

Repercusiones teológicas del concepto de infinito en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel

*Theological Repercussions about the Concept
of Infinity in Hegel's Science of Logic*

MA. ELIZABETH DE LOS RÍOS-URIARTE*

Recepción: 12/09/14

Aprobación 13/12/14

Reenvío: 9/02/15

Resumen: El artículo aborda la noción de *infinito*, cuya importancia radica en asimilarlo como fundamento de todas las esencias. Lo *finito* necesita devenir para seguir existiendo, esto lo lleva a fundirse con el infinito, su fundamentación. Se analiza la distinción entre el *bien* y el *mal* infinitos para retomar la idea del primero como la esencia de lo real; por esta razón se estudian las repercusiones teológicas de dicha distinción.

Palabras clave: Finito, Infinito, Teología, Dios, Reino de Dios

Abstract: *The article deals with the notion of infinity, which importance lies in assimilating it as the basis of all the essences. The finite needs to transform in order to continue existing, this is what it takes to merge with the infinite, its foundation. The distinction between the infinite good and bad is discussed in order to return to the notion of the first as the essence of the real, for this reason we study the theological implications of such a distinction.*

Keywords: *Finite, Infinite, Theology, God, Kingdom of God*

* Universidad Anáhuac, México, marieli829@hotmail.com

No estar excluido de lo más grande
pero permanecer incluido dentro de lo más pequeño
esto es lo divino.

Epitafio de la tumba de San Ignacio de Loyola
(Iglesia de Jesús, Roma)

INTRODUCCIÓN

A menudo, el concepto de *infinito* se confunde con su opuesto, lo *finito*; ello se hace visible a través de los intentos matemáticos para reducirlo a una progresión extendida, que puede ser tan grande como se piense o como el resultado de los cálculos infinitesimales lo prueben. Sin embargo, la advertencia del peligro que conlleva una progresión infinita extendida sin límite se hace latente cuando, en un nivel ontológico, se pretende definir lo infinito como fundamento último y no como sucesión de finitos. En tal sentido, lo finito no debe ser entendido como la suma de todos los finitos posibles, sino su causa y su origen; por ende, deberá sustraerse de adquirir las mismas características que estos, pues su concepción es única y separada.

Hegel aborda el problema de lo finito e infinito en su obra *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* donde, con la intención de dismantelar el aparato metodológico de la Filosofía, recurre a la noción de infinito como categoría primaria, a partir de la cual las esencias de las cosas son el objeto de estudio filosófico.

Por ello, en este trabajo se hablará del concepto, primero, de *infinitud* en dicha obra, con el propósito de enunciar algunas consecuencias que se derivan de este. Además se mostrará el sitio que ocupa la concepción de *infinito* y su importancia como fundamento de la Filosofía, según el filósofo alemán. Posteriormente se precisarán los dos tipos de infinito que Hegel establece para resaltar las características de la *finitud afirmativa* o la *verdadera finitud*. Por último, se concluirá con las consecuencias derivadas de tales conceptos.

Una vez que Hegel ha tratado el antiguo problema de la multiplicidad en la unidad demuestra que para hablar del *ser* es preciso recurrir a una noción cuantitativa, dentro de la cual los conceptos de *grado* y de *medida* son determinantes para establecer, a su vez, la noción de *límite* sobre la que se construye la noción de *identidad*, idea clave para hablar de la esencia como reflejo del ser. La identidad tiene relación

consigo misma y al mismo tiempo con otro –en tanto distinción–, pero este otro se encuentra integrado en la totalidad, o sea la identidad. En otras palabras, lo que es distinto no lo es en virtud de algo externo, sino de una identidad interna que, para distinguirse, necesita negarse a sí misma, y en su negación hallar lo distinto; esta identidad que se niega es finita, de tal manera que la negación de su finitud da como resultado algo afirmativo: la infinitud. Así, lo infinito es negación de lo finito como determinación afirmativa: “Aquello en donde lo finito se elimina, es el infinito en tanto negación de la finitud” (Hegel, 1976: 186e).¹

DESARROLLO

La aparición de lo infinito en lo finito tiene como fundamento el *deber ser* de lo finito, el cual debe superar su propio límite para devenir en algo más. *Identidad y negación* de sí mismo constituyen momentos en que lo finito queda superado por lo infinito a partir de la superación de su propio límite, en donde *consigo mismo* y *negación de sí mismo* confluyen en la negación afirmativa de *sí mismo*. De esta manera, lo infinito *es* en tanto momento de la relación de la nada *consigo mismo* que deviene en algo; un instante de la relación (lo primero es siempre la relación).

Si el infinito aparece como negación de la finitud consigo misma y lo hace en tanto devenir, pero ambos conceptos son recíprocos, entonces el infinito que ha devenido a partir del finito devendrá nuevamente en lo finito, así lo finito, como negación de sí mismo, deviene infinito y este, al auto eliminarse, deviene finito, pues ambos conceptos existen uno por el otro. Hegel (2002: 89) dice: “En el devenir, el ser como uno con la nada y la nada como uno con el ser, se desvanecen: el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad; en la cual son suprimidos los dos; su resultado es, por consiguiente, el ser determinado”.

El infinito tampoco es el ser externo que le es puesto a lo finito, sino que este (lo finito) obedece a su propia naturaleza que es devenir en lo infinito; lo que existe verdaderamente es el infinito y, más allá, la relación de la nada consigo misma. La nada de lo finito es el infinito, lo más allá de lo aquel es indeterminado porque es solo un momento:

¹ En esta edición, los párrafos se distinguen con una letra, es una forma de enumerarlos. En este caso se cita el párrafo e.

“El devenir es la verdadera expresión del resultado del ser y de la nada como unidad de éstos: no es sólo la unidad del ser y de la nada, sino la inquietud en sí —la unidad que no es sólo, como relación consigo misma, sin movimiento, sino que, mediante la diversidad del ser y de la nada, que está en aquél, es en sí contra sí misma” (Hegel, 2002: 88).

En su obra, Hegel advierte la importancia de distinguir dos tipos de infinito que ha denominado, por un lado, el *mal* o *falso infinito* o el *infinito del intelecto*² y, por otro, el *infinito afirmativo* o *buen infinito*.

Para el filósofo alemán, el *falso infinito* es aquel en donde se pretende que el paso de lo finito a lo infinito, y viceversa, se prolongue de manera indefinida; es decir, en donde el concepto de infinito se conciba de manera lineal y sucesiva, afirmando la sumatoria de los elementos sobre los cuales se va transitando en su progresión. Cuando el finito se niega, deviene afirmación (infinito) y, cuando este último se niega, deviene finitud: “El ser otro ya no es aquí lo cualitativo, esto es, la determinación, el límite, sino que, encontrándose en la esencia —en la esencia que se refiere a sí misma— la negación es juntamente referencia; en otras palabras: es diferencia, posición, inmediación” (Hegel, 2002: 116B). Este tránsito se extiende en tanto que el mundo de lo finito es, a su vez, infinito; cada finito deviene en infinito; de manera que, por cada finito hay un infinito, así ambos son, cuantitativamente, infinitos.

En contraposición con el *mal infinito*, Hegel propone el *buen infinito* que se separa de la idea de extensión y sucesión de finitos, este deviene en su identidad consigo mismo, en su referencia; deviene en ser determinado en tanto negación de sí mismo. Este verdadero infinito no es unidad como lo era el *mal infinito*, ya que la unidad cancela el movimiento; el infinito es relación y solo en esta es devenir, de tal manera que el infinito es negación que deviene en el ser determinado, es decir, en lo finito. Si la relación de la nada con un algo —que da lugar al infinito y al finito— se resuelve, se cancela (el infinito se convierte únicamente en finito); entonces, el verdadero infinito solo puede ser una relación entre números, una relación de quebrados que nunca quedará determinada

² En *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en el cuerpo del trabajo aparece en mayúsculas. En *¿Cómo debe ser?*, la traducción propone el término “mal infinito”, mientras que en *Ciencia de la lógica*, traducida por Rodolfo Mondolfo, se sugiere la expresión “falso infinito”.

y podrá seguirse considerando como momentos que devienen. Hegel (1976: 190e) afirma que

La unidad es una mismidad abstracta carente de movimiento y los momentos se hallan igualmente como existentes inmóviles. Pero el infinito, en cuanto en sus dos momentos, está más bien esencialmente, sólo como devenir; pero ahora este devenir está determinado ulteriormente en sus momentos. Este devenir tiene, ante todo, el ser y la nada abstractos por sus momentos, como mutación [tiene por momentos] entes que existen, el algo y el otro, y ahora, como infinito, tiene lo finito y el infinito ellos mismos como devenir.

Si en el *mal infinito* el más allá de lo finito era lo infinito en el *buen infinito* no existe el más allá, sino que el infinito es lo actual y lo presente, un momento que se hace evidente en su negación (en lo finito), no se llega a él a través de la sucesión de finitos o de la sumatoria de estos, sino que en estos se halla presente, actual y existente el infinito; mientras tanto, en relación, el infinito se hará presente. Así, lo real no es lo finito, sino lo infinito como primer momento de la relación del devenir; lo primero es la relación, es decir, el devenir, el ser y la nada. De lo anterior se deduce que el infinito no es un concepto cuantitativo, sino cualitativo: “La verdadera infinitud [considerada] así en general, en tanto existencia puesta como afirmativa frente a la negación abstracta, es la realidad en un sentido más alto que la determinada antes como simple, aquí ha logrado un contenido concreto” (Hegel, 1976: 190-191e). Hegel plantea la inmanencia de lo infinito en lo finito, pero lo finito aquí no es el límite, sino la superación del límite; no es lo *por otro* sino lo *por sí*. Lo infinito no se pierde así en la finitud ni supone la suma de esta. El infinito es *uno* y no *muchos*.

La intuición del infinito como presente, actual y existente en lo finito rechaza la idea de un infinito que se espera o que se aproxima, pero que nunca llega, pues lo más cercano al infinito –en este sentido de infinito progresivo– también es lo más lejano. Sus repercusiones no son únicamente en el campo de las matemáticas, sino también en el aspecto religioso de un infinito que se hace presente en lo finito, de un Dios presente en lo humano.

A continuación se abordará esta idea desde un punto de vista de sus consecuencias teológicas, partiendo de la noción de un Dios que se manifiesta en lo humano y de un proyecto de Reino presente, en el tiempo actual.

La aparición de Jesucristo, como hijo de Dios, no fue casual ni mucho menos azarosa. Jesucristo es la imagen viva de un Dios que se quiere revelar a la humanidad para redimirla y para que esta pueda verlo desde su misma condición humana.

Dios, siendo infinito, se hace finito por amor y asume la condición humana, en esencia limitada y sufriente, para encarnarse como uno más y, solo así, vertiéndose en lo limitado y finito, realiza su verdadera infinitud. El evangelio de Juan asume esta in-habitud de Dios en lo humano y expresa que “Dios mora en nosotros” (Juan 4: 12). Mario López Barrio (2007: 50-51) comenta dicho versículo:

La fórmula usada para la inhabitación divina es *permanecer en* y describe la inhabitación del cristiano en Dios y viceversa. Significa que la relación de los cristianos con Dios no es sólo una serie de encuentros sino un modo estable de vida. Tal estabilidad no implica inercia sino una vitalidad visible en el propio camino. La comunión divina de los cristianos se muestra y completa en el amor fraterno, pues tiene su origen en el amor que procede del mismo Dios.

Cristo, mediante su condición humana y divina, muestra que Dios no es un concepto al que hay que llegar desde “fuera” como si hubiera que deducirlo a partir de categorías mentales de orden superior o, más aún, que Dios es solo para “algunos”. Cristo demuestra que Dios no está más allá, sino en nuestra propia condición humana, débil y limitada, y que, para entenderlo, no hay que partir de nociones metafísicas o místicas, sino desde nosotros mismos, desde nuestra finitud que se vacía en un algo más que está dentro y que acoge la finitud en su infinitud. Dios habita en nuestra flaqueza y en nuestra debilidad, ahí manifiesta su mayor fortaleza. San Pablo lo expresa en la segunda carta a los Corintios cuando describe su propia limitación en la enfermedad y rebela las palabras de Dios: “Te basta mi gracia, ella demuestra mejor su fuerza en la debilidad” (2 Corintios 12: 19).

Es interesante la noción de Anselm Grün (2004: 9) sobre la *espiritualidad desde abajo*, en contraste con la *espiritualidad desde arriba*. Para el monje benedictino, el comienzo de la búsqueda espiritual se da a partir de un ideal de comunicación y conocimiento de Dios, que ensalza el espíritu y corre el peligro de creer que se puede llegar al conocimiento de Dios a través del propio esfuerzo –*espiritualidad desde arriba*–; en cambio, la *espiritualidad desde abajo* implica asumir la condición humana limitada, y en ella encontrar a Dios presente en la vida y en la realidad vivida. La verdadera oración “brota de las profundidades de nuestras miserias y no de las cumbres de nuestras virtudes”.

Dietrich Bonhoeffer (2008: 252) se aproxima a este misterio de la presencia divina en la condición humana a partir de su reflexión sobre Auschwitz: “Dios deja que se le eche del mundo y se clave en una cruz. Dios es impotente y débil en el mundo y solamente así está con nosotros y nos ayuda... Cristo no nos ayuda por su omnipotencia sino por su debilidad y sus sufrimientos”.

El *logos* que se hace *carne* y la *palabra* que se hace *verbo* lo hacen en virtud de su vaciamiento en el mundo limitado del ser determinado, de manera que este queda abrazado por él y entendido a partir de él.

José Santos Herceg afirma que el mismo Hegel, en sus escritos de juventud, utilizaba los conceptos de *amor*, *vida* y, posteriormente, *espíritu*, para explicar esta conexión entre lo infinito (Dios) y lo finito (hombre).³

Así como el límite se superaba en lo ilimitado, la inmanencia de lo infinito en el mundo requiere de un rebasamiento de sí, que fue entendido plenamente por el cristianismo a partir de la revelación del Verbo de Dios. El rebasamiento de Dios en el Verbo no obedece a una necesidad, pertenece al orden de la donación en donde las diferencias quedan olvidadas para dirigirse a una comunión.

Carlos Mendoza (2010: 241-242) analiza el concepto de *donación*, a la luz de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas, como medio para alcanzar la plena comunión y la comunicación entre sujetos diferentes. Afirma que:

³ Cfr. Santos Herceg, J. (2000), “Amor, Vida, Formación: tras la huella del Espíritu Hegeliano”, *Thémata. Revista de Filosofía*, p. 230.

En efecto, sería posible describir la teología trinitaria como la teoría de la comunicación realizada entre las personas divinas en su mutua reciprocidad. Dicho de otro modo, se trata de la teoría de la comunicación plena, en el seno de las diferencias entre sujetos diversos que viven la apertura extrema de uno para con el otro: el Padre hacia su Hijo, en el reconocimiento mutuo del Espíritu que los une.

Por tanto, la inmanencia de la trascendencia es la verdadera infinitud que planteaba Hegel.

Ahora bien, si lo infinito se vierte en lo finito y existe en este de tal manera que no es lo finito lo que existe sino lo infinito, entonces lo finito, entendido como condición humana, no es lo verdaderamente existente, sino la trascendencia de nuestra propia limitación, es decir, Dios en nosotros. En cada ser humano Dios habita, pues como decía San Pablo: “ya no soy yo quien habita en mí sino es Cristo” (Gl. 2: 20).

Santa Teresa De Jesús (1974: 121) describe una experiencia similar: “Díjome el Señor estas palabras: ‘Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí, ya no es ella la que vive sino Yo: como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo’”.

Dios no es un más allá, sino una presencia actual y presente en nuestra finitud. No somos en realidad seres finitos, porque nuestra finitud no es sino la infinitud de Dios; en realidad somos seres infinitos en virtud del infinito que nos habita. Jesucristo vino al mundo como ejemplo de la cohabitad de Dios en el hombre, por eso lo ha hecho a “imagen y semejanza” de Él.

Santo Tomás de Aquino (2001: I C. 8 art. 1) ya había tratado esta cuestión en *Suma Teológica* al abordar la pregunta acerca de si Dios estaba (o no) en todas las cosas:

Dios está en todas las cosas no dividiendo su esencia, o por accidente, sino como el agente está presente en lo que hace... Como quiera que Dios es, por esencia, el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego... Así pues, mientras más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios, según el modo propio de ser... Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente.

El Padre Arrupe S. J. también entendía esta inmanencia de lo infinito en lo finito; lo expresa constantemente en sus oraciones: “Mantengamos intacto el principio: el que se abre a sí mismo hacia el exterior debe no menos abrirse hacia el interior, esto es, hacia Cristo” (García, 2007: 17).

De ahí que la cercanía con la que Jesús se comunicaba con su Padre en oración no era casual ni despectiva; Jesús sabía que su Padre estaba en él y viceversa, la fuerza de su oración que se manifestaba en la posibilidad de realizar milagros provenía de esa íntima comunicación y unión, en donde el Padre era el Hijo y el Hijo era el Padre. Los milagros así entendidos no son otra cosa que la perfecta unión de lo infinito con lo finito y de que lo finito es la actualización de lo infinito presente y existente en el primero.

En conclusión, respecto de este primer aspecto si, en la figura de Jesucristo, Dios se hizo humano para compartir los sufrimientos de la condición limitada y frágil, y hacer notar que Él no es un Dios ausente o alejado, sino presente en el límite humano, entonces la presencia de Dios en cada persona se hace evidente, aún más donde el sufrimiento y el límite se vuelven más palpables, pues es donde se manifiesta el límite que aparece también en lo ilimitado.

PRESENCIA DE LO INFINITO EN LO FINITO EN LA NOCIÓN DEL REINO DE DIOS

El abordaje teológico de la noción del Reino de Dios se ha hecho casi siempre a partir de una lectura escatológica que ubica la venida del Reino al final de los tiempos; es decir, propone un advenimiento de la dicha eterna cuando los tiempos presentes se consumen. La noción coloca al ser humano en la espera de algo más que no sabe cuándo vendrá, y lo invita a tener la esperanza puesta fuera de sí, en algo que llegará en el tiempo preciso. Bajo esta mirada, lo infinito es equiparable con la venida del reino que hay que esperar, al mismo tiempo lo infinito se convierte en algo alejado y exterior, en algo que carece de relación con la realidad vivida y que, por ende, constituye un ideal presumiblemente alcanzable, pero no certero aún. Hegel (2002: 121) habla de este doble significado entendiéndolo como identidad y como diferencia, siendo la razón de ser: “La razón de ser es la unidad de

la identidad y la diferencia; la verdad de aquello que la diferencia y la identidad producen, la reflexión en sí, que es igualmente reflexión en otro, y viceversa”.

El surgimiento de la teología de la liberación en los años sesenta y los documentos que lo impulsaron a partir de las Conferencias del Celam en Puebla y Medellín, le da un giro importante a la noción de Reino de Dios. Esta teología argumenta: no es un *más allá*, sino un *más aquí*, esto es, la realidad que se vive y que se experimenta ve el advenimiento del Reino de Dios no como un evento escatológico exterior, sino como una obligación terrenal que debe realizarse en el tiempo presente. La teología de la liberación entiende el Reino de Dios presente y actual en la tierra y en la realidad, por ello emprende su lucha para hacer surgir las condiciones necesarias para que se geste ese reino que no está ausente, sino intrínsecamente presente e inmanente en la condición actual del hombre. Para dicha teología, la lucha por la justicia social no es un estandarte que ilumine sus palabras, sino una verdadera realidad traducida en actos concretos y manifestaciones particulares de un Dios que se hace uno con el hombre y que vive y camina con él, en él y en su realidad.

Aquí, el verdadero infinito de Hegel se encuentra con lo finito de la realidad latinoamericana y se vierte en ella; ya no únicamente la sostiene en la esperanza, sino que la alimenta desde dentro, porque está en ella; la nutre y gesta desde sus entrañas. El infinito –presente en lo finito– deviene en lo limitado, como la negación de su ser en vías de la afirmación de la finitud.

Bajo este entendimiento inmanente del Reino de Dios se conciben las estructuras alienantes y las condiciones de miseria en que viven los pueblos latinoamericanos como contrarias al Reino, por ende, es un imperativo moral combatirlas.

Para Ignacio Ellacuría (2008: 134), uno de los filósofos y teólogos más representativos de esta corriente, era tarea principal de la Iglesia ser sacramento de liberación, de liberación de la opresión para que en la historia pudiera aparecer el Reino: “La Iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el Reino de Dios en la historia. Su praxis fundamental consiste en la realización del Reino de Dios en la historia, en un hacer que lleve a que el Reino de Dios se realice en la historia”.

Es propio del Reino de Dios la gracia que solo sobreviene cuando se erradica del mundo el pecado que es entendido como la pobreza, la falta de condiciones para una vida digna, la miseria humana. Si lo infinito se hace uno con lo finito y está en este, también lo estará entonces en la pobreza. En palabras de Gustavo Gutiérrez, no es extraño que se haya acuñado el término de *opción preferencial por los pobres*, pues Dios habita en ellos y su amor se manifiesta con mayor fuerza.

El Reino de Dios esperado, como lo es desde la teología dogmática, sería equivalente al falso infinito o al infinito potencial matemático, es decir, una progresión de hechos que se suceden unos a otros con tendencia a prolongarse al infinito y que, por más cerca que se crea estar del reino, siempre estará más lejos y, por ello, será inalcanzable.

En cambio, la postura de la teología de la liberación, que entiende el Reino de Dios como ya presente en la historia, es equiparable con el *buen infinito* de Hegel que se hace presente porque es existente y actual; no se le espera, sino que se le acoge y se le defiende porque ya está en nosotros, en esta tierra y en este tiempo.

No hay que olvidar lo que Hegel (1976: 191e) apunta acertadamente de lo infinito como lo *ideal*: “La negación se halla así determinada como idealidad; lo ideal es lo finito tal como está en lo infinito verdadero, esto es como una destinación, un contenido, que es distinto, pero no existente de manera independiente, sino como momento... Pero en relación a la realidad y a la idealidad, la oposición entre lo finito y lo infinito se concibe de tal manera, que lo finito vale por lo real, y lo infinito en cambio vale por lo ideal”.

Lo anterior es importante debido al carácter de ideal de lo infinito que lleva a concebirlo no únicamente como presente, sino como algo en constante tensión entre lo real y lo ideal y que pugna por ser.

Si en la noción de ‘Reino de Dios’ como actual en la historia presente se le dejara de concebir como en pugna, en tensión entre idealidad y realidad, no se lucharía por su instauración. El carácter ideal del infinito es lo que constituye la posibilidad de su praxis dentro de lo finito. Lo ideal, así entendido, no es lo inalcanzable ni lo primero, más bien, es lo que tiende por ser, en su tendencia actualiza las posibilidades; es decir, lo ideal es lo real que aparece cuando *lo que es* se torna realmente posible.

Para el teólogo y filósofo Ellacuría, la realidad contiene nuevas y distintas posibilidades; o sea, en ella coexisten formas de realidad que pugnan por ser pero, para serlo, requieren ser descubiertas por un sujeto que sea capaz de adentrarse en la historia y verla con nuevos ojos, esto significa entonces que la historia puede ser otra, que dentro de ella se fraguan otras opciones, pero es preciso dejar brotar nuevas capacidades que “liberen” nuevas funciones.

La liberación de nuevas capacidades se da mediante un proceso que Ellacuría (2007: 112) denomina “desgajamiento” y esto se da cuando el medio trasciende el modo concreto de realidad y esta solo puede seguir desgajándose. De ahí que este proceso permita que otras formas habiten en la forma originaria, que lo infinito habite en lo finito.

En este sentido, se concibe la realidad estratificada en formas de realidad superiores y formas de realidad inferiores (Ellacuría, 2007: 29), en donde, de la misma biología y materialidad de la vida, surge la máxima posibilidad: hacer historia. En el ser humano, hacer historia se da como producto necesario de la aparición de la inteligencia que es sustentada, a su vez, por la misma naturaleza humana, dada por la materialidad y sensibilidad, que son los dos primeros estratos de la realidad. Con ello, la historia surgida por el uso de la inteligencia es una exigencia necesaria del ser humano (Ellacuría, 2007: 114).

Ahora bien, este “hacer historia” se da únicamente cuando se percibe como posible lo que, en el momento real, no lo es; así pues, su posición deja entrever la aparición de algo más, algo que, en el marco de estas líneas, se antoja como el infinito. Este infinito existe a la par que el finito y, una vez más, se da en la negación de la materialidad finita y limitada que, ya no pudiendo dar de sí, se deja envolver por algo que no es ella, pero surge de ella, el *buen infinito* del que habla Hegel.

Para Ellacuría (en Corominas, 2000: 169) resulta interesante el materialismo dialéctico de Hegel,⁴ para quien la negación juega un papel fundante como fuerza creadora y unificadora:

⁴ Recuérdese que Hegel (2003), en *Fenomenología del Espíritu*, estableció la dinámica de la negación como el paso de la conciencia a la autoconciencia de sí, que deviene en absoluto igualmente a partir de la negación, pero esta negación no es vacía y carente de significación, sino más bien constructora de una superación del primer estadio de la conciencia.

La negación, en lugar de ser principio de división, es principio de unidad, aunque unidad superada y dialéctica, porque en la unidad del todo en movimiento se da la identidad de la identidad y de la no-identidad. La identidad resultante es una identidad superior que engloba lo que cada cosa tiene a la vez de sí mismo y no de sí mismo: cada cosa es lo que es presente e inmediatamente, pero al mismo tiempo es lo que todavía no es y pugna por ser frente a lo que ya está siendo como “momento” de una totalidad procesual; momento que debe dejar de ser para que el todo se realice procesualmente, pero que su dejar de ser no es un mero pasar, sino un ser sobrepasado por la negación activa de lo que va a llegar a ser.

En la negación de formas de realidad inferiores surgen nuevas y superiores que no abandonan a las primeras, sino que las suponen; solo en virtud de ellas aparecen y se despliegan. Lo anterior comprueba, una vez más, cómo en lo finito se manifiesta lo infinito.

Desde la teología, el Reino de Dios se actualiza en cada instante, con las acciones de los seres humanos que van haciendo liberación, es decir, que van buscando condiciones nuevas en las ya dadas y, dentro de su búsqueda, van luchando por la justicia erradicando la miseria y las estructuras opresoras.

Cuando una acción humana se abandona en sí misma, es recogida por algo que la hace trascendente y dinámica; así, lo humano, su finito, es capaz de sobrecogerse ante lo divino y, en su asombro, fundirse con ello; en este instante se instaura el Reino de Dios en la tierra y, por ende, lo finito es uno con lo infinito.

CONCLUSIONES

No basta afirmar que el infinito está presente en lo finito, o que siempre va a permanecer en él, pues el infinito es devenir y su inmanencia en lo finito es solo un momento. La condición humana debe luchar por la realización de la idealidad del infinito. La presencia del Reino (desde el punto de vista teológico) debe realizarse, cobrar forma y manifestarse en la realidad como idealidad.

Se han mostrado dos posibles consecuencias derivadas del concepto de infinito que propone Hegel en su *Ciencia de la Lógica*: por un

lado, la inmanencia de lo infinito en la finitud humana como cohabitación de la trascendencia, teniendo como su primera figura a Jesucristo, en donde Dios se hace uno con la condición humana; y, por otro, la instauración del Reino de Dios en la tierra en términos reales. El Reino es ya una realidad que debe ejercerse y no creer que es algo venidero en la consumación de los tiempos.

De acuerdo con la primera consecuencia hay que decir que, si Dios habita en el hombre y la existencia de este, en realidad, no es lo verdadero, sino la presencia de Dios en él, entonces el sufrimiento y el límite humano son también figurativos respecto de la inmanencia de la trascendencia, y si esto es así, ¿qué sentido tendría entonces la existencia humana? Además, si Dios habita en el hombre, este podría dar cuenta de Él en tanto coexisten en unidad.

Dado que las cuestiones anteriores conducen a aporías, es preciso entender que el infinito de Hegel y el infinito teológico no se funden en lo finito hasta perderse, tampoco lo finito se funde en lo infinito hasta eliminarse, sino que lo finito proviene de lo infinito como su agente, pero cada uno conserva su propia identidad sin confundirse el uno con el otro. Por ello, lo infinito en Hegel es más un concepto cualitativo que cuantitativo, es lo que anima lo finito, pero no es finito.

Respecto de la segunda consecuencia del Reino de Dios hay que decir que si Dios (como lo infinito), se halla presente en la realidad histórica, esta pretende independizarse de él y autosustentarse, de ahí que la instauración del Reino de Dios sea algo que se tenga que realizar como un segundo momento frente al primero: la creación de lo finito por lo infinito, pero como lo finito ha despreciado y olvidado su carácter de infinitud es preciso recuperarlo, de esto se ha encargado la llamada Teología de la liberación.

La presencia de lo infinito en lo finito no debe entenderse como la manifestación que se da por la acumulación de lo finito ni como la gradualidad de esto que, en una escala ascendente, tocará la misma infinitud; más bien, debe entenderse como lo *por sí mismo* y a lo infinito como lo *por otro*. Terry Pinkard (1981: 462) ayuda a entender esta diferenciación cuando hace alusión al infinito de Hegel en términos de la representación de lo que pasaría si se sigue una secuencia hasta su fin: “The affirmative infinite, the ‘rational’ one, would be, thus, the actual infinite, i.e. the infinite regarded as a complete whole. Hegel

characterizes the affirmative infinite as ‘being’... it is so, because the actual infinite is an *ideality*, it is simply de representation of a sequence by a rule which shows what would result if the sequence were followed out”.

Con lo anterior queda explicado que lo finito es originado por lo infinito, pero no es lo infinito. De la misma manera, lo infinito produce lo finito, pero no queda agotado ni delimitado por este, más bien lo sustenta, lo genera y solo en virtud de todo lo anterior, lo infinito *está* en lo finito.

BIBLIOGRAFÍA

01. Bonhoeffer, Dietrich (2008), *Resistencia y Sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca, Sígueme.
02. Corominas, Jordi (2000), *Ética Primera*, Bilbao, Desclee de Brouwer.
03. De Jesús, Santa Teresa (1974), *Obras completas*, Bilbao, Aguilar.
04. De Aquino, Santo Tomás (2001), *Suma Teológica*, Madrid, BAC.
05. Ellacuría, Ignacio (2007), *Filosofía de la realidad histórica*, El Salvador, UCA.
06. García, José Antonio S. J. (2007), *Orar con el Padre Arrupe*, Bilbao, Mensajero.
07. Grün, Anselm y Meinrad Dufner (2004), *Una espiritualidad desde abajo*, Madrid, Narcea.
08. Hegel, Wilhelm Friedrich Georg (2003), *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 14ª ed.
09. Hegel, Wilhelm Friedrich Georg (2002), *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Eduardo Ovejero y Maury (trad.), México, Casa Juan Pablos.
10. Hegel, Wilhelm Friedrich Georg (1976), *La Ciencia de la Lógica*, Rodolfo Mondolfo (trad.), Buenos Aires, Solar, 4ª ed.
11. López Barrio, Mario, S. J. (2007), *El amor en la primera carta de San Juan*, México, Universidad Iberoamericana.
12. Mendoza, Carlos (2010), *El Dios escondido de la posmodernidad*, México, ITESO.
13. Pinkard, Terry (1981), “Hegel’s Philosophy of Mathematics”, *International Phenomenological Society*, vol. 41, núm. 4, junio, pp. 452-464, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2107251?uid=3738664&uid=2&uid=4&sid=21106053929611>. Consultado el 28 de agosto de 2014.

14. Santos Herceg, J (2000), “Amor, Vida, Formación: tras la huella del Espíritu Hegeliano”, *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 24, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 227-243, <http://institucional.us.es/revistas/themata/24/12%20santos.pdf>. Consultado el 8 de febrero de 2015.

MA. ELIZABETH DE LOS RÍOS-URIARTE: Doctora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Maestra en Bioética por la Universidad Anáhuac. Profesora de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac, México Norte.