklärung*), pues esto exigiría la inclusión de determinaciones y diferencias, inevitables si queremos predicar algo sobre algo.<sup>32</sup> Y es que

<sup>29</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 38; también en sus *Werke*, vol. 6, 280.

<sup>30</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 53; también en *Werke*, vol. 6, 296.

<sup>31</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 53-56; también en *Werke*, vol. 6, 296-297; y en Hegel, *Enzyklopädie*, 164-165 (§ 164).

<sup>32</sup> “*Die Allgemeinheit, da sie höchst einfache Bestimmung ist, scheint keiner Erklärung fähig zu sein*”, en Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 33; también en sus *Werke*, vol. 6, 275.

la naturaleza propia de lo universal es la más simple inmediatez, propia de la simplicidad del ser, que solamente puede ser “mentado” (*Gemeintetes*).<sup>33</sup> El ser, desde el punto de vista de Hegel, pertenece al ámbito de lo “inefable” (*Unsaybares*).<sup>34</sup> Por eso mismo el discurso sobre el ser no sería propiamente una ciencia, sino solamente una “mención” u opinión (*Meinung*).<sup>35</sup> Cuando tratamos de determinarlo, precisamente porque no puede decirse lo que es, nos encontramos con la más pura negatividad, con el no-ser. Y, como Hegel ya nos había dicho en el frontispicio de la *Ciencia de la Lógica*, y vuelve a repetirnos al comienzo de la doctrina del concepto, la unidad entre el ser y el no-ser es precisamente aquello en lo que consiste el devenir.<sup>36</sup>

## 5. El comienzo infinito

Nos encontramos de este modo, al comienzo de la llamada “Lógica subjetiva”, justamente al tratar sobre el concepto, con la misma tríada con que se inaugura la “Lógica objetiva” y, con ella, toda la *Ciencia de la Lógica* de Hegel: el ser, la nada, y el devenir. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel había partido de la “certeza sensible” en su camino hacia el saber absoluto. Sin embargo, en sus escritos de madurez, Hegel no puede comenzar más que con el saber absoluto, el cual ya estaba implicado desde el principio en toda la experiencia de la conciencia, de modo que la *Fenomenología del Espíritu* quedará integrada como un momento de la “Filosofía del Espíritu”, y no propiamente como un comienzo del filosofar.<sup>37</sup> Ahora bien, el saber absoluto, precisamente en virtud de su absolutez, no puede ser determinado, pues toda determinación sería siempre una negación. Por

---

<sup>33</sup> “*Das Sein ist Einfaches, als unmittelbares, deswegen ist es ein nur Gemeintetes*”, en Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 34; también en *Werke*, vol. 6, 275.

<sup>34</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 102 (§ 87).

<sup>35</sup> Valls Plana, *Comentario integral*, 126.

<sup>36</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 34; también en sus *Werke*, vol. 6, 275.

<sup>37</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 35-36; 436-449 (§§ 25, 413-439).

eso, el puro saber no se puede distinguir del puro ser, con el que constituye una identidad radical.<sup>38</sup> Como nos dice Hegel, “el puro ser constituye el comienzo (*Anfang*), porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado”.<sup>39</sup>

No se puede decir que en la filosofía de Hegel no haya un comienzo.<sup>40</sup> Lo que sucede es que este comienzo no puede situarse en ninguna verdad particular, como el *ego* cartesiano, o la impresión sensible, sino solamente en el ser en su inmediatez radical. Y esta inmediatez del ser es, ella misma, un “puro pensar o intuir”.<sup>41</sup> Se trata, por así decirlo, del punto de imbricación originario entre la objetividad y la subjetividad. En cierto modo, Hegel asume el punto de partida de la filosofía moderna, y alude al yo o a la “intuición intelectual” de Fichte, pero acto seguido nos dice que, si estos comienzos han de ser verdaderamente *primeros*, han de excluir toda mediación, dejándonos así en una pura inmediatez en la que no hay distinción entre el ser y el pensar.<sup>42</sup> Con eso se puede decir también que, en gran medida, Hegel está abandonando el horizonte moderno de la subjetividad, y conduciéndonos a un horizonte, propio de la filosofía contemporánea, donde precisamente se tratará de tematizar esa vinculación originaria entre subjetividad y objetividad.

Todo esto significa, obviamente, que la inmediatez, para Hegel, tiene una función decisiva. Hegel incluso puede hacer un lugar a Jacobi en su pensamiento, especialmente después del posible encuentro tardío que los reconcilió.<sup>43</sup> No se trata, para Hegel, de decir sin más que todo está mediado, incluso lo que aparentemente es inmediato. Ese sería el expe-

<sup>38</sup> Es lo que Hegel deja claro en el fragmento titulado “Con qué se debe empezar la ciencia” en Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein* (1812), 35-44.

<sup>39</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 100 (§ 86).

<sup>40</sup> El *Anfang* (comienzo) en Hegel no se debe confundir con el “origen” (*Ursprünglichkeit*), que Hegel entiende en términos de causalidad. Véase Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 11-12, también en sus *Werke*, vol. 6, 251-252.

<sup>41</sup> “*Reines Denken oder Anschauen*”, en Hegel, *Enzyklopädie*, 101 (§ 86).

<sup>42</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 100-101 (§ 86).

<sup>43</sup> Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie* (München: Hanser, 1992), 299-305.

diente fácil del escepticismo. Ciertamente, en toda inmediatez aparecerá la mediación, de la cual es en último término inseparable. De ahí la unilateralidad del planteamiento de Jacobi, que quiere excluir, mediante un “salto de fe”, todas las mediaciones. Ahora bien, la mediación no anula la inmediatez, sino que la conserva. De hecho, la inmediatez, como hemos visto, es precisamente la que abre la universalidad del concepto, sin la cual es imposible superar las divisiones unilaterales del entendimiento. Como nos dice Hegel, “lo universal es por sí, porque en sí mismo la absoluta mediación, la relación consigo mismo, sólo es como absoluta negatividad”.<sup>44</sup>

Lo que sucede es que, para Hegel, la inmediatez no puede separarse de la mediación, que últimamente está incluida en ella, que nos conduce hacia ella, y que, también, por tanto, se desarrolla a partir de ella. De este modo, en su unidad con la mediación, la inmediatez no desaparece.<sup>45</sup> La inmediatez, así entendida, es la que le permite a Hegel pensar la infinitud, no como la pura indeterminación de la vieja potencia, sino como un verdadero poder activo, pues es capaz de dar de sí todas las determinaciones particulares de la realidad. La infinitud ya no es aceptable meramente como “teología negativa”, sino que ahora se nos presenta como determinación positiva del absoluto. Hegel, en este aspecto, hereda la idea de una “potencia activa”, que Leibniz había tomado de la escolástica tardía. O, si se quiere, la potencia, en perspectiva hegeliana, no es mera indeterminación, sino un dinamismo positivo, una verdadera “virtualidad”. El mismo ser del comienzo, que inicialmente es lo más pobre y abstracto, es virtualmente (*virtuell*) toda la realidad.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 54; también en sus *Werke*, vol. 6, 297.

<sup>45</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 18-20, 74-97 (§ 12, 61-82).

<sup>46</sup> Sobre el uso de “virtualmente” en Hegel puede verse Valls Plana, *Comentario integral*, 82, 107, 122, 124, 143.

## 6. Más allá de la lógica

Podemos entonces decir lo siguiente. En el comienzo de la filosofía hay un acto libre, como ya había señalado Fichte.<sup>47</sup> Hegel asume indudablemente esta tesis.<sup>48</sup> La filosofía se inicia con un acto libre del pensar. Lo que sucede es que este acto libre, que comienza siendo una posición inmediata, terminará siendo también un último resultado, al que se regresa.<sup>49</sup> En este sentido, la filosofía no tiene comienzo como lo tienen las demás ciencias, porque su comienzo es un círculo.<sup>50</sup> Lo más inmediato termina siendo lo absoluto, *porque ya lo era desde el principio*. Dicho en otros términos: el acto inicial es el absoluto, aunque no sea inicialmente identificado como tal absoluto. Es como si el acto fuera como un punto inicial que se hinchara desde sí mismo y terminara por ser un círculo.<sup>51</sup> Por eso, Hegel concluye la *Enciclopedia* aludiendo a la Idea como eterna actividad (*Tätigkeit*), e identificándola con el acto puro de Aristóteles,<sup>52</sup> algo que no deja de tener fuertes resonancias fichteanas. Desde este punto de vista, no se puede decir que la filosofía de Hegel sea propiamente una “onto-teo-logía”, pues, para Hegel, todos los entes surgen a partir de la actividad pura en que el infinito consiste.<sup>53</sup>

Se podría recordar que, para Hegel, esta actividad, como en el caso del Dios aristotélico, no es otra que la actividad del pensamiento. Ade-

<sup>47</sup> Johann Gottlieb Fichte, “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre” en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 1 (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), 459-460.

<sup>48</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 95 (§ 78).

<sup>49</sup> Es la Idea pura como absoluta liberación. Véase Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 305; también en sus *Werke*, vol. 6, 573.

<sup>50</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 24 y 95 (§ 17).

<sup>51</sup> Valls Plana, *Comentario integral*, 51.

<sup>52</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 599-600 (§ 577). Para Fichte, la *Tathandlung* es justamente “génesis” originaria. Véase Johann Gottlieb Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986), 136.

<sup>53</sup> Como bien observa R. Valls Plana, *Comentario integral*, 53. Si al final de su *Lógica*, Hegel llega a la pura intermediación del ser, que estaba en el comienzo, este ser no puede ser identificado con ninguno de los entes, véase *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 304-305, también en sus *Werke*, vol. 6, 572.

más, Hegel, para poder hablar propiamente de actividad, ha tenido que conceptualizar el devenir como una unidad del ser con la nada. Esta unidad se aplica también a la verdadera infinitud: en ella tenemos, no solamente la negación de la finitud (infinitud mala), sino la unidad de lo infinito con lo finito, es decir: el progreso infinito como un pasar de lo finito a lo infinito y de lo infinito a lo finito.<sup>54</sup> Por eso la infinitud verdadera es constitutivamente dinámica. Se podría argüir entonces que Hegel ha asumido un presupuesto propio de toda la filosofía occidental. El devenir sería un paso del ser al no-ser, o del no-ser al ser. Y, precisamente por eso, el devenir tendría una estructura lógica. Si esto es así, la filosofía de Hegel podría ser calificada sin más, siguiendo a Zubiri, como un “automorfismo logo-dinámico”,<sup>55</sup> y precisamente por ello nos terminaríamos encontrado, en la Idea, con una “clausura del absoluto”, a la que siempre cabría contraponer, como hace Zubiri, el carácter abierto de lo que él llama la “formalidad de realidad”.<sup>56</sup>

Las cosas tal vez no son tan sencillas. Recordemos que, en la inmediatez del inicio, nos hemos encontrado con una universalidad que no puede ser explicada o definida, sino tan solo “mentada”. En este caso, estaríamos más allá de cualquier automorfismo del λόγος. Es cierto que Hegel intenta referir incluso esta inmediatez a las estructuras propias del λόγος, señalando que, antes de la división (*Ur-teil*) del juicio en sujeto y predicado, tenemos ya el ser en la simplicidad de la cópula.<sup>57</sup> Pero cabría preguntarse si esta simplicidad de la cópula no nos remite, por su carácter verbal, a un acto originario que carecería de índole predicativa, por ser anterior a su posible expresión (y división) en un juicio. Tenemos entonces un acto anterior a todo tipo de afirmación, cuya universalidad no podría ser abarcada por el λόγος, por más que el λόγος pudiera ser usado para hablar de ella o, como dice Hegel, para “mentarla”.

<sup>54</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein* (1812), 89-98; 163-167; también en sus *Werke*, vol. 5, 149-166; 260-264; y en la *Enzyklopädie*, 110-112 (§ 75); 119 (§ 104).

<sup>55</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 58.

<sup>56</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1983), 168.

<sup>57</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), 58-66; también *Werke*, vol. 6, 301-310. Puede verse también Valls Plana, *Comentario integral*, 121 y 240-241.

Se trata, de hecho, de una cuestión esencial. Muchas veces se habla, siguiendo una famosa expresión de Marx, de “invertir” la dialéctica de Hegel, poniendo de pie lo que en él estaría “de cabeza”.<sup>58</sup> La frase se entiende sin dificultades en su contexto, pero filosóficamente plantea un problema obvio. Si verdaderamente nos ponemos en la perspectiva especulativa de Hegel, habría que señalar que, propiamente, en la totalidad, no hay arriba ni abajo. Solamente respecto a un objeto particular se puede hablar de arriba y abajo. Pero en el absoluto no puede ser invertido, porque el absoluto no tiene nada fuera de sí mismo, respecto a lo cual pudiera ser situado en términos espaciales. Ciertamente, Marx no habla de referencias espaciales, sino de explicaciones de la historia en términos de ideas frente a explicaciones “materialistas” en términos de causas económicas reales. Pero si todas las causas reales son últimamente racionales, y si todo lo racional es real, ambos tipos de explicaciones son en último término equivalentes.<sup>59</sup> En ambos casos estaríamos diciendo lo mismo, y en ambos casos estaríamos ante una totalidad racionalmente cerrada, en la que el idealismo absoluto se identificaría con un realismo absoluto.

Lo verdaderamente decisivo, para ir con Hegel más allá de Hegel, es preguntarse si hay algo que la razón no pueda clausurar, algo que solamente pueda ser mentado, pero no abarcado definitivamente por el λόγος. De hecho, toda interpretación “abierta” de Hegel, toda lectura del mismo que quiera apuntar hacia la imposibilidad de clausurar nunca el sistema, toda lectura que quiera conservar una alteridad insuperable, tiene necesariamente que aludir a un “más” en el que la misma razón pueda sin duda moverse, al que la razón pueda ciertamente “mentar”, pero que la razón misma, por su propia índole, no pueda nunca abarcar. Un “más” que no sólo no haya sido fácticamente abarcado en la historia del pensamiento, sino un “más” que por su propia índole nunca pueda llegar a ser clausurado. Solamente entonces estaríamos refiriendo

<sup>58</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 1, en Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke*, vol. 23 (Berlín: Dietz Verlag, 1993), 27.

<sup>59</sup> Podemos por ello decir que todo lo real es racional, o también que todo lo racional es real. Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 24.

cualquier construcción racional a algo que está más allá de sí misma. Solamente entonces estaríamos mentando sin por ello clausurar lo mentado en una explicación. Más que de “invertir”, se trata simplemente de afianzar una apertura. Y esta es justamente la cuestión.

## 7. El surgir infinito

Volvamos al acto con el que, según Fichte y Hegel, se inicia la filosofía. Por supuesto, los actos se pueden entender en un sentido subjetivo,<sup>60</sup> a partir del agente que los realiza. No es lo que queremos decir aquí. Recordemos que el mismo Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*, entendía que se podía hablar de las vivencias intencionales como “actos”, no porque se las entendiera como activaciones de un sujeto, sino simplemente porque su carácter intencional les confería un carácter dinámico.<sup>61</sup> Ciertamente, el término “acto” fue adquiriendo otros matices en la obra de Husserl.<sup>62</sup> En cualquier caso, aquí proponemos otra categorización más abarcadora del término “acto”. El acto sería simplemente “el surgir de la cosa”.<sup>63</sup> Así tenemos un sentido amplio de acto, que no se introduce

---

<sup>60</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 24-25 (§ 17).

<sup>61</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, Hua. XIX/1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1984), 393 (V, § 13, nota).

<sup>62</sup> En *Ideas I*, la terminología cambia, y Husserl delimita el sentido del término “acto” a cierto tipo de vivencias intencionales, cf. A. González, “El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri”, en *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 639-684. En cambio, el término “vivencia” se usa en 1913 en un sentido muy amplio, hasta el punto de que Husserl considera incluso la posibilidad de vivencias no intencionales, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, libro I, Hua III/1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 192 (§ 85). En cualquier caso, no pretendemos seguir aquí la categorización de Husserl. Sobre los problemas del término “acto” en Zubiri, puede verse A. González, “Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri”, en *Pensamiento* 71 (2015) 353-367.

<sup>63</sup> Aristóteles, Werner Jaeger, ed., *Aristotelis Metaphysica* (Oxford: Oxford University Press, 1957), 183 (1048 a 30-31). El término griego ὑπάρχειν se corresponde directamente con *sub-regere*, es decir, “surgir”. Obviamente, no se trata de buscar la autoridad de Aristóteles, sino simplemente de leer al Estagirita “fenomenológicamente”, tal como intentaron Heidegger y Zubiri. Véase Antonio González, *Surgimiento. Hacia una “ontología” de la praxis* (Bogotá: Ediciones USTA, 2014).

en virtud de las actividades del sujeto, ni por la intencionalidad de las vivencias, ni tampoco se decide si son las cosas o el sujeto quien “activa” el acto. Esto pertenecería al ámbito de las explicaciones sobre el surgir de las cosas. Pero, antes de cualquier explicación, nos encontramos con el surgir mismo de las cosas, en el sentido de su aparecer originario.

En realidad, el surgir de las cosas se sitúa en un momento que es anterior a la distinción entre lo “subjetivo” y lo “objetivo”, por seguir la terminología propia de la filosofía moderna. Los actos no están ni “fuera” ni “dentro” del sujeto. El uso de estas categorías está cargado de equívocas, como bien se advierte en el desarrollo de la filosofía contemporánea. En cualquier caso, aquí más bien nos situamos en el momento mismo de esa inmediatez entre el ser y el saber de la que nos hablaba Hegel. Lo que sucede es que, en el surgir de las cosas no tenemos una pura identidad, sino más bien una unidad en la diferencia. En el surgir, las cosas aparecen como radicalmente otras respecto al surgir mismo. Es una alteridad que con Zubiri podemos llamar “realidad”,<sup>64</sup> no como lo que está “fuera” de un sujeto (*extra animam*), sino como aquello que surge como radicalmente otro del surgir, pero en el acto mismo de surgir.

Ciertamente hay diversos tipos de alteridad, muchas de ellas referidas a quien las aprehende. Algo, por ejemplo, tiene el sentido de ser una lámpara. La lámpara es distinta de mí, pero solamente tiene el sentido de ser una lámpara, distinta de mí, porque desempeña esa función respecto a mí, y a cualquier otro usuario de la misma. Pero la alteridad a la que nos referimos como “realidad” es una alteridad “radical”, que no remite a aquello respecto a lo que es otra, es decir, no remite a nuestros actos. Y no remite a nuestros actos precisamente porque el surgir en que los actos consisten no surge ante nosotros. El surgir es precisamente lo transparente, y su inmediatez consiste precisamente en su diferencia con la alteridad radical de lo que surge.<sup>65</sup> Más radical que el estudio de los fenómenos que aparecen es el estudio del aparecer mismo, en su inmediatez primera.

<sup>64</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1980), 54-67.

<sup>65</sup> En Hegel sería la transparencia propia del concepto, véase Hegel, *Enzyklopädie*, 164 (§ 164).

Los actos, en cuanto surgir de las cosas, son finitos. Lo que “de-fine” los actos son precisamente las cosas en las que los actos terminan. Sin embargo, en lo que tienen de surgir, los actos son transcendentales. Mientras que lo que surge en cada acto es distinto, y los modos de surgir son plurales, el surgir *en cuanto tal* es el mismo en todos los actos. Es la unidad transcendental del surgir de todas las cosas, en la que acontece la unidad de todas las cosas del mundo. Si fuera posible una “cima” (*specum*) en la que todas las cosas fueran abarcadas por el pensamiento, y si fuera posible ver lo invisible, incluso desde esa cúspide especulativa se contemplaría, más allá de todas las cosas que surgen, el mar inmenso del surgir de todas ellas. Un surgir que ya nos encontrábamos en el más modesto de nuestros actos. La transparencia del surgir puede acoger en sí misma todo lo que surge. Y es que, aunque el surgir esté fácticamente “de-finido” por lo que surge, en principio está abierto a todo lo que pueda surgir. El surgir no está clausurado por un elenco de cosas “pre-definidas” que tuviera que acoger en su seno, sino que, en su trascendentalidad, está abierto a todas cosas que puedan llegar a surgir.

La verdadera filosofía no vive de originalidades. Es interesante que el último Fichte, el Fichte de sus últimos años en Berlín, apuntaba en esta dirección. Inicialmente, la “intuición intelectual” de Fichte no tenía el mismo significado que para Kant, quien no podía menos que rechazarla en virtud de su crítica de todo “dogmatismo” que pretenda alcanzar el mundo al margen de la sensibilidad. Ahora bien, lo que Fichte llamaba “intuición intelectual” sería simplemente la conciencia del propio actuar. En este sentido, la “intuición intelectual” de Fichte coincidiría con la idea kantiana de que el “yo pienso” debe acompañar a todas mis representaciones.<sup>66</sup> Sin embargo, esta vinculación de la “intuición intelectual” con el sujeto kantiano fue desapareciendo en la obra de Fichte. La “intuición intelectual”, en el último Fichte, pasa a entenderse como un puro acto, como una pura ἐνέργεια. En cuanto tal, tendría un carácter infinito, tal como nos dice Fichte explícitamente. De este modo, el último Fichte ya no comienza con un “yo” determinado, que pueda ser

---

<sup>66</sup> Fichte, “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre”, 458-477.

contrapuesto al “no-yo”, sino con el infinito, entendido precisamente como acto. En el seno de este acto infinito se irían constituyendo, según Fichte, las distintas realidades. Así, por ejemplo, la aparición del “yo”, en lugar de ser inmediata, requiere de un “tú”. Del mismo modo, solamente ante el “nosotros” se constituiría la objetividad del mundo.<sup>67</sup>

¿Hasta qué punto Hegel tuvo en cuenta estos desarrollos del último Fichte? En ocasiones, Hegel parece entender la “intuición intelectual” en términos claramente subjetivos y particulares, relacionándola con el “creer” de Jacobi.<sup>68</sup> Pero también Hegel puede reconocer que el contenido legítimo de la intuición intelectual, en el comienzo de la filosofía, no puede ser otra cosa que una primera determinación inmediata y simple, cuyo nombre más propio, según Hegel, sería propiamente el ser.<sup>69</sup> Este ser inmediato, con el que comienza la *Lógica*, es justamente el que Hegel encuentra también al final de la misma, cuando las mediaciones conducen precisamente a la superación de toda mediación (*Aufhebung der Vermittlung*) en la inmediatez del ser.<sup>70</sup> En el fondo, toda mediación es unilateral y “abstracta”, de modo que su cumplimiento radical es al mismo tiempo su superación.

Fichte, por su parte, en cuanto que seguía (de lejos) la obra de Hegel, sospechaba que pretendía algo así como una restauración del “dogmatismo”, en la medida en que restablecía la confianza en una correspondencia entre nuestro pensamiento y la realidad.<sup>71</sup> Ciertamente, esto no tiene que ser así, siempre y cuando, desde la perspectiva de Hegel, se mantenga una universalidad que no pueda ser definida, sino solamente mentada. Y esta universalidad, aunque sea un carácter del concepto,

<sup>67</sup> Johann Gottlieb Fichte, “Thatsachen des Bewußtseins (1910)”, en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 2 (Berlín: Walter de Gruyter, 1971) 537-691.

<sup>68</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, 77-78 (§ 63).

<sup>69</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, 43; también Hegel, *Werke*, vol. 5, 78.

<sup>70</sup> La mediación, como superación de las abstracciones limitantes, sería finalmente también una “superación de la mediación”, tal como ahí nos dice Hegel. Véase Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, 304-305; también Hegel, *Werke*, vol. 6, 572.

<sup>71</sup> Reinhard Lauth, “Introducción” a Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina de la ciencia 1811* (Madrid: Akal, 1999), 29. Véanse las consideraciones de Valls Plana, *Comentario integral*, 194.

nos remite, como vimos, a la inmediatez primera, caracterizada por una verdadera infinitud, por más que esta inmediatez infinita solamente se conozca plenamente al final del camino, cuando las mediaciones conducen a su propia superación. Nuestra insistencia sería que esa infinitud radical, por más que se logre dialécticamente, propiamente acontece en el acto mismo de surgir, y por tanto se sitúa de manera originaria y radical más allá, o más acá, de todo λόγος.

Ciertamente, el término “ser” no es el más adecuado, pues siempre cabe la posibilidad de confundir el surgir con lo que surge, el venir a la presencia con su actualidad. Lo que la filosofía descubre, en su comienzo, es el surgir de todas las cosas como carácter “fenomenológico” de cada uno de nuestros actos. Y lo que la filosofía descubre, en la cima inexorablemente abierta a la que le conducen todos los saberes, es que el surgir de cada una de las cosas puede ser explicado en función de las demás. Comprender una cosa racionalmente es apelar a alguna otra cosa desde la que podemos entender el surgir de la primera. La razón es una actividad que transcurre en el medio del “surgir”. De este modo, el dinamismo de la racionalidad termina por ponernos ante la pregunta radical, que no se interroga por el surgir de una cosa, o por el surgir de un grupo de ellas, sino por el surgir de todas las cosas. En este caso, la razón ya no puede recurrir a otra cosa más, y se encuentra con la facticidad del puro surgir de todas las cosas. Un puro surgir que, en cuanto distinto de todas las cosas, es en sí mismo un surgir que no surge, un surgir “insurgente”. Y un surgir que es infinito, porque no está definido por las cosas que surgen.<sup>72</sup> ¿Qué clase de infinitud es esta?

## 8. Antes del escepticismo

Comencemos señalando que a este surgir, que encontramos en el más modesto de nuestros actos, le corresponde una verdad que no se logra *primeramente* cuando, en la cima especulativa, se elimina toda posibilidad

---

<sup>72</sup> Antonio González, *Buscar a tientas. Una reflexión sobre las religiones* (Santander: Ediciones Biblioteca Menno, 2020), 303-324.

de una afirmación escéptica equipolente, para alcanzar algo así como un “escepticismo consumado”. Ciertamente, en el nivel de las afirmaciones, a toda “proposición fundamental” (*Grundsatz*) que no se sitúe especulativamente en el absoluto, siempre se le puede contraponer otra afirmación (*Gegensatz*) que corrija su parcialidad. Pero algo muy distinto sucede cuando nos situamos en un nivel anterior al λόγος. La verdad del surgir no acontece propiamente en las *afirmaciones* que lo “mientan” para analizarlo, sino en su radical inmediatez. Antes de “consumar” el escepticismo en el todo, se le puede “anteceder” en la inmediatez del surgir.

En realidad, se trata de algo que ya insinuó Aristóteles en sus discusiones sobre el principio de contradicción.<sup>73</sup> Aristóteles, antes de señalar la imposibilidad de ser y no-ser al mismo tiempo, y antes de señalar la imposibilidad de afirmar el ser y el no ser al mismo tiempo, hace una constatación más radical: imposible surgir y no surgir.<sup>74</sup> En el nivel del ser y del no-ser, siempre es posible señalar que ambos son necesarios para formular *lógicamente* el devenir, en el sentido de que tenemos que afirmar que alguna cosa que era deja de ser o que alguna cosa que no era comienza a ser. En este nivel “dialéctico”, propio del λόγος, sin duda tiene razón Hegel, y en definitiva la historia entera de la filosofía occidental en la medida en que conceptuó el cambio como una combinación de ser y no ser.

Ahora bien, hay un nivel más radical que no es el de nuestra concepción del mundo en términos de ser y no ser, ni el de nuestras afirmaciones sobre el devenir. Es el nivel mismo del surgir. Si a las afirmaciones del entendimiento siempre se les puede oponer otra afirmación que complemente su parcialidad, haciendo necesaria la síntesis de la razón, no sucede lo mismo con el puro surgir. Los principios más radicales del entendimiento pudieran no pertenecer al entendimiento mismo. En la concepción aristotélica, la verdad del principio de contradicción, como

<sup>73</sup> De nuevo no recurrimos a Aristóteles como “autoridad”, sino que simplemente nos apropiamos “fenomenológicamente” de su primigenia consideración de los orígenes pre-lógicos de los principios lógicos.

<sup>74</sup> Las tres formulaciones *distintas* del principio de no-contradicción pueden verse en *Aristotelis Metaphysica*, 66-69 (1005 b 11 – 1006 b 34). La *primera* de ellas, con un “logos nominal”, mienta algo que es propiamente “pre-lógico”: imposible surgir (ὀπάρχειν) y no surgir a la vez lo mismo según lo mismo” (1005 b 19-20).

principio del “entendimiento”, se situaría en un nivel radical, que no pertenece a la lógica abstracta del entendimiento, ni a la lógica dialéctica de la razón, sino al surgir en cuanto tal. Cuando Aristóteles dice “imposible surgir y no surgir” podemos leer simplemente: “surgir” en su acontecer originario. Se trata de la pura y simple inmediatez del surgir, y de la verdad que le es propia.

El surgir no es una afirmación, sino un hecho inmediato. No es la verdad del *λόγος*, ni en el sentido de entendimiento abstracto, ni en el sentido de razón dialéctica, sino la verdad como simple inmediatez del surgir en cuanto tal. No es una verdad que consista en coincidencia, y que solamente se pueda adquirir en el todo, sino la simple verdad del surgir en su inmediatez. Una inmediatez que, como el mismo Hegel sabe, siempre queda conservada en toda mediación lógica ulterior. La inmediatez del surgir no es la inmediatez de un dato de los sentidos, ni la parcialidad de un yo frente al no-yo, ni un disparo contingente de pistola. Ciertamente, el surgir es algo inmediato, pues constituye la fibra esencial de todos nuestros actos. Pero, al mismo tiempo, este surgir acontece como actualización del surgir de todas las cosas, y pone en marcha de este modo todos los recursos del entendimiento y de la razón. Justamente por ello se puede decir que el surgir con el que se inicia la filosofía es un surgir absoluto.<sup>75</sup> Desde este punto de vista, el “escepticismo consumado” en la cima especulativa no hace más que encontrar en ella, una vez derribadas todas las unilateralidades, aquello en lo que siempre nos habíamos movido: la inmediatez del surgir.

## 9. El dinamismo radical

En su radical inmediatez, el surgir de todas las cosas, precisamente en cuanto tal, es constitutivamente dinámico. Su dinamismo entraña una diferencia originaria entre el surgir y lo que surge, entre el “venir a la pre-

---

<sup>75</sup> La inmediatez originaria se convierte ulteriormente en resultado. Véase Hegel, *Enzyklopädie*, 24-25 (§ 17) y 94-95 (§ 78). Puede verse Valls Plana, *Comentario integral*, 51.

sencia” y el ser como aquello que ha venido a la presencia, por decirlo en términos heideggerianos. A diferencia del ser, al que apela Hegel al comienzo de la *Ciencia de la lógica*, el surgir no tiene que ser ulteriormente dinamizado mediante su unificación dialéctica con el no-ser. Ciertamente, para caracterizar lógicamente al surgir se puede echar mano a una dialéctica del ser y del no-ser. Pero, antes de cualquier explicación lógica, cuando el surgir es meramente “mentado”, nos encontramos con un mero dinamismo, anterior y distinto de su conceptualización. La explicación dialéctica del surgir no absorbe ni clausura la infinitud del surgir en cuanto tal. El surgir mentado no se puede identificar con su explicación dialéctica. Hay un “más” del surgir respecto a los conceptos en los cuales puede ser pensado.

Aquí nos encontramos con una cuestión decisiva.<sup>76</sup> Si al absoluto no se le puede “poner de cabeza”, si la verdadera liberación de toda “clausura” de la totalidad consiste en mostrar un “más” que no puede ser abarcado por el λόγος, entonces hay que reconocer que el dinamismo no es dialéctica, precisamente porque no es λόγος, de modo que toda “dia-léctica” será siempre un decir o un pensar sobre el devenir, pero no el devenir mismo en su radicalidad primera. Esto es precisamente lo que Hegel parece haber entrevisto cuando nos habla de una “virtualidad” que no consiste en la negatividad de la potencia clásica, sino en un poder en acto, en un acto empoderado.<sup>77</sup>

En este caso, no es suficiente señalar que el devenir esté determinado por el carácter estructural de la realidad. Ciertamente, los distintos momentos de lo real están en función unos respecto a otros, determinando un dinamismo estructural anterior a todo cambio.<sup>78</sup> Esto, con ser verdadero e importante, no es el devenir propio del surgir en cuanto tal. Lo esencial es subrayar que el surgir, en su momento de estructuración, es

<sup>76</sup> Sin duda, hay afirmaciones hegelianas (Hegel, *Enzyklopädie*, 54-56, 168-169, 177-178 (§§ 48, 167, 181) que podrían leerse como si la dialéctica fuera “la concepción formal como generante de la realidad física”, tal como dice Zubiri, *Sobre la esencia*, 50.

<sup>77</sup> Valls Plana, *Comentario integral*, 82, 107, 122, 124, 143.

<sup>78</sup> Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 56-67.

anterior a las estructuras surgidas. Justamente por ello hay novedad en el universo.<sup>79</sup> Es la radicalidad del surgir como forma radical del devenir. El surgir, como hemos visto, no es solamente un surgir “para mí”, sino una dimensión transcendental en el que todas las cosas se nos presentan, y por tanto la dimensión en la que se han de pensar todos los dinamismos concretos de lo real. No se trata, como bien sabía Hegel, de elegir entre el sujeto y el objeto, sino de pensar el momento radical de imbricación entre ambos. El universo entero no puede sino aparecer (“surgir”) como caracterizado esencialmente por el surgir, y lo que hacen las ciencias (el entendimiento y la razón) es precisamente tratar de explicar el surgir de unas cosas a partir de otras.

## 10. Más allá de la mala infinitud

Este infinito surgir, aunque está “definido” por la finitud de lo que surge, no nos aboca sin embargo a una mala infinitud. La definición del surgir por lo que surge no es una limitación extrínseca al surgir, sino un resultado intrínseco del surgir mismo. El surgir, precisamente en cuanto surgir, determina intrínsecamente la constitución misma de cada cosa. Es lo más cerca que llegamos filosóficamente a una idea de creación, pero a una creación libre de todo dualismo. Dicho en forma “representativa”: las cosas estarían “llenas” del surgir, el surgir infinito llenaría todas las cosas. Y precisamente por ello, todas las cosas tendrían un carácter constitutivamente dinámico, enraizadas en el surgir infinito. El surgir, así considerado, pertenecería a la íntima realidad de todo lo que surge, al tiempo que lo que surge no se identifica sin más con el surgir.

Frente al dualismo de una infinitud mala, la solución no es el monismo que destruye toda alteridad, englobándola en el abrazo totalizador de un absoluto abarcable por los poderes del *λόγος*. Como vimos, Hegel mismo se esforzó a diferenciar su propia posición del simple panteísmo.

---

<sup>79</sup> Desde el punto de vista del último Zubiri, la plenitud de la realidad consiste en “estructuración”. Véase Zubiri, *Inteligencia y razón*, 337.

Una tal infinitud totalizadora acabaría con la autonomía de las cosas individuales, las cuales, a pesar de estar enraizadas en el infinito, disfrutaban sin embargo de su propia consistencia. Y, por supuesto, una tal infinitud acabaría también con la libertad humana, subsumida en las eternas determinaciones del infinito. Si el dualismo representa una infinitud mala, un tal monismo representaría una “infinitud pésima”, que habría acabado con el sentido originario de una filosofía de la libertad, tal como la quisieron Fichte y Hegel.

Aquí no es suficiente decir que la libertad no se opone a la necesidad. Si bien la verdadera libertad puede asumir lo necesario, tiene también que poderse rebelar contra ello. Por eso mismo era menester sacar plenamente a la luz las raíces pre-lógicas de una filosofía de la libertad. Solamente tales raíces, y no un juego de “inversiones” superficiales, garantiza que el proyecto hegeliano de una filosofía de la libertad no pueda ser clausurado. Afirmar un infinito que supera toda “logificación” no es apelar a una suma cuantitativa de infinitos malos, apoyados últimamente en la finitud cualitativa de una mala infinitud, sino mostrar que la infinitud auténtica, en la que ya estábamos antes de que la dialéctica tumbara todos los falsos límites, no puede ser nunca clausurada por un λόγος cuya virtual infinitud dialéctica es siempre derivada de la infinitud radical del surgir.

Por supuesto que tiene sentido oponerse a una infinitud que simplemente contrasta con el presente, mostrando deberes “ideales” nunca realizables en la historia. Sin embargo, también es necesario entender cuáles fueron los motivos de ese contraste. Fichte intentaba mostrar, como en los tiempos del viejo Platón, un ideal desde el que pudiera ejercerse la crítica respecto al presente. Una crítica tal, sin embargo, no tiene que “calumniar” el presente, negando las realizaciones de lo infinito en lo finito. La crítica racional incluye la consideración de las posibilidades históricas, y es consciente de su limitación. Y la crítica puede mostrar, en la finitud de la historia, la existencia ya presente de realidades finitas en las que el infinito “toma cuerpo”, y contrasta con lo histórica y moralmente caduco.

En esto habría que afirmar tal vez una “mala continuidad” entre Kant, Fichte y Hegel. Kant y Fichte secularizaron el proyecto cristiano

de iglesia, convirtiéndolo en una comunidad ética.<sup>80</sup> Para contrastar con los límites de lo finito, pensaron en un deber infinito, nunca realizable. Contra tal infinitud mala, Hegel defendió la presencia de lo infinito en lo finito, y la encontró en una comunidad organizada estatalmente.<sup>81</sup> Sin embargo, todos ellos partían de una realidad cultural previa, que nunca propiamente cuestionaron, por más que quisieran secularizarla: la iglesia nacional. Por eso pensaron la comunidad ética en el marco de un estado. Hegel tuvo genialidad de pensar filosóficamente los grandes temas de la teología cristiana, incluida la encarnación como unidad de lo infinito y lo finito. Sin embargo, habría que afirmar que, para el cristianismo originario, el infinito también “toma cuerpo”, no en el estado, sino en una comunidad radicalmente libre de todo estado, y libre de la violencia propia del estado. Una comunidad cuya libertad infinita y concreta no puede ser “quebrantada” por el estado.<sup>82</sup> Marx pudo ver el lado oscuro, clasista, del estado, pero los marxistas clásicos no pudieron ver otra solución a los problemas de la sociedad civil que el desarrollo omnipotente del estado. ¿Y si la presencia de lo infinito en lo finito requiriera de una comunidad libre que, desde ahora y desde abajo, mostrara ya que otro mundo es posible?

## 11. Infinitud y religión

Nuestras reflexiones nos han colocado ante la infinitud del surgir. ¿Es este infinito surgir el Dios de las religiones? En la discusión clásica sobre las “pruebas” de la existencia de Dios, Duns Escoto se dio cuenta de que no

---

<sup>80</sup> Johann Gottlieb Fichte, *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 4 (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), 240-253.

<sup>81</sup> Hegel, *Ezyklopädie*, 529-566 (§§ 538-552). En un añadido a la *Filosofía del derecho* se nos dice que el estado es “el Espíritu que está en el mundo” y “la marcha de Dios en el mundo”, véase Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 403.

<sup>82</sup> Hegel considera que el estado, como poder libre, debe quebrantar (*Abbruch zu tun*) las esferas a él subordinadas, es decir, la familia y la sociedad civil, véase Hegel, *Ezyklopädie*, 530 (§ 537).

era suficiente que el pensamiento alcanzara un “ente primero”, sino que era necesario mostrar que tal ente era verdaderamente Dios. Para mostrar que se trataba de Dios, Escoto recurrió a su infinitud. La infinitud aseguraría que el ente primero es un ente divino. Ahora bien, desde el punto de vista de Zubiri, la infinitud, por sí misma, no es el carácter que defina la divinidad de Dios. El Dios de las religiones, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, es el Dios en el que el ser humano se puede apoyar para fundamentar su vida.<sup>83</sup> La divinidad no consistiría en infinitud, sino en fundamentalidad para la vida religiosa. De ahí que Zubiri pretenda un argumento sobre Dios que nos lleve, no al infinito, sino más bien al fundamento del poder de lo real.

Desde la perspectiva adoptada aquí podríamos decir algo más. Es cierto que el infinito, como tal, no es propiamente religioso, *al menos en el sentido de Zubiri*. Sin embargo, puede ser que lo religioso, en el sentido de una “religación” al poder de lo real, no agote la riqueza de la historia de las religiones. Ciertamente, el ser humano está religado, en muchos sentidos, al poder de lo real, siempre “vehiculado” por las cosas reales que se nos imponen y, en cuanto reales, determinan la propia vida. Sin embargo, además de esta experiencia religiosa, cabe también aquella otra que solamente se puede entender a sí misma como “desligación” de los poderes de lo real. A mi modo de ver, este es justamente el eje de la experiencia judeocristiana de Dios. Si quisiéramos pensar filosóficamente esta experiencia de “desligación”, habría que decir que, en ella, la fibra más íntima de la propia personalidad está constituida por la unidad (pre-lógica) con el infinito surgir del que provienen todas las cosas. En esta perspectiva, la comunión misma de los actos humanos puede ser entendida como imagen y semejanza de Dios: “a imagen suya los creó, varón y mujer los creó”.<sup>84</sup> Estamos entonces ante un infinito que, en lugar de atarme a todas las cosas, nos llama a caminar en libertad creativa respecto a ellas.

<sup>83</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios. Nueva edición* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 143, 149; Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2015), 483-486.

<sup>84</sup> Gn. 1:27.

La infinitud, así entendida, pertenece a la constitución más íntima de lo que somos, al tiempo que también permanece en una alteridad infinita nunca clausurada. En este caso, todo discurso sobre la voluntad de Dios es, al mismo tiempo, un discurso sobre una voluntad radical de libertad. La idea de una “habitación” de Dios en el ser humano, y en concreciones históricas que nunca le abarcan, es la que garantiza que la libertad, como tarea infinita, no se contraponga al gozo de vivir la presencia de lo infinito en lo finito. “El reinado de Dios está en medio de vosotros”.<sup>85</sup> La infinitud óptima, que no puede ser encerrada en los templos de las religiones, ni en los estados de los políticos, ni en las totalidades cerradas de los filósofos, es la infinitud que lo llena todo, sin dejar de ser nunca lo más íntimo de nosotros mismos. En este caso, la infinitud pertenece, si no a la experiencia religiosa habitual, sí al menos a la experiencia creyente en el Dios de la pascua, en el Dios de todas las pascuas, en el insurgente Dios de la libertad.

## Referencias

- ALTHAUS, Horst. *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*. München: Hanser, 1992.
- ARISTÓTELES. Werner Jaeger, ed., *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- CLEMENS Alexandrinus. Otto Stählin, ed., *Clemens Alexandrinus*, vol. 2, *Stromata Buch I-VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.
- DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, en Charles Adam et Paul Tannery, eds., *Oeuvres de Descartes*, vol. VI. Paris: Cerf, 1897-1909.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 4, 1-365. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- FICHTE, Johann Gottlieb, “Thatsachen des Bewußtseins (1910)”, en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 2. Berlín: Walter de Gruyter, 1971.

---

<sup>85</sup> Lc. 17:21.

- FICHTE, Johann Gottlieb. “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre”, en Immanuel Hermann Fichte, ed., *Fichtes Werke*, vol. 1, 451-518. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- GONZÁLEZ, Antonio. *Buscar a tientas. Una reflexión sobre las religiones*. Santander: Ediciones Biblioteca Menno, 2020.
- GONZÁLEZ, Antonio, “El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri”, en *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 639-684.
- GONZÁLEZ, Antonio. *Surgimiento. Hacia una “ontología” de la praxis*. Bogotá: Ediciones USTA, 2014.
- GONZÁLEZ, Antonio, “Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri”, en *Pensamiento* 71 (2015) 353-367.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. “Differenz des Fichtenschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 2, 9-138. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en Udo Rameil, Wolfgang Bonsiepen, y Hans-Christian Lucas, eds., *Gesammelte Werke*, vol. 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm, Friedrich. “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten”, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vol. 2, 213-272. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke*, vols. 5-6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, libro I, Hua III/1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, Hua. XIX/1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
- MARX, Karl. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 1, en Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke*, vol. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1993.
- LAUTH, Reinhard. “Introducción” a Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina de la ciencia (1811)*, 7-46. Madrid: Akal, 1999.

- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2006.
- SMITH, Steven G. "Reason as One for Another: Moral and Theoretical Argument in the Philosophy of Levinas". *Journal of the British Society for Phenomenology* 12 (1981): 231-244.
- VALLS Plana, Ramón. *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*. Madrid: Abada Editores, 2018.
- WAYNE M. Martin. "In Defense of Bad Infinity. A Fichtean Response to Hegel's *Differenzschrift*". *Hegel Bulletin* 28 (2007): 168-187.
- WILLIAMS, Robert R. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. New York: State University of New York, 1992.
- ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios. Nueva edición*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- ZUBIRI, Xavier. *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- ZUBIRI, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- ZUBIRI, Xavier. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

